

VICTOR COUSIN

LES IDÉOLOGUES ET LES ÉCOSSAIS



PENS
PHILOSOPHIE



Document de couverture :

Portrait de Victor Cousin, vers 1830. Lithographie de Maurin (Bibliothèque Victor Cousin)

VICTOR COUSIN
Les idéologues et
les écossais

DANS LA MÊME COLLECTION

**Alain Boyer
KARL POPPER : UNE ÉPISTÉMOLOGIE LAÏQUE**



**Louis Couturat
DE LEIBNIZ À RUSSELL**

VICTOR COUSIN

Les idéologues et les écossais

Colloque international de février 1982
au Centre international d'Études pédagogiques, Sèvres.
Université d'Edimbourg,
École normale supérieure de la rue d'Ulm.

Ouvrage publié avec le concours du Centre national des Lettres

PRESSES DE L'ÉCOLE NORMALE SUPÉRIEURE
45, rue d'Ulm – Paris
1985

*Actes du colloque «Les Idéologues, Victor Cousin et
leurs rapports avec la philosophie "écossaise"»,
Centre international d'études pédagogiques, Sèvres,
23-25 février 1982.*

© Presses de l'École normale supérieure • Paris 1985
ISBN 2-7288-0111-8

AVANT-PROPOS

On trouvera ici rassemblés les Actes du colloque *Victor Cousin, les Idéologues et leurs rapports avec la philosophie «écossaise»*. Ce colloque s'est déroulé du 23 au 25 février 1982 au Centre international d'Etudes pédagogiques de Sèvres. Les participants y ont été accueillis par M. Auba, directeur du Centre, et c'est grâce à M. Alexandre, directeur-adjoint, que cette rencontre a pu avoir lieu sous les meilleurs auspices.

Ce colloque franco-écossais était co-organisé par l'Université d'Edimbourg (M. Llewelyn) et l'École normale supérieure (M. Derrida).

L'occasion était toute choisie pour rappeler l'importance et la richesse des collections réunies dans la Bibliothèque Victor Cousin : c'est bien volontiers que M. Tuilier, directeur de la Bibliothèque de la Sorbonne, s'est acquitté de cette mission. Mmes Fernillot et Py avaient préparé une exposition de livres et de manuscrits ainsi qu'une bibliographie reprise dans le présent volume. Elles ont ainsi concouru à mettre en valeur un fonds parfois mieux connu des chercheurs étrangers que des chercheurs français eux-mêmes. Enfin, les précisions orales apportées par M. Gouhier, lors des séances, constituèrent un élément précieux de cette rencontre.

*
* * *

On n'a évidemment pas l'intention de résumer ce colloque : celui-ci, par les textes ici réunis, parle de lui-même et n'a nul besoin d'une voix autorisée qui en dégagerait la signification véritable.

Quelques repères historiques ne seront, toutefois, peut-être pas entièrement superflus.

*
* * *

Il arrive, souvent, que l'on justifie l'intérêt d'un congrès, d'un colloque, d'une table-ronde par l'actualité des questions abordées. Or, il est remarquable que les thèmes analysés lors de ces journées ne retiennent plus guère l'attention des chercheurs, en France, du moins.

Sans vouloir, à toute force, unifier le propos de communications fort diverses, il serait permis, en effet, de dire que le centre de gravité des travaux fut constitué par les échanges qui se sont produits, depuis, au moins, la fin du XVIII^e siècle, entre les traditions de pensée «françaises» et une tradition de pensée «écossaise». Cette tradition «écossaise» est, de nos jours, en France, assez peu étudiée (M. Davie, dans sa communication, fait grand cas des travaux de M. Chastaing, mais l'article cité date, déjà, de 1954. Un ouvrage récent a paru, en langue française, mais il est dû à un auteur belge : Mme Griffin-Collart, *La philosophie écossaise du sens commun*, Bruxelles, 1980). Depuis quelques temps, les traditions françaises de pensée sous le Directoire, le Consulat ou l'Empire sont moins mal connues : ainsi, même en France, il est un renouveau d'intérêt pour les Idéologues (depuis la thèse monumentale de M. Regaldo (1976), on peut citer : Georges Gusdorf, *La conscience révolutionnaire - Les idéologues*, Paris, 1978, l'édition de *La loi naturelle* et des *Leçons d'histoire* de C.F. Volney par Jean Gaulmier, Paris, 1980, ainsi que le numéro de janvier-mars 1982 des *Études philosophiques*, «Les idéologues - Maine de Biran», qui reprend les communications d'une journée d'étude du 16 mai 1981). En revanche, ce qui succède à la pensée idéologique n'attire plus guère les chercheurs et il y avait bien longtemps qu'on n'avait pu lire des études consacrées aux échanges entre la pensée française et la pensée écossaise.

*
* * *

Quelle «logique» a donc présidé à ces échanges? Ceci pourrait constituer un guide de lecture des Actes du présent colloque.

*
* * *

La «tradition écossaise» s'insère-t-elle dans une certaine «tradition» (cf., les communications de Mme Brykman et de M. Sutton)? Par exemple, quels sont ses rapports avec le cartésianisme et la pensée anglaise qui l'ont précédée? Nous avons regroupé ces communications sous le titre : *La philosophie «écossaise» dans le XVIII^e siècle*.

*
* * *

Y a-t-il - ou n'y a-t-il pas - des liens entre la pensée «écossaise» et les traditions de pensée françaises que l'on classe comme idéologiques ou comme prenant leur point de départ dans l'Idéologie, - les œuvres de Destutt de Tracy, les travaux des membres de la *Société des observateurs de l'homme* et Maine de Biran (cf., plus particulièrement, les communications de MM. Malherbe, Moore, Llewelyn et Stewart-Robertson)? Ou bien est-il une quasi-hétérogénéité, voire une opposition sans nuance? Nous avons regroupé ces communications sous le titre : *Les Idéologues, Maine de Biran et la pensée «écossaise»*.

*
* * *

Par voie de conséquence, faut-il interpréter en des termes «continuistes» ou «discontinuistes» l'acclimatation de la pensée «écossaise» dans la pensée française ? Certains (Lucien Sève, 1962) ont forgé l'expression d'«opération Écosse» : que peut-on en penser, aujourd'hui ? Faut-il se satisfaire du «temps court» propre aux événements politiques et, ainsi, privilégier le rôle de Royer-Collard ? Ou bien convient-il d'inscrire cette mutation apparemment brusque dans une temporalité qui ne cède pas aux prestiges de l'événementiel (cf., les communications de MM. Cotten et Tuilier) ? Ce qui soulève, naturellement, le problème des rapports précis entre évolution culturelle et histoire tout court. Nous avons regroupé ces communications sous le titre : *Comment la pensée «écossaise» a-t-elle pénétré la vie culturelle française ?*

*

* * *

Mais peut-être que l'évolution ultérieure de la pensée écossaise nous donne des lumières sur la nature de ces échanges (cf., la communication de M. Davie) ? L'on peut, également, songer à des penseurs français postérieurs à Cousin, tels Ravaïsson et Bergson (cf., la communication de M. Soulez). Enfin, la vie publique de Victor Cousin ne peut gagner qu'à être mieux connue pour une appréciation plus exacte de la stature du personnage (cf., la communication de M. Vermeren).

*

* * *

Depuis la fin du XVIII^e siècle, pour le moins, les «philosophies», en Europe, sont décidément «nationales» : les communications ne sont jamais directes ni simples de «tradition» à «tradition». Malentendus, déperdition de sens et transpositions dans un contexte différent sont une sorte de nécessité historique. Souhaitons que ce colloque ait contribué à démêler quelque peu cet écheveau. Il aura peut-être aussi permis de comprendre que Cousin, sans être un «grand» philosophe, mérite bien d'être interrogé à nouveaux frais comme un élément important d'un dispositif théorique, idéologique, culturel et politique dans la première moitié du XIX^e siècle en Europe.

PREMIÈRE PARTIE

LA PHILOSOPHIE «ÉCOSSAISE»
DANS LE XVIII^e SIÈCLE

BERKELEY ET L'ÉCOSSE

En 1732, dans l'*Alciphron*, Berkeley fait dire à Criton, l'un des personnages chrétiens qu'il met en scène : «Non Alciphron, vos airs tranchants ne sauraient passer pour des preuves ; et il ne suffira pas, non plus, de dire que certaines choses sont contraires au sens commun pour nous faire croire qu'elles le sont. Par *sens commun*, il faut entendre, ou bien la raison perfectionnée des penseurs, ou bien le sentiment généralement admis par l'espèce humaine». La convergence des opinions des païens et des chrétiens, des anciens et des modernes, concernant l'existence d'une vie future, par exemple, permet de penser que les «petits philosophes», quand ils en appellent à la raison et au sens commun, n'entendent par là que le sens reçu dans leur parti (*Works*, III, p. 241-242). Auparavant, un autre personnage chrétien (Euphranor) avait fait remarquer aux libres penseurs que, regardant trop haut ou trop bas, ceux qui sont en quête d'un sens profond et lointain des Ecritures Saintes, passent à côté du sens le plus évident et le plus naturel, créant ainsi des difficultés au lieu de les découvrir (*Works*, III, p. 231, note).

Ces personnages défendent le christianisme et sont, à cet égard, les porte-parole de Berkeley. Mais ils ne défendent pas, tant s'en faut, l'immatérialisme qui avait, en 1710, valu au philosophe une réputation d'extravagance, voire de folie. Cependant, dès 1713, Berkeley avait cherché à montrer que, à l'encontre des subtilités et paradoxes des philosophes, l'immatérialisme était la doctrine la plus conforme au «sens commun»¹. Ce fut un second échec et, en 1732, le personnage Alciphron décrit peut-être les déceptions et les espoirs nourris par Berkeley concernant l'immatérialisme. Comme il était dit dans les *Principes* (§ 51), Alciphron déclare en effet que «c'est une maxime vraie qu'il faut penser avec les savants et parler avec le vulgaire» ; et il ajoute : «bien qu'elles soient en elles-mêmes vraies et certaines, nos idées ne sont connues pour le moment que de l'élite et sonneraient comme des étrangetés et des bizarries aux oreilles du vulgaire. Mais il faut l'espérer, cela passera, avec le temps» (*Works*, III, p. 53-54). On pouvait encore espérer en 1732, car l'immatérialisme avait été très inégalement reçu en Angleterre et en France, d'une part, en Amérique et en Écosse, d'autre part.

Les documents dont nous disposons montrent qu'il n'y eut pas, en Angleterre, d'analyse publique et argumentée des *Principes* et des *Trois Dialogues* au moment de leur parution². Au lieu de cela, il y eut très tôt un concert de railleries dont une lettre de Percival à Berkeley donne le tableau : on se moquait de Berkeley sans l'avoir lu³. En langue française, on trouve successivement un compte rendu assez considérable des *Principes* dans le *Journal des Savants* (sept. 1711) et une analyse détaillée des *Trois Dialogues* dans le *Journal Littéraire* (1713). Deux articles dans les *Mémoires de Trévoux* (mai 1713 ; Déc. 1713) parurent ensuite, signalant la publication des deux ouvrages de Berkeley ; mais les textes publiés par les Jésuites, dans les *Mémoires de Trévoux*, donnent à penser que les membres de la Compagnie de Jésus utilisaient l'immatérialisme pour souligner plutôt les méfaits qu'ils attendaient de la philosophie de Malebranche⁴. C'est comme «malebranchiste de bonne foi» que, nous dit-on, Mr. Berkeley aurait «poussé sans ménagement les principes de sa secte fort au-delà du sens commun». En 1718, écrite par le Père Tournemine, une préface à l'édition des *Oeuvres philosophiques* de Fénelon, confirme que Berkeley est l'homme de paille d'une diatribe où Spinoza, Bayle, Descartes et Malebranche figurent comme les chefs de file de l'impiété. Les analyses détaillées parues dans le *Journal des Savants* et le *Journal Littéraire* semblent donc avoir dispensé d'une lecture directe de Berkeley ; on rapportait par ouï-dire⁵ que, selon l'immatérialisme, il n'existant dans le monde que des esprits et que (peut-être) Berkeley était le seul être qui existât réellement. Les *Mémoires de Trévoux* furent ainsi à l'origine d'une réputation d'*Egoïsme* qui sera propagée ensuite par Pfaff et Wolff, sans que l'on puisse assurer que ces derniers aient lu autre chose que les analyses parues dans les revues françaises⁶. Le rôle des Jésuites en France rejoint donc, en définitive, le tableau décrit par Percival à Londres. L'immatérialisme semble, avant tout, l'objet de conversations de salon.

Cependant, de solides indices suggèrent que les ouvrages de Berkeley ont connu plus de faveur ailleurs⁷. Ils montrent, en particulier que, en Amérique et en Écosse, les ouvrages de Berkeley avaient été sérieusement pris en considération assez tôt. Outre-Atlantique, Samuel Johnson avait lu les *Principes* dès avant l'arrivée de Berkeley à Rhode-Island ; et sa correspondance avec le philosophe indique clairement qu'il en discutait avec des amis curieux de cette nouvelle doctrine⁸.

En Écosse, le *Rankenian Club*, fondé en 1716 ou 1717, regroupait des personnalités importantes de l'Université d'Edimbourg⁹. Or ce club semble avoir fait de la philosophie de Berkeley un objet de discussion privilégié¹⁰. Certes, l'histoire de ce groupe reste encore à faire : mais il comptait parmi ses tout premiers membres des personnalités comme Colin Maclaurin - qui fut un professeur de Hume¹¹, et George Turnbull - qui fut un professeur de Th. Reid¹². C'est dire le rôle certain du *Rankenian Club* dans la filiation que l'historien des idées est en droit de faire entre l'immatérialisme, d'une part, et, d'autre part, «la philosophie du sens commun», dont l'Écosse fut le berceau.

Quant à savoir, au juste, quels furent les rapports réels de Berkeley avec ce club¹³, nous ne pouvons, pour l'instant, que nous fonder sur les «*Mémoires du Dr Wallace d'Edinbourg*», parus dans *The Scots Magazine* en 1771, c'est-à-dire bien longtemps après qu'une éventuelle correspondance de Berkeley avec les Écossais ait eu lieu. Ce document indique avec insistance que le philosophe entretenait une

correspondance philosophique régulière avec le *Rankonian Club* et que, enchanté par la perspicacité de ses interlocuteurs, il proposa à certains de l'accompagner en Amérique¹⁴. A ce qu'il paraît, ils déclinèrent l'invitation ; seul John Smibert, qui semble avoir été membre du club, accompagna effectivement Berkeley à Rhode Island. Nous n'avons pourtant qu'une certitude morale quant aux échanges épistolaires de Berkeley avec l'Écosse ; et la supposition de précieuses «lettres perdues» ne peut en rien combler le fossé que constituent les années de silence philosophique de Berkeley entre 1713 et 1730. Reste que l'ouvrage de A. Baxter, Écossais lui-même - (*An Enquiry into the nature of the human soul*, 1733) - porte la marque et semble l'aboutissement de discussions qui remontent à la parution des *Principes*. D'autre part, la «Défense de D.B.——y» contre «l'imputation scandaleuse qui en fait l'auteur du *Petit Philosophe*»¹⁵ est écrite d'Inverness à un «ami resté à Edimbourg»¹⁶. Si l'ouvrage est beaucoup moins une défense de Berkeley qu'une apologie de Shaftesbury, il indique la présence, à Edimbourg, d'un noyau de discussions serrées autour de la philosophie de Berkeley.

Qu'il s'agisse donc de sarcasmes, devant lesquels le philosophe aurait jugé plus digne de se taire, ou qu'il s'agisse d'objections raisonnées auxquelles il est très probable qu'il ait répondu oralement ou par écrit, on ne saurait dire que la période 1714-1732 correspond au silence d'un homme sûr de ses thèses, ou devenu complètement étranger à ses premières œuvres. C'est ce que montre l'intérêt profond, mais dissimulé, que Berkeley prendra aux objections de A. Baxter, un intérêt dont, en 1734, la réédition des œuvres de jeunesse portera témoignage.

Il est à peu près établi que l'immatérialisme fut diffusé en Écosse avant de l'être en Angleterre. Cela dit, c'est l'*Enquiry* de Baxter, beaucoup plus que les ouvrages de Hume¹⁷ qui a infléchi la lecture critique de Berkeley par James Beattie ou Thomas Reid. Comme A. Baxter lui-même, ces derniers étaient originaires d'Aberdeen ; et le rôle de Berkeley dans la formation de ce qu'on appelle la «philosophie du sens commun» passe par les critiques de Baxter à l'adresse de l'immatérialisme. Des critiques dont l'insuffisance même semble avoir engagé certains (Thomas Reid, par exemple), à une lecture directe de Berkeley¹⁸. Ajoutons que l'étude précise des rapports de Kant avec l'Écosse montrerait aussi tout ce que la réfutation de l'idéalisme, dans la *Critique de la Raison Pure*, doit à la lecture de Beattie¹⁹, ou à la lecture des œuvres de Berkeley à travers les dires de Baxter²⁰.

Baxter observe que tous les sophismes proposés par Berkeley viennent de ce que le philosophe tient pour acquis que le mot «exister», appliqué aux choses sensibles, a le sens de «être perçu» : Berkeley fait, tout au long de son livre, *comme si* la proposition «esse est percipi» avait l'évidence d'un axiome. Or, il n'y a, souligne Baxter, aucune connexion nécessaire entre les termes *esse* et *percipi* appliqués aux choses sensibles ; même si, par ailleurs, il y a, concernant Dieu, une connexion nécessaire entre *esse* et *existere*. La nature divine inclut l'existence nécessaire, mais jamais personne ne soutiendrait que la nature de la matière inclut son «être perçu». Le vice essentiel de l'immatérialisme tient donc à ce qu'il repose sur une *définition nouvelle et extravagante du mot «existence»*. Et, sur ce point précis et essentiel, Berkeley n'a de son côté, ni les philosophes, ni le vulgaire. Bien qu'il insinue parfois

se mettre du côté du sens commun, Berkeley propose, à partir d'un sens nouveau du mot *existence*, une doctrine opposée au réalisme spontané de tous les hommes.

Si Baxter a manqué l'importance de la critique de l'abstraction dans les *Principes*, il n'en demeure pas moins que son ouvrage ne mérite pas le mépris que Berkeley semble lui avoir réservé²¹, et que bien des commentateurs ont reproduit, jusqu'à ce que H.M. Bracken fasse un examen des documents et une reconstitution d'historien digne de ce nom. En réalité, dès le 18^e siècle, Baxter a attiré l'attention sur des difficultés réelles de l'immatérialisme. A commencer par un problème de taille, dont nous ne sommes pas encore sortis : on ne peut pas démontrer que le monde extérieur existe hors de nous (ni démontrer non plus qu'il n'existe pas) ; le choix ne peut donc être fait, souligne Baxter, qu'*au nom du sens commun*²².

Le sens nouveau et extravagant donné au mot *existence* induit, note fort bien Baxter, *l'impossibilité de parler des propriétés dispositionnelles des objets ou, ce qui revient au même, induit l'intermittence totale de toute chose*. Berkeley dira-t-il que sa maison est combustible si et seulement si elle est en train de brûler ? Est-il à jamais interdit de parler de l'esprit en termes de «facultés», «capacités», «aptitude à»... ? Selon Baxter, seule la catégorie de *substance* (avec laquelle les qualités seraient dans une relation d'*inhérence*) pouvait garantir l'existence virtuelle de ce qui n'est pas présent ni perçu. Par contre, la substantialité même de l'esprit était menacée par l'application, à toute substance, de la critique berkeleyenne de la substance matérielle.

Baxter souligne donc, non sans pertinence, que les difficultés concernant les termes dispositionnels et l'intermittence sont dues à ce que Berkeley donne du mot «*existence*» un sens tout à fait nouveau, très personnel et contraire au sens ordinaire. Dans le cadre de cette objection radicale, *Baxter pose une question qui semble avoir préoccupé Berkeley dès 1708/1710 et qui trouvera des prolongements dans la philosophie du sens commun* et dans ce qu'on appelle, aujourd'hui, la philosophie du langage ordinaire : qui, en dehors de Berkeley, a donné au terme *exister*, appliqué aux choses matérielles, le sens de *être perçues* ? Est-ce là une acceptation reçue ? Berkeley a-t-il les philosophes, ou bien (comme il l'insinue souvent) le peuple de son côté, pour faire une telle assimilation ? Telle est la remarque finale de Baxter²³. Berkeley s'est trompé en croyant pouvoir défendre le sens commun par une doctrine extravagante, qui subvertit le langage ordinaire, au moment même où l'auteur prétend rétablir une «propriété» ou rectitude du langage qui aurait été, sans qu'on sache pourquoi, perdue.

Geneviève BRYKMAN
CNRS

Février 1982

NOTES

1. Berkeley, *Works* II, p. 168, DHP, *Préface* : «If [my] principles are admitted for true, men will be reduced from paradoxes to common sense»; p. 172 [Philonous] : «since this revolt from metaphysical notion to the plain dictates of Nature and common sense, I find my understanding strangely enlightened». Comme l'a fait observer Th. Reid - *On the Intellectual Powers*, ch. X - la totalité des *Trois Dialogues* tend à opposer le «sens commun» (l'opinion dominante et/ou l'usage ordinaire des mots) à l'éducation savante d'une élite souvent prétentieuse et jargonnante.
2. Harry M. Bracken, *The early reception of Berkeley's immaterialism - 1710 - 1733*, revised edition, The Hague, 1965, p. 17-24.
3. *Lettre à Berkeley*, 26 août 1710, in *Berkeley and Percival*, p. 80.
4. H.M. Bracken, *Op. cit.*, p. 15-18. A.R. Desautels, *Les Mémoires de Trévoux et le mouvement des idées au XVIII^e siècle - 1701-1734*, Rome 1956, p. 20-26.
5. Dans son *Traité des premières vérités* (1718), le Père Buffier défend l'existence d'un «sens commun», une disposition naturelle des êtres humains à porter, lorsqu'ils ont atteint l'usage de la raison, des jugements concordants sur les objets, au-delà de l'expérience subjective qu'ils en ont. Comme il rappelle (ch. II) que certains philosophes n'admettent pas la règle de vérité que le sentiment que nous éprouvons en nous-mêmes, il fait allusion à Berkeley ainsi : «c'est ce qu'un Philosophe anglais n'a point fait difficulté de publier». De son côté, le Père Tournemine parle du «livre anglais d'un certain BERKEY».
6. Pfaff, *Oratio de Egoismo, nova philosophica haeresi*, Tübingen, 1722. Wolff, *Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen* (Halle 1720), § 2. L'auteur indique qu'il existe à Paris une secte d'Egoistes qu'il classe comme idéalistes.
7. *Cyclopoedia or an Universal Dictionary of the Arts and Sciences*, 1728. Les articles «Abstraction», «Corps», «Extérieur» et «Matière» font un très large usage de l'immatérialisme et, dans l'*Encyclopédie* de Diderot, l'article «Corps» n'est, en partie, qu'une traduction de celui de Chambers.
8. S. Johnson, *His career and writings*, edited by Schneider, Tome I, p. 497-526 : *Johnson's Reading List*. S. Johnson a lu les *Principes* en 1727/28 et les relit en 1728/29, en y joignant la lecture de DHP et NTV. *Lettres à Berkeley*, *Works* II, p. 271, 274 : «some of us are at a loss...», p. 285.
9. E.C. Mossner, *The life of David Hume*, p. 48-49.
10. G.E. Davie, *Hume and the Origins of the Common Sense school*, in *Revue internationale de Philosophie*, VI, 1952, p. 213-221.
11. Mossner, *Op. cit.*, p. 43.
12. *Ibidem*, p. 113.
13. *Ibidem*, p. 48 : «Organized in 1716 ou 1717 by a group of the faculty and students of divinity and law, the club took its name from the tavern-keeper in whose house they met. Principal Wishart himself was a member. Other early members included Charles Mackie, Colin Maclaurin, John Smibert, John Stevenson, George Turnbull and Robert Wallace (...). Undergraduate students apparently were never admitted during its more than sixty years of existence. A literary correspondence was carried on by the club with Dean Berkeley (...). The educational significance of the Rankenian Club lies in the fact that its members were predominately the leading spirits of the faculty... This strong philosophical bent may have centred (Hume's) attention upon the «new philosophy» deriving from Newton and Locke. Shaftesbury was received by Robert Wallace, among others, and Berkeley, of course, was known to all.»
14. *Memoirs of Dr Wallace of Edinburgh*, in *The Scots Magazine*, 1771, p. 341 : «Among others, the abstruse principles vented by Dr. Berkeley, Bishop of Cloyne, were accurately canvassed in it (le Rankenian Club); and the society amused themselves by maintaining with that

eminent and pious prelate... a literary correspondance, in which they pushed his singular tenets all the amazing length to which they have been carried in later publications. To their letters his Lordship transmitted polite and regular returns, endeavouring to avoid the consequences drawn from his doctrines. He was greatly pleased, too, with the extraordinary acuteness and peculiar ingenuity displayed in them, and has been heard to say that no persons understood his system better than this set of young gentlemen in North Britain. Hence he offered to adopt them into his famous design of erecting a college at Bermudas for the benefit of the New World. But the club, thinking the project aerial, and having other agreeable prospects, mostly declined to accept his Lordship's invitation.»

15. *A vindication of the Reverend D. B----y from the scandalous imputation of being Author of a late Book intitled Alciphron or the Minute Philosopher*, to which is subjoined the Prediction of the late Earl of Shaftesbury concerning that book, London 1734.
16. L'ouvrage débute ainsi : «I'm extremely obliged to you, my dear friend, for your contributing so much to render my present Retirement in this Remote Country (Inverness) agreeable by the Kind Advices you are pleased to send me now and then of whatever passes among you at Edinburgh. Your last gave me no small surprise : you tell me our ingenious Author, whose manner of writing we used so much to admire, has published a new book (against the Free thinkers) in which he turns out *Quantum mutatus ab illo*» (Part. I, sect. I).
17. G.E. Davie, *Hume and the origins of the Common Sense school*, *Revue Internationale de Philosophie*, VI, 1952, p. 213-221.
18. Th. Reid, *Inquiry into the human mind*, Edimb. 1764, ch. V; *Essays on the intellectual powers*, 1785, II, ch. X, XI, XIX.
19. J. Beattie, *Essay on truth*, Edimb. 1770, II, ch. II.
20. Geneviève Brykman, *Philosophie et Apologétique chez Berkeley*, Paris, 1981, ch. XI - XII (thèse dactylographiée).
21. Berkeley, *Works*, IV, *Analyst*, § 50 ; lettre à S. Johnson, April 4, 1734, *Works*, VIII, p. 236.
22. A. Baxter, *Enquiry*, VII, note finale.
23. *Enquiry* VII, p. 336 : «To apply common language to a quite contrary sense, and then to suppose this *arbitrary application* an argument to overturn common sense, or to contend for the *propriety* of such application, is as inconsistent as any thing in the scheme. It is plain *figure*, *distance*, *magnitude*, *motion*, are no language on this hypothesis. These are supposed real in the *language*, and it is thence concluded there are no such things. This is an open fallacy. It is certain, arguments for a *true hypothesis* may be expressed in words agreeable to that hypothesis ; and not in such a language as *contradicts* and *supposes it false*. And since it is impossible for any man living to do this on our *Author's principles*; this itself is an invincible argument against them. Common language is adapted to the *objects* of our ideas, and *these principles* to the *ideas* of objects : this must occasion a constant opposition between any language and these principles, and shows that they contradict common language, as much as common sense.»

THOMAS REID ET LES FONDEMENTS DE LA PHILOSOPHIE DU SENS COMMUN

Je voudrais commencer en tirant au clair le titre de ma communication. Car le terme de «fondements» n'est pas dépourvu d'ambiguïté. Ce fut Reid qui fonda l'École écossaise de la philosophie du sens commun, et, ainsi, sa philosophie fournit, si l'on envisage les choses de façon historique, les fondements d'une philosophie du sens commun, que ce soit ici, en France, au Royaume-Uni ou en Amérique. Mais ce qui est plus sujet à controverses, c'est la question de savoir si sa philosophie a exercé une influence sur les conceptions développées après l'époque où il vécut - et jusqu'à quel point cette influence s'est étendue. Je voudrais soutenir que nous ne pouvons pas donner une réponse à cette question avant d'avoir fait la clarté sur ce que furent les éléments cruciaux - les fondements, de la philosophie qui est propre à Reid. Tel est le sujet que je compte traiter dans cette courte communication.

La philosophie de Reid comporte deux éléments de base. Le fait que Reid accepte l'existence de premiers principes constitue un présupposé de sa méthode philosophique ; sa doctrine du sens commun conçu comme ce au moyen de quoi nous connaissons ces principes constitue une théorie épistémologique. Les deux éléments sont étroitement liés entre eux, et, à eux deux, ils rendent compte de tous les traits spécifiques de la philosophie de Reid en y incluant ses faiblesses. Par voie de conséquence, ce sont eux que nous devons le plus nous attendre à voir empruntés à Reid par d'autres penseurs. J'envisage d'abord la méthode philosophique de Reid qui fait usage de premiers principes.

Se rendre compte de l'étroite relation qui unit la philosophie de Reid à la science de son temps est chose importante. Tous nous connaissons bien la manière selon laquelle Hume décrit le *Traité* comme un «essai pour faire pénétrer la méthode de raisonnement expérimentale dans le domaine des problèmes moraux.»¹ Mais Reid met au moins autant l'accent sur le fait de prendre des choses pour assurées que de ne pratiquer que des expériences de pensée. Et nous pouvons croire que l'importance qu'il accorde à des premiers principes que l'on doit se contenter de tenir pour vrais signifiait qu'il en appelait à une contre-réforme dirigée contre la méthode scientifique pratiquée par les empiristes. Mais tel n'est pas le cas. Au début de ses *Essais sur les facultés de l'esprit humain*, Reid déclare : «les définitions et les axiomes sont le fondement de toute science.»²

Reid était, sans réserve, un partisan de la science nouvelle de Bacon et de Newton. Mais, pour lui, leur réussite résidait en ceci qu'ils fondaient la science de la nature sur la même base assurée des «définitions et des axiomes» que celle dont les mathématiques avaient, de longue date, fait usage, plutôt qu'ils ne faisaient simplement valoir l'importance de l'expérience et de l'observation³. Dans le droit fil de la révolte contre la scolastique, la tendance était au rejet de tout ce qui ne pouvait être prouvé à l'aide du raisonnement expérimental. Ce qui était perdu de vue, selon Reid, c'était le point suivant : quelque chose doit être tenu pour assuré avant que ne débute le raisonnement. Reid, par conséquent, se considérait comme *plus fidèle* à la tradition scientifique issue de Bacon et de Newton que ne l'avaient été Hume et les autres empiristes. Son argument était le suivant : la nouvelle manière de procéder dans le domaine scientifique avait été comprise de façon imparfaite et elle avait été appliquée de façon incorrecte à la philosophie : l'analogie, au plan méthodologique, allait jusqu'au fait de prendre comme point de départ un ensemble de premiers principes tout autant que de parvenir à ses conclusions grâce à une patiente induction, au lieu et place d'une spéculation *a priori*. Ce qui était requis, pour la philosophie de l'esprit, c'était de dresser l'état des lois de la nature qui sont applicables dans ce domaine. Et cette chose, Reid se considérait comme celui qui tentait de la procurer :

«... si des principes évidents par eux-mêmes avaient été placés à la base des autres branches de la science, comme à celle des mathématiques et de la philosophie naturelle, avec la réserve de ne rien introduire dans ces sciences qui ne reposât sur ces données primitives, il serait bien plus facile de distinguer à présent ce qu'elles ont de solide et de bien établi, de ce qu'elles ne doivent qu'aux vaines conjectures de l'imagination humaine»⁴.

Il nous faut, également, noter une différence importante entre ce qui se passe en mathématiques et dans les sciences de la nature. L'usage d'axiomes en géométrie est suffisamment bien connu. En revanche, les lois de la nature que les savants sont censés tenir pour assurées, ces lois doivent, elles-mêmes, être découvertes grâce à la méthode scientifique de l'observation et de l'induction. Reid est parfaitement au fait de cette situation. Mais, ce qui l'intéresse, c'est la manière selon laquelle, une fois ce résultat obtenu, les lois de la nature, qui ont été établies inductivement, fonctionnent tout comme les axiomes en géométrie. Il éclaire ce point dans une lettre à lord Kames, en réponse à la critique que Kames avait adressée à Newton pour avoir usé de ses lois du mouvement comme d'axiomes, dans les *Principia* :

«Vous direz, peut-être, que ces principes ne doivent pas être reçus pour assurés mais qu'ils doivent être prouvés. Assurément, Milord, il les faudrait prouver inductivement par des expériences surabondantes. (...) Mais Sir Isaac estimait que ces principes avaient déjà été prouvés, et il vous renvoie aux auteurs chez qui cela a été mené à bien. Il ne fut jamais dans son intention de prouver ces principes mais de bâtrir sur eux, comme font les mathématiciens qui s'appuient sur les Éléments d'Euclide»⁵.

Le fait que Reid reconnaît cette différence existant entre les premiers principes de la science de la nature et les axiomes en mathématique explique l'un des caractères de la manière qu'il a de rendre compte de ses premiers principes, c'est-à-dire leur division, dans le VI^e Essai, en principes des vérités contingentes et principes des vérités nécessaires.

Les exigences les plus importantes que Reid élève, au sujet de ses premiers principes, c'est qu'ils constituent «la base de tout raisonnement»⁶ et qu'ils soient «évidents par eux-mêmes»⁷. La première de ces deux exigences peut recevoir deux interprétations : ces premiers principes peuvent être les prémisses des diverses

argumentations particulières, ou bien il convient de les entendre comme ce qui constitue la substructure qui délimite de manière rigoureuse la possibilité même d'un discours rationnel. Il arrive quelquefois à Reid de s'exprimer comme s'il avait présente à l'esprit la première signification⁸. Mais une telle conception ne peut s'accorder avec l'autre exigence selon laquelle ces principes sont admis par tous les hommes et universellement acceptés à titre de base pour la conduite de la vie. De plus, il n'y a que la conception selon laquelle ils constituent la substructure de la totalité de l'activité humaine rationnelle qui nous permette de donner quelque signification aux principes dont il dresse effectivement la liste. Je ne peux justifier ici cette assertion, le temps me fait défaut. Mais je suggère les considérations qui suivent. Les premiers principes, peu nombreux, dont Reid dresse la liste (aussi bien dans le II^e Essai, ch. 2, que dans le VI^e Essai, ch. 5 et 6) ont en partage un point de départ cartésien : la conscience que nous avons de nos opérations intellectuelles est le garant de l'existence d'un moi personnel en tant que sujet de ces opérations. La mémoire nous fournit un exemple tout à propos d'un phénomène d'une nature telle dont nous sommes conscients, phénomène qui nous procure une connaissance assurée du passé. Et l'existence continue du moi personnel au cours du temps résulte de ces affirmations. Reid en vient alors à admettre, d'une façon comparable, l'existence du monde extérieur ainsi que, également, celle d'autres esprits (quoique se produisent, ici, quelques complications). Je ne veux pas vous laisser avec l'impression que ces assertions sont développées d'une manière telle que se trouve écarté tout risque d'erreur ou de confusion. Pour ma part, je pourrais relever un certain nombre de faiblesses dans l'exposé de Reid et, sans nul doute, vous pourriez en relever d'autres. Mais ce qu'il y a de plus important, c'est que si toutes ces assertions, quelles qu'elles soient, sont capables de procurer un fondement à notre activité rationnelle, au sens où elles fournissent la substructure à l'intérieur de laquelle ladite activité rationnelle s'inscrit nécessairement, alors cette liste de principes ne constitue pas un essai infructueux dans la direction de la constitution d'une telle liste. Reid fait également siens d'autres principes. Mais il devient progressivement plus difficile de considérer qu'ils jouent un rôle comparable. Il y a, parmi de tels principes, des principes aussi divers que le fait de pouvoir se fier à l'usage de nos facultés naturelles, notre capacité à déchiffrer le caractère des hommes à l'allure qu'ils ont, la possibilité de prédire le comportement des êtres humains, l'uniformité de la nature, en sus (comme étant des premiers principes *de la vérité nécessaire*), la loi de l'universelle causalité et une version de l'argument tiré d'un dessein de la nature pour prouver l'existence de Dieu. Certaines de ces assertions semblent, même, à peine plausibles (pour ne rien dire du fait qu'elles soient - ou non - acceptées de manière universelle) et elles ne font pas montre des autres traits que Reid exige d'elles en tant que premiers principes. Assurément, elles possèdent une structure qui leur est commune, analogue à celle qui est propre aux principes cartésiens (derechef, le temps me fait défaut pour justifier cette assertion). Cela étant, prises ensemble, elles ne font que représenter le genre de choses qu'un ecclésiastique conservateur du XVIII^e siècle aurait considéré que c'était passer les limites de la décence que quiconque les mît sérieusement en question. Si l'on adopte une perspective historique, elles ont pu jouer le rôle d'axiomes. Mais, de nos jours, elles n'ont aucun titre à être considérées comme telles. Et, assurément, on ne peut les appeler «fondements» en un sens philosophique, comme peut l'être le premier groupe de premiers principes que j'ai décrit.

Ce n'est pas l'effet du hasard si les philosophes sceptiques se sont particulièrement attachés aux exigences qui font le premier groupe des propositions soutenues par Reid, car elles résument la plus grande partie de notre connaissance qui est de l'ordre du non-réfléchi, de l'ordre du sens commun.

Ceci me conduit à mon ultime observation concernant les premiers principes. Il est évident que c'est un des aspects majeurs de l'entreprise philosophique que de soumettre à un examen critique précisément ces assertions que, tous autant que nous sommes, philosophes compris, nous émettons d'ordinaire dans la vie de tous les jours. Cette entreprise consiste en ceci : se demander si, pour certaines d'entre elles ou pour toutes, nous sommes justifiés, ou nous avons quelque titre, à les tenir pour assurées. A l'extérieur des cercles philosophiques, se poser de telles questions serait considéré comme ridicule (Wittgenstein nous le remet en l'esprit, tout autant que Reid⁹). Mais c'est une part, légitime autant qu'importante, de la fonction d'un philosophe que de soulever un tel type de questions. Hélas, aucune de ces idées ne vint jamais à l'esprit de Reid. Il adopta la position erronée selon laquelle ses premiers principes, par la vertu de leur statut particulier, étaient prémunis contre des questions venant des philosophes. Et il dépensa beaucoup de son temps à ridiculiser Hume et d'autres philosophes qui s'engageaient dans la voie d'une activité critique de ce type¹⁰. Ceci entraîne la conséquence suivante : quand il envisage le problème de savoir comment nous en venons à la connaissance de tels principes, il ne fait que poser la question mécanique : comme un tel savoir prend-il naissance ?, et non pas la question épistémologique : à quel titre la considérons-nous à bon droit comme une connaissance ? A mon sens, ce n'est pas une faiblesse qui soit propre à Reid : c'en est une à laquelle les théories de la connaissance à la recherche de fondements sont particulièrement exposées. Par définition, les fondements ne peuvent être justifiés de la même manière que les superstructures qui sont édifiées par-dessus. De là, il n'y a qu'un pas qui conduit à la conclusion erronée selon laquelle ils ne peuvent être justifiés en aucune manière. Pour le meilleur et pour le pire, dans la mesure où Reid s'y intéresse, il n'entre pas réellement en contact avec l'argument sceptique, bien que les premiers principes soient au centre de sa philosophie tout entière.

Je venais de dire, précisément à l'instant, que Reid porte toute son attention sur l'aspect pratique de l'épistémologie : comment fonctionne la théorie qu'il a choisie. Telle est sa doctrine du sens commun, faculté particulière de l'esprit humain grâce à laquelle nous parvenons à la connaissance des premiers principes. Ceci constitue le deuxième élément crucial de sa philosophie, auquel j'en viens maintenant.

Ce qu'il faut, ici, envisager en premier lieu, c'est que «sens commun» est un terme qui a une certaine technicité. Il ne s'agit pas de la sagesse pratique, terre-à-terre, de l'homme qui, comme nous disons, nous qui nous exprimons en anglais, a la tête vissée dans la bonne direction (*has his head screwed on the right way round*) (ce que nous nommons aussi «horse sense», que mon dictionnaire rend par «gros bon sens»). Reid en propose une définition en bonne et due forme dans le 2^e chapitre du VI^e Essai :

«Le *sens commun* est ce degré de jugement qui est commun à tous les hommes avec qui on peut converser et contracter dans les occurrences les plus ordinaires de la vie (...) Cette lumière intérieure du bon sens n'est pas accordée à tous dans la même mesure; mais il faut la posséder en quelque degré pour être obligé par les lois, capable de veiller à ses intérêts, et responsable de sa conduite envers les autres»¹¹.

Sur la base de quoi, Reid prend le sens commun pour un caractère bien défini d'un être humain : «c'est ce degré seulement qui en [les êtres humains] fait des êtres raisonnables»¹².

Donc, selon Reid, cette faculté du sens commun participe, pour le moins, de ce qui fait d'un être humain un être raisonnable. La définition précise que Reid donne de la rationalité n'est pas claire¹³, en revanche, il fait la clarté sur la relation existant entre le sens commun, en tant que condition nécessaire, et notre faculté de raisonnement, qu'elle s'exerce dans la déduction ou l'induction :

«Nous attribuons à la raison deux offices ou deux degrés : l'un consiste à juger des choses évidentes par elles-mêmes, l'autre à tirer de ces jugements des conséquences qui ne sont pas évidentes par elles-mêmes. Le premier est la fonction propre, et la seule fonction du sens commun ; d'où il suit que le sens commun coïncide avec la raison dans toute son étendue, et n'est que l'un de ses degrés»¹⁴.

Que Reid situe le sens commun dans le champ de la raison telle qu'il la définit ici (ce que je viens de nommer «la rationalité») - ceci n'est pas pour nous surprendre. Ce qu'il importe de noter, c'est l'exigence qu'il formule que le sens commun tire orgueil de la position qu'il occupe. Comme Reid le souligne, «à la vérité, il a sur elle [la raison] un droit d'aînesse»¹⁵. Ceci parce qu'il nous donne la connaissance de ce qui est évident par soi - à savoir les premiers principes ou les fondements, connaissance qu'il nous faut posséder avant que nous puissions mettre en œuvre nos capacités déductives autant qu'inductives. Le sens commun n'est donc ni d'ordre inductif ni d'ordre déductif. Qu'est-ce donc ? Les observations que Reid développe rendent manifeste qu'il le considère comme ce que, de nos jours, nous nommerions intuition. Lorsqu'il décrit notre capacité de former des jugements, il dit :

«L'une des plus importantes distinctions à faire entre nos jugements, c'est que les uns sont intuitifs, et les autres appuyés sur quelques preuves (...) Mais il y a des propositions qui sont crues aussitôt que comprises. Le jugement qui les adopte suit nécessairement la conception qui les saisit ; il est l'ouvrage de la nature, et résulte immédiatement de l'action de nos facultés primitives. Nous n'avons pas besoin de chercher des preuves, ni de peser les arguments ; la proposition n'est déduite d'aucune autre ; elle n'emprunte point la lumière de la vérité ; elle la porte en elle-même»¹⁶.

L'ensemble de la description que Reid donne en ce lieu, autant que la référence, dans la première phrase, à des jugements «intuitifs» nous permet, à bon droit, de considérer que le sens commun équivaut à l'intuition. A vrai dire, c'est du terme d'intuition que Cousin faisait usage¹⁷. De plus, dans une perspective épistémologique, le sens commun, c'est de l'or pur. On ne peut l'ignorer et il est le garant de la vérité : tous les hommes se trouvent soumis à «la nécessité de croire» ce que leur prescrit le sens commun¹⁸ (et ceci veut dire : les premiers principes, rappelons-nous le). Nous sommes «dans l'obligation» de croire aux principes¹⁹, ils emportent notre adhésion²⁰. Mais ceci donne l'impression d'une totale subjectivité. Ainsi Reid fait usage, dans les propositions par ailleurs équivalentes, de formules telles que «tout homme sait» ou «tout homme sent que»²¹, ce qui donne plus de poids à cette interprétation. Cependant, cela semble être une des erreurs les plus graves commises par Reid : si l'épistémologie se dissout en une psychologie, dès le moment où nous nous mettons à examiner le statut du sens commun en tant que mode de connaissance, alors nous ne sommes pas sur le chemin qui nous conduirait à l'acquisition de la certitude que Reid réclame. Car avoir le sentiment d'être certain, ce n'est pas, dans des circonstances normales, une quelconque garantie de ce que, en fait, nous

aurions raison, comme nous le savons tous, à partir de notre expérience personnelle. Si toutes les preuves que nous pouvons réunir en faveur des «prescriptions» du sens commun sont d'ordre subjectif, alors le sens commun n'a aucun titre à être pris pour une faculté ayant la moindre importance au plan épistémologique.

A mon sens, il s'agit d'une critique grave et qui porte loin de Reid ainsi que de toute philosophie du sens commun où l'on considère comme équivalents le sens commun et l'intuition. Mais je pense également qu'il doit être possible de se défendre contre elle. Je n'ai pas le temps de dire, ici, de manière détaillée, comment une telle chose pourrait être faite. Mais Reid, quant à lui, n'accomplit une semblable tâche en aucune façon. Le problème est le même que celui que j'ai soulevé au sujet des premiers principes : Reid ne fournit pas une justification pour les principes qu'un sceptique tiendrait pour acceptable, il affirme purement et simplement que le sceptique a tort de jeter le doute sur eux - ce qui est entièrement négliger le rôle critique de la philosophie .. Néanmoins, dans une esquisse des plus brèves, je voudrais avancer la suggestion que le philosophe du sens commun pourrait suivre l'orientation suggérée par G.E. Moore. Je vous renvoie tout particulièrement à ses articles *Certitude* et *Quatre formes du scepticisme*. Au fondement de l'objection philosophique adressée à l'encontre de l'intuition (ou du sens commun, selon Reid), il y a l'assertion selon laquelle la totalité de notre savoir doit être homogène et de même nature et qu'il est susceptible d'être justifié, au sens où une proposition p est souvent avancée à titre de justification d'une autre proposition q. Cela constitue une théorie philosophique, au même titre que la doctrine du sens commun soutenue par Reid constitue une doctrine philosophique. Dans ces conditions, il n'y a pas de raison *a priori* de choisir la théorie sceptique plutôt que la théorie du sens commun. Si le philosophe du sens commun parvient à développer une position, s'accordant avec la raison, constituant une théorie de la connaissance que l'on pourrait proposer à la place de celle du sceptique, et aussi fournit un concept différent de la justification applicable à ses premiers principes (s'agirait-il même d'un concept subjectif), s'il peut, donc, développer une telle position, alors il proposerait une alternative, qui ait quelque chance d'être viable, à la théorie sceptique. On ne peut considérer que Reid ait jamais mené à bien une telle entreprise. Mais j'avance la suggestion suivante : ce qu'il fit de mieux, ce fut de présenter, plus clairement qu'aucun autre, une position alternative, élaborée avec soin et défendant le sens commun, qui relève le défi du scepticisme empiriste. Cette position alternative reposait sur les fondements étroitement apparentés que constituent les premiers principes et le sens commun. Il peut bien avoir laissé à d'autres qui vinrent après lui de justifier cette position alternative dans le débat philosophique avec les héritiers de Hume. Mais il dessina, sans conteste, une position alternative. Cousin, en tout cas, fut clair sur l'importance de Reid. Comme il écrivait en 1857 :

«Reid est incontestablement (...) avec Kant le premier métaphysicien du dix-huitième siècle»²².

Timothy SUTTON
Merton College, Oxford

Traduit par J.-P. Cotten

NOTES

Les références aux Œuvres de Reid qui ont été publiées sont données à l'aide des abréviations suivantes :

Essays on the Intellectual Powers of Man - EIP (Essais sur les facultés de l'esprit humain, trad. fr. du titre par Th. Jouffroy).

An Inquiry into the Human Mind - INQ (Recherches sur l'entendement humain, trad. fr. du titre par Th. Jouffroy).

*Les références sont suivies du numéro de l'essai et du chapitre. La pagination est donnée, pour le texte anglais, dans la 4^e édition (1854) de Sir William Hamilton (MacLachlan & Stewart, Edinburgh, et Longman, Brown, Green & Longmans, London); l'indication de la pagination est précédée de la lettre «H». La traduction française est tirée de la traduction de Th. Jouffroy (*Œuvres complètes de Thomas Reid, Paris, t. I (1836) paru chez Victor Masson, t. II à VI (1828-29) parus chez A. Sautet et Cie*); l'indication de la pagination est précédée de la lettre «J».*

1. D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, London, 1739 (repub., Oxford University Press, 1888, éd. L. Selby-Bigge), page de titre.
2. EIP I, ch. 1 (H, p. 219, J, tome III, p. 16).
3. EIP I, ch. 1 (H, p. 219, J, tome III, p. 16), ch. 2 (H, p. 230, J, tome III, p. 46), ch. 6 (H, p. 241, J, tome III, p. 135), VI, ch. 4 (H, p. 436, J, tome V, pp. 76 et sq.).
4. EIP VI, ch. 4 (H, p. 437, J, tome V, pp. 78-9).
5. Le texte est inclus dans la sélection que l'on trouve dans l'édition des Œuvres de Reid par W. Hamilton (Sect. B, V, H, pp. 54-5) mais il ne fait pas partie des lettres que Cousin a traduites dans la *Philosophie écossaise* (Paris, Michel Lévy frères, 3^e éd., 1857), sixième leçon.
6. «Il y a donc des principes universels qui sont la base de tout raisonnement et de toute science», EIP, I, ch. 2 (H, p. 230, J, tome III, p. 46).
7. «Une proposition évidente par elle-même», EIP, VI, ch. 4 (H, p. 435, J, tome V, p. 71).
8. Même au cours de l'exposé qu'il fait des traits qui spécifient de manière caractéristique les premiers principes : il dit qu'il s'agit de ces propositions qui «servent d'appui à tout ce qui est édifié sur elles, mais qui, elles-mêmes, ne peuvent trouver nul appui, ce sont (...) des propositions évidentes par elles-mêmes», EIP VI, ch. 4 (H, p. 435, J, tome V, p. 73).
9. Dans l'exemple qu'il prend de deux philosophes discutant à propos d'un arbre dans un jardin : L. Wittgenstein, *On Certainty* (Oxford, Basil Blackwell Ltd, 1969), paragr. 467; cf., paragr. 406.
10. Par ex., INQ, ch. 1 (H, p. 102, J, tome II, pp. 10 et sq., principalement sect. V, pp. 27 et sq., et sect. VI, pp. 31 et sq.).
11. EIP VI, ch. 2 (H, pp. 421-2, J, tome V, pp. 29-31).
12. EIP VI, chap. 2 (H, p. 425, J, tome V, p. 42).
13. Reid ne parvient pas à faire la clarté sur le point suivant : entend-il par sens commun et par notre faculté de raisonner une condition nécessaire de la rationalité humaine? ou bien une condition nécessaire et suffisante? S'il prend le sens commun en son acception la plus faible, au moins une autre partie du concept devrait être constituée par le sens moral. Ceci entraîne une conception plausible de la rationalité humaine mais, toutefois, il n'est pas clair que c'est là tout ce que Reid pensait appartenir au concept. Ses conceptions touchant les facultés actives, le libre arbitre, le jugement de goût esthétique devraient également être prises en considération.
14. EIP VI, ch. 2 (H, p. 425, J, tome V, p. 41).
15. EIP VI, ch. 4 (H, p. 425, J, tome V, p. 41).
16. EIP VI, ch. 4 (H, p. 434, J, tome V, pp. 69-70).

17. «... que nous avons nous-même si souvent rappelée et décrite sous le nom d'intuition et de spontanéité», V. Cousin, *Philosophie écossaise*, *op. cit.*, Introd., p. VII.
18. «Every man finds himself under a necessity of believing what consciousness testifies (Chacun se trouve impérieusement forcé de croire au témoignage de sa conscience)», EIP, I, ch. 2 (H, p. 231, J, tome III, p. 49).
19. «Nature likewise forces our belief in those informations [of our senses] (elle-même [la nature] a imprimé le sceau de la certitude aux notions qu'ils [nos sens] nous donnent)», EIP, II, ch. 22 (H, p. 339, J, tome IV, pp. 49-50).
20. «But the irresistible conviction he has of the reality of those operations [of mind] is not the effect of reasoning (Mais l'irrésistible conviction qu'il a de la réalité de ces opérations [de l'entendement] n'est point l'effet du raisonnement)», EIP, VI, ch. 5 (H, p. 442, J, tome V, p. 97).
21. «Every man of common sense knows, that to think of an object, and to act upon it, are very different things», EIP, II, ch. 14 (H, pp. 301-2). «Every man feels that he must believe what he distinctly remembers», EIP, III, ch. 1 (H, p. 340). Malheureusement, ce parallèle est obscurci dans la traduction de Jouffroy : «Tout homme de bon sens sait parfaitement que penser sur un objet et agir sur lui, sont deux choses très différentes» (J, tome III, p. 240). «Mais dans la maturité de l'entendement un esprit libre les [ses souvenirs] reconnaît sans peine et y ajoute foi» (J, tome IV, p. 58).
22. V. Cousin, *Philosophie écossaise*, *op. cit.*, Introd., p. IX.

DEUXIÈME PARTIE
LES IDÉOLOGUES,
MAINE DE BIRAN ET LA PENSÉE «ÉCOSSAISE»

DE L'IDÉE AU JUGEMENT, CHEZ REID ET DESTUTT DE TRACY

On se bornera ici à tirer parti d'une lecture comparée des *Essays on the Intellectual Powers of Man* de Reid et des *Éléments d'Idéologie* (1^{re} partie) de Destutt de Tracy. Une comparaison systématique exigerait un dialogue à plusieurs voix, intéressant en outre Locke, Hume et Condillac, et conduirait à un examen attentif des différences qui sillonnent le champ de l'empirisme en général. L'argument que nous proposons vise à présenter un thème critique, permettant de mesurer sur un point central le degré de proximité de l'Idéologie et de la philosophie du sens commun, et de suggérer comment influences et contaminations ont pu s'exercer entre ces deux sortes de philosophie.

1.

Philosophes du sens commun et Idéologues partagent la même ambition de rendre la philosophie accessible à tous. Reid s'adresse à tout homme de jugement sain, Destutt à des jeunes gens. L'un et l'autre sont soucieux d'instruction. Cette intention affichée a une valeur critique directe : il s'agit de combattre la métaphysique qui, selon Reid, s'est égarée dans les voies obscures de la spéculation et qu'il convient, selon Destutt de Tracy, de compter au nombre des arts satisfaisant l'imagination, mais n'augmentant pas la connaissance humaine (E.I., pref. p. XVI).¹

En vérité, cette critique de la métaphysique est ordinaire au XVIII^e siècle. Moins banale est la cause que Reid, de façon fort savante, donne de l'issue sceptique du développement de la métaphysique : si Descartes conduit nécessairement à Hume, c'est par l'effet contraignant de la théorie des idées. La faute originelle consiste à avoir affirmé que l'idée est ce qui seul est donné, qu'elle est partant l'unique objet de l'esprit et qu'elle est dans l'esprit la représentation de la chose extérieure. Dire de l'idée qu'elle est, d'une part, ce qui est immédiatement présent (i.e. l'expérience même) et, d'autre part, l'image subjective d'une réalité externe, c'est se condamner à ne pouvoir jamais établir l'existence du monde matériel et mettre

en cause l'identité personnelle de l'esprit lui-même. Il faut, en conséquence, retrouver l'évidence native de la conscience, confirmée par l'évidence du sens commun, selon laquelle l'esprit, immédiatement présent à lui-même, est immédiatement présent aux choses : l'idée est une médiation (paradoxalement immédiatisée) inventée par les philosophes, qui doit être dénoncée et éliminée.

En apparence, Destutt de Tracy ne répète pas la critique de l'idée, puisqu'il fabrique le mot d'*Idéologie*, pour désigner la science qu'il prétend développer. Cependant, il s'explique sur le mot *idée*. Nos idées seraient plus proprement nommées nos *sentiments*. «Nos idées sont ce que nous sentons» (E.I., p. 26). Comme telles, elles peuvent être des sensations, des souvenirs, des rapports ou des désirs. Et elles ne renferment aucune structure de renvoi à une chose extérieure, dont elles seraient l'image. «Gardons-nous de l'erreur commune de croire que nos idées soient la représentation des choses qui les causent» (E.I., pp. 26-27).

Il convient d'éviter un contre-sens fondamental, auquel pourrait prêter l'évolution postérieure du mot *idéologie*. L'Idéologie n'est pas la science des idées-objets, considérées dans leur rapport vérifique ou illusoire à la réalité des choses et dans leur éventuelle histoire, mais l'étude de la formation (la pensée), de l'expression (le langage), de la combinaison (le raisonnement) des perceptions ou pensées en général, bref l'étude des facultés intellectuelles (E.I., pp. 3-4) : «mon objet est de vous faire connaître en détail ce qui se passe en vous, quand vous pensez, parlez, raisonnez» (E.I., p. 19). Alors que la métaphysique fait porter son examen sur l'être des choses, sur leurs causes et sur leur fin, l'Idéologie analyse les opérations de l'esprit humain, telles que nous les éprouvons, sans y songer le plus souvent, et telles que nous pouvons les réfléchir. Destutt de Tracy rejoint ainsi Reid dans son intention d'étudier les facultés ou les puissances de l'homme. Et l'un et l'autre rompent avec l'empirisme de leur prédecesseurs, qui, étant un empirisme de l'idée, ontologisait ou réalisait l'analyse de l'esprit, avec des questions de cette sorte : comment l'esprit peut-il naître à partir de l'expérience ? Comment peut-il se former à partir de ses objets ? Comment ses opérations se constituent-elles dans leur exercice sur la matière empirique ? De telles interrogations renvoient toujours l'esprit à ses contenus et privilégient les questions de réalité et de vérité, au détriment d'une description précise de la pensée. Les opérations de l'entendement et de la volonté sont inévitablement traduites dans les termes d'une genèse qui les assimile, en fin de compte, au degré de complexité des formations élaborées à partir des éléments simples, éléments de réalité donnés dans l'expérience. Aussi faut-il, pour échapper à la métaphysique, pratiquer un véritable décentrement, rompre avec l'empirisme des contenus : ce qui est donné immédiatement dans l'expérience, ce n'est pas le «quelque chose», c'est l'esprit lui-même.

2.

Il n'est pas besoin d'imaginer avec les philosophes un relais entre l'esprit et la chose extérieure, relais qui serait l'idée. Mais «si par *idées*, on veut seulement dire les actes ou les opérations de nos esprits, quand ils perçoivent, se souviennent ou imaginent, je suis alors bien loin de mettre en doute l'existence de ces actes» (E., II, 14). Reid est parfaitement net : l'esprit est immédiatement présent à lui-même, dans

ses actes, et, lorsque l'acte est de perception, il est immédiatement présent à la chose. La réalité de l'acte, lorsqu'elle est assurée, suffit à la certitude de l'existence de l'objet (E., II, 5). Dans l'acte de perception (ou de souvenir,...) se trouve d'emblée comprise la croyance en l'existence du monde extérieur. Ce qui s'apprésente dans l'expérience, dans la vie du sens commun, ce qui se donne immédiatement dans la conscience ordinaire - et ce qui est susceptible d'être ressaisi par la réflexion philosophique - c'est cette actualité de l'esprit percevant, se souvenant, raisonnant, c'est-à-dire de l'esprit si immédiatement engagé dans la réalité des choses, que la croyance qu'il apporte à cette réalité est indépendante de tout raisonnement et s'accompagne d'une certitude inquestionnable.

Cette conscience spontanée du rapport actif de l'esprit aux choses est originale et doit être respectée par la réflexion philosophique. Elle est à ce point première qu'elle interdit d'emblée qu'on tente une explication de ces actes, en termes de causes et d'effets. La perception n'est pas l'effet de l'objet, causant une impression sur le sens, laquelle impression serait enregistrée de façon obscure par l'esprit, sous forme d'idée. Les philosophes ont commis l'erreur de transformer la constante connection entre les impressions des sens et nos perceptions des objets en un rapport de causalité (E., II, 4) et de penser l'activité de l'esprit par analogie avec l'action des corps (E., II, 4; II, 14). Pour le dire en un langage traditionnel, «nous percevons parce que Dieu nous a donné le pouvoir de percevoir, et non parce que nous avons des impressions des objets» (E., II, 4). Pour le dire en un langage plus moderne : la conscience première de l'actualité de l'esprit rend vaine toute interrogation sur la genèse des différents actes. Je suis conscient de percevoir et, partant, j'ai la certitude de l'existence des choses. Cette conscience est la source première de ma perception et vouloir en faire l'effet d'une cause externe, c'est la traiter comme une chose corporelle. Le philosophe, respectueux du sens commun, se borgera à distinguer les différents moments de cette conscience en acte.

Reid ruine la doctrine de l'idée et dispense de toute investigation portant sur la genèse de l'esprit, en proposant une théorie de l'acte : au lieu de vouloir construire le sujet et l'objet, à partir de l'idée, c'est-à-dire d'un donné empirique élémentaire, il faut s'attacher à l'acte conscient, d'une évidence immédiate, par lequel l'esprit s'aperçoit lui-même et perçoit l'objet. Destutt de Tracy ne peut pas suivre Reid sur cette voie pré-phénoménologique. Il en est empêché par sa thèse la plus générale : penser, c'est sentir. Si la nature de la pensée est le «sentiment», nature qui se conserve dans toutes les opérations mentales, que l'objet du sentiment soit une sensation, un souvenir, un rapport ou un désir (E. I., p. 24), on ne peut attendre d'elle le développement, qui caractérise l'acte de la conscience chez Reid. L'immédiateté est ici sensible.

Cependant, l'analogie entre les deux auteurs tient, dans la mesure où le second, comme le premier, déplace l'évidence première du contenu sensible au sentiment, et fait de cette opération fondamentale de l'esprit une donnée immédiate de la conscience, une nature qui ne requiert ni explication, ni définition, une évidence première pour laquelle il n'est pas besoin d'une genèse ontique (E. I., p. 107).

Mais plutôt que de rapporter l'esprit à la transparence de l'acte, Destutt considère la pensée et ses quatre modalités fondamentales (la sensation, la mémoire, le jugement, la volonté) comme des *manières d'être*, comme des puissances attachées

à notre existence, dans lesquelles cette existence s'éprouve. «Sentir est un phénomène de notre existence, c'est notre existence elle-même» (E. I., p. 24). Celui qui ne sent pas, non seulement ne sent rien, mais ne s'aperçoit pas lui-même. Comme la conscience en acte chez Reid (on remarquera combien le thème de la subjectivité est peu marqué chez les deux auteurs), la sensibilité est l'existence présente à elle-même et, partant, ouverte au monde, mais l'existence du vivant, qui est sensible aux choses et a des pouvoirs sur elles. Pour mieux circonscrire cette conscience vive, aussi originale que l'existence, nous pourrions dire que, tandis que Reid nous propose une doctrine de la pensée comme *acte*, Destutt de Tracy présente une doctrine de la pensée comme *sens* (à la fois sensibilité vive, sentiment s'orientant vers les choses et intelligence inchoative). L'évidence première, sur laquelle s'appuie toute l'Idéologie et qui communique sa clarté aux autres opérations de l'esprit, est celle de ce sentir existentiel, entendu non comme effet de sensation, mais comme principe de l'ordre fondateur de la sensibilité en général.

3.

Les partisans de l'idée pensaient pouvoir résoudre *passivement* le rapport de l'esprit au monde : l'idée est donnée et, avec ce qu'elle est, est donnée la causalité de la chose qui la produit et qui est représentée par elle plus ou moins exactement. L'esprit est incapable d'inventer aucune idée nouvelle (sauf par composition) et trouve en lui cette trace et image originale de la chose. Assurément, l'existence du monde extérieur peut devenir un problème (chez Berkeley et Hume), mais le problème est métaphysique et porte sur la réalité de la matière. Cette question, même lorsqu'elle est présente, ne ruine pas l'assurance ordinaire qu'entretient l'esprit du rapport de l'idée à l'objet.

Or, si l'on fait la critique de l'idée, l'on élimine certes le débat métaphysique, mais l'on se prive de cette médiation vers l'objet, qu'apportait l'idée, dans son contenu empirique même. Si l'expérience donne, dans l'évidence, non plus un contenu idéatif, mais l'acte ou le «sens» de l'esprit, se pose alors la question de savoir comment l'esprit se porte aux choses. Si on répond que le problème a disparu, que la présence de l'esprit à lui-même est déjà sa présence au monde, il reste que cette présence doit être cernée et analysée comme telle. Ce moment distinct est celui du *jugement*.

La thèse de Reid est parfaitement claire sur ce point. Il faut lever l'équivoque qui, faisant de la sensation une idée, la confond avec la perception : quoique la sensation soit déjà un acte de l'esprit et ne doive pas être confondue avec l'impression organique, cependant, en elle l'objet n'est pas distingué de l'acte lui-même : la sensation et le sentir sont confondus (E., I, 1 ; II, 16,...). «Prise en elle-même, la sensation n'implique ni la conception ni la croyance d'un objet externe. Elle suppose un être sentant, et une certaine manière pour celui-ci d'être affecté, mais rien de plus» (E., II, 16). Au contraire, quand on considère l'acte de perception (qui s'accompagne de distinction), on doit séparer la conception ou notion de l'objet perçu et la croyance ou conviction irrésistible en l'existence présente de l'objet, croyance qui est d'une certitude immédiate (E., II, 5 ; II, 20). Ces deux opérations ne peuvent être causalement expliquées, mais seulement décrites dans l'évidence de l'esprit. La première,

la conception, est la simple appréhension de l'objet ou la pensée déterminée de son être qualifié. Par elle-même, elle n'affirme ni ne nie l'existence de la chose, mais permet seulement de la penser distinctement, à la différence de l'idée qui, étant donnée et sensible, confond la notion que l'esprit a de la chose et la certitude de sa réalité. La conception n'est pas une représentation passive, mais un acte (E., IV, 1). Plus précisément, elle est la dimension fondamentale de l'activité de l'esprit, qui se retrouve en toute opération de celui-ci (hormis la sensation), dès lors qu'il a un objet, lequel objet est la chose même, et non une image intérieure. Pour le dire en un langage plus moderne, la conception est la structure intentionnelle de l'esprit.

Ce rapport à l'objet étant ainsi transféré de l'idée à l'acte de l'esprit, il faut encore l'opération complémentaire par laquelle l'esprit croit ou non en l'existence de l'objet, ainsi conçu. Cet acte, qui pose l'objet dans l'existence, se trouve dans tous les actes intellectuels ou passionnels, où l'esprit ne se contente pas de concevoir plus ou moins distinctement l'objet, mais lui confère une existence présente, passée ou désirée (E., II, 20). Une telle croyance ne doit pas être confondue avec l'impression sensible, qui n'est qu'un événement de la sensibilité : elle est proprement un acte, par lequel l'esprit affirme ou nie l'existence de l'objet, soit mentalement soit en l'exprimant dans le langage. Ainsi comprise, elle est le *jugement*. Car l'activité judicative ne se trouve pas seulement dans les opérations intellectuelles, qui utilisent le langage, elle intervient dans tous les actes où l'esprit ne se borne pas à entretenir la simple notion de son objet. «Chez toute personne parvenue à l'âge de raison, le jugement accompagne nécessairement toute sensation, perception par les sens, conscience et mémoire, mais non la conception» (E., VI, 1). Ainsi, celui qui perçoit juge que l'objet existe et qu'il est tel qu'il le perçoit. La pensée de l'objet dans son identité et la croyance en son existence, voilà ce qui constitue le jugement et la structure générale de l'activité de l'esprit, notamment dans la perception.

Le retrait de l'idée conduit à décrire l'activité de l'esprit en termes de jugement, du moins quand on comprend l'esprit selon une structure d'acte. Destutt de Tracy se trouve dans une position beaucoup plus délicate, dans la mesure où il affirme que penser, c'est sentir. L'objectivité et l'extériorité de la chose ne peut être établie par le sentiment. Destutt répète la remarque de Reid, que la sensation (prise comme «sentir») pose une existence, mais que, faute de la conception (qui est le rapport à l'objet) elle n'est positionnelle que du «sentir» lui-même. Sentir, c'est s'apercevoir de l'existence, c'est exister de telle ou telle sorte, ce n'est pas être assuré de l'existence de la chose extérieure (E. I., p. 107). Une sensation n'a pas la propriété de nous avertir de la cause qui la produit (E. I., p. 42 et sq.; p. 107-108). C'est pourquoi, «sentir une sensation, c'est sentir ; et sentir d'où elle nous vient, c'est sentir un rapport, c'est juger» (p. 108). La connaissance de la chose comme cause externe relève du *jugement*. C'est la familiarité du monde, la facilité des habitudes acquises depuis l'enfance, qui fait préjuger l'homme adulte de l'existence externe des choses et lui fait oublier l'activité du jugement, qui entre dans toutes les opérations de l'esprit relatives à ces choses.

La difficulté est immédiatement apparente. Juger consiste à comparer deux idées et à les lier, en sentant que l'une est comprise dans l'autre. Or, si l'on peut admettre cette définition, quand les deux idées sont des idées d'objet, qu'en est-il, lorsqu'il faut lier l'esprit lui-même, qui sent, et l'objet, qui l'affecte ? Ou encore :

juger c'est sentir un rapport ; pas de problème, quand l'extériorité du monde est déjà acquise ; mais comment un tel sentiment peut-il constituer l'extériorité ? Et, si l'on accorde à Destutt de Tracy que la forme originale de ce sentiment est la sensation, comment peut-on aller de la sensation au jugement ? Sentir un jugement et sentir une sensation sont-ils des sentiments de même nature ? Et, si oui, l'immanence du sentiment n'est-elle pas un obstacle insurmontable, interdisant qu'on comprenne comment l'esprit s'ouvre à l'extériorité du monde ?

On a vu que Destutt de Tracy abandonne la structure de l'idée, sans se donner la structure de l'acte, qu'il récuse le problème métaphysique de l'existence du monde extérieur, sans se porter à l'évidence phénoménologique du jugement. De la sensation au jugement, une genèse est nécessaire : non pas une genèse des contenus, comme dans l'empirisme métaphysique, mais une genèse des modalités d'existence, allant d'un mode de sentir à l'autre. Il faut trouver un sentiment de sensation qui s'étende dans le sentiment du rapport de la sensation à sa cause. La solution de Destutt de Tracy est bien connue (E. I., I, chap. 7). Elle consiste d'abord à distinguer les sensations tactiles des autres sensations (internes ou externes), car le toucher, qui est le sens le moins spécialisé, nous instruit, de façon irrésistible, de la réalité en général. Mais cette réalité n'est pas pour autant celle des corps : en tant que sensations, les sensations tactiles sont de même nature que les autres sensations. Il faut donc prendre en compte une seconde dimension du sentiment : le sentir est la présence vive d'un être sensible et on doit se garder de le considérer passivement : non pas être touché, mais toucher, puisque le sentiment est l'exister même du vivant. Cette vivacité tend au mouvement, qui, lorsqu'il s'accomplit, est saisi dans une sensation interne, distincte dans son commencement et dans sa cessation. Quand ce mouvement rencontre un obstacle, sa sensation cesse et l'esprit perçoit un changement dans sa manière d'être. Cependant, ce sentiment ne permet pas à lui seul de discerner le mouvement, comme mouvement du corps propre, et sa cessation, comme étant causée par un objet extérieur : il m'apprend seulement que je change. Il faut donc adjoindre le vouloir : si je veux le mouvement, et que celui-ci cesse alors que je le désire encore, je m'aperçois que la cessation de cette sensation que je veux continuer n'est pas «l'effet de la puissance de ma vertu sentante» (E. I., p. 126), et j'en viendrais à soupçonner qu'elle est produite par une cause étrangère. Ainsi, le sentir, renforcé en désir, permet de postuler, puis d'affirmer, avec l'usage, c'est-à-dire de juger, qu'un corps extérieur existe, qui produit la résistance. Le jugement est ainsi le déploiement du sentiment, à partir de ces sensations particulières, qui font l'épreuve d'une résistance.

4.

Cette extension du rôle du jugement au rapport de l'esprit aux choses ne peut manquer d'entraîner une modification de son caractère intellectuel, caractère qui ne s'efface jamais totalement, même dans les actes passionnels. Dans la théorie de l'idée, où le donné est le contenu élémentaire, le jugement a pour fonction la liaison du divers ; et cette fonction, où se joue le statut de l'entendement (association ou spontanéité), consiste d'une façon générale en un travail de synthèse.

Au contraire, si avec Reid on fait du jugement la position de la chose dans son extériorité, l'on est constraint de valoriser une fonction essentiellement analytique. En effet, poser une chose comme étant extérieure implique qu'on lui reconnaisse une identité ou, du moins, une qualité propre par laquelle on la distingue. Déjà dans la perception, mais aussi bien dans le désir ou tout autre acte, l'objet est discerné selon des contours plus ou moins exacts, des propriétés plus ou moins définies, des circonstances plus ou moins précises. L'activité propre de l'entendement consiste à développer cette exigence de discernement, exigence qui passe par un travail discriminant de mise en rapport. L'entendement lie pour analyser. Juger, c'est ainsi avoir du jugement.

Destutt de Tracy est également sur ce point moins novateur que Reid, mais s'oriente dans la même direction. Le jugement, distingué de la sensation, du souvenir ou de la volonté, est bien défini comme la mise en rapport entre deux idées.

Mais d'une part, il est lui-même un sentiment, ce qui ne s'accorde guère avec un caractère synthétique ; d'autre part, son opération revient à distinguer l'idée du sujet et l'idée de l'attribut dans et par la compréhension de la seconde dans la première (E. I., I, chap. 4).

Mais ce privilège de l'analyse se trouve jusque dans le jugement, par lequel l'esprit sépare la sensation de sa cause externe. La sensation de résistance est en effet une sensation exceptionnelle, qui est en fait le rapport senti entre la sensation de mon désir et celle de l'arrêt du mouvement, rapport grâce auquel je juge que j'ai un corps et qu'au mouvement de mon corps s'oppose un autre corps. Une telle sensation est déjà jugement, c'est-à-dire distinction sentie, affirmée et pensée du moi et de la chose.

Michel MALHERBE

Université de Nantes

NOTE

1. Les références sont ainsi données : E. I., *Éléments d'Idéologie* (1^{re} partie), suivi de l'indication de la page dans l'édition de 1817, reprise chez Vrin (Paris 1970). E., *Essays on the Intellectual Powers of Man*, suivi de l'indication de l'essai et du chapitre.

«UNE COPIE MAL DÉGUISEÉ»

1. Arrière-propos

Nous philosophes, si j'ose le dire, nous avons maîtrisé (pour être souvent sous sa maîtrise) l'art d'étiqueter pratiqué par les historiens qui retracent le développement ou les rapports de ce qu'ils appellent parfois les différents systèmes philosophiques. Si Maine de Biran, en se servant d'un lieu commun de son époque, s'attachait souvent à ce qu'il appelait l'«esprit de système», c'est peut-être qu'il prévoyait le désespoir des historiens à venir devant le manque de système évident dans les courants de recherche philosophique en France au début du XIX^e siècle.

Certes, il y eut au fond une même question qui s'imposait : qu'est-ce que la science de l'homme ? On trouve chez bien des écrivains de cette période la même réflexion : que, de toutes les études, la plus précieuse est l'étude de soi-même¹. Cependant, cette science de l'homme - cette *anthropologie* - acclamée par tant de voix au XVIII^e siècle, au lieu de se systématiser, commença alors à se fragmenter.

Maints projets de recherche s'agglomérèrent autour de la réflexion philosophique sur cette question, chacun formant une science de l'homme embryonnaire. C'est une tendance qui se reflète très clairement dans la courte histoire d'une société savante formée à Paris en 1799 - la Société des observateurs de l'homme².

Aubin-Louis Millin, auteur d'un essai sur les *Variétés de l'espèce humaine indiquées dans les poèmes d'Homère* (Paris 1795), et éditeur du *Magasin Encyclopédique*, décrivit ainsi dans sa revue la séance inaugurale de la société dont il était lui aussi membre³ :

«En prenant le nom de *Société des Observateurs de l'homme*, et l'antique devise τυωθι οεατον, Connais-toi toi-même, [la société] s'est dévouée à la science de l'homme sous son triple rapport physique, moral et intellectuel; elle a appelé à ses observations les véritables amis de la philosophie et de la morale, le profond métaphysicien et le médecin pratique, l'historien et le voyageur, et celui qui étudie le génie des langues, et celui qui dirige et protège les premiers développemens de l'enfance.

Ainsi l'homme suivi, comparé, dans les différentes scènes de la vie, deviendra le sujet de travaux d'autant plus utiles qu'ils sont dégagés de toute passion, de tout préjugé, et surtout

de tout esprit de système. Ce sera de bonne foi, et pour amasser un plus grand nombre de données, que travailleront les observateurs de l'homme.» (*Magasin Encyclopédique*, VI^e année, t. I, An VIII-1800, pp. 408 et sp.).

A quels projets donc cette assemblée de savants, dont Degérando, Portalis, Cuvier, le docteur Pinel, Jussieu, Patrin, l'abbé Sicard, devait-elle se consacrer? Celui qui le veut peut suivre une variété de projets dans le *Magasin Encyclopédique*. Mais l'un en particulier se déclara. Voilà ce qu'en dit à la première séance Jauffret, secrétaire de la société :

«Une dévotion unique à développer la science de l'homme va certainement apporter une nouvelle ère dans l'histoire de l'esprit humain (...) Pour achever son but notre société ne doit omettre aucune occasion de perfectionner l'*anthropologie* (...) Une expédition autour du monde se prépare sous le capitaine Baudin. Un homme éminent et digne, M. Levaillant, m'a donné la tâche de demander à la société de fournir des instructions spécifiques sur les recherches qu'il faut faire sur l'homme dans les divers pays que Baudin va visiter. La tâche est déléguée à Hallé, Cuvier, Sicard et Degerando.»

Parmi les membres de la société ainsi mandatés, Cuvier prépara un mémoire sur l'*anthropologie physique*, et Degérando composa un ouvrage mémorable intitulé *Considérations sur les diverses méthodes à suivre dans l'observation des peuples sauvages* (1800), ouvrage qui anticipa d'une façon frappante les manuels modernes d'*ethnographie*. Le *Magasin Encyclopédique* nous rapporte la fête d'adieu donnée aux expéditionnaires : ce fut «une réunion (...) remarquable (...). La présence (...) du vénérable Bougainville (...) l'aspect des Jussieu, des Fourcroy, des Hallé, des Pinel, des Portalis, des Thouin (...) électrisoit et attendrissoit tous les cœurs.» («Variétés», *Magasin Encyclopédique*, VI^e année, t. III, An VIII-1800, pp. 259 et sq.). Parmi les toasts portés, il y eut celui de Jauffret, «[a]u progrès de l'*anthropologie*! Mais, aussi, celui d'un Darquier «[à] l'amélioration du sort des Sauvages. Puisse leur civilisation, résulter de la visite que les Français vont leur faire!» Darquier fut l'*«agent des armemens de la société.»* Et si ce fait nous inquiète, c'est que la suite de l'*histoire*, effectivement, fut moins encourageante. François Péron, le jeune étudiant de médecine qui fut chargé de ces recherches ethnographiques dans l'*expédition de Baudin aux terres australes*, n'acheva, à mon jugement, presque rien⁴. Et la société elle-même disparut vers 1804, cinq ans après sa fondation, peut-être à cause des pressions politiques contre l'*idéologie* à laquelle elle put sembler apparentée.

A la bonne foi donc des observateurs de l'homme, aux cœurs «électrisés» et attendris, il manquait un cadre intellectuel, une réalisation sociale et politique, un système enfin, pour pouvoir mener à des résultats concrets.

Mais ces sciences de l'homme embryonnaires ne furent pas le domaine exclusif des observateurs de l'homme, de cette société satirisée en 1803 par Lemontey qui publia alors anonymement son «rapport d'une séance de la Société des Observateurs de la Femme»! Ce fut aussi l'époque de la visite à Paris de Pestalozzi, et d'un intérêt pour les sciences et la pratique de l'éducation ; l'époque de la visite du docteur Gall et de la mode de la phrénologie. Ce fut aussi l'époque de l'asile de Charenton, et des nouvelles idées du docteur Pinel sur la folie.

Au sein de toutes ces tentatives, la philosophie commença alors à perdre son ascendant. La science de l'homme, au lieu de se former sous l'égide de sa maîtresse, commença à quitter le foyer. En même temps, une tradition philosophique dont l'*idéologie* était l'héritière se trouva en face d'une série de défis. Le *sens commun*

des écossais, les *noumènes* de Kant, le *sens intime* de Maine de Biran minaient les fondements même de la philosophie. Non seulement elle n'était pas en état de diriger les nouvelles sciences de l'homme, mais elle ne pouvait guère plus se diriger elle-même.

Devant tout cela, on se demande comment l'esprit de système pourrait faire pour introduire de la lumière dans ce chaos, pour employer les mots dont se servit Ernest Naville quelques années plus tard, en face tout simplement des manuscrits de Maine de Biran⁵.

A l'époque, deux solutions s'imposaient : ou bien rejeter la philosophie toute entière, ou bien trouver un moyen de l'accepter toute entière. De Bonald fut parmi ceux qui adoptèrent la première solution. Il écrivit (voir Ed. Tisserand, *Œuvres de Maine de Biran*, tome XII, pp. 46, 95) : la philosophie du dernier âge «est dépourvue à la fois de certitude dans ses maximes, d'utilité dans ses résultats, de dignité dans son caractère.»

Il parla aussi d'«une des grandes plaies de la société, la diversité, l'incertitude, la contradiction même des doctrines philosophiques.»

Avec de Bonald, on dénonça donc cette tour de Babel pour se baser sur la révélation divine. La deuxième solution, dont Cousin devint le champion le plus important, fut l'éclectisme. L'apparence de confusion dissimulait un fond commun de vérités qu'il ne restait qu'à démêler.

2. Le lecteur mimétique

Devant cette arrière-scène, traçons quelques aspects des rapports entre Maine de Biran et Thomas Reid. Car Biran était lecteur de Reid. Or, le fait de lire un texte établit déjà un certain rapport entre lecteur et auteur, quelle que soit l'acception des mots «lecteur» et «auteur». Le fait de suivre, de poursuivre, ou d'être détourné par les idées que l'on se permet de tirer du texte établit un autre rapport. Mais il est aussi un mimétisme où le style de l'auteur commence à envahir celui du lecteur. Maine de Biran lui-même distingua nettement ces deux genres de rapports dans son premier mémoire sur *l'Influence de l'habitude sur la faculté de penser*, où il insista sur la différence entre les habitudes actives et les habitudes passives. Faire attention en lisant, c'est employer et engendrer des habitudes actives ; mais le mimétisme dont on parle serait une habitude passive.

Quels étaient donc les rapports entre Biran et Reid ? Commençons par le simple fait qu'on trouve dans le texte de Biran quelques douzaines de citations de Reid (surtout aux *Recherches sur l'entendement humain*, traduction française publiée à Amsterdam, 1768). Notons aussi les appellations honorifiques, comme dans le mémoire de Copenhague (1811 - ouvrage inédit, cf. Bibliothèque de l'Institut de France, MS 2126), où Biran, en citant les observations de Reid sur la notion de réflexion chez Descartes (*Recherches*, chap. 7), le qualifie d'«écrivain profond et éminemment judicieux». Remarquons comment les deux auteurs se rapprochent, par exemple, dans leur critique du sensualisme.

Il y a plus. Nous lisons souvent chez Biran des histoires abrégées du sensualisme, histoires qui comportent des allusions aux théories épiciennes de la perception.

Ces théories, on le sait, font appel aux «espèces impresses», c'est-à-dire aux simulacres constamment émis par les objets matériels, et dont le contact avec nos organes sensoriels nous fait percevoir. En parlant de ces «espèces», Biran les qualifie souvent de *tenuia rerum simulacula*.

D'où lui vient cette expression ? Le vocabulaire est nettement celui de Lucrèce, mais la métrique est fausse ; et effectivement la formule ne se retrouve pas dans le texte de Lucrèce, même sous une forme modifiée. Jusque-là on serait tenté de dire que c'est une «fausse citation» : que Biran se rappelle peut-être mal le texte de Lucrèce... Mais retournons au texte de Reid, au chapitre même des *Recherches* cité par Biran quand il traite Reid d'«écrivain profond». Et voilà Reid qui à la fin de ce chapitre emploie exactement cette locution latine ! Je suis persuadé que c'est par un genre de mimétisme passif que Biran a acquis cette phrase de Reid ; et en quelque sorte ce mimétisme est peut-être plus significatif encore d'un rapport ou d'une sympathie sous-jacente entre les deux auteurs que la présence de citations ou de rapports de doctrine.

Revenons quand-même aux rapports de doctrine, parce que si Maine de Biran est lecteur mimétique, il est aussi lecteur critique.

3. «Une copie mal déguisée»

Prenons comme point de départ le jugement d'Ampère sur ces rapports, et le contexte de ce jugement.

Le contexte, ce fut celui de la société philosophique de Maine de Biran. M. Gouhier (*Les Conversions de Maine de Biran*, Paris, 1948, p. 226) le décrit en ces termes : «A partir du mois d'août 1814 jusqu'en 1815, Maine de Biran est l'âme d'une société philosophique qui groupe les maîtres de la contre-idiologie. On se réunit chez lui tous les quinze jours, le jeudi. Il y a là Royer-Collard, Ampère, Dégérando, Guizot, Georges et Frédéric Cuvier, Thurot, Durivau, directeur des études à l'École polytechnique, Christian, directeur de l'École des Mines, Maurice, le préfet mathématicien.» Et parmi les «correspondants», Ancillon, Dugald Stewart, et son traducteur, Prévost de Genève.

Nous voyons clairement une présence écossaise - non seulement Dugald Stewart, mais son traducteur Prévost, et Royer-Collard, un des promoteurs de la philosophie écossaise en France.

Parmi les problèmes discutés par la société il y eut le vieux problème posé surtout par le sensualisme, à savoir comment expliquer et baser nos jugements sur le monde dit «extérieur». Mais ce vieux problème avait déjà un tout autre aspect puisque chacun à sa façon si différente Reid, Kant et Maine de Biran avaient remanié cette distinction entre le monde intérieur et extérieur. On ne pouvait plus traiter les sensations comme objets donnés et seuls objets donnés, objets à partir desquels il faudrait essayer de reconstituer ou de constituer un monde. Parce que, par exemple, pour Reid, la perception comportait déjà l'élément de sensation et l'élément de jugement d'«extériorité». Et parce que pour Kant les phénomènes ne sont donnés que sous les formes constitutives de notre connaissance, et non pas comme natures

simples. Parce que pour Biran, enfin, «rien n'est dans la conscience qu'à titre de rapport» (*Essai sur les fondements de la psychologie*, p. 127).

Sous ce nouveau jour alors les systèmes de philosophie étiquetés «rationalisme» et «empirisme» avaient un même point de départ - voir l'existence de ces objets simples intérieurs et immédiatement perçus qu'on appelait des «idées», point de départ qui donnait naissance à tous les problèmes traditionnels de la philosophie, et point de départ rejeté par les trois penseurs qui dominaient alors les discussions de la société philosophique - Reid, Kant et Biran.

Voilà un des sujets de discussion de la société de 1814; mais la société eut une suite. M. Gouhier nous fait remarquer qu'à la fin de 1816 aussi une «société métaphysique» se réunit chez Biran, où Biran semble jouer le rôle de médiateur entre Ampère et Victor Cousin, qui en était alors membre.

Il paraît que la participation d'Ampère fut un peu agitée. Dans une lettre de l'époque, on voit encore plus clairement cette agitation. Il écrivit à Maine de Biran (Ed. Tisserand, VII, p. 531) :

«Vous savez bien que tous nos collègues de la petite Société se sont unanimement opposés à ce que la sensation musculaire eut aucun privilège sur les autres; ils se trompent en cela; elle a de plus son union intime par causalité avec l'émesthèse. On en voit bien la raison. Mais qu'elle ait encore la propriété de conduire seule à une prétendue perception nouménique, si jamais vous parvenez à faire admettre une pareille idée à personne, je veux bien perdre tout ce que vous voudrez. Comment, mon cher ami, pouvez-vous renoncer à des vérités incontestables que vous avez défendues à la Société philosophique, pour hésiter à adopter ce que vous avancez dans votre lettre, et chercher à faire un système exposé à toutes les difficultés qui pulvérissent celui de Reid, dont le vôtre ne serait alors qu'une copie mal déguisée?».

Qu'est-ce qui arrive ici ? Ampère a beau se servir d'un vocabulaire kantien, il a beau admettre avec son terme un peu bizarre *d'émesthèse* un genre de sensation du moi qui agit, il ne s'est guère pour autant éloigné du dilemme épistémologique classique dont nous avons parlé.

Admettons qu'il parle des phénomènes, des noumènes et des catégories. Il ne voit point pour autant comment l'œuvre de Kant mine ce dilemme classique. Admettons qu'il loue la distinction effectuée par Reid entre sensation et perception : il persiste néanmoins à interpréter cette distinction en termes qui rétablissent le rôle intermédiaire des phénomènes, rôle rejeté par Reid. Admettons qu'il accorde avec Maine de Biran un statut particulier au sentiment de l'effort voulu : il n'hésite pas pour autant à le réduire à «deux éléments phénoméniques : l'émesthèse (cause) et la sensation musculaire (effet)» (Ibid., p. 530).

C'est ainsi que l'on voit chez Ampère dans ses contributions à ces débats une sorte de reconstitution de ces objets simples internes d'une ancienne philosophie. Comme dit Biran (Henri Gouhier, éd., Maine de Biran : *De l'existence, textes inédits*, Paris, 1966, p. 45) :

«Qu'est-ce qu'un objet *interne*, et comment pouvons-nous en concevoir de tels ? Nous n'avons qu'une seule manière de concevoir l'intérieur et l'extérieur, *le moi* et tout ce qui le constitue ou lui appartient, savoir l'action ou le sentiment d'action et *l'espace*, tout ce qui est ou se représente hors du moi qui est indépendant de lui.»

Ampère semble donc réduire toutes ces philosophies nouvelles en autant de versions élaborées du phénoménalisme. Il resterait donc toujours pour lui la tâche de franchir l'abîme entre les objets internes et les objets extérieurs.

Précisons maintenant l'objection portée par Ampère dans sa lettre à Maine de Biran. Si Biran prétend qu'un objet interne quelconque peut donner de lui-même ou en lui-même une connaissance du monde extérieur, son système devient alors pareil à celui de Reid. Les constatations de Reid sur les lois inhérentes à l'esprit humain restent ce qu'elles sont, pour Ampère - des constatations sur ce monde intérieur. Les constatations de Biran sur le sentiment de l'effort voulu restent aussi ce qu'elles sont - la description d'une expérience intérieure. Et si la psychologie, ou la science de l'entendement humain, est, par sa nature, restreinte à l'étude des objets internes, aucune analyse ne peut nous porter plus loin, pour nous débarquer sur les rives du monde extérieur.

Voilà pourquoi non seulement Ampère s'attaque à son ami, mais assimile sa philosophie avec celle de Thomas Reid. Mais c'est pourquoi aussi nous nierons la suggestion que l'une ne serait qu'une *copie mal déguisée* de l'autre. Car Ampère ne peut traiter d'insignifiantes les différences qui séparent Biran et Reid qu'en leur attribuant à tous deux l'ancienne distinction entre le monde intérieur et le monde extérieur.

Remarquons qu'en rejetant le jugement d'Ampère nous employons la même tactique qu'Ampère lui-même, en disant qu'en effet sa philosophie à lui ne fut, à ce moment, qu'une copie mal déguisée de celle des sensualistes. Nous allons revenir à ce problème de méthode.

4. «Le plus bel apanage de notre nature»

En tout cas, reprenons l'examen plus particulier des rapports entre Biran et Reid, mettant de côté la vue d'Ampère que l'un fait la copie de la doctrine de l'autre, mais retenant le mimétisme sous-jacent qui les lie.

Examinons surtout comment Biran critique Reid, car c'est dans ces critiques peut-être qu'on voit aussi les rapports entre les deux auteurs.

Dans le mémoire de Copenhague, en discutant les rêves, Biran écrivait (Bibliothèque de l'Institut, MS 2126, 114) :

«J'ai aussi observé sur moi-même un autre effet psychologique des affections immédiates persistantes après un songe sur ce phénomène si remarquable de notre existence morale, que nous nommons *croyance*. Réveillé, par exemple, par un songe effrayant, je me suis surpris croyant fermement à l'existence réelle du fantôme qui m'avait frappé et y croyant tant que durait l'affection passive ou le sentiment immédiat de la peur, en sorte que si la même disposition craintive eût persisté, il n'y avait pas de raison pour que je ne crusse pas qu'il existait dans quelque région mystérieuse tel fantôme, de telle couleur, sous telle forme retracée par mon imagination.»

Superficiellement, Biran paraît ici s'allier aux empiristes qui donnent un rôle épistémologique si important à la vivacité de ces images. Mais cet empirisme - ce sensualisme - comporte beaucoup de difficultés dont Biran est très conscient. Il ajoute la note suivante :

«Thomas Reid dans son ouvrage sur l'entendement attaqua l'opinion de ceux qui font dépendre la *croyance* dans la réalité d'un objet de la vivacité de l'idée ou l'image qui le représente etc., mais lui-même me semble pouvoir être victorieusement combattu par des expériences semblables à celles que je viens de rapporter où l'espèce et le degré du sentiment affectif qui s'associe à une image paraît bien être le fondement principal de la croyance à la réalité de l'objet.»

De quelle «victoire» s'agit-il ici ? Les sensualistes, évidemment, n'ont pas d'autre recours que les propriétés dont leurs objets internes seraient susceptibles, tels la combinaison, la liaison, le degré de vivacité... S'il s'agit donc de la croyance, on essayera de convertir une sensation ou un ensemble de sensations ou d'autres objets internes en croyance, en y ajoutant, par exemple, le facteur de vivacité. Mais, d'après Reid, la seule vivacité ne ferait pas l'affaire.

Jusque-là, Biran serait d'accord. Mais la solution de Reid avait, du point de vue biranien, un autre inconvénient. Car en donnant un rôle à cette faculté qu'on appelait le sens commun, il ignorait forcément ce monde souterrain de sensation passive que Biran eut le génie de faire rentrer dans la science de l'homme. Pour Reid, donc, le jugement «entre partout» ; la vivacité perdait non seulement son rôle de pont épistémologique, mais ne pouvait plus jamais en aucun cas être la cause d'une croyance.

Le contre-sensualisme de Reid était juste. Dans la même note, Biran continue : «il est vrai qu'il faut bien distinguer ici l'affection de l'image, comme celle-ci de la croyance, et c'est ce qu'ont trop souvent confondu les philosophes dont parle Reid.» Mais nier tout rôle à la vivacité n'était pas juste.

Examinons d'un peu plus près ce désaccord. Dans le mémoire sur la *Décomposition de la pensée*, Biran, en discutant les différentes espèces de mémoire, dit (Ed. Tisserand, IV, p. 189) :

«Les signes volontaires associés aux divers modes, soit *représentatifs*, soit simplement *affectifs*, communiquent à tous, autant qu'il est possible, le caractère disponible et réfléchi qui leur est propre ; il est très essentiel d'observer, relativement au dernier cas, que le terme *d'associés* ne s'attache point véritablement à l'impression affective, mais bien à l'idée de sa cause et de diverses circonstances perceptibles qui accompagnent cette impression, dont elle peut être considérée elle-même comme une sorte de signe naturel.»

Si donc une impression affective est associée à une cause et à d'autres circonstances, elle peut en être considérée comme un signe naturel. C'est là l'idée de Reid. Mais il y a une distinction à faire. Lisons la note de Biran :

«Thomas Reid a très bien observé que les noms par lesquels nous sommes censés exprimer nos propres sensations rapportées aux objets comme qualités, tels que les termes *chaud*, *froid*, *savoureux*, etc., ne s'appliquent qu'à la *cause* de la modification et non point à cette dernière. Mais il me semble avoir beaucoup trop généralisé cette observation, en mettant sur la même ligne les sensations de goût, de l'odorat et du *tact passif* avec celles du *toucher actif*, de la vue, etc., et en supposant que toutes nos sensations nous informent également de la *cause extérieure*.»

Pourquoi donc faut-il distinguer le «tact passif» et le «toucher actif» ? Parce qu'il faut aller plus loin que Reid, et faire l'analyse de cette faculté qui nous fait passer du monde intérieur au monde extérieur.

Cela est bien expliqué dans une note dans le mémoire de Berlin (Ed. Echeverria, Paris, 1963, p. 188) :

«L'existence réelle des corps n'est point une idée ni de sensation, telle que seroit une modification de notre être sentant, ni de la réflexion, concentrée toute entière dans le sentiment de nos actes libres ou dans la conscience de ce qui est de nous ou nous-mêmes. A quelle origine rapporterons-nous donc la connaissance des corps et cette certitude intime que nous avons de leur existence réelle ? Un métaphysicien célèbre qui a tenté de ramener toute la philosophie à ce qu'il appelle *le sens commun*, qu'il eut peut-être mieux nommé *sens intime*, établit qu'en vertu d'un principe primitif, inhérent [?] à notre nature,

toutes nos sensations quelconques, odeurs, saveur[s], sons, couleurs, impressions tactiles, ne sont autre chose que des *signes naturels* au moyen desquels nous passons immédiatement de la modification sensible à la connaissance de l'*objet* ou de la chose signifiée, que nous ne sentons, à proprement parler, par aucun sens et que nous ne refléchissons point non plus, ni ne concluons d'aucun raisonnement, puisque cette idée que l'*objet* ou la chose existe est immédiate, primitive et la base même de toutes nos déductions d'expérience. L'auteur de la philosophie du sens commun tranche ici net le nœud de la difficulté, reste à savoir s'il est remonté jusqu'au véritable *fait primitif*, qui sert de fondement à la croyance, et s'il n'a pas suivi l'habitude que la nature, en attribuant à toutes les sensations considérées même comme affectives cette propriété ou cette fonction immédiate de servir de signe à l'existence réelle ; qu'il en soit ainsi dans les phénomènes actuels de notre sensibilité, identifiée presque avec notre jugement, à la bonne heure ; mais n'y a-t-il pas dans l'origine, et même actuellement, tel mode ou tel acte sur lequel se fonde proprement la croyance d'une réalité permanente objective ou subjective qui subsiste absolument et hors [?] de nos modifications actuelles ? N'est-ce pas dans l'effort et la résistance opposée que se trouve ce signe primitif des deux substances ou noumènes que *nous croyons* sans les percevoir ni les sentir, sans en avoir l'idée proprement dite ; c'est ce qui valoit bien la peine d'être examiné [?], mais qu'on ne pouvoit connoître en généralisant d'après les habitudes des sens et de l'imagination.»

En faisant donc l'analyse des «signes naturels» de Reid, on voit, d'après Biran, que ce ne serait pas une propriété générale de la sensation d'être propre à nous faire connaître le monde extérieur par le fait d'en être signe.

Pour Reid, évidemment, le sens commun est fondamental. Il n'y aurait donc pas lieu de faire l'analyse de ces signes naturels que ce sens nous permet de lire. Lisons ce qu'en dit Biran dans *l'Essai sur les fondements de la psychologie* (Ed. Tisserand, IX, pp. 476-7) :

«Concluons que si chaque espèce de sensations fournit - un signe particulier au premier rapport d'extériorité, c'est en vertu de ces associations de l'habitude par lesquelles telles perceptions propres à un sens se trouvent représentées et comme traduites dans la langue de tous les autres sens, quoiqu'ils n'aient aucun rapport naturel avec cette perception particulière. Ici les signes de la langue mère ou primitive, au moyen de laquelle une nature extérieure s'annonce ou se fait entendre, sont directement fournis par le toucher. Les autres signes sont secondaires et dérivés ou traduits de cette langue primitive.»

Si donc les sensations sont des signes du monde extérieur, ce n'est pas automatique ; c'est un effet de cette «langue mère» du toucher actif, parce que ce monde ne s'annonce primitivement et immédiatement que dans le sentiment d'une résistance à l'effort voulu.

Je cite la note de Biran au passage déjà cité :

«Th. Reid nie formellement que le jugement d'extériorité, ou ce qu'il appelle *la perception*, puisse se fonder primitivement sur l'expérience d'aucun sens particulier. Il considère ce jugement comme naturel ou, pour me servir d'une de ses expressions favorites, comme un *apanage de notre nature*. Suivant ce point de vue aussi, toutes les espèces de sensations font également les fonctions de signe par rapport à ce jugement ou à cette espèce de croyance naturelle qui nous est suggérée par des sensations quelconques, sans avoir plus de rapport avec aucune d'elles, que le signe écrit ou parlé n'en a avec la chose ou l'idée qu'il signifie.

Cette analyse me paraît être renversée par une analyse plus exacte des fonctions du toucher actif, qui diffère bien spécialement de tous les autres sens, moins par la manière dont l'*objet* tangible vient s'appliquer à lui que par la manière dont il s'applique à cet *objet*.»

Il est vrai que Reid et ses successeurs reconnaissent un certain rôle à la volonté. Par exemple (Biran, *Journal*, H. Gouhier éd. Neuchâtel, 1957, p. 35) :

«M. Dugald Stewart a examiné cette question : jusqu'à quel point la volonté exerce-t-elle son pouvoir sur l'association des idées ? (voir le 2^e volume de la Philosophie de l'Esprit humain.)»

Mais ces philosophes, d'après Biran, n'allait pas assez loin. Lisons des réflexions qu'on trouve dans le *Journal*, ibid., p. 40 :

«Devons-nous nos succès dans un travail intellectuel à certaines règles générales qui dirigent la suite de nos pensées ? J'ai toujours éprouvé que je devais ces succès à mes propres dispositions intérieures spontanées ou à certains efforts faits pour fixer ou concentrer mon attention plutôt qu'à des règles. La volonté peut modifier, diriger, arrêter le mouvement de l'imagination, mais non produire ce mouvement.

Pour savoir jusqu'à quel point la volonté peut influer sur l'association des idées, il faut savoir d'abord quelle est son influence sur la formation de chacune de ces idées considérées *isolément*.

Les images et les intuitions étant d'abord subordonnées par leur nature à la sensibilité motrice, échappent au pouvoir de la volonté dans leurs associations *spontanées*. Le seul pouvoir de cette force hyperorganique consiste à leur opposer d'autres séries d'idées qui dépendent d'elle ; telles sont les idées intellectuelles et réflexives qui doivent évidemment leur origine à l'action de la volonté et dont l'association ne s'opère que par cette volonté présente.

M. Dugald Stewart a négligé d'établir cette distinction essentielle entre les idées mêmes *associées*.»

Résumons ainsi : Biran et Reid sont d'accord dans la critique du sensualisme. Tous les deux ont recours à des analyses psychologiques plus approfondies. Mais là où Reid s'appuie sur une loi inhérente à notre esprit, sur le sens commun et ses principes, Biran nous renvoie au sentiment de l'effort voulu, recours qui comporte aussi une analyse différente.

La psychologie de Reid, jugée du point de vue biranien, était défectueuse dans l'analyse de l'actif et du passif. Et cette loi inhérente à notre esprit, ce «plus bel apanage de notre nature», qui devait combattre l'ancienne conception du monde intérieur, était une arme trop faible. Comme dit Biran («La perception de la dureté est-elle une idée de sensation ou de réflexion ? Observations sur Reid», in Maine de Biran, *Mémoire sur les perceptions obscures...*, Paris, 1920, «Les Classiques de la philosophie XII», p. 62) : «Reid combat donc très mal l'idéalisme théorique.»

5. «Confondre les genres»

Maine de Biran n'abandonna jamais le projet d'une science de l'homme. En mars 1819 il parle de la constitution d'une société philosophique qui prendrait «l'homme concret tout entier» pour objet de ses études (*Journal*, II, 215). Cette *anthropologie* devait être plus systématique que celle des Observateurs de l'homme qui, rappelons-nous, ne travaillèrent qu'en «bonne foi et dans l'objet de recueillir plus de faits». Pour Biran les diverses études de l'homme devaient toutes se réunir autour d'un centre philosophique, autour de ce qu'il appelait la «psychologie pure». Il fallait un *système* pour donner un sens aux faits recueillis.

Mais ce projet resta inachevé : la confusion de tentatives philosophiques et anthropologiques dont nous avons déjà parlé resta à résoudre. Biran refusa la solution de Bonald : il était porté par conséquent vers l'électisme. Il dit (Ed. Tisserand, XII, p. 45) :

«M. Degérando a donc toute raison de ne pas désespérer de la philosophie».

(allusion, sans doute, à *l'Histoire comparée des systèmes de philosophie* (1804), ouvrage qui se signalait déjà par son éclectisme). Pour ne pas désespérer, il fallait distinguer un ordre, un système, sous-jacent (loc. cit.) :

«L'historien de la philosophie reconnaît un système de vérités qu'il s'agirait seulement de compléter et de séparer des erreurs dont il provoque la réforme ; il reconnaît donc que tous les efforts n'ont pas été inutiles, et que les philosophies ont marché quelquefois dans une bonne route, puisqu'ils ont été conduits à des vérités dont le complément désirable peut seul être attendu par l'Europe pensante.»

Quels résultats pouvons-nous attendre de cette conception de l'histoire de la philosophie ? Illustrons-les par un autre passage tiré du même écrit de Maine de Biran, la *Défense de la Philosophie* (contre de Bonald : voir p. 62) :

«Une autre autorité que celle du génie de Platon a maintenu la doctrine des idées innées, et l'a reproduite dans divers systèmes de philosophie qui se sont succédés depuis cet homme de génie jusqu'à nous sous des titres différents qui la déguisent aux esprits superficiels. Ainsi les *virtualités* de Leibniz, les *formes* et les *catégories* de Kant, les *lois inhérentes à l'esprit humain* des philosophes écossais, ne diffèrent presque pas au fond de ces réminiscences platoniciennes ou des idées innées que Descartes et Malebranche n'ont pas renouvelées de Platon, mais qui sont les produits indigènes de leur propre génie méditatif.»

C'est Biran lui-même qui écrivit, huit ans plus tôt (dans le mémoire de Copenhague) : «mettons de côté tout système d'explication fondée sur des rapprochements ou des analogies illusoires» (MS cit. 76-7). Que fait-il donc ici, lui qui assimile Platon, Kant, Leibniz, Descartes, et les philosophes écossais ? Biran se justifie, s'explique, un peu plus tard dans le même ouvrage :

«A l'âge où nous sommes parvenus, ce qu'il faut appeler philosophie n'est pas celle de Descartes, de Leibniz, de Reid, de Condillac, de Kant, mais le choix formé de ce que chacune de ces doctrines contient de vrai, de favorable aux mœurs, de conforme à la religion, car voilà le véritable éclectisme qui nous convient aujourd'hui, le vrai moyen de réforme approprié à notre âge, la vraie philosophie appelée aujourd'hui, comme du temps de Socrate, à réformer l'homme, plutôt qu'à se réformer elle-même.»

Cet éclectisme comporte un certain refus d'historicité. Il y avait la tâche rationnelle de distinguer les vérités ; mais la tâche historique d'étudier l'histoire de leur apparition était tout autre chose.

Biran lui-même s'exprime avec confiance sur cette question de la méthode en histoire de la philosophie. D'après lui, nous devons distinguer les problèmes philosophiques d'analyse des problèmes historiques de genèse. Quand il s'attaqua à la théorie de Bonald sur l'origine du langage (Ed. Tisserand, XII, p. 191), il se plaint que de Bonald confond «un problème rationnel avec un problème historique». «C'est là, dit-il plus loin, confondre les genres.»

Biran a peut-être raison de nous prévenir ainsi en ce qui concerne l'étude du langage, préconisant un peu la distinction qui sera celle de Saussure entre synchronie et diachronie ; mais la confusion des genres dont il parle, n'est-elle pas inhérente à l'histoire de la philosophie ?

Ou plutôt si l'on veut faire de l'histoire de la philosophie, comme Ampère, comme Biran parfois, comme nous ici, ne faut-il pas s'efforcer de trouver le rationnel *dans l'histoire* ?

Sinon cette histoire ne devient qu'une chronique de contingences.

Rappelons, par exemple, ce que dit le professeur Voutsinas à propos de l'influence de la philosophie écossaise en France (*La Psychologie de Maine de Biran*, p. 249-50) :

«Royer-Collard, l'homme d'état bien connu, était devenu accidentellement professeur (1811-13). Pendant même qu'il dirigeait le «bureau secret» de Louis XVIII en France - sous Napoléon, celui-ci le nomma à l'Université pour contrecarrer l'influence des idéologues. Il raconta lui-même comment, à la recherche d'un sujet de cours, il tomba chez un bouquiniste des quais de la Seine sur un ouvrage de Thomas Reid. Le «sens commun» des Écossais s'introduisait en France.»

Voutsinas nous peint une histoire de contingences. S'il a raison, le travail présenté ici ne serait lui-même qu'un essai inutile pour imposer un système, qu'une confusion de genres. Sans essayer de justifier davantage cet essai, je me permets de terminer mimétiquement avec ces mots de Maine de Biran (*Mémoire de Berlin*, cf. *De l'aperception immédiate*, op. cit., p. 224) :

même «l'homme de génie est souvent incapable de bien tracer la carte de sa route, et de donner la description ou l'analyse de ses procédés... eh ! ne sommes-nous pas tous dans le même cas par rapport à ces opérations intellectuelles que nous exerçons dans une sphère plus étroite ? N'est-ce pas pour cela que la *science de nos facultés est si peu avancée*, et que le problème sur lequel j'ai *begayé* si longtemps n'aura peut-être encore qu'une solution imparfaite ?»

F.C.T. MOORE

Université de Hong Kong

NOTES

1. Voir, par exemple, Degérando, J-M., *Considérations sur les diverses méthodes à suivre dans l'observation des peuples sauvages*, Paris, sans lieu ni date (1800), p. 1.
2. Voir Moore, F.C.T. (éd.), J.M. Degérando : *The Observation of Savage Peoples*, London 1969 ; Jorion, Paul, «Aux origines de l'anthropologie française», *L'Homme*, XX.2, 1980 ; les indications bibliographiques sur ces deux ouvrages permettent de suivre l'histoire de cette société.
3. Voir an VIII tomes I (p. 408-10), III (p. 531-32), an IX tome IV (p. 540-44).
4. Je signale que Jorion attribue mon jugement à un certain chauvinisme : lui-même en juge autrement. Quoiqu'il en soit, il est incontestable que cette science de l'homme avorta, comme Jorion lui-même le dit.
5. Naville, Ernest, *Notice historique et bibliographique sur les travaux de Maine de Biran...*, Genève 1851, XXIV-XXVIII.

L'IDÉOLOGIE DE L'ACTION ET DE LA PASSION CHEZ MAINE DE BIRAN

«Le jeune Cousin, écrit Maine de Biran dans une lettre à Lacoste, a contracté avec moi, en ces derniers temps, une affinité particulière, et je m'honore d'avoir quelque influence sur la direction de son cours. Vous voyez donc que s'il chasse sur mes terres, c'est de mon plein consentement»¹.

Le jeune Biran avait contracté une affinité particulière avec les Idéologues et se flattait d'avoir été invité à chasser sur leurs terres à eux. Cependant, de même que le Biran plus âgé se trouve en désaccord avec les fondateurs de l'Idéologie, de même le Victor Cousin plus âgé avance des commentaires critiques contre ce qu'il prend pour la pensée de Biran. Avant de commenter ces commentaires il ne serait pas inutile d'examiner quelques-uns des arguments dont Hume se sert dans la section de l'*Enquête sur l'entendement humain* intitulée «De l'idée de connexion nécessaire».

1. Maine de Biran sur Hume

Ce que Biran appelle «la véritable source de l'idée de pouvoir et de la liaison nécessaire» est selon lui «indiqué, assez précisément» par Hume lorsque l'Ecossais repousse la doctrine selon laquelle «l'idée de pouvoir dérive de la réflexion, puisqu'elle naît en nous du sentiment intime que nous avons des opérations de notre âme ou de l'empire que la volonté exerce, tant sur les organes du corps que sur les facultés de l'esprit».

Hume accepte que «nous sentons à chaque instant que le mouvement de notre corps obéit aux ordres de la volonté». «Mais, proteste-t-il, malgré toutes nos recherches les plus profondes, nous sommes condamnés à ignorer éternellement les moyens efficaces par lesquels cette opération si extraordinaire s'effectue, bien que nous en ayons le sentiment immédiat.»

Biran répond qu'il s'agit ici de connaissance sans recherche. Hume se trompe quand il affirme que la connaissance de l'opération de la volonté ne diffère pas en principe de celle des opérations de la nature extérieure. Tandis qu'il se peut qu'on ait «un doute réfléchi» dans le cas des causes extérieures, dans le cas de la causalité

intérieure on ne peut séparer l'être et le paraître, la *ratio essendi* et la *ratio cognoscendi*. «Bacon dit avec fondement : *Ratio essendi et ratio cognoscendi idem sunt.*»²

Il s'ensuit, ajoute Biran, que la connaissance de la liaison entre la cause intérieure et son effet ne dépend pas de la répétition. *A fortiori*, notre croyance qu'étant donnée la cause l'effet se produira ne se proportionne pas au nombre de répétitions d'une succession causale. La succession, l'habitude et la coutume ne sont pour rien dans l'aperception originelle de la causalité du moi - ou plutôt de la causalité - moi - puisque l'opération de la cause s'identifie avec l'existence du moi. *Volo ergo sum.*

Ce moi, cet effort voulu, est un aspect du fait primitif complexe : l'autre aspect en est la sensation de résistance musculaire. «Un fait n'est rien s'il n'est pas connu»³ et le fait primitif est la connaissance immédiate de la relation entre les deux aspects d'un rapport qui est psychologiquement ou phénoménologiquement indécomposable (inutile de dire qu'il ne s'agit pas ici du rapport logique ou conceptuel des termes «cause» et «effet»).

On peut se demander pourtant si Biran a le droit de parler de prévoyance quand, à l'égard de l'énoncé humien selon lequel on ne peut jamais prévoir l'effet dans l'énergie de la cause, il déclare :

«dans une expérience intérieure... nous sentons l'effet en même temps que nous apercevons la cause, et le premier acte de conscience nous apprend aussitôt à prévoir le fait du mouvement dans l'énergie même de sa cause qui est moi.»

Cette déclaration se trouve dans l'appendice de l'*Examen des leçons de Laromiguière* qui date de décembre 1814⁴. Elle soulève la question de savoir comment la prévoyance est possible si nous apercevons la cause et que nous sentions l'effet *en même temps*.

Deux ou trois ans auparavant, dans sa réplique à Hume dans l'*Essai sur les fondements de la psychologie*, Biran était plus circonspect. Là, contre l'affirmation humienne qu'on «n'eût jamais pu prévoir l'effet dans l'énergie de sa cause», il répond qu'«il ne s'agit pas de prévoir mais de bien sentir ou d'apercevoir ce qui existe»⁵ - et par «sentir» il ne faut pas entendre la sensation organique qui est l'effet, mais le sens intime du rapport entre la cause hyperorganique et l'effet organique. Néanmoins, après avoir nié qu'il s'agisse de prévoyance, il avoue qu'une sorte de pressentiment ou prévoyance de succès entre en jeu. Qu'est-ce que ce succès ?

Dans sa *Réponse à Stapfer* de 1818 Biran écrit :

«Le moi aperçoit immédiatement son pouvoir causal comme son existence ; et à partir de la première expérience intérieure, qui lui révèle ce pouvoir en le révélant à lui-même, il a, avec le sentiment actuel de l'énergie permanente de la cause moi, le pressentiment de l'effet ou de la motion qui s'opérera nécessairement et infailliblement dès qu'un vouloir exprès aura lieu.»⁶

Les mots «dès qu'un vouloir exprès aura lieu» montrent que la prévoyance ou le pressentiment auxquels Biran renvoie pourraient être ceux qui précèdent un acte de vouloir. La possibilité d'un tel pressentiment ne contredirait pas sa doctrine de la simultanéité du vouloir et de son effet dans la durée subjective du moi, simultanéité d'ailleurs qui rend impossible toute tentative de réduire l'idée ou, pour employer un mot berkléien, la notion de causalité à la succession. Nous reparlerons de la notion de causalité. Attachons-nous ici à la causalité du fait primitif et en particulier à ce succès sans succession dont l'énergie de la cause comporte «une sorte de pressentiment ou de prévoyance».

Ce pressentiment est la marque qui différencie le vouloir du désir, l'effort d'une réaction ou prédétermination sensitive, l'action de la passion. Je peux désirer une chose que je crois hors de ma portée ; et je peux être si fortement ému que je réagis malgré moi. Un effet voulu au contraire est quelque chose que je produis avec l'intention de le produire, en croyant donc que je suis capable de le produire. Est-ce à dire que la simultanéité stricte ne soit que celle de l'effort voulu et de la pensée de l'effet et que la locution dont Biran se sert : «une sorte de pressentiment», soit sa façon de parler de la pensée de l'effet qui est logiquement présupposée par l'effort de vouloir ?

Il est souvent difficile de décider si Biran traite du rapport d'intentionnalité entre l'effort et la pensée de l'effet ou du rapport de causalité entre l'effort et l'effet. Y a-t-il une distinction dans le cas du fait primitif si la *ratio essendi* et la *ratio cognoscendi* sont la même ? Biran hésite. Ne cherchons pas à savoir s'il y a des effets physiques, par exemple la courbure d'une voile, qui soient strictement simultanés avec leurs causes, par exemple la pression du vent, limitons-nous à la causalité hyper-organique du fait primitif. L'effort et la pensée de l'effet sont strictement simultanés. Cependant, malgré le principe de l'identité de la *ratio essendi* et de la *ratio cognoscendi*, et à cause même de ce principe, Biran hésite entre une simultanéité stricte et une simultanéité apparente de «specious present». C'est ainsi qu'il se demande dans le *Mémoire de Berlin* :

«où pourrions-nous trouver un signe propre à faire ressortir le caractère propre et original du vouloir actif et efficace, si ce n'est dans ce contraste *simultané*, si rapidement *successif* des caractères de passion et d'action dont on revêt le même mode spécifique, en demeurant au rang d'impression passive comme sensation ou s'élevant à la hauteur de la conscience comme action ou effort ?»⁷

Le lecteur qui essaie de comprendre exactement ce que Biran veut dire lorsqu'il affirme que dans chaque cas de causalité intérieure, l'effort et l'effet sont essentiellement simultanés, peut être gêné par l'ubiquité des termes «effort» et «effet». Si on ouvre une porte en la tirant, c'est d'ordinaire parce qu'on veut l'ouvrir. On la tire exprès afin de l'ouvrir, et son état ouvert est l'effet voulu. Mais on ne parlerait ni d'effort voulu, comme le fait Biran, ni de succès à moins qu'on ne soit très fatigué, par exemple, ou que la porte ne soit collée ou extrêmement lourde. Comment Biran peut-il soutenir ce nonobstant que «l'effort actuel» soit «constitutif de l'état de veille» ?⁸ Est-ce que je dors quand j'ouvre la porte sans effort ?

Biran dirait que l'usage linguistique conventionnel ne vaut pas grand'chose ici parce qu'il se conforme à l'habitude qui par une espèce d'illusion nous incline à oublier l'effort qu'il fallait originairement pour accomplir des opérations que, grâce à la répétition, nous faisons maintenant sans effort. Il ne nous demande ainsi qu'à Hume que de reconnaître le sens intime d'une résistance opposée à notre volonté. Nous expérimentons ce sens intime, nous dirait-il, chaque fois que nous agissons avec attention, que ce soit en ouvrant une porte ou que ce soit en raisonnant contre la thèse biranienne. Voilà pour l'effort : l'effort est la condition nécessaire de la conscience du moi. Sans lui il y a inconscience ou état de sommeil plutôt que de veille. Gardons-nous pourtant de conclure que lorsqu'il y a effort il y a nécessairement conscience de soi, conclusion qui semblerait suivre du principe de l'identité, dans le fait primitif, de la *ratio essendi* et de la *ratio cognoscendi*. Il arrive souvent en effet que la concentration de l'effort exclut la conscience et à plus forte raison

la connaissance de soi. Ce qui ne veut pas dire que dans de telles circonstances il n'y ait pas de moi dans le sens kantien d'unité transcendantale de l'aperception. Il me reste toujours la possibilité de me dire que c'est moi qui fais l'effort.

Quant à l'effet, rappelons que c'est le fait primitif que nous essayons de décrire. Celui-ci est le rapport d'une cause hyperorganique à un effet organique. L'effet n'est point un évènement dans l'espace extérieur et dans le temps chronologique, tel que le mouvement d'une porte. L'effet dans le fait primitif est une sensation musculaire ou un mouvement dans l'espace-durée du corps propre.

Le lecteur se plaindra une fois encore de ce que Biran abuse du mot «effet». Le mouvement d'une porte peut bien être l'effet d'un effort que je fais. Mais dans ce cas, d'un mouvement extérieur à mon corps, je ne l'appelle effet que si j'adopte un point de vue objectif sur ce que je fais, sans quoi il n'est pas question d'effet : il est question simplement de ce que je fais. Et ce n'est que quand j'adopte le point de vue extérieur sur mon corps que je suis prêt à me servir du mot «effet» pour décrire mes mouvements ou mes sensations musculaires. Il en va de même pour la «causalité» de la volonté ; ce n'est que l'autre ou mon *alter ego* qui la nomme cause.

Ou bien le lecteur a oublié ses concepts maternels, ou bien Biran est tombé, *verfallen*, dans la conceptualité extériorisante qu'il reproche à Hume. Ils pourront bien se tromper tous les deux, car si, comme Biran l'affirme, «le mot de *cause* a ici deux valeurs très différentes et même opposées»⁹, l'acception psychologique et l'acception physique, et si, comme Biran l'affirme également, l'acception physique est de façon ou d'autre dérivée de l'acception psychologique, il est vraisemblable que le philosophe qui réfléchit sur cette dérivation ne saura éviter des non-sens en voulant faire le relevé de la zone de métaphore où les deux acceptations s'entrepénètrent. Tout dépend du sens qu'on donne au mot «dérivée». Avant d'aborder ce problème tel qu'il se pose dans le cadre de la critique cousinienne de Biran, terminons ce commentaire sur la critique biranienne de Hume en rappelant que Biran n'aurait pas de critiques à formuler contre Hume en ce qui concerne les «verbal disputes». Conformément à l'intention du quatrième appendice de l'*Enquête sur les principes de la morale*, Biran annonce au cours de son *Exposition de la doctrine philosophique de Leibnitz* qu'«il n'est pas question de définir... il s'agit d'abord d'observer.»¹⁰

«Toutes les distinctions et précisions comprises dans les termes..., précise-t-il ailleurs, ne sont pas mêmes prises uniquement dans l'analogie du langage, mais avant tout dans l'analogie même des faits primitifs de notre existence.»¹¹

2. Cousin sur Maine de Biran

En effet le concept d'analogie est au centre du problème de la *dérivation* du concept de causalité physique.

Dans la vingtième leçon de son *Cours de philosophie* Cousin écrit :

«L'homme est porté d'abord par l'action de toutes ses facultés hors de lui-même et vers le monde extérieur; ce sont les phénomènes du monde extérieur qui le frappent les premiers; ce sont donc ces phénomènes qui reçoivent les premiers noms; les premiers signes sont empruntés aux objets sensibles... Lorsque ensuite l'homme en se repliant sur lui-même, atteint plus ou moins distinctement des phénomènes intellectuels, qu'il avait bien entrevus d'abord, mais confusément; et lorsqu'il veut exprimer ces nouveaux phénomènes de l'âme et de la pensée, l'analogie le porte à rattacher les signes qu'il cherche aux

signes qu'il possède déjà, car l'analogie est la loi de toute langue naissante ou développée : de là les métaphores dans lesquelles l'analyse résout la plupart des signes des idées morales les plus abstraites. Mais il ne s'ensuit pas du tout que l'homme ait voulu marquer par là la génération de ses idées ; et de ce que les signes de certaines idées sont analogues aux signes de certaines autres, il faut conclure que les uns ont été faits après les autres, et non pas que les idées de tous ces signes soient en elles-mêmes identiques ou analogues.»¹²

Cousin avance ce qu'on pourrait appeler sa théorie de l'analogie réduite¹³ dans le but de démontrer la fausseté de la doctrine sensualiste selon laquelle tout idée est ou dérive d'une idée sensible. Puisque cette doctrine transformiste est combattue aussi par Biran, on s'étonne de trouver que Cousin ne maintient pas sa théorie de l'analogie réduite dans sa discussion de l'exposé biranien de la causalité. Dans la dix-neuvième leçon du *Cours* il essaie en effet de montrer que cet exposé implique un transformisme en sens inverse, un transformisme d'exportation au lieu d'un transformisme d'importation, et qu'il en résulte l'absurdité extravagante d'un univers animiste ou spiritualiste dans lequel chaque cause, même extérieure, est douée de toutes les qualités de la cause personnelle par analogie avec laquelle on l'induit. Cousin ne dispute pas que les enfants et les peuples censés primitifs conçoivent une pierre qui les frappe à l'instar d'un père ou d'un Père. Mais il soutient qu'il s'ensuit de l'exposé biranien que nous ne pouvons pas concevoir autrement la causalité extérieure.

Pourquoi Cousin n'applique-t-il pas sa théorie de l'analogie réduite qui admet que des signes ou des idées, dérivés d'autres signes ou d'autres idées, ne conservent pas nécessairement toutes les qualités de leurs antécédents ? Pourquoi ne peut-on pas induire de l'aperception de notre causalité propre qu'il y a des causes extérieures qui sont immatérielles sans être intelligentes, c'est-à-dire que celles-ci ne sont analogues à celles-là que, comme Biran l'écrit dans l'*Essai*, «jusqu'à un certain point» ?¹⁴

Si l'on admet cela, dit Cousin, «on méconnaît la nature véritable et la portée de l'induction.»¹⁵ Selon lui «l'induction implique... 1^e la supposition de cas analogues, c'est-à-dire plus ou moins différents ; 2^e la supposition d'un phénomène qui doit persister, rester le même.»¹⁶ N'est-ce pas Cousin qui méconnait ce que Biran veut dire à ce sujet par induction ? Remarquons que lorsque Biran traite du passage du fait primitif à la croyance en des choses et en des causes extérieures, il l'appelle souvent un procédé de déduction. Il écrit par exemple qu'Engel «prend... le primitif pour le déduit et le déduit pour le primitif.»¹⁷ Bien sûr, Biran se corrige quelquefois, disant par exemple que «leur réalité absolue et indépendante des phénomènes, objet de la croyance, est *déduite* ou plutôt *induite* clairement du fait primitif.»¹⁸ Ceci suggère que le procédé auquel il pense n'est ni la déduction formelle ni l'induction baconienne. Biran estime que les méthodes de Bacon ne conviennent pas aux faits du sens intime.¹⁹

Nous savons que Biran quitte Bergerac en 1812 et qu'à partir de novembre au plus tard il est avec Royer-Collard à Paris où, depuis l'année précédente jusqu'en mars 1814, celui-ci fait des cours comme professeur d'histoire de la philosophie à la Faculté.²⁰ Dans le précis de ces cours composé par Jouffroy on trouve le paragraphe suivant :

«Le procédé par lequel nous passons de notre propre durée à la durée des autres existences, et de là, à la durée universelle et nécessaire, est le même qui nous fait passer immédiatement de notre causalité et de notre substance à la substance et à la causalité extérieures.

Ce serait une grave erreur de le confondre, soit avec la déduction, soit avec cette autre induction sur laquelle reposent les sciences naturelles et dont Bacon a tracé les lois. Je ne déduis point de ma durée la durée extérieure : elle n'y est point contenue ; encore moins la durée universelle, car le tout ne saurait être renfermé dans la partie ; mais à l'occasion de ma durée, je conçois et ne puis pas ne pas concevoir la durée de toutes choses, la durée infinie et absolue. J'induis donc, je ne déduis pas. D'un autre côté je n'induis pas à la manière des physiciens ; l'induction du physicien a pour base la stabilité des lois de la nature, d'où il suit que ses conclusions sont toujours hypothétiques ; les lois de la nature ne pourraient être rigoureusement constatées que par l'universalité des faits, d'où il suit que le physicien concluant un fait inconnu du petit nombre de faits connus, n'obtient jamais qu'une probabilité plus ou moins forte ; au lieu que l'induction, dont nous parlons, s'appuyant sur un seul fait attesté par la conscience, s'élève sans incertitude à des conclusions qui ont toutes l'autorité de l'évidence. Cette différence distingue absolument ces deux procédés ; elle est assez importante pour faire regretter que le dernier n'ait pas un nom qui lui soit propre : c'est par induction que nous l'appelons *induction*.»²¹

Royer-Collard ne prétend pas que le dernier mot de cette citation explique le passage de la durée subjective à la durée absolue ; il ne sert qu'à désigner un fait. Mais ce qu'il en dit n'est pas loin peut-être de ce que Biran veut dire quand il invoque «une sorte d'*induction* naturelle qui touche à l'instinct»²², une «*induction première*»²³, une «*induction d'analogie*» qui «précède de beaucoup le développement complet de la raison ou de la réflexion» et qui «est bien avant tout emploi scientifique.»²⁴

De toute façon Cousin est fort éloigné de ce que Biran entend par l'induction à partir du fait primitif, lorsqu'il en tire argument, non seulement que chez Biran les causes extérieures ne peuvent pas ne pas être intelligentes comme les causes primitives, mais que celles-là s'identifient avec celles-ci :

«à la rigueur, l'induction, l'importation de notre causalité au dehors n'est pas moins que la substitution de notre causalité personnelle à toutes les causes de ce monde, la substitution de la liberté humaine au destin, et peut-être rigoureusement la création du monde par l'humanité.»²⁵

Cousin n'aurait pas pu parler ainsi s'il n'avait glissé sur la complexité du fait primitif biranien. Le fait primitif n'est pas simplement l'effort voulu. C'est un rapport de l'effort voulu et de la résistance. Que devient la résistance dans un monde où il n'y a que ma volonté, où le monde *est* ma volonté ? Du reste, sans la résistance que devient l'effort ? Biran répond à cette objection de Cousin quand il dit que

«c'est le *fait primitif* de l'individualité personnelle (*entendue comme il faut*, identique à la liberté, à l'imputabilité) qui empêche seul que nous ne devenions à nos propres yeux un jouet de l'univers, ou que *nous ne faisions de l'univers une face du moi déifié*.»²⁶

Biran formule cette dernière idée parce qu'il croit que la vérité en découle du caractère du fait primitif entendu non dans le sens de la volonté du moi, comme on pourrait l'entendre suivant une lecture superficielle des mots «le fait primitif de l'individualité personnelle», mais dans le sens de la volonté du moi en rapport immédiat avec la résistance.

Le fait primitif est à la phénoménologie de Biran ce que la troisième loi du mouvement est à la physique de Newton et ce que la troisième analogie est à la philosophie de la physique élaborée par Kant. Ainsi, s'adressant à Engel qui avance une théorie physico-physiologique de la résistance, Biran maintient que «l'inertie musculaire est toujours surmontée, et la force hyperorganique, bien loin d'être détendue

ou comme paralysée par cette résistance, croît en énergie et en activité, à mesure que cette résistance augmente.»²⁷ Il explique au surplus que tandis qu'Engel croyait offrir une théorie de l'essence des notions de la force et de la causalité, il ne prétend offrir lui-même qu'une description de leur origine. Cousin ne tient pas suffisamment compte de ce que Biran suit «the historical, plain method» - à laquelle peut s'appliquer le principe de l'analogie réduite revendiqué ailleurs par Cousin mais refoulé dans son analyse du biranisme.

Ne négligeons pas pourtant quelques circonstances atténuantes. Encore que Biran fasse appel à une induction dite primaire et instinctive, il ne nie pas qu'il y ait des procédés d'induction seconde, procédés de raisonnement réfléchi par lesquels on passe du fait primitif aux notions de causes et de substances unes et permanentes. Ces procédés ne sont pas la comparaison et l'abstraction à partir de la sensation. Leurs fruits ne sont pas non plus des idées abstraites et générales basées sur la sensation, mais des notions abstraites réflexives présupposées par celles-là et basées sur le fait primitif du sens intime d'où, au moins si ces notions sont distinctes, elles sont obtenues par l'analyse. A ne considérer d'abord que la notion de cause, partant de leur différence expérimentée, grâce au toucher actif, entre la résistance immédiate et relative du corps propre et la résistance médiate et absolue externe, on «rapproche en quelque sorte cette cause qui échappe par elle-même à tous les sens, et substitue ainsi à l'induction première, motif de *croyance*, un jugement direct et positif, base de la *certitude*.»²⁸ L'indéfini de l'expression «en quelque sorte» anticipe le jour «pluvieux et triste» du 10 octobre 1816 où, aiguillonné par des débats avec les étudiants de l'École normale, avec Royer-Collard et avec Ampère, Biran rejoint Hume en renonçant à la prétention de pouvoir atteindre par le raisonnement la certitude que tout évènement a une cause. Comme procédés de raisonnement il cite l'analyse et «l'analogie ou l'induction.»²⁹ C'est-à-dire que l'induction est ici opposée à la croyance instinctive ou naturelle, donc à l'induction première. Toutefois, celle-ci garde sa place dans le système de Biran, et les précisions de cette journée automnale de 1816 ne renversent pas les réponses que nous avons extraites de son système, relatives aux deux objections de Cousin que nous avons traitées jusqu'ici.

Qui plus est, une fois admis la reconnaissance de la part de Biran de l'induction seconde et l'attention qu'il prête aux autres procédés de raisonnement (il y consacre cent pages de l'*Essai* par exemple), on a peine à comprendre une troisième objection de Cousin contre Biran, à savoir qu'il omet de son système «des faits rationnels proprement dits». A-t-il raison ? Est-il vrai que le fait primitif de Biran n'est qu'un rapport entre le vouloir et le sentir et qu'il n'y a pas de place pour ce que Cousin appelle tantôt raison, tantôt conscience, tantôt connaissance ? Que dire de ce que Biran appelle tantôt sens intime, tantôt aperception immédiate ? N'est-ce pas la conscience réflexive mais non réfléchie, au sujet de laquelle Biran abonde dans le sens de Locke, lorsque le philosophe anglais affirme qu'il est impossible de percevoir sans percevoir que l'on perçoit ?³¹

Pourquoi Biran ne serait-il pas d'accord avec Cousin lorsque ce dernier écrit : «non seulement je sens, mais je sens que je sens ; non seulement je veux, mais je sais que je veux ; et c'est ce savoir là qui est la conscience» ?³²

Cet énoncé fait penser à celui de Locke affirmant que

«when we see, hear, taste, feel... or will anything, we know that we do so... everyone is to himself that which he calls self.»³³

Or Locke est dans la bonne voie, selon Biran, parce que, malgré sa tendance à séparer les deux sources de la connaissance

«qu'est-ce que c'est que l'aperception ou la conscience jointe à la sensation, si ce n'est l'élément réflexif qui fait partie nécessaire de l'idée de sensation, ou même qui la constitue (à titre d'idée), puisque en ôtant l'aperception, la sensation reste seule et l'idée s'évanouit ?»³⁴

En d'autres termes, reste implicite dans l'*Essay* de Locke cette doctrine de *l'homo duplex*, qui est explicite dans l'*Essai* de Biran. Locke distingue le matériau de la connaissance : la sensation, du principe de la connaissance, l'idée ou la perception. Il faut se garder de les confondre, comme Cousin semble le faire lorsqu'il écrit : «non seulement je sens, mais je sens que je sens.» Biran dirait qu'en tant qu'animal l'homme peut être affecté par des sensations sans savoir qu'il en est affecté, c'est-à-dire sans avoir une conscience réfléchie ou non-réfléchie de soi. *Homo simplex in vitalitate*. Il ne s'ensuit pas que l'homme ne sent pas ses sensations. Et il ne s'ensuit pas qu'il ne peut pas savoir qu'il les sent. Mais si, tandis qu'il est en train d'être affecté par des sensations, il s'aperçoit, c'est parce qu'il a non seulement des sensations, mais le sens intime de l'effort voulu. *Homo duplex in humanitate*.

Se peut-il que Cousin escamote la distinction biranienne entre la sensation et la perception ? Si oui, il n'est pas inexcusable, car Leibniz, à qui Biran emprunte beaucoup de son lexique et un certain nombre de ses doctrines, appelle petite perception ce qui pour Biran est une sensation inconsciente.

Reste à comprendre comment Cousin peut escamoter la distinction biranienne entre perception et aperception. Biran cite plusieurs fois avec approbation, par exemple dans l'*Examen des leçons de philosophie de M. Laromiguière*, cité par Cousin lui-même, la définition de Leibniz : *aperceptio est perceptio cum reflexione conjuncta*. Biran, dit Cousin, citant le *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, «affirme sans aucune preuve que "la faculté d'apercevoir et celle de vouloir ou d'agir sont indivisibles" (p. 189 des feuilles imprimées)». On trouve en effet dans l'édition de Tisserand : «La faculté de *percevoir* et celle de *vouloir* ou d'*agir* sont bien réellement indivisibles dans leur origine.»³⁵ Ne nous préoccupons pas du problème scriptural de la différence entre «la perception» et «l'aperception» : dans le texte de Tisserand il s'agit du «fondement origininaire de l'*aperception* et du *vouloir*» bien que dans les phrases et les sections précédentes il s'agisse de la différence entre la sensation passive et la perception active. Ce qui fait cette différence, c'est que la perception n'a pas lieu sans l'aperception. Or, selon Biran, l'aperception n'a pas lieu sans le vouloir et le vouloir n'a pas lieu sans l'aperception. C'est-à-dire que le vouloir et l'aperception (et le vouloir et l'aperception) sont indivisibles, mais non que l'aperception soit le vouloir, idée que Cousin attribue à Biran lorsqu'il soutient que celui-ci «n'admet qu'un seul principe intellectuel et moral distinct de la sensibilité, lequel est la volonté.»³⁶

Dans un carré, autre chose est un côté autre chose est un angle. Bien sûr, c'est d'une question d'origine plutôt que d'essence que Biran s'occupe. Et si, comme proteste Cousin, Biran affirme «sans preuve» que la faculté d'aperception et celle de vouloir sont indivisibles c'est parce qu'il croit qu'elles sont indivisibles dans leur origine, que leur origine est le fait primitif, et qu'on ne peut pas prouver un fait primitif ; on ne peut que le constater et le décrire. Biran constate que ce fait primitif est

un rapport où le vouloir ne peut être séparé d'une sensation. Puisque dans le fait originel le vouloir n'est pas, comme le dit Cousin, «distinct de la sensibilité», mais, comme le dirait Husserl, prend la sensation pour matériau, *hylè*, qu'il anime, il existe dans le fait primitif la possibilité de la connaissance perceptive et de la conscience aperceptive. L'objection avancée par Cousin, à savoir que Biran n'admet que la volonté comme principe intellectuel est devancée par Biran lorsqu'il affirme «qu'on ne peut vouloir expressément ce qu'on ne connaît en aucune manière»³⁷. Cette objection est devancée également par un alinéa qui explique pourquoi nous avons dit plus haut que le fait primitif est la base des notions de substance et de cause «au moins si ces notions sont distinctes» :

«La relation de substantialité est déjà dans le sentiment confus de l'existence avant la personnalité distincte. Elle est renfermée dans les intentions ou les affections qui sont avant le moi. Mais cette relation n'est conçue distinctement qu'après la naissance du *moi* et par suite après la relation de causalité. De là vient qu'au moment où nous existons pour nous-mêmes à titre de cause, la notion de substance étendue se présente à notre esprit, non point comme une chose nouvelle qui commence à exister, mais comme une chose qui préexiste à notre connaissance et qui était déjà dans les intentions confuses de la sensibilité ou de l'instinct même.»³⁸

Ces quatre phrases surprenantes donne à Cousin ce qu'il cherche. Mais n'abandonnent-elles par l'essentiel du biranisme, bien qu'elles terminent le *Commentaire sur les Méditations métaphysiques de Descartes*, texte qui date de ce que Tisserand appelle «la bonne époque de la carrière philosophique de M. de Biran»?³⁹ Car si la notion de substance, toute indistincte qu'elle soit, précède l'aperception de la passivité qui est un des termes du fait primitif, on se demande pourquoi la notion de cause ne précèderait pas l'aperception de l'activité qui en est l'autre terme. On se demande s'il y aurait je ne sais quoi de plus primitif que ce fait primitif, de plus «vieux» que l'idéologie transitive de l'action et de la passion, qui se laisse annoncer ou plutôt rappeler par la voix moyenne⁴⁰.

John LLEWELYN
Université d'Edimbourg

NOTES

1. Lettre à M. Lacoste, citée par A. de La Valette Monbrun, *Essai de biographie historique et psychologique, Maine de Biran (1766-1824)*, Paris, 1914, p. 304, et par Dimitri Voutsinas, *La Psychologie de Maine de Biran*, Paris, 1964, p. 316.
2. Maine de Biran, *Œuvres philosophiques*, publiées par V. Cousin, Paris, 1841, t. III, p. 24.
3. Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie*, in : Pierre Tisserand (éd.), *Œuvres de Maine de Biran*, Paris, 1932, t. VIII, p. 15.
4. Tisserand, t. XI, p. 369.
5. Tisserand, t. VIII, p. 229.
6. Tisserand, t. XI, p. 426.
7. Biran, *De l'aperception immédiate*, publié par J. Echeverria, Paris, 1963, p. 135. C'est moi qui souligne.
8. Tisserand, t. XI, p. 414, Réponse à Stapfer.

9. Tisserand, t. VIII, p. 55.
10. Tisserand, t. XI, p. 469.
11. Echeverria, p. 236.
12. Victor Cousin, *Cours de l'histoire de la philosophie moderne*, Paris, 1857, t. III, p. 210.
13. Voir Tisserand, t. XI, p. 459 : «cette force attribuée à la matière ou aux *êtres simples* en tant que conçue primitivement à l'instar du *moi*, et par une sorte d'*induction* naturelle qui touche à l'instinct, emportera avec elle *perception*, *volonté*, et tous les *attributs* propres de son modèle ; mais en réduisant par analyse la résistance (*antitypia materiae*) à ce qu'elle est, on arrive nécessairement à une notion simple...»
14. Tisserand, t. VIII, p. 220.
15. Cousin, *Cours*, Bruxelles, 1840, t. I, p. 280. La phrase ne se trouve plus dans l'édition revue et corrigée de 1857, citée ci-dessus.
16. *Ibid.*, p. 279.
17. Tisserand, t. VIII, p. 242.
18. *Ibid.*, p. 164.
19. *Ibid.*, p. 45.
20. Henri Gouhier, *Les Conversions de Maine de Biran*, Paris, 1948, p. 211.
21. Cité dans : Thomas Reid, *Œuvres*, Paris, 1828, t. IV, pp. 383-384.
22. Tisserand, t. XI, p. 459.
23. Tisserand, t. IX, p. 323.
24. *Ibid.*, p. 336.
25. Cousin, *Cours*, Bruxelles, 1840, t. I, p. 280.
26. Biran, lettre à Stapfer, le 8 août 1823, Ernest Naville, *Revue chrétienne*, 1890, p. 410, citée par Henri Gouhier, *Les Conversions de Maine de Biran*, pp. 306-307.
27. Tisserand, t. VIII, p. 238.
28. Tisserand, t. IX, p. 392. Voir aussi Tisserand, t. VIII, p. 162, et Tisserand, t. XI, pp. 328-329.
29. Biran, *Journal*, publié par Henri Gouhier, Neuchâtel, 1954, t. I, pp. 226-227.
30. Cousin, *Fragments philosophiques*, Paris, 1838, t. II, p. 88.
31. John Locke, *Essay concerning Human Understanding*, II, XIII, 15.
32. Cousin, *Fragments philosophiques*, t. II, p. 90.
33. Locke, *Essay*, IV, IX, 3.
34. Tisserand, t. XI, p. 322.
35. Tisserand, t. III, p. 178.
36. Cousin, *Fragments philosophiques*, t. II, p. 92.
37. Tisserand, t. VIII, p. 197.
38. Tisserand, t. XI, p. 146.
39. *Ibid.*, p. XXI. Selon Tisserand, la bonne époque s'étend de 1800 à 1818.
40. Jacques Derrida, *Marges de la philosophie*, Paris, 1972, p. 9. Je remercie Ian Alexander et Alan Steele d'être venus à mon secours pendant la composition de cette communication. Voir Ian W. Alexander, «Maine de Biran and Phenomenology», *Journal of the British Society for Phenomenology*, vol. I, n° 1, january 1970, pp. 24-37.

Post-scriptum

Pendant la discussion qui a suivi la présentation de cette communication Jacques Derrida a parlé de «l'implicite» à propos du dilemme que j'ai basé sur les «quatre phrases surprises» citées vers la fin. Je suis d'accord que, sans abandonner ce qui me semble essentiel au biranisme, on pourrait se servir de ce mot pour décrire la manière dont la notion de substance étendue *se présente* à notre esprit du moment où nous existons pour nous-mêmes. C'est une notion de quelque chose qui se présente comme «préexistant à notre connaissance», comme toujours déjà là. Mais le biranisme, au moins le biranisme phénoménologique, est en danger dès qu'il s'avère que la *notion* de substance préexiste à cette connaissance.

Supposons que nous soulignons la distinction entre la notion de substance, et la relation de substantialité, ainsi que l'a fait Nelly Demé au colloque et au cours du commentaire détaillé qu'elle m'a bien aimablement envoyé. Selon Biran, la relation de substantialité est indistinctement (implicitement?) renfermée dans les sentiments, les intentions et les affections qui existent avant la naissance du moi. Il dit ceci parce qu'il croit qu'aucun sentiment, aucune intention et aucune affection ne sont possibles qui ne soient rapportés à un mode, et que «nous ne percevons, ni ne pouvons imaginer aucun mode qui ne soit rapporté actuellement à une substance». Cette dernière affirmation contestable fournit un argument supplémentaire à celui que je propose dans mon texte, où il s'agit de l'activité du moi, à l'appui de ma conclusion que, malgré lui, Biran souffre que la notion ou la relation de causalité soit au moins indistinctement renfermée dans le sentiment confus de l'existence avant le moi distinct. Car qui pense ou sent «substance étendue» sans penser ou sentir *power* et «cause»?

Quelques questions à propos de la communication de John Llewelyn par Nelly DEME (Université de Clermont II)

I - Le fait primitif est l'objet d'une description : c'est la phénoménologie de quelque chose d'indécomposable, où pourtant deux termes entrent en jeu, effort et résistance. Ce fait n'est pas à définir, ni à expliquer par sa cause - puisqu'il est originaire.

Dans la prévoyance, qui n'est pas prévision mais pressentiment, la difficulté est d'exprimer le caractère temporel de ce fait primitif : il s'agit de surmonter l'opposition entre succession et simultanéité, deux notions qui sont claires et distinctes lorsqu'on pense la durée en termes de discontinuité (le temps physique chez Bergson). Peut-être la difficulté pour Biran est-elle de montrer que le fait originaire est la genèse du temps?

«Le sentiment actuel de l'énergie permanente de la cause moi» (p. 50) : est-ce l'énergie de la substance-monade de Leibniz ? Et le «vouloir exprès», est-ce l'acte de volition, la manifestation phénoménale de la substance ?

Ou bien Biran cherche-t-il ce qui deviendra une méthode chez Bergson : la réduction du temps (extension) à la durée (intensité) ? Bergson considère qu'il y a là une illusion : nous allons ordinairement de la durée au temps, de l'intérieur à l'extériorité de l'espace. C'est que «notre imagination (...) aime mieux renverser l'ordre

naturel des termes» (*Matière et Mémoire*, p. 244, in *Œuvres*, Paris, 1963, p. 351). Biran a-t-il réussi à décrire le fait primitif autrement que comme «un évènement dans l'espace extérieur et dans le temps chronologique» (p. 52)? Intuition philosophique qui anticiperait amplement celle de Bergson !

Dans les termes de Biran, le «succès» (p. 50) est l'effectuation, ce qui s'exprime mieux en anglais : *the making*. La continuité de la production de l'effet par la cause, ou de la cause à l'égard de l'effet (*the producing of the cause, or the being produced of the effect*) permet de penser la «simultanéité stricte» sans découper la durée en instants où l'on ferait coïncider un processus avec un autre, comme les points d'une ligne avec ceux d'une autre ligne juxtaposée. La «simultanéité stricte» n'est pas une succession discontinue, mais de l'effectuation continue. En termes phénoménologiques, l'effet voulu est *the making*, et la pensée de l'effet est *the consciousness of making*. Par ce processus - à condition de penser «en durée», nous arrivons à la chute du fruit mûr : l'acte libre (*Essai sur les données immédiates...*, pp. 74-75), que nous reconstituons ensuite en termes de causalité, i.e. déterministes, mécanistes (*Ibid.*, pp. 155-156).

II - «Il est souvent difficile de décider si Biran traite du rapport d'intentionnalité entre l'effort et la pensée de l'effet, ou du rapport de causalité entre l'effort et l'effet» (p. 51).

La distinction entre *ratio essendi* et *ratio cognoscendi* s'applique à la causalité (a-t-elle un sens phénoménologique?). L'exemple de la voile et du vent est très éclairant, parce qu'il illustre la loi de l'action et de la réaction, qui est rappelée p. 51. Si l'«effort actuel est constitutif de l'état de veille», c'est qu'il est, phénoménologiquement, conscience de la résistance à cet effort (p. 51). Et si je n'ai pas à supposer que «je dors quand j'ouvre la porte sans effort», c'est que la loi de l'action et de la réaction est bouleversée dans le rêve (démesure de la cause et de l'effet).

Ce qui est gênant chez Biran (malgré la p. 51, parag. 3, lignes 2-3 et p. 52, parag. 2, ligne 2) c'est, pensés en termes de causalité, la «cause hyperorganique» et «l'effet organique» (p. 52). Cela sent le vieux problème de l'action de l'esprit sur la matière, dont Locke, Berkeley et Hume ont montré l'inanité. A cette opposition correspond celle entre action et passion, pensée de l'effet et effet subi, conscience et sensation. La conscience sentante est brisée. La description du fait primitif semble la mettre en miettes. Descartes avait plus hardiment avoué la difficulté qu'il y a à assumer le dualisme !

En termes de causalité, la simultanéité devient une succession rapide, en termes d'intentionnalité, le fait primitif «complexe» (p. 50) est celui d'action et passion (p. 51). Que devient la question du *Mémoire de Berlin* ?

En termes phénoménologiques, la continuité d'un seul processus (*making*) est en même temps l'unité du fait simple qui est l'action-passion. Or, «indécomposable», il est brisé par la dissociation entre désir et vouloir, entre réaction émotionnelle et effort de réagir (p. 51).

En termes de causalité, la question sépare aussi les deux caractères du fait primitif, en fait des moments, disloque la simultanéité en une succession (si rapide

soit-elle). C'est une question qui cherche à décrire la représentation comme discontinuité : n'est-elle pas plus causale que phénoménologique ?

III - Le texte de Cousin cité p. 52 rappelle curieusement Thomas Reid : pas seulement ni surtout par la distinction entre deux sortes de signes (perception et langage, cf., Th. Reid, *Philosophical Works*, réimpr. Olms, Hildesheim, 1967, t. I, pp. 194-7), mais encore par la distinction entre deux manières de se représenter l'esprit : *The way of reflection* (Descartes et la nouvelle philosophie), and *the way of analogy* (le vulgaire et la vieille philosophie). Reid ne dit pas que les seconds sont animistes, mais, curieusement, n'est pas loin de qualifier ainsi les premiers : «As the Peripatetic system has a tendency to materialize the mind and its operations, so the Cartesian has a tendency to spiritualize body and its qualities» (*op. cit.*, Olms, t. I, p. 205).

IV - La question finale, posée p. 57 sur le sens du texte cité. Le texte semble avoir été bien connu de Bergson :

a - «Le sentiment confus de l'existence avant la personnalité distincte» annonce l'univers d'images d'où le moi émerge en s'en distinguant (*Matière et Mémoire*, pp. 14-17, *Œuvres*, p. 171 et sq.), émergence qui est prise de conscience (*ibid.*, pp. 29-30, *Œuvres*, p. 183 et sq.).

b - «La notion de substance étendue se présente à notre esprit ... comme une chose qui préexiste à notre connaissance et qui était déjà dans les intentions confuses de l'instinct même». Bergson écrit que la conscience naît d'un mouvement libre (notre causalité) (*L'évolution créatrice*, pp. 111-112, *Œuvres*, p. 588 et sq.), et c'est l'opposition, la résistance, qui fait surgir la conscience (*ibid.*, pp. 145-145, *Œuvres*, p. 616 et sq.).

On peut être d'accord avec la réponse à cette question (p. 57) d'autant plus fermement que «la relation de substantialité» (p. 57) n'est pas encore une «*notion*» (p. 57), mais «un *sentiment* confus de l'existence» (p. 57) et que l'aperception n'est pas celle de Kant, ni même de Leibniz, mais vient plutôt de Locke (cf. p. 56).

UN CHEVAL DE TROIE DANS LA CITADELLE ÉCOSSAISE : L'IDÉOLOGIE ET LA PRÉTENDUE CONSPIRATION DE THOMAS BROWN ET DESTUTT DE TRACY

Le siège de la Philosophie Écossaise se fit à un moment indéterminé. En vérité, on ne sait si un assaut en règle eut lieu et dans quelles circonstances. Que la citadelle sur laquelle l'unique bannière de Thomas Reid avait flotté si longtemps eût finalement rencontré son destin, que cette forteresse qui avait un temps monté fièrement la veille sur le «sens commun de l'humanité»¹, fût maintenant en ruine au pied des figures victorieuses de la Spéculation et de ce que Ferrier appelait le «*pur* sens commun», cela ne peut être nié². Ce qui reste incertain, parce que la véritable histoire n'a jamais été racontée, c'est comment se fit la chute.

Selon un historien, qui fut lui-même un élève et un sectateur de l'École Écossaise, non seulement le moment, mais les auteurs de cette action scélérat eurent être désignés du doigt³. Cet écrivain se montra si confiant dans la déduction de son enquête, ses lettres de créance parurent si fortes - n'avait-il pas été à l'école le témoin des événements ? - que les chroniqueurs qui suivirent rendirent orthodoxe sa version des faits⁴. Cependant, la véritable étendue du complot ne fut pas révélée avant 1835, date à laquelle la publication des *Lectures on Intellectual Philosophy* de John Young scella virtuellement l'affaire⁵. Prit rang ensuite dans la conspiration, aux côtés des scientifiques mentaux écossais le «sensualiste» français (aussi connu comme «*l'Idéologue*»), Antoine Louis Claude (comte) Destutt de Tracy. Et, comme nous le verrons, l'Abbé de Condillac n'était pas entièrement oublié, compté qu'il fut parfois en compagnie des «*ideologists of France*»⁶. Prononçant un verdict presque unanime, les raconteurs de l'histoire ont transmis ce récit, maintenant classique, d'une perfidie surgissant à la fois de l'intérieur des murs de la pensée écossaise et de l'extérieur, en la personne d'un Français.

Cependant, les minutes de la prétendue trahison n'ont pu être révélées, n'ayant en fait jamais été écrites. Mylne et Young furent escamotés, sans cérémonies, de la mémoire des philosophes postérieurs, le premier sans même laisser une transcription publiée de ses conférences sur la morale, après avoir détenu pendant presque quarante deux ans la chaire de Glasgow⁷. George Gilfillan marqua la mémoire de Mylne

de son surnom «Old Sensation», puis l'obscurité les engloutit tous les deux⁸. Pour leur part, les *Lectures* de Young «tombèrent» «apparemment» «en poussière» avec leur auteur, comme en témoigne plutôt malheureusement McCosh⁹. Si Brown et Destutt de Tracy connurent un sort quelque peu meilleur, le mérite en revient peut-être autant à la correction administrée à l'un par William Hamilton, à l'adulation vouée à l'autre par Thomas Jefferson, qu'à leurs talents et héritages (si précaires qu'ils fussent) respectifs¹⁰. Ce qui émerge donc, c'est la matière dont sont faites les vraies «histoires»: la narration d'une influence toute clandestine; l'action d'une intrigue venant du Continent, jamais confirmée; et une distribution de personnages aussi oubliables que hauts en couleur. «*Hereby*», comme le reconnaissait McCosh lui-même, «*hangs a tale*».

Néanmoins, dans la mesure où l'histoire n'a jamais été racontée entièrement, il nous incombe de la retracer à nouveau, en ramassant plus que les miettes, que nos personnages fuyants peuvent avoir laissées dans leur sillage, et en poursuivant les choses derrière et dans les murs de la philosophie écossaise. Dans cette mesure, l'entreprise peut apparaître relativement franche, au mieux une tâche de narration. Nous monterons le siège en conséquence, en transformant autant qu'il est possible l'indétermination de son moment en un épisode vraisemblable. Les risques inhérents à une telle reprise narrative sont, sans doute, nombreux, le moindre n'étant pas que le récit à donner puisse ne pas ressembler à ce que tout le monde souhaita apparemment entendre. En vérité, puisque toute l'affaire repose sur la supposition qu'il y a eu en fait un travail de sape insidieux des principes fondamentaux de la philosophie écossaise, cette désillusion peut être d'autant plus grande, si l'on peut démontrer que, mises à part les bases d'une histoire révélatrice, un tel complot n'a jamais existé. Nous pouvons seulement poser au départ la nécessité d'examiner le cas, à partir d'une position avantageuse, au cœur de la citadelle de cette philosophie. S'il doit être question de cheval, que ce soit un vrai cheval de Troie.

1

Je voudrais me tenir d'abord dans les limites, peut-être moins familières, des Conférences de Thomas Reid sur la Culture de l'Esprit¹¹. Se modelant étroitement sur les «Géorgiques de l'Esprit» de Bacon (*de Augmentis Scientiarum*, livre VII), les conférences de ce type étaient devenues une sorte de tradition d'enseignement dans les universités écossaises, entre les professorats de William Law à Edimbourg (par exemple), au début, et de James Mylne à Glasgow, à la fin du XVIII^e siècle. Venant parfois en continuité des conférences, intitulées diversement «philosophie morale» ou «pneumatologie», en guise de complément «pratique» du caractère théorique de ces études¹²; ou tantôt assurées à une heure distincte, comme dans le cas de Reid lui-même, en guise de supplément critique aux conférences ordinaires, ces leçons manifestent le souci constant de la philosophie écossaise d'encourager une saine «économie» de l'esprit. Pour le dire avec les mots de Bacon, de telles «Géorgiques» sont seules capables de donner «*vie et mouvement*» à ce qui demeurerait autrement, même après une recherche ou une analyse en règle, une «*belle image ou représentation [de l'esprit] agréable à contempler*»¹³. En conformité avec son esprit baconien, la pensée écossaise manifestait une méfiance chronique, sinon

une hostilité, envers les statues sans vie. Le *Traité* de Condillac, comme celui de Hume, n'aurait pu qu'apparaître «mort-né». Et dans un contexte plus tardif, une «science des idées», telle celle que professaient les Idéologues, aurait à démontrer sa fécondité eu égard non seulement à ce que Bacon appelait «*la philosophie de l'humanité*», mais aussi bien à la philosophie civile.

Quelque chose de cette dualité de dessin surgit assez tôt dans les conférences de Reid à Glasgow, sur le sujet de la conscience (*consciousness*). Cela apparaît d'abord dans ce que j'appellerai ses séances «géorgiques», du mois de janvier 1765, puis dans ses conférences sur la «jurisprudence», en cours ordinaire, au mois d'avril de la même année¹⁵. «Le sens commun de l'humanité», affirme-t-il, renferme un jeu complet de jugements «intuitifs» ou «naturels et originaux», qui ensemble «dédaignent le tribunal de la raison». Ces jugements, ainsi qu'on pourrait l'anticiper à partir des *Essays* publiés¹⁶, doivent être nettement opposés à ceux qui, étant «discursifs et médiats», sont «acquis et sont les effets de la coutume». «La grande source (The great source [sic])» de ces jugements naturels ou «constitutifs» est la «conscience» (*consciousness*), un terme qui, de l'aveu de Reid, est lui-même un «nom dérivé signifiant primitivement [le]¹⁷ fait d'être introduit dans le secret des intentions et des desseins d'un autre». L'humanité peut donc être dite, du moins selon certains aspects *originaux*, introduite dans son propre secret et sachant ainsi d'où elle jaillit et où elle veut aller. Dans cette mesure, l'esprit humain est naturellement attentif, même si «la simple attention aux opérations de nos propres esprits» ne nous permet pas de déterminer «avec certitude» si, par exemple, il y a «une autre cause de nos volontés que l'esprit lui-même». De cette disposition dépend le destin de la métaphysique (Metaphysics), du moins la partie qui se rapporte à l'esprit humain; car c'est là que repose sa possibilité d'être portée à la science»¹⁸.

Cependant, aux perspectives d'une science mentale doivent être jointes les espérances en faveur de la société civile. Si «être introduit à soi-même» est la condition de la conscience (*consciousness*), c'est aussi, et de façon plus importante, le critère de son homonyme, la conscience (*conscience*). Si «naturelles» qu'elles puissent être, elles exigent une attention «renforcée par l'exercice» et un grand effort. L'harmonie apparente de cette double attention, à ce que nous sommes d'un côté, à ce que nous devons faire de l'autre côté, s'élève à une sorte de sommet, dans un passage des conférences sur la «Jurisprudence», quelques mois plus tard :

...so universal a Consent of Mankind with regard to the main points of right and wrong of virtue and vice ought to satisfy the most sceptical... not only of the reality of the distinction between the one and the other, but also that the Almighty has taken care in the constitution of our Nature, to make this distinction so apparent and obvious that it requires no deep enquiry or laborious reasoning to discover it¹⁹. That moral Faculty or Conscience which God hath planted in every mans breast distinguishes right conduct from wrong in most instances no less immediately, no less clearly and certainly than the taste discerns sweet from bitter. If you consult this inward Monitor in your calm and serious moments, you can hardly judge wrong in any important point of Duty. In all the fair train of Virtues there is [not] one which is not immediately approved... by our Moral faculty when it has been a little strengthned by exercice, and when the noise of our passions is husted and its calm voice attended to.»²⁰

Si la philosophie de Reid fut véritablement le bastion de la pensée écossaise, comme les historiens qui suivirent le voulurent, alors le défi de ses redoutables remparts était certainement celui-ci : *consulte* et *écoute*. Combien de ses successeurs

seraient rejetés, pour avoir manqué de prendre garde ? Quels seraient les disciples attentifs, quels seraient les infidèles, coupables de distraction ? De façon remarquable, l'un des auteurs les plus attentifs à ces voix de la conscience (*consciousness*), amplifiées par Reid, fut Victor Cousin²¹.

Il serait bon de se souvenir, au passage, de l'état de la citadelle, vu du lieu avantageux de son histoire postérieure. Dans son *apologie* de 1836 en faveur de l'école écossaise, pointée contre certains prétendants phrénologiques²², William Pulteney Alison, lui-même élève de Dugald Stewart et, par la suite, professeur *of the Practice of Physics* à Edimbourg, énonçait ce qu'il voyait être les deux «principes conducteurs», déjà à l'état d'héritage, de l'attitude de l'école écossaise envers l'esprit. Le premier principe affirme que l'esprit humain est connu et ne peut être connu que par une observation directe et attentive. Une telle observation révèle les états et les actes, la constitution et les pouvoirs de l'esprit ; généralisée par le «procès de l'induction», elle établit de simples «lois de la nature», analogues à celles qui gouvernent l'univers physique. L'esprit de ces principes est manifestement *baconien*. Celui de la seconde loi de l'école écossaise est, cependant, plutôt calviniste. Il pose que ces observations généralisées des individus, couplées avec les inférences dérivées «des actions» des autres esprits, conduit la recherche «à certains faits derniers», qui ne peuvent être soumis à une nouvelle réduction, aussi bien qu'à «certaines lois fondamentales de la croyance», dont l'autorité est indiscutable. On pourrait appeler ce principe de l'école le *principe de limitation* : car il coupe court à une analyse indéfinie de l'esprit, brisant au point de naissance d'un scepticisme qui pourrait devenir dangereux pour la volonté et la sagesse du Créateur²³. Reid n'aurait pu que se sentir conforté ; les disciples (respectivement Stewart et Alison) avaient été bien instruits.

Mais jusqu'à quel point, au juste ? En écoutant les dernières conférences, données par Dugald Stewart en 1808-9, avant que la maladie ne contraigne ce maître de l'éloquence à céder sa chaire à Thomas Brown, qui commençait déjà à le décharger, en tant qu'assistant, cette même année, Alison aurait certainement été frappé par l'insistance avec laquelle Stewart marquait la disposition, apparemment inhérente, de l'esprit à *s'exercer lui-même* et, ce faisant, à sauver la *sensation* de l'oubli du moment, pour la vie supérieure de la *perception* et de la *mémoire*. Par son simple exercice, l'esprit se place entre la sensation et la perception, les séparant par son propre acte de conscience, et cela, de la façon «la plus simple», c'est-à-dire en prêtant attention à la sensation. Lorsqu'il traitait de l'attention, rapporte Alison dans ses notes, Stewart mettait l'accent sur l'effort de l'esprit à «fixer» les éléments, autrement vagabonds, de la pensée. «Il apparaît des perceptions acquises de la vue», disait-il,

«that a Process of Thought may be carried on by the Mind without leaving any Trace on the Memory; and many facts prove that Impressions may be made on our organs of Sense, and yet be forgotten next moment. - In such cases our want of recollection is ascribed even in ordinary Conversation to want of *Attention*, so that it seems to be a Principle sufficiently ascertained by common Experience, that there is a certain act or Exertion of the Mind necessary to fix in the... Memory, the Thoughts and Perceptions of which we are conscious. - This act is one of the simplest of all our Intellectual Operations, and yet it has been very little noticed by Writers on Pneumatology.»²⁴

C'est l'esprit, en tant que *conscience* (*consciousness*), qui se dresse et s'interpose dans ces cas où les *habitudes* même de la perception ont paradoxalement engourdi sa propre vigilance. L'acte de *fixer* ou d'assurer les éléments bruts de la

pensée paraît ainsi constituer une sorte de violent *retranchement*, de réduction ou d'amoindrissement des effets de l'efficacité même de l'esprit.

Mais pourquoi ? Si l'on juge par les conférences de Stewart, d'un cru antérieur - conférences qui furent écoutées par Brown, mais que celui-ci ne transcrivit pas -, la réponse réside dans la nécessité d'éviter la contradiction. Que l'esprit ait des sensations, affirme Stewart, *sans les sentir*, quand il les a, est une contradiction logique. Mais, une fois encore, l'attention comble la brèche, en satisfaisant la condition minimale de toute conscience, à savoir que tout ce qui est *posé* dans l'esprit, si brièvement ou faiblement que cela soit, doit devenir un objet pour cette conscience. «Cer-tains auteurs», observe Stewart,

«have ... said that sensations do frequently exist in the mind without our being conscious of them. This is however absurd. Sensations, to be sure, may be in the mind, on which we bestow so little Attention that we cannot recollect them perhaps the moment they are past; But to say we are not conscious of them, when they are in the mind, approaches very near to a contradiction of terms; for the very Essence of an Idea consists in its being felt.»²⁵

L'importance que l'école écossaise attache à la vivacité de l'esprit, à sa capacité à se porter à la saisie des impressions des sens, ne les laissant pas glisser ou, pire, provoquer le mécanisme d'une réaction seulement physiologique, cette importance se réfléchit clairement dans l'effort de Stewart pour pénétrer le moment du contact de l'esprit et de son objet. Ironiquement, d'une façon qui rappelle davantage Condillac que Reid, Stewart fut fasciné par les détails de cette intersection. Son problème était de tenir fermement les rênes de sa propre fascination, de façon à ne pas outrepasser le principe de limitation, qu'il s'était imposé²⁶. Néanmoins, ce qui l'affecta plus tard considérablement, un membre du cours de 1793-94 prit la hardiesse d'en-treprendre ce dont le maître se gardait²⁷.

Mais qu'y avait-il à craindre de l'approche du «père de l'Idéologie» et de ses descendants²⁸, que les philosophes écossais s'efforçassent sans cesse de placer la simple attention de l'esprit en avant de sa tendance naturelle à acquérir de solides habitudes de perception ? Condillac s'était-il rendu plus coupable de faire l'esprit totalement passif, que Hume de le soumettre à «la douce force» de l'association ? Y avait-il, en fait, chez l'un ou chez l'autre, le refus naissant de reconnaître la capacité et le devoir de l'homme à la maîtrise de soi ? A moins d'une grave erreur d'interprétation, - point à retenir contre Stewart, par exemple, à propos de l'héritage proprement lockien du principe empirique -, les pièces sembleraient démontrer le contraire. Car, tout de même que les recherches de Hume, concernant l'esprit, se caractérisaient par dessus tout par la règle de *précaution*, par «ce soin et cette attention», qui soutiennent la réflexion d'un scepticisme «mitigé», qui ne soit pas exagéré²⁹, de même Condillac avait établi que l'*attention* occupait une position de contrôle, en tant que modification ou transformation *primaire* de la sensation. Les opérations supérieures de la mémoire, de l'imagination et de la réflexion subissent ensuite les effets de l'attention s'épanchant, en quelque sorte, par les allonges externes de l'esprit ; marques de son caractère essentiel d'énergie en expansion, tendant à agripper l'objet qui est à portée³⁰. Ce contact le plus distant et en même temps ultime de l'entendement humain, qu'est la raison elle-même, reste désormais perpétuellement débiteur de ce rapport initial de l'esprit avec la sensation ; un rapport plein de subtiles nuances de sentiment (*feeling*), continuant à sentir et tenant

ferme à cette dualité même³¹. La raison, avec ses aspirations supérieures à la vie cultivée, est nécessairement l'esclave de l'attention. Il ne semble pas y avoir ici de quoi déclencher les hostilités, mais plutôt un vaste terrain à partager entre les philosophes de la sensation et ceux du sens commun. Peut-être les forces en marche, pendant la période qui sépare les publications de Condillac et les conférences de Mylne et de Brown, allaient-elles après tout du même pas et du même esprit.

Une telle unanimité pourrait donner l'impression d'une avancée commune sur la position de Condillac, et non exactement sur la position que je viens de souligner. Ses plus fortes légions seraient les vues proposées par des penseurs, tels que Prévost et Laromiguière, Reid et Stewart, et en Allemagne Christian Wolff et Nicolai Tetens. (Je ne traiterai pas ici des deux derniers, sauf pour noter l'accès indirect qui joint les approches physiologiques de Tetens et de Brown, par l'intermédiaire inattendu d'Erasmus Darwin³²). Le concept critique est de nouveau celui de l'attention.

2

Un angle d'attaque apparaît rapidement. L'attention est nettement distinguée de la sensation, primitive et passive, et elle est saisie comme la première activité, comme l'effort primordial de l'âme ; la passion, la volonté et l'habitude servent respectivement à déterminer la forme de cet effort ; enfin, l'attention, jointe à l'association des idées, renferme «l'intensité» particulière de la mémoire. Pierre Prévost insiste avec beaucoup de force sur ce dernier point : «Si ces deux causes cessent d'agir, il n'y a plus de souvenir. Et lorsque l'une est supprimée, la mémoire est fort altérée»³³. La mémoire, sans cet effort spécial d'attention, devient un état de souvenir, où l'esprit est laissé à la merci des associations hasardeuses qui le parcourrent. Inversement, la mémoire, sans de telles associations, ressemble à un appareil de mise au point, privé de son champ de vision. Prévost répète l'observation de Condillac que l'attention rend l'esprit capable de se diriger vers plusieurs objets en même temps, avec le dessein de saisir ce qu'ils ont en commun. Et il nomme «abstraction» cet «exercice d'attention»³⁴ particulier. Mais l'attention, sous toutes ses formes, est une faculté «gouvernée par la volonté»³⁵, par cette *force intérieure* qui règle la façon selon laquelle des représentations sont présentées à la conscience.

Il appartient, cependant, à Laromiguière d'entreprendre de réfuter la thèse que la sensation et l'attention sont inséparables, que la seconde n'est rien qu'une modification de la première³⁶. Sa tâche est rendue au départ plus difficile, par le fait que les partisans de Condillac avaient eu tendance à concevoir l'âme comme étant déjà «dans cet état actif, quand elle sent»³⁷. Aussi, ne suffit-il pas qu'il distingue la *passivité* inhérente à la sensation de l'*activité* de l'attention. Une soigneuse restructuration du champ conceptuel est requise. Il accorde à ses adversaires que l'âme ne peut pas «souffrir» et «être inactive» en un seul et même temps. Il argumente cependant que l'acte d'attention ne se manifeste pas *dans le même instant* que l'acte de sensation, par exemple de douleur, et qu'il n'en est certainement pas une modification. C'est, affirme-t-il, un «phénomène d'une nature tout à fait opposée». La conséquence semble être presque que l'attentivité (*attentiveness*) de l'esprit surgit sur la scène *après l'événement*, et cependant *à temps* pour saisir *les suites*

ou la lame de fond. C'est-à-dire, l'attention appartient plus proprement aux activités de l'esprit qui refluent sur elles-mêmes, en un mot, à la *réflexion*³⁸.

Une légère concession à Condillac doit être faite, relativement à «l'attention involontaire»³⁹. Quand une réaction est instinctive, retirer sa main, par exemple, à la chaleur soudaine d'une flamme, l'*attention* donnée à la sensation apparaît inséparable du *fait de la sentir*. Nul désir, nul acte de délibération n'est impliqué en quoi que ce soit. Laromiguère s'intéresse à juste titre à des éléments, tels que la douleur, et aux réactions que nous leur opposons, puisque le mot même *d'éprouver* porte une ambiguïté : dénote-t-il une condition de l'esprit passive, active, ou peut-être hybride ? Laromiguère soupçonne Condillac d'avoir manqué d'assurance sur ce point. *J'éprouve de nombreuses sensation*, mais écrit-il,

«il en est très peu sur lesquelles je réagissons volontairement, ou sur lesquelles je dirige mon attention. Au moment où je parle, je reçois par la vue une foule de sensations qui me viennent des objets environnants; et mon attention, si je viens à la donner, au lieu de se porter sur tous ces objets que je vois à la fois, ne se porte que sur un seul, que sur une seule sensation.»

En bref, «il y a donc en nous plus de sensations qu'il n'y a d'actes d'attention.»⁴⁰

Si donc on trouve des raisons immédiates pour séparer la *sensation* «passive» de l'*attention* «essentiellement active», c'est parce que la seconde est manifestement une «action», dont nous «sentons l'exercice»⁴¹, et qu'elle est liée avec justesse à des termes tels que «fixer», «donner», «prêter».

Laromiguère souligne partout l'impossibilité de définir l'attention. La «vraie définition» d'une idée, affirme-t-il, requiert «une idée antérieure», dont elle puisse être dérivée. Dans le cas de l'attention, l'on aurait à découvrir une «action», psychologiquement antérieure. Or il n'en existe aucune. Au contraire, par une évolution logique, on peut définir la «comparaison» comme une «double attention» à la présence simultanée de «plusieurs objets», et le «raisonnement» comme une «double comparaison» entre un certain nombre d'idées, les unes «étant enveloppées et cachées dans d'autres»⁴². Néanmoins, certaines choses peuvent être dites *au sujet de* l'attention et elles sont assez significatives, pour qu'on comprenne le déplacement qui s'opère dans la pensée française.

D'abord, l'acte de prêter attention aux sensations est le mouvement «du dedans au dehors». Il y a en fait ici un mouvement réciproque, par lequel l'action de l'esprit rencontre son pendant dans la sensation, qui va «du dehors au dedans». Leur confrontation, si elle se produit, est la seule chose qui sauve l'esprit d'un état de complète «ignorance». En vérité, sur elle repose l'entièvre structure de la connaissance humaine. C'est, affirme Laromiguière, «la cause de tous les changements qui ne dépendent pas immédiatement des objets extérieurs»⁴³. Le degré de l'*attention* que nous prêtons à ce qui nous arrive est ainsi le degré de notre *conscience* des choses. L'acte même d'apprendre, comme Stewart devait le répéter, dépend fortement de l'attention. Ensuite, l'attention elle-même ne peut être saisie qu'à travers «l'action», qui la constitue. Cette action est «une force que nous sentons à l'intérieur de nous-mêmes», une force dont l'expérience est aussi réelle que celle de toute affection externe. C'est une sorte de vérité première du monde intérieur. L'ultime réponse à Condillac se trouve donc dans la direction de ce mouvement intérieur vital, de cette extension du moi vers l'extérieur, qui devient l'ultime détermination

de ce que nous sommes, de ce que nous faisons et de ce que nous connaissons. A ce point de vue, la mémoire appartient pleinement à la vie réflexive de l'individu ; car le moi qui *se souvient* est le moi dont le passé est vivant dans ses *attentions* au présent en cours. Cette inversion de forme, par laquelle la mémoire commence à *refluier dans l'attention*, est l'aboutissement inévitable de la reconnaissance du mouvement *vers l'extérieur* du moi à l'objet. La théorie des «traces mémorielles», si fécondées et cultivées qu'elles fussent par l'attention, amplifiait trop le mouvement *vers l'intérieur* de l'objet au moi, en prenant ce mouvement comme la seule détermination de la conscience. Laromiguière fut l'un des français qui, dans la dernière partie du dix-huitième siècle, tentèrent de redresser ce déséquilibre empirique. En Grande Bretagne, une oscillation comparable se produisait dans le sillage de Locke et de Hume.

Reid soupçonne la position lockienne, sur la mémoire, par exemple, d'être surchargée de présupposés mécanistes. «Je trouve dans mon esprit», déclare-t-il, «une conception distincte et une ferme croyance portant sur une série d'événements passés ; mais *comment ceci s'est produit, je l'ignore*. Je l'appelle la mémoire...»⁴⁴. A l'encontre de l'hypothèse lockienne - selon laquelle la mémoire est comparée à un «magasin», dont les contenus sont les «tampons», les «marques» des objets «affectant les sens», profondément imprimées en elle - Reid oppose sa propre conception de la mémoire, comme «faculté origininaire» et immédiate de l'esprit⁴⁵. Il doit concéder, cependant, qu'il «est difficile de prêter longtemps attention aux moments qui passent, sans s'égarer à la suite de quelque autre objet de pensée»⁴⁶. Cependant, cette concession même est féconde. Reid découvre que de telles pensées font souvent passer l'attention, apparemment oiseuse, qu'elles portent au passé, avant l'attention pratique de l'esprit à quelque phénomène *présent*, créant ainsi une sorte de tension dans la concentration attachée aux opérations, autrement distinctes, de la mémoire et des sens⁴⁷. Il remarque en outre que la *signification* de l'attention portée à une expérience présente dépend de la *coopération* d'une certaine attention portée à ce qui s'éloigne déjà dans le passé. Quand l'on suit, par exemple, le mouvement d'un corps, l'acte de «voir» et l'acte de «se souvenir» apparaissent se raccorder l'un à l'autre ; en sorte qu'on peut dire d'abord «je vois ce corps bouger» ; puis, «j'ai vu ce corps bouger *il y a un instant*» ; et enfin, «j'ai vu ce corps bouger». Avec perspicacité, Reid observe que l'expression «il y a un instant» sert à unir le passé et le présent, en dépit de la rigueur du langage philosophique, qui demanderait qu'on sépare l'acte de voir et l'acte de se souvenir⁴⁸. Ainsi la *distance* entre la sensation et la perception ou toute autre opération supérieure de l'esprit, distance qui interdit la réduction ou la «déformation» de la seconde dans la première, est en partie la mesure du *temps*, mis par l'esprit pour prendre conscience de ses propres expériences et pour porter sur elles un jugement. Cette sensibilité de Reid à l'étendue et aux dimensions de la conscience s'est conservée chez Brown qui, même s'il trouvait des motifs de critique, entretenait le même sens de la plénitude et la complétude de l'esprit.

Chez Stewart, la mesure relative d'élasticité entre l'attention et la mémoire prend un tour plus quantifiant⁴⁹. L'intérêt se concentre de nouveau sur le *degré* d'attention requis pour entraîner une rétention satisfaisante. L'exercice même des facultés de rétention et de récollection est jugé dépendre de la capacité préalable de

l'esprit à *fixer fermement en lui les objets*. Si ce thème est essentiellement baconien, comme le reconnaît modestement Stewart, un simple supplément d'évidence et d'observation est requis. Or, chose plus importante pour Stewart, comme pour Brown plus tard, les aspects volontaires de l'attention deviennent ceux qui donnent à la réflexion sa qualité et sa signification hautement *personnelle*; car en réfléchissant, nous prêtons attention à ce qui a été *pour nous*, et ceci devient l'autobiographie de notre concentration et découverte individuelle, de notre curiosité et désir. «C'est à l'expérience et à nos réflexions», observe Stewart, «que nous sommes redevables de la part de loin la plus précieuse de notre connaissance»⁵⁰. Ainsi, la réflexion personnelle est le véritable trajet d'une *auto-formation* vers ce que Bacon, dans un autre contexte, appelait «l'homme complet... l'homme normal... l'homme disponible»⁵¹. De la fermeté du cours de cette réflexion dépend la nature ultime du moi.

Comme Prévost, Stewart observe que la mémoire dépend structurellement à la fois de l'attention et de l'association des idées. Dépendance ne doit pas être cependant confondue avec réduction. L'*ordre* dans lequel les idées apparaissent et réapparaissent est certainement capital pour la précision et l'utilité de la mémoire. Hume avait déjà établi clairement ce point⁵². Mais le principe d'association est-il suffisant pour garantir la *forme* qu'une représentation peut prendre ? Stewart ne le pense pas. «L'association des idées», affirme-t-il,

«connects our various thoughts with each other, so as to present them to the mind in a certain order; but it presupposes the existence of these thoughts in the mind; or, in other words, it presupposes *a faculty of retaining the knowledge which we acquire*. It involves also *a power of recognizing, as former objects of attention*, the thoughts that from time to time occur to us; a power which is not implied in that law of our nature which is called the association of ideas.»⁵³

La signification de toute loi naturelle d'association est ainsi diminuée par rapport à la faculté plus imposante de rétention, dont la puissance propre réside dans la capacité origininaire de l'esprit à faire attention.

L'affaiblissement de la force d'association était, assurément, délibéré. Les agents d'ordre devaient être préférés partout, même par ceux qui avaient plus de sympathie que Stewart pour les tendances à la libre association de l'esprit humain. Au premier rang de ces agents se trouvent l'attention et la mémoire, qui entretiennent des similitudes de fonction et d'effet remarquables. Toutes deux entraînent la monopolisation exclusive de certains éléments, exigent un haut degré de concentration, pour réaliser leurs fins respectives, révèlent l'arrière-fond d'une motivation, d'un intérêt, d'une passion et d'un tempérament personnel et requièrent «un certain laps de temps», pour remplir leurs tâches⁵⁴. L'attention et la mémoire, de plus, s'ajustent l'une à l'autre structurellement, se soutenant mutuellement dans l'exercice de leurs fonctions respectives. Certes, si l'on devait concevoir ce que cela serait de prêter attention à une sensation unique, totalement isolée de tout élément temporel ou spatial contigü; c'est-à-dire, si l'on ressuscitait la statue de Condillac avec son unique sens et son absence de facultés inhérentes, alors, peut-être, les dégagerait-on l'une de l'autre. Mais à quel prix pour le concept d'attention ?

Condillac avait suggéré que, avec sa toute première «odeur», la statue est déjà dans un état d'attentivité et que son attention pourrait même se limiter à cette «seule manière d'être»⁵⁵. Il était aux prises, à ce point, avec le problème de ce qu'on

pourrait appeler l'*enregistrement sensible*: comment la statue reçoit-elle, initialement comment recueille-t-elle ou absorbe-t-elle un stimulus ? Cependant, si cette idée de «l'observation» entre bien dans l'attention, elle n'en est manifestement qu'une des nombreuses facettes. Prêter attention à un niveau d'expérience aussi primitif est pratiquement synonyme de «sentir», «goûter» ou «entendre». A cet égard, l'usage même du mot peut paraître prématué. Condillac semble lui-même avoir réalisé cela, car il dit ailleurs de l'attention qu'elle est une *sensation vive*, qui par la vertu de sa seule vivacité rejette temporairement dans l'ombre d'autres sensations. Son application à certaines perceptions, observe-t-il, «augmente si vivement qu'elles paraissent les seules dont nous ayons pris connaissance»⁵⁶. C'était une concession, qui allait s'avérer lourde de conséquences.

L'attention en acte est, d'un autre côté, totalement différente de cette variété plus passive. Quasi-ironiquement, l'esprit est dépeint ici à son degré le plus inquiet et le plus turbulent. Se déplaçant d'élément à élément, se dirigeant vers un premier, puis un autre, l'esprit tour à tour illumine (Wolff aurait dit «clarifie»⁵⁷) et jette dans l'ombre les objets de son attentivité. Si n'était le fait qu'il revienne sur ses pas, chaque déplacement d'attention serait sa ruine. Cependant, précisément parce qu'il revient en arrière et se *souvient du chemin*, il est en mesure de s'arrêter, par désœuvrement ou par intention, sur quelque point particulier. (Reid aurait bien pu tirer profit de ceci). Comme Stewart préférerait le dire, l'esprit *choisit de faire attention*; car tout cas d'attention est pour lui un acte délibéré et *volontaire*, par lequel un élément est extrait pour examen, de la multitude des représentations. En bref, il est *moralement* aussi bien qu'épistémologiquement nuisible de ne pas choisir. Le prix d'une incompréhension de la nature et de la fin de l'attention est une vie livrée au dérèglement de l'expérience, dans ses aspects tant primitifs que complexes, (cette expérience dont l'esprit ne considère et ne retient que des parties), et aux habitudes d'esprit qui deviennent la proie facile de l'argument de son échec inhérent. Comme Reid le redoutait, l'esprit qui n'est pas éduqué par l'attention devient un esprit dissipé et même «sauvage»⁵⁸. Ainsi, à moins de se prendre en charge, de cultiver ses facultés primitives et régulatrices, il ne serait pas à la mesure de la tâche de ce que Condillac lui-même avait appelé «les affaires civiles et ... la recherche de la vérité»⁵⁹.

3

Les premières voix contraires se firent entendre, en Écosse même dans la salle de classe. Ce fut là que, imagine-t-on, le complot fut d'abord conçu, sinon directement dans les arguments des conférenciers, du moins indirectement dans les esprits de leurs auditeurs. Dans une telle atmosphère, vérité et fantaisie se mêlaient librement; la guerre semblait imminente; et ainsi naquit une histoire. Mylne et Brown, flanqués de leur complice inconscient du Continent, auraient décidé de revenir en arrière, de défaire les patients efforts de leurs prédecesseurs et contemporains et de lâcher sur les agencements intuitifs et sur les facultés de l'esprit, la vague de fond des sensations. Pour inexpugnable qu'ait pu paraître la citadelle de la connaissance attentive, tant aux fondateurs de la pensée du sens commun qu'aux réformateurs de l'orthodoxie sensualiste, elle était à présent assiégée. Peut-être, à l'insu de tous, était-elle déjà tombée.

Dès 1799, au moment même où les Idéologues - Destutt de Tracy, Cabanis et Laromiguière entre autres - déposaient leurs *mémoires* devant l'Institut national de Paris, traités qui, quoique critiques envers Condillac, restaient loyaux envers le principe de la sensation, intérieurement transformée et constituant l'esprit de l'homme⁶⁰, à ce moment même, James Mylne rendait hommage à la conjecture audacieuse de l'abbé de Condillac, relative à la sensation. Et il défiait les vues, récemment publiées, de son éminent collègue d'Edimbourg, Dugald Stewart, au sujet de l'attention. Ce dernier assaut et ses fondements généraux dans la philosophie du sensualisme français, allaient devenir la marque non seulement des conférences de Mylne, mais aussi des exercices hebdomadaires de ses étudiants, pendant quarante ans⁶¹. Si l'on peut tenir pour typique les sujets d'essai imposés et écrits, pendant une seule année (1820-21), Mylne avait lancé l'attaque de front : abordant «l'objection élevée contre l'étude de l'esprit, selon laquelle on ne peut faire d'expériences sur l'esprit» ([sc.] that «on mind no experiments can be made»); restant plusieurs semaines sur la «sensation», ses «variétés et modifications» ; passant ensuite immédiatement, à travers un examen de la mémoire, de l'attention et de la conception, aux sujets de «l'instinct» et de «l'habitude», avant de tourner pour finir vers les principes sous-jacents à l'action humaine dans son contexte théologique à la fois moral et naturel⁶². Comme beaucoup d'autres Mc Cosh se rappelle surtout les salves d'ouverture et leurs conséquences dévastatrices, mais fort peu le bouquet final⁶³.

A un moment de son professorat, sans doute bien après 1804⁶⁴, Mylne prit connaissance véritablement de la position de Destutt de Tracy, déjà pleinement explicitée dans les dissertations lues par celui-ci devant l'Institut. A partir du gribouillage d'un étudiant chagrin sur une page de notes de conférence, on peut inférer raisonnablement que pendant de très longues périodes (jusqu'à dix ans), Mylne avait tiré de la bibliothèque les *Éléments d'Idéologie*, pour les avoir à disposition dans son étude, au n° 13 du *Outer Quadrangle* du *Glasgow College*⁶⁵. Si étourdi que cela paraisse et même, en l'état, contradictoire, cela n'empêcha pas Mylne de recommander chaudement ce texte à ses étudiants, en particulier le chapitre sur l'habitude. «Le sujet de l'Habitude», certifie Mylne,

«is very well treated upon by Des Tut Tracy ; though I... may perhaps be partial to the work, owing to the circumstance of his confirming views which I had given the class for 30 years : the book was published about 10 or 12 years ago, & is well worth perusal, especially the 14th Chap.. Analogous to the operation of volition, he makes those of consciousness, of which in the same way we are frequently unaware.»⁶⁶

Qu'on ait affaire à une heureuse coïncidence ou à la mauvaise foi d'une dette non reconnue, le conférencier de Glasgow s'était d'abord tourné vers Condillac, et ce fut là que lui fut inspiré son souci constant de la sensation et de ses diverses «modifications» intellectuelles.

Bien que les données ne soient pas entièrement déchiffrables, consistant plutôt en une ébauche composite tirée de trois jeux hétérogènes de notes d'étudiants, il est évident, dès le commencement, que Mylne devait donner la préférence à l'approche de Condillac, plutôt qu'à celle de Reid ou même de Hume. A ses yeux le choix est celui-ci : soit le recours au sens commun ou une chute maligne dans le scepticisme, d'un côté ; soit une recherche plus positive et plus progressive, par le moyen d'un «train de suppositions», de l'autre côté⁶⁷.

Le plan de Locke, retravaillé par Condillac, nous permet de supposer - ceci étant l'une des variations les plus avancées de Mylne -

«a being formed like man, in Mind & body, & capable of sensation, Memory, & Judgment, but who has never had any experience of sensation, having all the machinery, but never having it brought into exercise. We can conceive of his being delighted at the different parts of his body, but in what state would he find his mind? in perfect inactivity there would be no subjects of thought.»⁶⁸

Telle est donc la «statue» de Mylne : une statue nettement écossaise et, dans cette mesure, fidèle à la tradition de Turnbull et de Hutcheson, c'est-à-dire dotée des trois pièces de «l'équipement» mental : la sensation, la mémoire et le jugement, quoique de façon inactive. En vérité, le premier Mylne (avant de Tracy) avait été préparé à employer le langage orthodoxe des «facultés originales», bien qu'il se souciât de les réduire à quatre - la perception, la mémoire, l'abstraction et le jugement, - et qu'il décrivit les prétendues autres «facultés», comme de simples «modifications» de celles-ci⁶⁹. L'attention, comme nous le remarquons brièvement, était la première à être ainsi dépouillée de son originalité dans l'esprit.

Pour employer un mot de la biologie contemporaine, Mylne était, même à ce stade, une sorte de «*cladist*» en science mentale : non seulement il proposait, sur un mode taxinomique, une nouvelle classification des phénomènes de l'esprit, selon différents «groupes naturels», mais, ce faisant, il tendait à miner les dogmes principaux de la science en question, telle qu'elle s'était développée dans les mains de ses prédécesseurs écossais. Comme le «*cladist*» paraît aux biologistes orthodoxes, nier la théorie de l'évolution, de même Mylne, et plus tard Brown, furent soupçonnés d'hérésie relativement à certains principes fondamentaux ou instinctifs de croyance, qui gouvernent la relation de l'homme à la réalité extérieure, à sa mémoire et même à son moi. Les nouveaux noms des parties de l'esprit étaient-ils donc simplement une ruse, pour des desseins plus noirs ? Ou y avait-il dans la citadelle quelque crainte querelleuse que, peut-être, ce serait montrer trop de zèle à vouloir donner une forme théorique à l'esprit et à son équipement, avec pour effet de négliger complètement d'observer les relations vérifiables, unissant les dites «facultés» et leurs objets ? Aussi perverses que les analyses faites par Brown de l'esprit aient paru, du haut de l'estrade, - ne se gagna-t-il pas la réputation d'un «marchand de volailles analytique» ?⁷⁰ - Ferrier tint par la suite Reid, lui-même, pour coupable d'avoir mal lu le manuscrit ; un manuscrit, comme le comprit Brown, plein de «grands noms» pour «les puissances et les faiblesses de l'entendement humain», que nous finissons non seulement par «admirer», mais par «vénérer»⁷¹. Était-il possible que Mylne et Brown eussent découvert une interprétation encore différente du texte maintenant sacré ?

Mylne pensait du moins qu'il avait fait cela, avec l'aide explicite de Condillac dont il proclamait «les explications», concernant notamment «notre notion de l'extériorité» et le rôle des objets extérieurs dans la naissance de nos sensations, «magnifiquement simples»⁷². Au delà du seuil du «simple mouvement mécanique»⁷³, existe l'esprit lui-même : «fait ultime» dont «l'essence» ne peut être expliquée, mais que l'enquête doit tenir pour un «principe»⁷⁴.

Que l'esprit *sente* ou, ce qui revient au même, qu'il soit *conscient*, est également un «premier principe» ; car loin d'être une «opération séparée de l'esprit», comme «certains», en particulier Reid, l'affirment, la conscience est une «partie nécessaire en toute opération», une partie inséparable et requise. La première

«faculté», ou «sentiment» (*feeling*)⁷⁵, vraiment séparée, est celle de la *sensation* elle-même que Mylne définit comme «ce changement produit dans l'esprit par l'effet d'une impression faite par un objet extérieur sur l'organe des sens»⁷⁶. C'est ici que la supposition de Condillac est la plus féconde; car, alors qu'un être qui est complètement dépourvu de mémoire et de jugement serait manifestement la victime de ses propres limites, mais non la *faculté d'expérience* de son contraire, c'est seulement en concevant un tel état que nous sommes capables de «cerner toutes les facultés de l'esprit»⁷⁷. Reid, affirme Mylne, n'a pas su appréhender la valeur pleine de ce moment, celui d'une faculté de sentir «simple[,] originale [et] sans mélange». Au lieu de cela, il s'est hâté de diviser «toutes les facultés humaines en pouvoirs de l'entendement et pouvoirs de la volonté», une élaboration principalement conçue pour soutenir l'hypothèse des principes originaux du sens commun. Fasciné par la complexité de la structure, il a apparemment manqué le point de vue élémentaire. Mais «le philosophie moral ne satisfait pas sa curiosité, aussi longtemps qu'il n'a pas découvert la nature réelle de l'entendement et de la volonté, c'est-à-dire leurs éléments»⁷⁸.

N'ayant pas su saisir le «simple», Reid ne pouvait plus discerner les «composés», qui en naissent. L'effet fut son incapacité à faire preuve de l'attention requise par la complexité du processus de *l'acte de percevoir* qui, insiste Mylne, doit comprendre la sensation et les «modifications» de la *mémoire* et du *jugement*. D'abord, observe Mylne, «je sens, ensuite je me souviens[,] et enfin je juge et distingue entre les sentiments (*feelings*) ou sensations présentes et passées». Ainsi, «la sensation livre le matériau[,] la mémoire le rappelle[,] et le jugement se déclare à son sujet»⁷⁹. Les conditions de Reid pour la perception sont ainsi défaites, par le *processus* même par lequel l'esprit atteint cet état particulier. Cependant, dans cette réduction des facultés supérieures dans les facultés inférieures, la conception de l'objet et la conviction irrésistible et immédiate de son existence présente ne sont pas les seuls facteurs à être entamés⁸⁰. L'attention elle-même, cette modification primitive et critique dans le schéma de Condillac, doit perdre son statut spécial. Cette fois, cependant, ce serait Stewart qui supporterait le choc.

Dans ses *Elements of the Philosophy of the Human Mind*, publié pour la première fois en 1792, Stewart avait affirmé qu'il ne pouvait «se souvenir que la faculté d'attention ait jamais été mentionnée ([had] been mentioned) par l'un des auteurs de pneumatologie, dans leur énumération des facultés de l'esprit»; ni, affirmait-il, qu'elle ait été «considérée par qui que ce soit... comme étant d'une importance suffisante pour mériter un examen particulier»⁸¹. Les exceptions, qu'il rappelle, sont Reid dans ses *Essays* et Helvétius dans *De l'esprit*. Mais qui verrait là une atteinte à la réputation de Condillac rencontrerait Mylne, en 1799, pour défendre l'honneur du philosophe français. Stewart, raconte Mylne à sa classe, «dit que l'attention n'avait pas été mentionnée auparavant comme une faculté séparée; mais Condiliac en avait parlé ainsi (but Condiliac had spoke [sic] of it as such)»⁸². Dans un témoignage antérieur, Mylne avouait qu'il avait lui-même «d'abord considéré l'attention comme une faculté séparée - comme Condiliac [sic], qui appuie sur ce point, et Stewart, mais non Reid», et qu'il devait «reconnaître à présent ne plus réussir à la considérer telle». Plus tard, il demande pourquoi il est nécessaire de «créer une faculté nouvelle», pour expliquer le simple fait que quelque chose demeure

devant l'esprit, tant qu'une «impression plus vive» ne l'écarte pas⁸³. En 1820, il se concentre sur l'élément de la vivacité : «il y a une autre loi de la sensation», remarque-t-il ; celle-ci : «quand nous avons plusieurs sensations, certaines l'emportent sur les autres ; par exemple quand un son terrible frappe l'oreille, nous oublions tous les autres objets autour de nous, ou nous en devenons inconscients. Toute sensation vive occupe l'esprit», et c'est celà «l'attention»⁸⁴. Et, pourrions-nous ajouter, il ne peut y avoir de doute sur ce qui «occupe» la citadelle écossaise !

Dans la dernière liasse des notes conservées (celles de 1829-30), Mylne attaque de nouveau l'hypothèse que, en plus de la sensation, de la mémoire et du jugement qui ensemble constituent la perception, soient requises «d'autres facultés». Dans l'arrière-fond de cet assaut, on peut en outre entendre un écho. L'examen montrera, argumente-t-il, qu'il y a dans l'attention

only the phenomena which more properly belong to the powers which we take to be elementary. We experience frequently that when surrounded by many sensations, some new & powerful one comes on, & calls off our attention. But this is only sensation acting according to some law of our constitution...»⁸⁵

«L'attention est-elle donc une faculté particulière ? Consiste-t-elle dans une opération de l'esprit distincte de toutes les autres ? Je ne le crois pas.»⁸⁶

«Dans l'attention», dit la première voix

«I may exercise my memory, judgment, imagination, more vigorously, but no new faculty is called into exercise. It is a happy circumstance in the constitution of our mind that we are capable of thus directing our thoughts. We admit all the phenomena of Attention, but it is only a more energetic exercise of the powers of mind.»⁸⁷

Et de nouveau l'écho : «l'attention... c'est l'état de l'homme qui veut sentir, juger ou agir ; c'est un effet de la volonté ; mais ce n'est point une faculté ni une perception particulière.»⁸⁸

Le cheval de Troie de la trahison sensualiste était maintenant à demeure dans les murs écossais. Mais qui l'avait laissé entrer ? Qui avait joué le rôle de Sinon ?

4

Qui que ce fût, nous pouvons poser que le traître était préparé à introduire le cœur même du sensualisme originel (Condillacien) et réformé (Idéologique) dans la philosophie du sens commun. Un homme de sentiments et d'affections raffinées ne saurait monter une telle trahison envers la «ville», sans à l'instant tendre la main de l'amitié et retenir en son sein le secret de sa perfidie nocturne. Il faudrait ainsi une certaine complication d'esprit, sinon une schizophrénie : un équilibre précaire des forces idéationnelles, qui se romprait aisément dans un moment de faiblesse. Pourrait-on soutenir longtemps les tensions tirant l'esprit d'un côté, vers une vue *constitutive* de l'esprit, de ses facultés, de ses croyances, et de l'autre côté, vers une chronique *génétique* des sentiments (*feelings*) s'engendrant, se composant, se disposant vers d'autres sentiments ? Pourrait-on, à un moment, se faire l'avocat de la loi de «la croyance irrésistible», et au suivant, devenir «phénoménaliste», ou, pire encore, sceptique quant à la réalité du monde ? Pourrait-on presser la dure boule du monde, d'une main, et cependant découvrir que l'extériorité ne se trouve pas dans la résistance de la boule qui est touchée, mais dans le sentiment de résistance attaché à l'*effort musculaire* lui-même ? Bref, cet homme pourrait-il être Brown ?

Bien que ce fût Hamilton, et non Stewart, qui gourmanda Brown (de façon posthume) de s'être approprié silencieusement Destutt de Tracy⁸⁹, Stewart ne pouvait se montrer heureux de voir son élève et successeur favoriser les vues de celui qui «d'emblée place l'homme au niveau des bêtes, sans la moindre discussion». «Il nous est dit», écrit Stewart,

«by one of the most acute and original partisans of this new nomenclature, that *Ideology* is a branch of *Zoology*; "having, for its object, to examine the intellectual faculties of man, and of other animals." The *classification*, I must own, appears to myself not a little extraordinary; but my only reason for objecting to it here is, that it is *obviously intended to prepare the way for an assumption...*»⁹⁰

De même que Reid avait cru que la liberté laissée par Locke à l'enfant de disposer et d'accoutumer son esprit à tout ce qui est l'objet d'un besoin ou d'un désir, était une invitation ouverte à la sauvagerie⁹¹, de même Stewart semble avoir sauté à la conclusion que le sensualisme, de marque Idéologique, représenté par Destutt de Tracy, ferait régresser l'homme au niveau des créatures animales. La crainte, sous-jacente à ce préjugé, manifeste le souci permanent des philosophes écossais, après Turnbull et Hutcheson, de souligner la disposition inhérente et originale de l'esprit à l'expérience, la constitution qui le rend propre à recevoir et assimiler les impressions sensorielles contingentes de son environnement. Ensemencé par une main divine, l'esprit serait cultivé et moissonné par l'homme⁹². Locke, et maintenant Destutt de Tracy, semblaient prêts à laisser en friches le terrain, à le priver ainsi de constitution, et même aux yeux de Stewart, à le rendre *inconstituable* d'une façon significative, c'est-à-dire humaine. L'esprit allait être livré aux ravages du temps. Si Brown entraînait véritablement dans les desseins de Destutt de Tracy, alors il préparait également le chemin d'un postulat d'emblée intolérable et hérétique.

Ce qui semble avoir été négligé ou délibérément ignoré dans les séquelles, brèves mais violentes, des *Conférences* de Brown, c'est l'adroite ingéniosité de cette analyse de l'esprit, par laquelle il tente d'unir les points de vue constitutif et génétique, les aspects *spatiaux* (ou «formels») et *temporels* (ou «efficaces», comme les nomme Brown) des phénomènes mentaux. De plus, on oublia que son découpage analytique était, ainsi qu'il l'avouait franchement, seulement «virtuel», qu'il était le «déliement» ou la «décomposition» de la «complexité apparente», de tel ou tel sentiment (*feeling*) ou affection de l'esprit qui, en *réalité*, est «absolument simple et indivisible»⁹³. Il put sembler aux yeux de Ferrier être un «marchand de volailles», mais il était en fait un illusionniste ou un escamoteur, qui fait apparaître le *simple complexe* et qui croyait qu'une «pluralité apparente de choses séparables» n'était en vérité qu'une, indivisiblement⁹⁴.

Cependant, il était sans doute vrai que les «agencements structuraux», dans lesquels il voyait s'organiser les phénomènes mentaux, étaient le produit (ou le «résultat», selon son terme) d'une *succession* de sentiments (*feelings*) entretenant une relation causale mutuelle⁹⁵. Alors que ses prédécesseurs avaient montré la même vigilance envers la condition de flux, prévalant dans le champ mental, ils n'avaient pas été préparés à placer l'organisation même de l'esprit sur le métier. C'était mal juger de la nature des «constitutions». Les «innovations» dénoncées de Brown étaient donc doublement traîtresses : d'abord, en remplaçant la nomenclature traditionnelle de la *conception* et du *jugement* par celle de la *suggestion* «simple» et «relative»; ensuite, et plus sérieusement, en semblant ultimement établir que les opérations

mentales supérieures naissent ou se développent à partir d'une «succession de sentiments» (*feelings*) advenant accidentellement à l'esprit⁹⁶.

L'esprit insistait Brown,

«cannot exist, without forming continually new combinations, that modify its subsequent affections, and vary, therefore, the products, which it is the labour of our intellectual analysis to reduce to their original elements.»

En outre, «nos divers sentiments» (*feelings*)

«similar or dissimilar, kindred or discordant, are all mere states of the mind; and there is nothing, in any one state of the mind, considered in itself, which, necessarily, involves the succession of any other state of mind.»⁹⁷

Les diverses «modifications» ou «effets», qui font le rythme même de l'esprit paraissent donc à la merci de la pire espèce de contingence, qui ne contient même pas la garantie de leur succession.

La question, que la représentation chez Brown d'un esprit en perpétuelle dissolution et formation, aurait dû soulever dans la pensée de ses partisans et de ses critiques (mais que, curieusement, elle ne soulève pas) était celle-ci : Brown avait-il envisagé la possibilité qu'aucun «esprit», comme tel, ne puisse se dresser sur la base des «éléments constituants», sensoriels et primitifs, sans s'y dissoudre constamment, avec les pires conséquences, assurément, pour l'ordre et la structure ? Ne se pourrait-il pas que, dans sa subtile analyse de la conscience, Brown ait, après tout, réussi à faire face aux défis redoutables lancés non seulement par Reid, mais aussi par Condillac ? Y aurait-il eu de sa part un progrès plus significatif et remarquable des deux côtés, que ce qui a été admis couramment ? Fait-il concevoir que Brown se soit vu refuser sa place propre dans l'histoire, parce qu'il fut si longtemps et si lamentablement confiné au rôle de Sinon, le traître qui fit déboucher la conspiration ? Peut-être fut-il le bouc émissaire involontaire des faiblesses inhérentes de la constitution écossaise de l'esprit ; faiblesses que le mouvement sensualiste en France aurait pu exposer plus tôt, à travers Condillac lui-même, si l'École écossaise avait été plus consciente de sa position stratégique et de sa force. Si Brown a tant de comptes à rendre, de même ceux qui ont négligé ses contributions, peut-être, les plus véritablement originales, à la science de l'esprit. C'est vers ces éléments négligés de sa pensée, que je vais à présent me tourner rapidement, avant de procéder à une évaluation finale de l'invasion et de la chute annoncée de la ville du sens commun.

5

Dès 1803, Brown montrait ouvertement sa familiarité, sinon sa sympathie, avec les développements philosophiques de la France post-révolutionnaire⁹⁸. Au mois de janvier de cette année, la *Edinburgh Review* publiait son premier, et en fait son seul article pour ce journal : un compte-rendu du livre de Charles Villers, *la philosophie de Kant*, qui avait paru en 1801⁹⁹. Ce n'est pas ici notre objet de dire les mérites de l'un et l'autre texte, sauf pour remarquer que c'est Kant qui, sans nul doute, souffre le plus entre les mains de son interprète français et du critique écossais. Les commentaires de Brown sur le «sensualisme présent du goût» en France mérite, cependant, quelque attention.

Faisant preuve d'une grande perspicacité, quant aux principes et à l'état d'esprit de l'Institut national de France, Brown observe à juste titre que même les efforts énergiques de Villers, en faveur de Kant, ont peu de chances de réussir à gagner au métaphysicien allemand l'approbation de cette institution. En vérité, Villers place Kant dans un «dilemme maladroit et inamical», tel qu'il

must either receive the approbation of a society, which confessedly has yet to acquire the habits of abstraction necessary to the just appreciation of his doctrine, or, if he do not receive it, he must submit to see that doctrine condemned by the supreme court of Science, from whose decision there is no appeal.¹⁰⁰

Derrière le jugement de cette «cour suprême», se tient «le système plus pressant du sensualisme, dans lequel toute connaissance est réputée consister en impressions originelles venues de l'extérieur et en abstractions ou combinaisons nouvelles de ces impressions originelles...». Ce système «nous charme», admet Brown, «même quand nous le rejetons, par son apparence de vérité toute simple...»¹⁰¹. La discussion soulevée par Villers, lorsqu'il énonce la «*doctrine of anterior susceptibilities*» (expression de Brown, pour dire les catégories kantiennes) aura cependant pour résultat positif d'occasionner une «correction mutuelle des erreurs de Condillac et de Kant». Ainsi, grâce au personnage catalyseur de Villers, Condillac et Kant en viennent à voir l'erreur de leurs démarches respectives. Manifestement, Brown se fait une image dans laquelle les positions extrêmes du sensualisme et de la philosophie critique seront modérées de telle façon que l'esprit peut être vu (proprement) comme n'étant ni totalement construit *de l'extérieur*, ni entièrement ajusté *de l'intérieur*. Bien que le cours moyen qu'il propose montre les signes d'une certaine immaturité et quelque défaut d'exactitude en ce qui concerne la terminologie, Brown a manifestement découvert la direction que doivent prendre ses futures recherches philosophiques. C'est une direction nullement «critique» ou transcendante; cependant, elle évite également toute identification avec le sensualisme ou avec ses successeurs réformistes. Brown, en un mot, tracera son propre chemin. «Au lieu de dire que l'intelligence a douze catégories¹⁰², existant *a priori* et indépendamment», affirme Brown,

it would have been at least equally just, and certainly much more simple, to say, that *in every case of felt relation*, the mental affection which constitutes that feeling, was not a part of the separate perceptions. It did not indeed exist *a priori*, for the perceptions were prior; nor independently of experience, for, without the perceptions, it never would have arisen: but it existed from a law of *the mind itself*, which was so constituted, that, on the perception of certain objects, the new feeling of relation should arise. This feeling is to us completely different from either perception, considered separately; and we have always been astonished that the total want of resemblance did not occur with immediate confutation to the authors of those systems of *sensualism*, which endeavour to reduce all our knowledge, as parts, to our original external perceptions.¹⁰³

Que ce doive être une «loi» de l'esprit lui-même, ou de sa «tendance», de son «aptitude» particulière, *d'être ainsi affecté*, d'une manière entièrement *distincte* de ce par quoi il éprouve «la sensation elle-même, ce sentiment premier», voilà le *Credo* que Brown, d'une façon répétée et cohérente, proclama dans ses *Conférences*¹⁰⁴.

Villers s'était gaussé des interprètes «sensualistes» de «cet empirisme nouveau», par une analogie qui, pensait-il, illustrait et réfutait à la fois son «point cardinal» :

«Il vaudrait autant dire, parce qu'on trouve de l'eau dans toutes les plantes, que toutes les plantes avec leurs tiges, leurs feuilles, leurs fleurs et leurs fruits, aussi bien même que

les formes plastiques et les propriétés distinctives de chacune, ne sont que de l'*eau transformée* ... *La sensation transformée ! dit-on.*¹⁰⁵

Brown se montrait plus circonspect, peut-être parce qu'il percevait qu'il était parfaitement à l'aise avec une théorie qui élevait le sentiment (*feeling*) aux rangs les plus élevés de l'esprit. En vérité, Sir James Mackintosh pensait que Brown avait porté trop haut le terme «*feeling*», jusqu'aux opérations de la pensée et du raisonnement¹⁰⁶. Et, à cet égard, on pourrait presque dire qu'il ressemble à Destutt de Tracy, avec lequel cependant il ne pouvait pas complètement s'accorder. La supposition de la «présence universelle de la sensation» dans l'esprit, remarque-t-il, jouit d'une certaine *simplicité*, qui tend à démentir les *différences* réelles, qui caractérisent la «variété de nos sentiments intérieurs». Ainsi, l'esprit est susceptible de s'abuser lui-même, l'illusion étant elle-même, naturellement, un *sentiment relatif* distinct de toute sensation. L'esprit est capable de déguiser sa propre réalité. Voici la description faite par Brown de la mascarade :

It is a sort of perpetual masquerade, in which we enjoy the pleasure of recognizing a familiar friend in a variety of grotesque dresses, and the pleasure also of enjoying the mistakes of those around us, who take him for a different person, merely because he has changed his robe and his mask.¹⁰⁷

La «tromperie» inhérente à ce double plaisir, avoue Brown, «une fois reconnue, est très difficile à éliminer». Cependant, ailleurs, il prévient contre la confusion entre l'état d'esprit impliqué dans le «sentiment de plaisir» et celui «qui constitue le *désir* du retour de son objet»; car ce dernier, quoique «introduit... par le souvenir du plaisir» est plutôt une «conséquence du souvenir que sa partie»¹⁰⁸. Ainsi, l'analyste de l'esprit doit considérer que le temps de ses réflexions vient après que la mascarade est finie et qu'il ne peut, hélas, en faire partie.

Néanmoins, le cas décisif que Brown choisit de dresser contre l'hypothèse sensualiste impliquerait au lieu de cela l'opération mentale de «comparaison»¹⁰⁹. Comme je l'ai dit plus haut, c'était pour Brown un trait des «aptitudes» particulières de l'esprit, qu'il soit capable d'être affecté d'une manière *autre que* celle par laquelle il éprouve des sensations. Cette tendance supplémentaire, ou loi de sa constitution, rend seule possible la comparaison d'une sensation avec une autre (dans l'exemple de Brown, la «perception» d'un cheval et celle d'un mouton). Mais pourquoi ces deux sensations, qui coexistent apparemment dans l'esprit, ne peuvent-elles pas elles-mêmes constituer la comparaison, comme Condillac le suggérait? C'est-à-dire, si ces sensations sont reçues avec une vivacité telle que leur présence dans l'esprit signifie que l'esprit y prête attention, pourquoi cet état d'attention, cette «double attention», n'est-il pas lui-même l'acte de *comparaison* et ainsi de *jugement*¹¹⁰? L'explication, argumente Brown, tient au *temps* mis par les actes successifs d'attention pour comparer les différents éléments des deux objets sensibles. «Dans le cas d'un *cheval* et d'un *mouton*», explique-t-il,

though these, in the sensations which they excite, cannot, at different times, be very different, we compare, at different times, their colour, their forms, their magnitudes, their functions, and the uses to which we put them, and we consider them as related in various other ways. The perceptions being the same, the comparisons, or subsequent feelings of relation, are different; and though the relation cannot be felt but when both objects are considered together, it is truly no part of the perception of each.¹¹¹

Brown ajoute ici à l'approche humaine de l'abstraction une *troisième* dimension : on doit non seulement ajouter au globe de marbre *blanc* un globe de marbre *noir* et,

chose plus importante, un *cube* blanc, mais on doit encore *mesurer le temps* de ses abstractions de couleur et de forme par le nombre des actes successifs de conscience, qui sont requis dans le processus¹¹². En outre, pendant la période en question, la comparaison doit être soutenue par le *désir* de rechercher «quelque relation, [désir] qui n'appartient pas nécessairement à la simple suggestion ou sentiment interne de la relation elle-même»¹¹³. Parce qu'il pouvait imaginer des situations dans lesquelles la comparaison pourrait se faire aussi bien intentionnellement que volontairement, Brown préférait utiliser le terme de «suggestion relative». Ayant un œil propre à percer les ressemblances et les différences subtiles, Brown essayait tout le temps de distinguer son propre sens des choses de celui des autres, qu'ils fussent «gens du dehors» (comme Hamilton les entendait) ou ses compatriotes.

Sur cette question de temps, Brown choisit également de s'éloigner de l'analyse faite par Reid de la conscience. Celui-ci avait, dès les premières conférences sur la Pneumatologie à Glasgow, adopté la thèse que la *conscience*, à la différence de l'attention (qui est volontaire), ou de la mémoire (qui se rapporte au passé), ou de la perception (dont l'objet est externe et non dans l'esprit), accompagne toute opération de l'esprit, étant, comme il le dit, «la connaissance immédiate que nous en avons»¹¹⁴. De plus, comme il l'affirma plus tard, elle est dépourvue de constance, «changeant avec chaque pensée»¹¹⁵. Puisque c'est une distance logique, plutôt que temporelle, qui sépare chaque moment de «conscience» de son «objet» - ce sentiment ou cette opération, dont elle est la «connaissance immédiate» - la pensée particulière dont l'esprit est dit être *conscient* se présente, puis est immédiatement décalée, comme étant l'*unité de conscience* distincte de ou en relation au *sujet permanent*, dont elle est (ou était) l'état conscient. Ainsi, l'espace vierge d'un unique moment est jugé assez large pour embrasser l'intervalle entre la pensée particulière et la conscience que l'esprit en a. Mais c'est seulement un intervalle logique, contre lequel Brown se déchaîne, au nom de la temporalité.

Le *véritable* intervalle, affirme-t-il, est défini par le *temps* qui sépare le sentiment initial ou sensation et, par le moyen de ce qu'il appelait «une brève et rapide vue en arrière»¹¹⁶, la conscience que l'esprit en a comme étant passé. Ainsi il y a, pour Brown, trois, plutôt que deux, termes, comme Reid le supposait ; le troisième étant de nouveau ce sujet permanent (ou «moi»), auquel nous «croyons irrésistiblement»¹¹⁷. Décrivant ce nouvel intervalle sous le nom de «*mind in retrospect*», il revient aux fondements de la sensation, et là, à cet élément particulier de la constitution ou de l'aptitude de l'esprit, qui était décrit de façon plutôt lâche, antérieurement, comme étant simplement «plus que la sensation». Simplement, mais non sans signification ; car il annonce la longue marche de l'indépendance envers Reid et envers la théorie charmeuse (on pourrait presque dire ensorcelante) de Condillac. «Nous avons une sensation», rapporte Brown,

we look instantly back on that sensation, - such is consciousness, as distinguished from the feeling that is said to be its object. When it is any thing more than the sensation, thought, or emotion, of which we are said to be conscious, it is a brief and rapid retrospect. Its object is not a present feeling, but a past feeling, as truly as when we look back, not on the moment immediately preceding, but on some distant event or emotion of our boyhood.¹¹⁸

Ce furent de telles dimensions - le découpage du passé en ses sentiments (*feelings*) les plus lointains et les plus récents - qui par leur finesse permirent à Brown de se gagner la réputation d'un véritable pathologue de l'esprit.

Condillac, aussi bien que «les autres métaphysiciens français qui [avaient] adopté la doctrine directrice de [celui-ci]», avaient, à ses yeux, grossièrement simplifié leur étude de l'esprit. «Dans cette partie de l'île», inversement, Reid s'était porté à l'extrême opposée d'une «*amplification excessive*» des facultés de l'esprit¹¹⁹. Le premier groupe, en cherchant des ressemblances cachées, avait manqué les différences essentielles et s'était perdu, comme le dit Brown, dans une «brume» de confusion. Au contraire, le second «avait abandonné ce travail trop tôt, avec pour résultat de classer les divers phénomènes de l'esprit en facultés «différentes», qui «n'offraient pas la garantie d'une distinction dernière». De part et d'autre, une égale erreur de classification, aussi bien que de théorie. Brown attesta, à une date tardive, qu'il n'avait pas eu le «goût de l'innovation», et se défendit vigoureusement d'avoir dérivé ses vues «d'une école particulière». Il entretint en outre l'espérance que le «principe de [son] agencement» finirait par être compris, quand les *processus* seraient devenus «plus familiers», sous sa tutelle attentive¹²⁰. Il professa encore la croyance que la *connaissance* de ces «lois générales ou tendances de succession» renfermait «l'histoire intellectuelle et morale de notre vie future». Une «gestion adroite» de ces lois nous rendrait capables, comme «un écrivain épique ou dramatique», d'agencer à volonté «la suite des scènes de [notre] récit [personnel]». Un tel art, en vérité le «plus noble de tous les arts de l'homme» et «leur esprit de vie», est rien moins que «la théorie et la pratique générale de l'éducation»¹²¹. Les «Géorgiques» baconiennes de l'esprit étaient ainsi devenues, dans les mains de Brown, la culture de la science elle-même¹²². Cet art supérieur «nous a élevés», proclame-t-il,

from the dust, where we slept or trembled, in sluggish, yet ferocious ignorance, the victims of each other, and of every element around us, to be the sharers and diffusers of the blessings of social polity, the measurers of the earth and of the skies, and the rational worshippers of that eternal Being by whom they and we were created.¹²³

Tel fut le testament de Brown, en faveur d'un optimisme progressif et scientifique. (Destutt de Tracy n'avait-il pas semblablement recommandé Bacon, pour son traitement du «bien de la communauté», dans le contexte de ses «Georgiques»?). Mais telle fut également la déclaration d'indépendance de Brown, à l'égard de tous ceux qui avaient piétiné sur cette voie de recherche et s'étaient «asservis mutuellement». Pour ce programme, Thomas Brown fut dûment condamné. Le cheval qu'il avait introduit avait décidément une drôle de couleur.

Conclusion

On connaît le jugement de Cousin, que l'École écossaise souffrit d'une certaine timidité, en comparaison de sa rivale métaphysique allemande. Un partisan américain, à l'occasion traducteur, Caleb S Henry, assimila cet état au refus «de boire par peur d'être intoxiqué¹²⁴. Peut-être, ce prétendu manque de nerf fut-il la source de l'insistance de cette école à *établir des limites*, en définissant les facultés de l'esprit avec un luxe de détails minutieux. Peut-être aussi faut-il y chercher la cause de son ressentiment envers celui qui, s'étant pénétré à l'occasion de sources étrangères, choisit de redéfinir ces mêmes facultés, tout en respectant leurs restrictions inhérentes¹²⁵. Peut-être, enfin, faut-il y trouver ce qui libéra les imaginations les plus audacieuses, non point tant du petit fermier du samedi soir, que de son juge sévère du dimanche matin. Quelle que fût la racine de ses craintes, l'École écossaise

vit dans Mylne et dans Brown, et à un moindre égard dans John Young, les folies d'un excès de complaisance envers le transformationisme Idéologique. Avec de telles craintes, les conspirations sont trop facilement forgées.

Mylne déclarait presque avec ostentation sa familiarité avec certains aspects des *Eléments* de Destutt de Tracy. Mais ce fut Condillac qui lui inspira certaines de ses analyses de l'esprit les plus précoce et les plus critiques (notamment envers Dugald Stewart). Brown, de son côté, placé dans la situation délicate et inconfortable d'héritier et de successeur de Stewart et manquant l'occasion d'éditer et de préfacer les *Conférences* de celui-ci, comme il le fit pour sa tardive *Esquisse*, apparaît d'autant plus circonspect, jusqu'au point d'un «consentement silencieux». Si, comme il le reconnaît, il a parfois attaqué Stewart sous le nom de Reid, il a peut-être rebâti Destutt de Tracy sous le couvert d'un exposé des défauts du sensualisme de Condillac. Comme j'ai essayé de le montrer, il n'y a guère en somme d'évidence à l'appui d'une telle tromperie. En vérité, comme Mylne, Brown semble être venu tôt et ouvertement à Condillac et avoir relevé le défi du transformationisme du penseur français, à la différence de ses compatriotes qui manquèrent singulièrement de le faire. En faisant ainsi, Mylne et Brown découvrirent, avec une remarquable indépendance d'esprit, les facultés limitées, mais pleines de ressources, que l'esprit, par sa constitution, mobilise pour son expérience du monde. S'ils furent également frappés par les forces régulatrices à l'œuvre, qui font rapidement de l'esprit humain une créature et un instrument de l'habitude, Brown seul porta immédiatement cette observation au plan élevé de la réflexion, sur lequel, par l'intermédiaire du temps, l'esprit véritable et «indivisible» recompose son «moi». Ce retrait de l'esprit, comme le dit Brown, «dans le sanctuaire de son immense séjour»¹²⁶ valut à Brown une réputation de phénoménaliste et de sceptique. Ce qu'on oublie souvent, cependant, c'est que ce fût la *sensibilité poétique* de ce philosophe du sentiment (*feeling*), plutôt que ses théories, ou celles de Destutt de Tracy, qui détermina le Brown «phénoménaliste» à avoir recours au *toucher*, à chaque fois qu'il voulait reconduire les délices de ces refuges intérieurs au monde extérieur :

...when, *in reverie*, our conceptions become peculiarly vivid, and the objects of our thought seem almost to exist in our presence; if only we stretch out our hand, or fix our eyes on the forms that are permanently before us, the illusion vanishes.¹²⁷

Au bout du compte, à ce qu'il semble, Brown fut un gars de la région des «Borders»!

En définitive, la preuve de la loyauté de Brown résiderait dans son subtil emploi du concept vital d'*attention*, qui tient stratégiquement une position intermédiaire entre le sentiment (*feeling*), ou sensation, et la pensée. Malheureusement, son procès ne fut jamais instruit. S'il l'avait été honnêtement, ses critiques auraient pu reconnaître que toute la peine, qu'il se donnait pour dégager la fonction (ou le «processus») de l'attention de son état de «faculté» de l'esprit, était un travail soigneux, qui visait à démontrer l'inexactitude de l'exposé que Condillac en faisait. De façon significative, le cas décisif impliquait des sensations multiples, et non pas simples, la pure complexité de l'expérience ordinaire, et non sa réduction (*subsumptione*) à une interaction artificiellement élémentaire entre l'esprit, pris comme «statue», et son environnement. Brown s'élève expressément contre la suggestion, trouvée chez Condillac, que l'œil (ou la faculté de vision) peut se *diriger lui-même* ou être dirigé par l'*attention*, vers un «unique objet», à l'exclusion de la multitude

des objets, qui lui sont contigus dans le champ perceptif¹²⁸. C'est plutôt le simple désir de l'esprit qui, par «la loi de nos émotions» amorce et détermine notre concentration sélective sur certains objets, au détriment, sinon à la perte consciente, des autres. Ainsi, c'est l'esprit qui veut connaître plus complètement une chose, c'est l'esprit qui a «le soin nécessaire au succès» (selon le mot de Destutt de Tracy)¹²⁹, et qui ordonne son expérience selon une forme intelligible. En outre, le processus de cette volonté de connaître implique l'*attente* et, plus particulièrement, l'*effort musculaire* (*«l'énergie de la volonté»*, comme le dit Destutt de Tracy)¹³⁰. Cependant, c'est précisément cette *tension complexe de l'esprit* vers ce qui lui est donné, en vue d'en faire d'une façon distincte son bien, qui prouve pour Brown que Condillac a tort. Ironiquement, le penseur français a fait erreur, du côté de «l'action spéciale» de l'esprit. Tous deux durent admettre, cependant, que sous l'influence changeante de notre disposition émotionnelle, toute «scène devient totalement différente à notre vision» (*«nous voyons les objets tout différemment»*)¹³¹.

De même la «scène» de la pensée écossaise se modifiait. Sa base émotionnelle se faisait moins confiante, apparemment moins à l'aise, dans le monde à l'extérieur, et décidément plus révélatrice de ses passions à l'intérieur. Comme Brown avait coutume de le souligner, la «connaissance que nous acquérons de l'extérieur vit en nous à l'intérieur»¹³². Ainsi, la «science de l'esprit» qui, comme il l'annonçait dans sa première conférence, est «la science de nous-mêmes», garde vivante la flamme de la philosophie cartésienne de la conscience, cette orientation intérieure de l'esprit vers ses propres créations. De sa «hauteur», «perché» aurait dit Cousin, l'esprit se retourne et jette un regard pour imposer un ordre au «paysage en dessous», à «ce glissement furtif des sentiments en sentiments»¹³³. Au mieux, donc, la vision de Brown était *rétrospective*, véritable résumé de la conscience agissant à distance. Au pire, elle était maladroite, hantée par le fantôme de Reid, le spectre vivant de Stewart, et la présence sinistre de Condillac et de ses successeurs plus positivistes. Au fond, cependant, c'était une vision très solitaire : quelque peu fière, opiniâtrement indépendante, et trop souvent sourde aux conseils de prudence. Il n'y avait guère de quoi faire une bonne conspiration, à supposer que le projet en ait jamais existé. Brown faisait partie lui-même de la scène changeante, mais on doit chercher ailleurs, pour trouver un bouc émissaire et les raisons décisives du déclin philosophique et de la chute de l'empire écossais. Il est grand temps que ce cheval particulier soit tiré de sa misère.

J.C. STEWART-ROBERTSON

Université du New-Brunswick

Traduit par M. Malherbe

NOTES

1. Extrait des conférences de Reid sur la culture de l'esprit, Birkwood Collection, Bibliothèque de l'Université d'Aberdeen, MS 2131/4/1/8a, sans date, mais faisant partie d'une série datée du «2 janvier» au «13 janvier 1765» (MS 2131/4/1/8 et 8a). Le texte cité est en cours de publication dans le cadre d'une édition échelonnée de tous les manuscrits non publiés de Reid de la Collection, sous la direction d'un Comité Consultatif d'édition présidé par le Dr George E. Davie d'Edimbourg. L'auteur est responsable de la publication de cette série, et plus particulièrement chargé de ces conférences et des conférences sur la pneumatologie (qui formeront respectivement les volumes VI et I de l'édition complète).

2. James F. Ferrier, *Institutes of Metaphysics*, 2^e ed. (Edimbourg et Londres, 1856), prop. IX, 19, 496. Ferrier a compris, ou au moins entrevu, que dès que la philosophie s'assignait comme tâche la rectification de l'opinion du sens commun, elle se fourvoyait rapidement, se scindait en deux parties, l'élément «correcteur» devenant alors philosophie, et le «ratificateur» des «inadvertances de la pensée ordinaire» psychologie. Tout ceci, soutenait-il, était un accident tragique, en particulier du point de vue de la psychologie (ou science mentale), qui cessait alors d'être «sujet de controverse». Dans un mouvement sans aucun doute très cartésien dans son introversio, Ferrier affirmait qu'il critiquait non pas le «sens commun» du philosophe, mais sa «personne» même (*ibid.*, Intro., 34-6).
3. James McCosh, «Scottish Metaphysicians», *North British Review*, 27 (1857), note 409. Outre Brown, James Mylne de Glasgow et John Young de Belfast College sont ici mentionnés dans l'acte d'accusation. Plus tard, dans ses essais biographiques et critiques intitulés *The Scottish Philosophy, Biographical, Expository, Critical, From Hutcheson to Hamilton* (New York 1875), McCosh associa Brown et Mylne à James Mill, «trois hommes de tempéraments (très différents)», qui cependant «subissaient une influence commune». Article XLVIII, «James Mylne», 364-65.
4. Le dernier est le propre biographe de McCosh, J. David Hoeveler Jr., dans son *James McCosh and the Scottish Intellectual Tradition : From Glasgow to Princeton* (Princeton U.P., 1981). Brown y est décrit comme «penchant» vers le «sensualisme français», et plus brutalement encore comme «ayant adopté une attitude sceptique» (118-20). Quant à la contribution de Mylne à l'analyse de l'esprit, elle est considérée comme très réduite (McCosh pensait que ses idées sur le sujet étaient «maigres»), et excessive aussi bien pour le libéralisme politique que pour le socinianisme religieux. Hoeveler n'est cependant que le dernier d'une longue série d'adeptes de la tradition. Beaucoup d'entre eux, y compris peut-être le propre maître de McCosh, Sir William Hamilton, qui dans ses propos et ses écrits dénigrat sans cesse Brown, ont crié à l'usurpation et à la perfidie. La liste des accusateurs comprendrait parmi ses membres des critiques aussi différents que : Sir James Mackintosh, John Veitch et George Croom Robertson ; François Picavet, F. Réthoré, et Elie Halévy ; Robert Blakey et G.S. Brett.
5. John Young, *Lectures on Intellectual Philosophy*, William Cairns ed., Glasgow, Edimbourg, Londres et Dublin, 1835. Premier professeur de philosophie morale à la fondation de Belfast College en 1815, jusqu'à sa mort en 1829, Young était entré à l'université de Glasgow en 1808, où il avait suivi les cours de logique de George Jardine, et ceux de philosophie morale de James Mylne. C'est ce second apport qui devait provoquer sa défaite dans les annales de la pensée écossaise.
6. McCosh, «Scottish Metaphysicians», 409 ; *Scottish Philosophy*, 365.
7. Beau-fils de John Millar, qui était encore professeur de droit, et qui faisait partie, signalons-le, du Comité de Sélection, James Mylne (1757-1839) succéda à Archibald Arthur à la chaire de philosophie morale de Glasgow, qui avait auparavant été occupée par Reid. Outre Young, déjà mentionné, Hamilton et McCosh furent aussi, à un moment de leur carrière, élèves de Mylne, ni l'un ni l'autre, semble-t-il, avec enthousiasme. Le premier, comme le signalent Veitch et Monck, se montra par la suite particulièrement méprisant envers l'enseignement de philosophie morale qu'il avait reçu à Glasgow, bien qu'il semble avoir eu la plus haute estime pour les cours de logique du Pr. Jardine, cf. John Veitch, *Hamilton* (Edimbourg et Londres, 1901), 5, et W.H.S. Monck, *Sir William Hamilton* (Londres, 1881), 2. Heureusement pour les chercheurs contemporains, trois cahiers de notes pris par des étudiants de Mylne à des moments différents de sa carrière existent encore, et sont dans une large mesure déchiffrables : pour la dernière période, ceux de Charles Wicksteed (c. 1829-30), GUL MS. Gen. 97 (1-3); dans sa période centrale, ceux de Thomas Mackenzie (1820), MS. Gen. 466; et enfin, au tout début de la carrière de Mylne, ceux de David Murray (1799), MS. Murray 207. Ce dernier, dont les souvenirs sur Mylne en particulier, et sur Glasgow College à la fin du siècle en général, sont, jusque dans les détails, des plus instructifs, affirme que Mylne était un «radical en philosophie». Mais, si l'on considère les dates auxquelles il assista aux cours de ce dernier, il ne peut s'agir que d'une opinion qui s'est formée au moins autant sur une connaissance plus approfondie de l'homme et de sa réputation, que sur des souvenirs personnels d'étudiant. Mylne fut accusé de «haute-trahison» politique plutôt que philosophique, lorsque, le 26 mars 1815,

- dans ses fonctions de chapelain du College, «dans les prières, et particulièrement dans les psaumes qu'il choisit pour l'office de ce jour, ... il exprima sa jubilation devant la marche victorieuse de Bonaparte (évacué de l'île d'Elbe) sur la capitale de la France, évènement dont la nouvelle était parvenue à Glasgow le matin même ; et... il invoqua d'une manière impie Bonaparte, dans un langage réservé par la Révélation au Sauveur du Monde.» Plainte de la Faculté de Glasgow et du Révérend William, datée du 3 avril 1815. Mylne se défend dans une «Déclaration au Juge» le 31 mars 1815, Glasgow University Archives Pamphlet # 30383.
8. George Gilfillan, *The History of Man* (Londres, 1856), 91 : «C'était une nature noble, morde par le froid du scepticisme, contrecarré par l'indolence... Adieu "Vieille Sensation", comme t'appelaient tes étudiants !».
 9. «Scottish Metaphysicians», note 409.
 10. Même pour les lecteurs de son époque, il était par trop évident que Hamilton avait décidé de «régler son compte» à Brown : en effet la critique de Brown par Hamilton - d'abord dans son article de l'*Edinburgh Review* d'octobre 1830, saluant la traduction par Th. Jouffroy des œuvres complètes de Thomas Reid (178-207), puis, bien plus tard, dans ses *Discussions on Philosophy and Literature, Education and University Reform*, 1^{re} ed. (Londres, 1852), 43, 43n, et 97 - est sans doute une des attaques les plus virulentes de l'histoire des lettres. La démolition de Brown, pour le ramener, selon les termes de Hamilton, «à son propre niveau», allait si loin qu'un lecteur de la première édition (bibliothèque de l'université d'Edimbourg) ne put s'empêcher d'écrire dans la marge : «ne pensez-vous pas avoir assez malmené le pauvre Brown ?». Hamilton fut tout particulièrement responsable de la double réputation de Brown comme *sceptique* et comme *plagiaire* qui, à quelques exceptions près (la première étant celle de W.P. Alison), s'est transmise jusqu'à nos jours. Outre la traduction (au moins partielle) et la publication de la seconde partie et de la seconde partie «supplémentaire» (*Deuxième Section*) des *Éléments d'Idéologie* de Destutt de Tracy (intitulée *Traité de la Volonté et de ses effets*), dans *A Treatise on Political Economy, to which is Prefixed a Supplement to a Preceding Work on the Understanding Or, Elements of Ideology* (Georgetown, D.C., 1817), Jefferson a entrepris de faire connaître l'œuvre de Destutt aux États-Unis, apparemment sans grand succès. Dans une lettre à Robert Walsh, «littérateur et imprimeur», qui, au début de l'année 1818, avait repris les droits de traduction de Joseph Milligan (qui imprima néanmoins plus tard le «Supplément»), Jefferson fait preuve, non seulement de l'enthousiasme d'un admirateur, mais de la confusion due à une connaissance superficielle. Faisant un commentaire sur «la certitude des opérations de l'entendement humain» dans l'œuvre du philosophe français, il explique que Destutt de Tracy «les fonde sur nos sensations, dont nous sommes certains, et sur cette base construit des démonstrations d'une cohérence irrésistible, je pense, contre le scepticisme, maladie de l'esprit si pénible qu'il est charitable d'en révéler le remède, s'il en existe un.» Lettre de Jefferson à Robert Walsh, 19 février 1818, cité par Nathan Schachner, *Thomas Jefferson : A Biography* (New York et Londres, Thomas Yoseloff, 1951/64), 963. La biographie de Brown par le Rev. David Welsh montre également à quel point l'appréciation loyale d'un disciple peut rendre un mauvais service à l'objet de son adulation.
 11. MSS. 2131/4/I-1-31. Pour les besoins de cette analyse, je me bornerai à l'étude du MSS 2131/4/I/8 et 8a, cf. supra, note 1.
 12. William Cleghorn, professeur de philosophie morale à St Andrews et plus tard à Edimbourg, où il succéda à Sir John Pringle, rabaisse la «pneumatique», qui «traite de ces pouvoirs naturels de l'esprit», au statut de simples «prolégomènes» à la «première division» de son «Ethique». Plus clairement, la pneumatique est considérée comme «la connaissance des parties d'esprits ou systèmes des esprits pris séparément», alors que «la morale est la connaissance de ces parties prises dans leurs rapports réciproques et des actions qui résultent de cette coopération régulière et bien ajustée.» St Andrews University Library, MS 1951.
 13. *De Augmentis Scientiarum*, Livre VII, ch. 3.
 14. La division par Bacon de la philosophie de l'humanité en «doctrine» ou «connaissance», consacrée au corps de l'homme d'une part, et à l'esprit (ou âme) de l'homme d'autre part, se répandit amplement dans les salles de conférence écossaises. Elle inspire tout particulièrement,

sans exclusion, les plans de cours des conférences d'Aberdeen, parmi lesquels le principal d'entre eux, George Turnbull, «régent» de Reid, mais aussi Fordyce, Gerard, Beattie, et, naturellement, Reid lui-même avant son départ pour Glasgow. Ici encore, conformément au propos de Bacon, ce qui tend à être partout mis en valeur est ce que Cleghorn appelle la «nature complexe de l'homme», «unité» comprenant «l'esprit et le corps». St. AUL, MS. 1951 ; cf. Bibliothèque de l'Université d'Edimbourg, MS. DC. 3. 3.

15. Les manuscrits comparés sont MS. 2131/4/I/8 et 8a et MS 2131/8/IV/10, ce dernier daté du «9 avril 1765».
16. *Essays on the Intellectual Powers of Man*, (1765), VI, IV, 434 ff (Hamilton ed.; Hildesheim repr.). Reid insiste dans les *Essays* sur l'idée que le type de jugement discursif doit être «fondé sur des arguments», ou doit suivre une «recherche des preuves». Dans les conférences «géorgiques», il met surtout l'accent sur la manière dont «nous acquérons des habitudes de jugement», d'une façon qui n'est pas toujours heureuse. L'environnement social d'un esprit humain éminemment plastique joue ainsi un rôle décisif. Cf. MS. 2131/4/I/8.
17. Deux mots l'un sur l'autre, sans indication sur l'ordre d'écriture : soit «le», soit «Nations», le premier étant ici préféré, malgré une lecture de 1681 de «consciousness» (conscience) comme *Whole Duty Nations*.
18. Ici comme supra, MS. 2131/4/I/8a.
19. Cf. MS 2131/4/I/8a : «(Intuitifs ou naturels) les jugements sont en vérité l'Inspiration du Tout Puissant qui confère aux hommes l'entendement car tous les autres jugements sont tirés d'eux et fondés sur eux (...).»
20. MS. 2131/8/IV/10 (f.6.). L'insertion d'une négation supplémentaire dans la dernière phrase semble s'accorder avec le sens désiré. Je n'ai pas modifié le texte autre part, à l'exception d'un mot que Reid lui-même avait barré.
21. W.P. Alison (infra) fait ici preuve de sa perspicacité habituelle lorsque, vers la fin de sa carrière, dans un discours prononcé devant le Royal Society d'Edimbourg, entre «le 7 et le 21 février 1853», il cite abondamment le passage suivant de Cousin, non seulement à l'appui des «sentiments scientifiques» exprimés par Reid et Stewart, mais comme témoignage de l'adhésion respectueuse de Brown à ces derniers : «L'intuition ou l'inspiration est dans tous les langages distincte de la réflexion ou du raisonnement. C'est la simple perception de la vérité, je veux dire des vérités essentielles et fondamentales, sans l'intervention d'aucun acte ou volonté personnels. Cette intuition *ne nous appartient pas*. Lorsque l'acte s'accomplit dans nos esprits, nous en sommes simplement les spectateurs, non les agents; toute notre action se limite à avoir conscience de ce qui se passe. Notre perception des vérités simples et primaires peut donc être séparée de la raison faillible de l'homme, et liée à cette Raison qui est universelle, absolue, infaillible, et éternelle, au delà des limites de l'espace et du temps, au dessus de tout contact avec l'erreur ou le désordre, à cette Intelligence dont la nôtre, ou ce qui prend son apparence en nous-mêmes, n'est qu'un fragment, à cet Esprit, pur et incorruptible, dont le nôtre n'est que le reflet.» *Transactions of the Royal Society of Edinburgh*, vol. XX 91853, 535-36. La suggestion implicite dans l'expression soulignée par Alison («cette intuition ne nous appartient pas») ressemble beaucoup aux affirmations de Reid dans ses conférences «géorgiques», supra, sur le fait que les jugements intuitifs «sont en vérité l'inspiration du Tout Puissant qui confère l'entendement aux hommes...» MS 2131/4/I/8a. Il y a aussi le témoignage supplémentaire de A. Campbell Fraser, selon lequel la *Philosophie Écossaise* de Cousin (troisième édition, Paris, 1857) était «très lue et estimée dans ce pays (l'Écosse) et parmi (ses) étudiants». Il chercha à plusieurs reprises, par l'intermédiaire de son éditeur, «Mr Clark», à faire traduire cet ouvrage, afin que «les revues et autres publications attirent aussi l'attention sur lui, et par son intermédiaire sur la philosophie *qu'il défend et recommande*» (souligné par moi), mais il dut se contenter d'apprendre que ses étudiants étaient maintenant habitués à lire le français. *Correspondance de Cousin*, Fraser à Cousin, 8 février 1858, cf. ses lettres du 15/8/1857 et du 29/4/1857. EUL, Mic, M. 792.
22. L'apologie d'Alison faisait partie de la «Correspondence between Academicus and Consiliarius (le phrénologue Andrew Combe) on the comparative merits of phrenology and the mental philosophy of Reid and Stewart», publiée dans le *Phrenological Journal* de cette

- année (1836, article VII). J'ai traité plus en détail de cette joute tardive, qui prit place durant les derniers jours de l'École vieillissante, dans «The Fixing of the Scottish Mind, or the Sad Tale of Scottish Enlightenment Philosophy», *SCOTIA : American-Canadian Journal of Scottish Studies*, vol. 2, n° 1 (avril 1978), 43-60.
23. Cousin lui aussi reconnaissait «la limite que Reid et D. Stewart (avaient) assignnée à la raison humaine», et pensait leur avoir, «sans être infidèle aux principes de cette excellente philosophie», ajouté «un développement» qui, dans une certaine mesure, la dépassait. C'est sur ce point que reposait son désaccord avec Hamilton. Dans sa lettre à Mr Pillans du 1/6/1836, il demande avec emphase : «Ce développement est-il légitime, et la circonspection de vos illustres compatriotes n'est-elle pas préférable ? *That is the question*, mon cher monsieur. Et sur cette question, M. Hamilton est l'homme qui, dans toute l'Europe, dans l'*Edinburgh Review*, a défendu la philosophie écossaise et s'en est porté le représentant...» Cité par L. Peisse dans sa préface aux *Fragmenta de Philosophie* (Paris, 1840), qui contient des traductions de trois articles écrits par Hamilton dans l'*Edinburgh Review*, ainsi que quelques extraits de Brown ; pp. LXXII-LXXIII.
24. (W.P.) Alison, notes sur les conférences de Stewart, 1808-9, EUL-MS. Gen. 1382-1385.
25. Les notes en question, de l'année 1793-4, sont signées «Arch. Bell», et intitulées «*Lectures on Moral Philosophy by Dugald Stewart Esq. Delivered in the University of Edinburgh in the Years 1793-4.*» EUL, MS. DC. 4. 97. Ces dates sont précisément celles du premier hiver que Brown passa à Edimbourg, et de sa première inscription aux cours du Pr. Stewart.
26. La voix de la prudence, par laquelle se termine, par exemple le troisième essai philosophique de Stewart, «Sur l'influence de Locke sur les systèmes philosophiques dominants en France dans la dernière partie du XVIII^e siècle» : «Dans l'étude des phénomènes de la matière), où la formule de Bacon semble valable sans limitation (les disciples de Bacon) ont fréquemment fait preuve d'une tendance à limiter ses applications, et à considérer certaines lois physiques... comme des vérités nécessaires, ou comme des vérités qui admettent une preuve, a priori, alors que, d'autre part, dans la science de l'esprit, où le même principe, *lorsqu'on l'applique au delà de certaines limites, entraîne des absurdités manifestes*, ils ont tenté de l'étendre, sans aucune exception, à tous les éléments primaires de notre connaissance, et même à la formation de ces facultés de raisonnement qui forment les attributs caractéristiques de notre espèce (souligné par moi)». *Philosophical Essays*, 3^e ed. (Edimbourg, 1818), 182.
27. En dépit d'un premier effort pour masquer les différences de point de vue, Brown ne put cacher longtemps son différend avec son professeur. Évoquant les «circonstances désagréables» de sa première année à temps complet comme professeur de philosophie morale à Edimbourg (1810-11) dans une lettre à son ami William Erskine il confiait : «Que n'aurais-je donné pour pouvoir vous consulter sur tous les sujets que j'avais à traiter. J'étais très *embarrassé*... par le fait désagréable d'être en profond désaccord avec le Pr. Stewart sur de nombreux points importants. Mais j'estimai qu'il serait plus honorable d'exprimer tout de suite ma propre opinion plutôt que d'avoir l'air de les introduire dans les années suivantes, et le nom du Dr Reid me fut très précieux, lorsque j'eus à m'opposer à des opinions avec lesquelles Mr Stewart était peut-être d'accord... C'était une des conséquences les plus désagréables de ma situation.» Cité par le Rev. David Walsh, *Account of the Life and Writings of Thomas Brown*, M.D. (Edimbourg, 1825), 195. La vérité, néanmoins, fut vite connue, les conférences de Brown étant trop publiques et trop populaires pour masquer les divergences. Stewart se sentit finalement obligé de se justifier. Dans le troisième volume de ses *Elements of the Philosophy of the Human Mind* (1827), Stewart se vengea dans une note hargneuse : «Comme la plupart des hommes... à l'esprit très vif, (le Dr Brown) étant trop confiant dans ses jugements hâtifs, trop prêt à conclure qu'il n'existaient pas de difficultés sur son chemin quand il était incapable de les voir, et insuffisamment conscient du fait que dans sa science (de l'esprit), le succès de nos investigations dépend de la faculté de *réflexion patiente*... Le Dr Brown était singulièrement dépourvu de cette faculté, et c'est à ceci, plus qu'à toute autre cause, que je suis disposé à attribuer son maniement très flou et imprécis du langage en diverses occasions importantes.» (Note C, 375). Stewart jugeait Welch coupable «d'impatience souvent mal fondée» et «d'entendement superficiel» : «il aurait averti les étudiants... du danger qu'il y a à tenter d'analyser des choses qui ne sont pas susceptibles de l'être, ou, selon (la formule

- de) Mr Locke, les exhorter à «*s'arrêter lorsqu'ils sont au bout de leur longe*». (*ibid.*, 376-77). Brown devait sûrement s'imaginer, concluait Stewart, que «lorsqu'il parvenait au bout de sa sonde, il avait atteint le fond de l'océan». Il est intéressant de constater que Brown lui-même utilisa la même métaphore lockienne, mais à des fins différentes : ne pas brider l'investigation «par une prudence timide qui ferait perdre tous les trésors que l'on aurait pu se procurer au cours d'un voyage plus aventureux», mais plutôt agir de manière à pouvoir «faire toute confiance» à la connaissance de «la longueur de la ligne», «même si nous naviguons parmi des bancs et des écueils». (*Lecture III*, 38). La timidité était-elle devenue tellement inhérente à la manière de penser écossaise que celle-ci ne pouvait plus supporter la témérité ?
28. Condillac reçoit de Destutt de Tracy tous les honneurs de cette paternité, alors que ce taxinomiste de l'esprit, «l'un des partisans les plus fins et les plus originaux de cette nouvelle nomenclature», est lui-même dûment accrédité, quoiqu'avec certaines réserves, pour sa contribution originale au langage de la science de l'esprit. Cf. Stewart, *Philosophical Essays*, III, 160, 170, et n. 170.
29. Cf. *Inquiry concerning Human Understanding*, C.W. Hendel ed. (Indianapolis, 1955), sect. I, 21-24, et sect. XII, pt. 3, 170.
30. En tant que modification ou transformation première de la sensation, l'attention est à la racine, «cause» des opérations plus élevées de l'esprit. Leur «naissance», d'autre part, a sa source dans les capacités particulières qu'ont les opérations mentales de s'évoquer l'une l'autre, et ainsi de coopérer effectivement. Cette dernière capacité, ou principe, est *la liaison des idées*. Cf. *Essai sur l'origine des connaissances humaines* (1764), A.F. Théry ed., Genève, Slatkine rééd., 1970, I, II, sect. 53 et 107. J'ai traité de cette distinction plus en détail dans «Sub specia praecipitis : the Science of Attention in Eighteenth-Century Thought», *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, sept. 1976, pp. 296-308.
31. *Essai*, I, II, s. 92 ; cf. *Traité des Sensations* (1754), I, II, pp. 5-6.
32. Le modèle physiologique sur lequel Tetens construisit sa théorie de la rétention, dans ses *Philosophical Essays on Human Nature* (1777), est celui-là même qui intrigua et piqua la curiosité d'Erasmus Darwin dans sa *Zoonomia, or the Laws of Organic Life* (1794-96), c'est-à-dire les *spectres oculaires* ou images résiduelles. C'est, on le sait, la critique par Brown de cet ouvrage qui fut à l'origine de sa carrière philosophique. Le lien était l'observation que chaque impact sensoriel sur l'individu laisse une trace, ou «écho durable», proportionné à sa nature et à la force de l'impact. Cette trace devient le fondement de ce qui s'appelle plus tard «activité mémorielle», et c'est à cet élément *retenu* que nous consacrons essentiellement notre attention. Comme Tetens, Brown insista plus tard sur le fait que, de l'intérieur, divers sentiments affluent au moment qui suit l'impact pour prêter assistance à l'acte d'attention qui, sans l'élan et la concentration du sentiment, serait au mieux inefficace. Cf. *Lectures on the Philosophy of the Human Mind* (Edimbourg, 1820; Andover 1822), # XXXI et XXXII. C'est cette dernière édition, en trois volumes, entre la première édition et celle de 1824, que j'ai utilisée systématiquement.
33. Pierre Prévost, *Essais de Philosophie ou Étude de l'Esprit Humain*, 2 vol., Genève 1805, vol. I, livre IV, 1^{re} partie, sec. 1, ch. 2.
34. *Essais*, I, IV, 1^{re} partie, sec. 3, ch. 1.
35. *Essais*, I, IV, 1^{re} partie, sec. 1, ch. 2.
36. P. Laromiguère, *Leçons de Philosophie sur les Principes de l'Intelligence ou sur les Causes et sur les Origines des Idées*, 6^e éd., Paris, 1844, sixième leçon : «Objections relatives à l'activité de l'âme et à la nature de l'attention», pp. 114-31.
37. *Leçons*, n° 6, 114.
38. *Ibid.*, p. 118 ; cf. Condillac, *Traité*, VIII, xivn.
39. *Ibid.*
40. *Ibid.*, pp. 118-9.
41. *Ibid.*, pp. 121 et 123.

42. Ibid., pp. 121-22.
43. Ibid., pp. 120, 121 et 123.
44. Reid, *Intellectual Powers*, III, II, 340, souligné par moi (cité infra comme I.P.).
45. Cf. I.P., III, 340 et III, VII, 355 f. Cf. l'*Essay concerning Human Understanding* de Locke, II, X, sec. 2-5.
46. I.P., III, V, 350.
47. I.P. III, V, 348. Cf. Condillac, *Traité*, II, XIII, et XIV.
48. Le résumé que fait Reid de cette opération d'assemblage mérite d'être cité en entier : «Il n'est pas nécessaire, dans la vie courante, de diviser précisément les domaines du sens et de la mémoire, et par conséquent nous assignons au sens, non un point indivisible du temps, mais cette petite portion de temps que nous appelons le présent, et qui a un commencement, un milieu et une fin.
- Il est aisément d'en conclure que, bien que dans la vie courante nous parlions avec une exactitude et une convenance parfaites lorsque nous disons que nous voyons un corps se mouvoir, et que le mouvement est un objet des sens, cependant, lorsque, en tant que philosophes, nous distinguons avec précision domaine des sens et domaine de la mémoire, nous ne pouvons pas plus voir ce qui est passé, même il y a un instant, que nous ne pouvons nous souvenir de ce qui est présent, de sorte que, en parlant de manière philosophique, ce n'est qu'à l'aide de la mémoire que nous pouvons discerner le mouvement ou toute autre forme de succession. Nous voyons la position présente d'un corps. Nous nous souvenons des étapes successives qu'il a parcourues vers cette position. La première opération ne peut donc nous fournir le concept de mouvement qu'associée à la seconde.» I.P., III, v, 348. Cf. Destutt de Tracy, *Éléments d'Idéologie*, I, II, 37-39. Ici, une interaction se produit entre *le centre* et *la circonférence* de l'esprit, entre le lieu propre *d'une sensation* et celui *d'un souvenir*.
49. Stewart, *Elements of the Philosophy of the Human Mind*, in *Collected Works*, Sir W. Hamilton ed., Edimbourg, 1854, vol. II, I, VI, 352 ff.
50. *Elements*, I, VI, 405.
51. Cité par Stewart, ibid., 429.
52. Treatise of Human Nature, ed. Selby-Bigge, I, I, 3 ; III, 5.
53. *Elements*, I, VI, 354 (souligné par moi).
54. *Elements*, I, VI, 353, 4.
55. *Traité*, I, II, 5.
56. *Essai*, I, II, 5.
57. Dans le moment de l'attention, affirma plus tard Brown (après Condillac), «le paysage devient entièrement différent sous notre regard». *Lecture XXXI*, 485.
58. MS 2131/4/I/25 (f. 3) ; cf. MS 2131/4/I/18 (ff. 1-2). J'ai traité le problème de ce chemin fortuit vers la sauvagerie qui attend l'esprit sans principe dans «The Well-Principled Savage, or the Child of the Scottish Enlightenment», *Journal of the History of Ideas*, vol. XLII, n° 3 (juillet-septembre 1981), pp. 503-525.
59. *Essai*, I, II, 92.
60. François Joseph Picavet, *Les Idéologues : Essai sur l'Histoire des Idées et des Théories Scientifiques, Philosophiques, Religieuses, etc. en France depuis 1789* (Paris, 1894), 310 p.
61. Les essais d'un certain Robert Pollock «écrits dans le cadre du cours de Philosophie Morale de l'Université de Glasgow» pendant l'année universitaire 1820-21 ont été conservés ; voir GUL MS. Gen. 1355-29-38 et 39-49. La plupart de ces essais paraissent avoir été rédigés de manière régulière à intervalle d'une semaine, selon la pratique inaugurée puis décrite quelque peu en détail par Mylne lui-même dans sa «déposition» du 6 janvier 1827 devant les «Inspecteurs Nommés par Sa Majesté George IV le 23 juillet 1826, et Nommés à nouveau par Sa Majesté Guillaume IV le 12 octobre 1830, pour inspecter les Universités Écossaises.»

- Vol. II Université de Glasgow (Londres, 1837), 100-104. On lit dans la déposition : «Un autre jour, le jeudi, est entièrement consacré à la correction d'exercices qui doivent être préparés chaque semaine par l'ensemble de la classe. Le sujet de ces exercices est imposé, mais chacun est libre de le traiter *selon son jugement et son goût personnels*. Les sujets prescrits pour ces exercices de rédaction hebdomadaires sont fréquemment choisis de manière à permettre de rassembler *la substance de ce qui a été présenté pendant le cours sur un point particulier*, et dont l'examen a pu éventuellement occuper plusieurs séances.» (souligné par moi) En combinant le titre des essais de Pollock et les index de conférences fournis par David Murray et Thomas Mckenzie, en particulier, pour leurs recueils de notes, on peut se faire une idée précise et complète de la «substance» de l'enseignement de Mylne pendant toute cette période.
62. Les essais sont groupés de telle manière qu'un travail sur la «Sympathie» termine la 1^{re} section, tandis qu'un autre intitulé «La Raison considérée comme principe d'action» commence la seconde.
63. A vrai dire, ce qui, selon McCosh, ressort avant tout du traitement par Mylne des principes d'action est la place prépondérante que celui-ci accorde à la «doctrine de la nécessité philosophique sous sa forme la plus stricte et la plus inexorable». Cf. *The Scottish Philosophy*, op. cit., 366-67.
64. L'année de la première publication des *Elémens d'Idéologie* de Destutt de Tracy, qui ne comprenaient que trois parties : Idéologie proprement dite, Grammaire et Logique (1805). Selon son propre aveu (cf. *infra* dans le texte), il semblerait que Mylne n'ait pas eu accès aux Elémens avant la *troisième édition* de 1817-18.
65. La note marginale, peut-être de la main de Charles Wicksteed, est sarcastique, mais de ton enjoué. Elle consiste, pour une part, en ce qui semble être la transcription presque verbatim d'une remarque de Mylne («comme certains d'entre vous peuvent ne pas vouloir aller jusqu'à l'acheter, je leur conseille d'aller l'emprunter à la Bibliothèque de l'Université... d'où je (Mylnius) le tiens moi-même, depuis 10 années entières et consécutives !!!»); et, pour une autre part, en un dialogue fictif entre l'étudiant désorienté et un bibliothécaire inflexible et peu compatissant. Le mouvement d'humeur de l'étudiant fut apparemment provoqué par l'éloge, prononcé de manière improvisée par Mylne, de l'œuvre de l'Idéologue français, et la proclamation de son accord de fond avec lui - en particulier sur la question du «bénéfice ou du tort extraordinaires» qui «peuvent résulter» de l'acquisition des habitudes. Wicksteed's Notes, GUL MS. Gen. 97, vol. II. L. XXXVI. Concernant la résidence de Mylne entre 1797 et 1824 à la Maison n° 13, cf. David Murray, *Memories of the Old College of Glasgow : Some Chapters in the History of the University* (Glasgow, 1927), 373-74.
66. Wicksteed, MS. Gen. 97, II, L. XXXVII. Le «Chap. 14» apparaît dans la première partie des *Elémens d'Idéologie*, «Idéologie Proprement Dite», sous le titre «*Des effets que produit en nous la fréquente répétition des mêmes actes*» (3^e édition; Paris, 1817), 253-84. Il ressort clairement des Conférences de Mylne (#s XXXVI à XXXVIII), que celui-ci avant été particulièrement frappé par l'analyse de Destutt touchant le procès de connaissance impliqué dans les «leçons de danse ou de clavecin» - procès qui, à travers la lentille analytique de la *décomposition*, lentille également préférée à toute autre et largement utilisée par Brown. (cf. L. X. 153) peut apparaître comme une succession ordonnée de «*différens mouemens partiels*» accomplis par une série ordonnée parallèle de «*différens désirs successifs*» et de «*jugemens*». Mylne parle des «actions très compliquées» du «jongleur, de l'équilibriste &c», mais sa démonstration ne vise qu'à montrer comment de tels «exploits» et de telles actions «stupéfiantes», qui au bout d'un moment apparaissent si «mécaniques» (*«celles où nous paraissions le plus purement machines»*), portent l'empreinte, «jusqu'à un certain point», des actes intellectuels particuliers qui, individuellement accomplis dans une séquence bien ordonnée, les ont amenés à ce niveau de grâce et de perfection dans l'exécution. Dès son essai médical sur le sommeil, *Quaestio Physica Inauguralis, De Somno* (Edinburgh, 1803), Brown avait montré une fascination du même ordre pour l'imbrication contrôlée des mouvements de la danseuse (*saltatrix*) et était revenu sur la question dans ses Conférences, utilisant, par une autre coïncidence remarquable, le langage même du chap. XIV de Destutt : «... jusqu'au point où enfin, ayant découvert les volontés particulières propres à

produire l'effet désiré, nous les répétons fréquemment en les associant les unes aux autres, si bien qu'ensuite elles se produisent ensemble avec peu de risque qu'une volition extérieure gênante vienne interférer avec elles (*ksi elle éprouve dérangement, confusion ou hésitation, l'opération mécanique se fera irrégulièrement et mal*), et troubler leur déroulement, détruire la grâce et la beauté des mouvements, - qui semblent désormais ne réclamer aucun effort de la part de l'exécutant, mais être pour lui ce que les mouvements musculaires nécessaires simplement à la marche ou à la course sont pour nous ; - aussi simples nous semblent-ils à nous tous une fois acquis, ils furent un jour appris par nous aussi lentement et avec autant d'échecs pénibles que les mouvements d'un genre plus difficile, appris à un âge plus tardif, qui constituent l'art merveilleux de l'*équilibriste et du jongleur.*» L. XLIII, 145 (souligné par moi) ; cf. *Elémens*, I, XIV, 255-56. D. de Tracy mentionne, en sus du «*danseur*» et du «*claveciniste*», l'*écuyer* et le «*maitre d'escrime*» : XIV, 269. Stewart, citant Hartley, avait de la même manière noté le cas du claveciniste, préférant *contre* le philosophe de l'association argumenter en faveur d'actes séparés du vouloir «dans les différents mouvements de ses doigts.» (*Elements*, ch. II, 112-114). Il attire également l'attention du philosophe sur la «*dextérité des jongleurs.*» (*ibid.*, 119). Brown, à son tour, chercha à réduire l'*habitude* à la catégorie de ce qu'il choisit d'appeler la «*Simple Suggestion*», une «*capacité d'association*» des idées «par laquelle des sentiments, existant auparavant, sont réveillés, par suite de la simple existence d'autres sentiments....». Cf. L. XXXIII, 518 et L. XXXIV, 524.

67. Wicksteed, MS. Gen. 97, II, L. XVIII et L. XX.
68. Wicksteed, MS. Gen. 97, II, XVIII. En 1799, Mylne fit commencer sa «*mise en branle*» en postulant un être ayant une capacité de sensation, mais non de mémoire ni de jugement, afin d'établir une «*conjecture probable sur l'objet propre de la sensation et ses effets.*» MS. Murray 207, 49.
69. MS. Murray 207, 35.
70. J.F. Ferrier, «*An Introduction to the Philosophy of Consciousness*», *Blackwood's Magazine*, vol. 43 (Feb. 1838), ch. III, 192.
71. Brown, Lecture III, 38.
72. Wicksteed, MS. Gen. 97, XX.
73. MS. Murray 207, 44. Par la suite, Mylne clarifia ce point en raisonnant sur cet «*appétit organique*» qui résulte de la «*simple constitution physique*» de la plante et de ce qu'il appelle - en empruntant de manière évidente à Destutt et Cabanis -, «*les appétits instinctifs des espèces animales inférieures.*» «Selon toute vraisemblance», raisonne-t-il, «il n'y a pas d'esprit dans l'appétit de l'animal, il est très certainement le résultat de son organisation corporelle... Un philosophe français explique l'instinct de la matière suivante [:] "l'instinct de mouvement résulte du développement et de la croissance des organes, qui créent certains sentiments internes, lesquels, sans intervention aucune des idées, créent le mouvement dans les muscles par le biais des affections transmises aux nerfs". Nous savons si peu de choses sur le sujet que ceci peut tout aussi bien être vrai que ne pas l'être.» (Wicksteed, MS. Gen. 97, II, L. XXVII). Selon Cabanis et Destutt de Tracy, ces appétits ou besoins physiologiques constituent une «*seconde classe d'impressions*» déterminant «*des opérations du jugement et de la volonté*» (Les «*sensations*» constituant la première classe.) Les impressions de cette classe secondaire sont diversement décrites comme provenant des «*extrémités sentantes internes*», du «*sein même du système nerveux*» : ou des «*déterminations instinctives.*» Cf. P.J.G. Cabanis, *Rapports du Physique et du Moral de l'Homme*; «*Table Analytique*» par D. de Tracy; 3^e éd. (Paris, 1815), tome II, neuvième mémoire, seconde section, 315-320; et XC-XCVI.
74. MS. Murray 207, 42-45.
75. McKenzie, MS. Gen. 466. (Les folios ne sont malheureusement pas numérotés dans le recueil de notes de McKenzie).
76. Murray 207, 45.
77. MS. Murray 207, 42.
78. McKenzie, MS. Gen. 466.

79. Ibid. Comparer à Young, *Lectures on Intellectual Philosophy*, L. XIII, 58. «... il apparaîtra peut-être», affirme Young, «qu'un examen serein et approfondi de l'opération de l'esprit, même dans la perception de la dureté, mettra à jour les trois principes que nous supposons être susceptibles de recevoir, chacun de manière spécifique, le nom de facultés : la Sensation, la Mémoire et le Jugement» (62). Commentant, dans sa Préface aux œuvres de Young, l'usage qu'avait auparavant fait Mylne de cette structure tripartite, William Cairn prend soin de mentionner que «c'est aussi la méthode adoptée par De Tracy dans son Idéologie - l'un des ouvrages de métaphysique les moins marquants de l'école française. Mais, disant cela, il est de toute justice de faire observer qu'une pensée originale ne se manifeste pas tant dans la proclamation de quelques idées directrices nouvelles, que dans le fait de poursuivre de telles idées, même lorsqu'elles sont empruntées à d'autres. jusqu'à faire apparaître leurs relations et applications diverses (XII).»
80. *Intellectual Powers*, II, V, 258.
81. *Elements of the Philosophy of the Human Mind* (London, Edinburgh, 1792), ch. II, 107.
82. Hamilton note également l'erreur de Stewart, dans ses «Supplementary Dissertations» to Reid's *Collected Works* (Edinburgh, 1846), vol. II, 945 b.
83. MS. Murray 207, 89-94. Mylne reconnaît qu'il doit «admettre tous les faits mentionnés [par Stewart] à son sujet mais [doute] seulement de sa raison d'être comme faculté à part entière.» Il accepte en particulier l'analyse de Stewart selon laquelle «l'attention consiste partiellement (ou peut-être exclusivement) en l'effort de l'esprit pour retenir l'idée ou la perception, et exclure tout autre objet qui solliciterait son attention.» *Elements*, ch. II, 108. Mentionnons au passage que Reid critiqua lui-même les *Elements* de Stewart, accentuant le caractère «volontaire» de cette «opération mentale.» (MS. 2131/3/I/3) L'attention, dit-il ailleurs, est une sorte d'opération de pensée «intense» (MS. 2131/4/I/15).
84. McKenzie, MS. Gen. 466.
85. Wicksteed, MS. Gen. 97, I, L. XXII (c'est moi qui souligne).
86. Destutt de Tracy, *Elémens d'Idéologie*, I, XI, 219.
87. Wicksteed, MS. Gen. 97, I, L. XXII.
88. «Extrait Raisonné de l'Idéologie», *Elémens*, I, 411.
89. Dans ses «Supplementary Dissertations» to Reid's *Works*, vol. II, Note D, 868-69.
90. *Philosophical Essays*, III, 170-71n. (c'est moi qui souligne). A la fin de sa note Stewart cite la formule de Destutt de Tracy : «*Penser, c'est toujours sentir, et ce n'est rien que sentir.*» *Elémens*, I, I, 24.
91. Pour Reid, le choix était clair : «... ou bien nous devons avoir l'Education (c'est-à-dire. rompre l'esprit à des principes) à côté de ses préjugés, ou ne pas avoir d'Education et être des Sauvages.» Cf. MS. 2131/4/I/25 (p. 3) et 4/I/18 (pp. 1-2).
92. Comparer, par exemple, la substitution de la métaphore de la «graine» à celle de la «feuille de Papier blanc» par David Fordyce dans ses *Dialogues concerning Education* (London, 1745-48), VI, 108-09 ; et Reid, MS. 2131/4/I/29 (pp. 10-11) et 4/I/31.
93. Cf. *Lectures IX*, 129 et X, 153. (Désormais noté simplement L.).
94. L. XI, 163.
95. L. IX, 140 ; L. XI, 162.
96. Brown dit de la «suggestion» qu'elle «exprime de la manière la plus simple le fait élémentaire et général de la successivité des sentiments, sans impliquer aucune hypothèse concernant d'éventuels processus d'association antérieure, ni aucun autre processus, qui puissent à tort ou à raison être supposés relier ces sentiments les uns aux autres.» *Sketch of a System of the Philosophy of the Human Mind. Part First, comprehending The Physiology of the Mind* (Edinburgh, 1820), 183. Cf. L. X, 147, sur le caractère imprévisible de ces successions.
97. L. XI, 162 ; L. X, 148. Le «progrès de la découverte [intellectuelle]» (ou plutôt de la re-découverte) était nécessairement condamné, Brown l'admet, à être «lent» (lent et pénible,

serions-nous tenté d'écrire); car la perspective cartésienne du *tota simul*, de la «perception simultanée» des sentiments dans tout leur déploiement et «complotant les uns avec les autres», apparaît, à l'époque dont nous parlons, très assombrie en vérité. L. X, 160.

98. En fait, son intérêt pour la pensée française, littéraire, philosophique et politique, remonte au moins à 1800. En compagnie de Francis Horner, James Reddie, William Erskine, Alexander Murray et Lord Webb Seymour, Brown avait participé à un projet collectif de *traduction* des œuvres complètes de Turgot. Horner avait été jusqu'à écrire à Johnson, le libraire londonien, dans le but d'obtenir son soutien financier pour le projet.
Dans l'esprit de Horner, comme il s'en explique dans une lettre à Erskine datée du 2 janvier 1800, une telle entreprise collective «serait un précieux cadeau fait au public, l'œuvre de Turgot [étant] à la fois si importante et si méconnue.» Cité dans *Memoirs and Correspondence of Francis Horner, M.P.* éd. Leonard Horner (London, 1853), I, 100-01. Par la suite, l'auteur anonyme des «Letters from Edinburgh» apprit aux lecteurs de la nouvelle *North American Review* (vol. I, sept. 1815), que Brown, tout comme (Archibald) Alison et «Mr. McKenzie», était membre de l'«École Française» de critique littéraire, puisqu'il prenait parti pour Voltaire contre Shakespeare et le défenseur de Shakespeare, Francis Jeffrey (344-46). Pendant cette même période, Brown mentionne, dans des lettres à Reddie, un important travail préparatoire en cours pour une série de conférences sur l'économie politique (cette «fichue vieille et rébarbative économie») qui empêche le professeur à Edimbourg de rendre visite à son ami de Glasgow, à l'époque Président du Tribunal. Il semble s'être largement inspiré, pour ce cours, de J.B. Say, qui, selon Brown, «établit les grandes lois de cette science avec la minutie et la précision d'un Philosophe écossais.» Lettres de Th. Brown à James Reddie, National Library of Scotland, MS. 3704, pp. 58-59, 60-61, et 66-67, juillet 1813 à novembre 1814. Il est intéressant de noter que Mylne avait lui aussi donné, à titre spécial, une série de conférence (en soirée) sur l'économie politique.
99. Charles Villers, *Philosophie de Kant, ou Principes Fondamentaux de La Philosophie Transcendantale* (Metz, 1801). René Wellek a conféré à Brown l'honneur (douteux en l'occurrence) d'être le «premier philosophe professionnel [en Grande Bretagne] à avoir accordé quelque attention à Kant.» Mais, tout en reconnaissant l'existence de quelques remarques «très pénétrantes» de la part de Brown, il prétend que le philosophe écossais «comprit Kant seulement au niveau psychologique et jamais au niveau logique, et ainsi passa complètement à côté de la critique kantienne.» L'attaque de Brown contre Kant, affirme Wellek, est ainsi «une attaque contre un fantôme créé par Villers et non contre le véritable Kant historique» - lequel toutefois fut estimé «suffisamment sérieux» (sic) par Brown pour «mériter qu'il s'y intéressât.» Par une ironie du sort, le caractère indirect de l'analyse de Kant par Brown revint hanter sa propre réputation philosophique posthume, produisant un effet tout à fait comparable. Wellek, soit dit en passant, ne mentionne nulle part, ni l'original de Villers, ni les références secondaires de Brown au «*sensualisme*» de l'Abbé de Condillac et de ses disciples. Vide *Philosophie de Kant*, VII, 150 et VIII, 184. Brown retient l'usage que fait Villers de ce terme.
100. *The Edinburgh Review*, n° II (January, 1803), art. I, 255.
101. *Review* art., 264 (c'est moi qui souligne).
102. Catégorisation «tout à fait inutile», commente Brown; *Review* art., 270.
103. Ibid. (c'est moi qui souligne, en partie).
104. Comparer à L. IX, 135-36 : «ces simples impressions de l'esprit doivent dépendre au moins autant des lois de l'esprit affecté, que des lois de la substance qui l'affecte»; L. XXXIII, 512 : «ce n'est pas... en tant qu'être susceptible de *simple sensation*, mais en tant qu'être susceptible de *plus* que la simple sensation, que l'esprit est capable de comparer ses sensations les unes aux autres»; et L. LI, 275 : «La tendance de l'esprit que j'ai baptisée *suggestion relative* est celle par laquelle, lorsque nous percevons ou concevons des objets ensemble, nous sommes instantanément frappés par certains sentiments de relations mutuelles des uns avec les autres. Ces sentiments suggérés sont des sentiments d'une espèce particulière, et demandent, en conséquence, à être classés séparément des perceptions ou conceptions qui les suggèrent, *mais ne les impliquent pas*» (c'est moi qui souligne). Destutt de Tracy, de la même manière, parle de «rapports sentis», également dans le contexte de la capacité de

l'esprit à relier ou comparer les idées les unes aux autres. Il appelle cette «faculté» le *jugement*, et Brown la *suggestion relative*. Celui-ci, toutefois, ne va pas jusqu'à dire que ce «sentiment de rapport» qui constitue l'acte du jugement *n'est qu'un sentiment* (comme dans la formule de Destutt «penser n'est rien que sentir»; *Elémens*, I, XI, 22-26), même si le penseur français concède qu'il veut dire «*la sensibilité prise dans le sens le plus étendu*» (*ibid.*). Brown répète partout l'idée selon laquelle l'opération de comparaison et la «croyance» qui l'accompagne et élève le jugement, par exemple, d'une certaine «relation géométrique» au niveau d'une «vérité universelle», sont «certainement *davantage que* la simple sensation elle-même. Ce sont... *de nouveaux états d'esprit....*» L. XXXIII, 512 (c'est moi qui souligne.); cf. L. XLVI, 187-88. Cette dernière référence, soit dit en passant, apparaît au cours d'un exposé sur «Les Sentiments Relatifs Appartenant à l'Ordre de la Coexistence ou Généralisation»; à savoir, le texte même qui provoqua la colère d'Hamilton, lui faisant écrire que «la doctrine de la *Généralisation* chez Brown est celle-là même qui est couramment enseignée par les philosophes - les philosophes non écossais; et, parmi ceux-là, par des auteurs dont il connaissait parfaitement les travaux, comme ses conférences le prouvent.» *Edinburgh Review* art. (1830), 159n. Hamilton omet, soit par inadvertance, soit par calcul, de mentionner le fait que Brown utilise largement ici des arguments développés au cours de ses propres *Observations on the Zoonomia of Erasmus Darwin*.

105. *Philosophie de Kant*, VIII, 184-85.

106. Sir James Mackintosh, *Dissertation on the Progress of Ethical Philosophy, chiefly during the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, in *Miscellaneous Works*, 3 vols. in one (Philadelphia, 1848), 173. Reid avait concédé que le terme «sentiments» pouvait s'appliquer aux «perceptions que nous avons par le toucher», ou «pour signifier la même chose que la Sensation», ou à ces «sentiments plus raffinés qui accompagnent nos affections... nos Juges-ments moraux, et notre agrément ou désagrément en matière de Goût.» «Le mot Sensation», remarque-t-il, «s'applique avec moins de propriété aux sentiments plus raffinés et plus spirituels», et, ajoute-t-il, il en va de même pour ce qui est du «jugement.» MS. 2131/4/II/2 (1768).

107. L. XXXII, 503.

108. L. XXXIII, 514.

109. Ibid.

110. Cf. Condillac, *Traité*, II, 14-15; Destutt de Tracy, *Elémens*, I, XI, 219-20. Destutt écrit, à propos de la comparaison et du jugement : «... la comparaison : c'est, nous dit-on, une double attention, une attention qui se porte sur deux objets à la fois; soit... Juger n'est-ce pas sentir un rapport entre deux objets? et sentir un rapport entr'eux n'est-ce pas les comparer? aussi ajoute-t-on que nous ne pouvons comparer deux objets sans le juger. Pourquoi donc séparer deux choses inséparables? Je ne vois toujours là que deux actions, sentir et juger. La comparaison est jugement, ou n'est que sensation; elle n'est donc rien en elle-même.»

111. L. XXXIII, 512 (c'est moi qui souligne).

112. Cf. *Treatise of Human Nature* (éd. Selby-Bigge), I, I, 7, 25.

113. L. XXXIII, 518.

114. Cf. MS. 2131/4/II/1 (p. 9), 1768, MS. 2131/4/II/2 (pp. 17-18), 1768; et MS. 2131/6/I/22 (non daté). Dans ce dernier fragment (6/I/22). Reid distingue aussi le «sens civil et le sens Philosophique de ce Mot», le premier connotant l'idée de «participer de» la «connaissance», des «délibérations» («councils»), des «desseins ou actions d'un autre.»

115. IP, I, V, 239-40.

116. L. XI, 176.

117. L. XI, 172-73.

118. L. XI, 176 (c'est moi qui souligne). Cf. L. X, 152-53 : «Le concept («conception») d'or et le concept (*ibid.*) de montagne peuvent naître séparément, et être suivis du concept de montagne dorée; lequel peut être vu comme un composé des deux autres, dans le sens où j'utilise

ce mot pour signifier simplement que ce qui est ainsi appelé composé, ou complexe, est le résultat de certains sentiments antérieurs, avec lesquels, *comme s'ils existaient ensemble*, ce «composé» donne l'impression d'avoir une *relation d'égalité potentielle*, ou la relation qu'un tout entretient aux parties qui le constituent. Mais le concept de *montagne dorée* est toujours autant *un* état ou sentiment d'un esprit simple, que l'un ou l'autre des concepts d'or et de montagne distincts *qui l'ont précédé* (c'est moi qui souligne, en partie). C'est comme si Brown refusait l'idée de tout accomplissement du mouvement de conscience qui puisse tendre à s'opposer à l'écoulement du temps lui-même, et par là même à la relativité fondamentale de notre connaissance de soi. L'homme de jugement, tout comme l'analyste, ne peut pas échapper au courant; il est sans arrêt, comme le remarque judicieusement Brown, en train de «prononcer sentence contre [lui-même], comme contre un misérable qu'[il] haïrait...» L. IX, 138-39.

119. L. XXXIII, 514-16 ; cf. *Sketch*, 178-79.

120. *Sketch*, Préface IX-XIV.

121. L. XXXIV, 529 ; cf. L. II, 22 : «en relation avec notre pouvoir de découverte, la science est elle-même un art.»

122. Cf. l'«Appendice» de Destutt de Tracy à sa *Logique* (*Elémens*, troisième partie), intitulé «Bacon. Sommaire Raisonné De l'Instauratio Magna, ou grande Rénovation», Livre VII, Chap. III : «La science de la culture de l'âme se rapporte à trois objets, les différences caractéristiques des âmes, leurs affections ou perturbations, et les moyens de les guérir.» *Elémens*, III, 571-72.

123. L. XXXIV, 530.

124. C.S. Henry, trad., *An Epitome of the History of Philosophy; being The Work adopted by the University of France for Instruction in the Colleges and High Schools* (Aberdeen, Edinburgh, London, 1849), 387. L'accusation de Cousin apparaît dans son *Cours de philosophie* (Paris, 1829), leçon XII. Elle est de plus mentionnée par Mackintosh, *Dissertation, op. cit.*, 166. La relation de Henry avec Cousin - il était à la fois son admirateur et le vulgarisateur empressé de son œuvre dans la région new-yorkaise - semble avoir connu des hauts et des bas pendant une période de presque trente ans (de 1835 à 1863). Il fut longtemps jaloux de O.W. Wight, le traducteur favori de Cousin, et proprement piqué au vif par l'appréciation portée par son idole sur le travail de Wight sur les Conférences de 1828-29 (des «traductions parfaites»). Voir la Correspondance de Cousin, EUL Mic. M. 962, 7054-11 #s 2517-2543.

125. Cf. L. II, 22 : «Les limites des pouvoirs de cet instrument mental ne sont pas les limites de ses seuls pouvoirs ; elles sont aussi les seules limites réelles dans lesquelles toute science est comprise.»

126. L. XXXII, 496.

127. L. XVIII, 273 (c'est moi qui souligne).

128. L. XXXI, 484-85 ; cf. *Essai sur l'origine des connaissances humaines* (Paris, 1821-22), sect. II, I, 33-37.

129. *Elémens*, I, XI, 219.

130. L. XXXII, 493.

131. L. XXXI, 485 ; cf. *Essai*, II, I, 36.

132. L. XVII, 259.

133. L. X, 159 ; L. XVII, 258.

Notes traduites par D. Becquemont et M. Maillard

TROISIÈME PARTIE

**COMMENT LA PENSÉE «ÉCOSSAISE»
A-T-ELLE PÉNÉTRÉ
DANS LA VIE CULTURELLE FRANÇAISE ?**

LA PHILOSOPHIE ÉCOSSAISE EN FRANCE AVANT VICTOR COUSIN VICTOR COUSIN AVANT SA RENCONTRE AVEC LES ÉCOSSAIS*

Mon ambition n'est pas de contribuer à écrire l'Histoire avec une majuscule mais, plus simplement, de présenter des matériaux pour écrire une histoire. Quelques «petits faits vrais» nous instruiront plus que ces grandes envolées rhétoriques dont Victor Cousin avait le secret, ces grandes envolées qui lui attiraient, vers la fin de la Restauration, du moins, un auditoire imposant. En effet, dans le domaine dont je vais parler, il est simpliste, selon toute vraisemblance, d'opposer des «légendes» à une «vérité». D'autant plus que les histoires qui se transmettent acquièrent une consistance et une autorité qui requièrent, par la suite, une analyse circonstanciée.

Cela dit, de quoi sera-t-il question ? Du «lancement» ou de la «naissance», comme l'on voudra, d'une «nouvelle philosophie» (l'expression est souvent utilisée¹), sous l'égide de Royer-Collard, sous l'Empire, vers la fin de 1811. Victor Cousin aurait mené à son terme cette entreprise. Jouffroy n'a écrit-il pas, l'année même où Cousin publie ses *Fragmens philosophiques* (1826) : «M. Cousin acheva ce que M. Royer-Collard avait commencé»²? Il s'agirait d'une naissance, d'un lancement qui seraient contemporains de l'importation d'une pensée quasiment inconnue, du moins peu connue, en France : de la pensée de Thomas Reid, de celle qu'il développa dans son premier grand ouvrage, *An Inquiry into the human mind, on the principles of common sense* (1764), ainsi que dans ses *Essays on the Intellectual Powers of Man* (1785) et ses *Essays on the Active Powers of Man* (1788)³. Dans une notice consacrée à Royer-Collard, Delayant présente ainsi les événements : «La

*Je tiens à rappeler qu'Émile Boutroux prononça une conférence, le 13 juillet 1897, au meeting de l'Association franco-écossaise sur un sujet des plus voisins, «De l'influence de la philosophie écossaise sur la philosophie française». Le sens et le contenu de mon propos sera, cela va sans dire, très sensiblement différent. Mais il serait aussi imprudent qu'incorrect que d'oublier une telle butte-témoin (publication en brochure, extrait de la *Revue française d'Édimbourg*, Edinburgh, Williams and Norgate, 1897, 25 p., BN pièce 8^e R 8675, repub. dans les *Etudes d'histoire de la philosophie*, Paris, F. Alcan, 1^{re} éd., 1897, pagination, dans la 4^e éd. de 1925 : pp. 414-445).

première année du cours de M. Royer-Collard (...) fut tout entière consacrée à lire, à expliquer, à développer Reid»⁴. La première année d'enseignement dura six à sept mois et débuta par un discours, le 4 décembre 1811, qui nous a été conservé⁵. Pour le reste, il ne subsiste aucun document. Jouffroy n'a rien retrouvé, lorsqu'il préparait l'édition des «fragments philosophiques» de Royer-Collard, placés en appendice de sa traduction de Reid⁶. Schimberg, l'autre éditeur de Royer-Collard, n'a pas été plus heureux⁷.

Mais s'agit-il d'un commencement absolu ? Ce qui est sûr et indiscutable, c'est que la philosophie écossaise a été «introduite chez nous dans l'enseignement supérieur par Royer-Collard (1811-1813)», comme l'écrit un des collaborateurs de cette somme à la gloire de l'éclectisme et de son fondateur que constitue le *Dictionnaire des sciences philosophiques*⁸. Le rédacteur de l'article consacré à la philosophie écossaise était Bertereau, professeur de philosophie à la Faculté des lettres de Poitiers⁹. En un mot, le mérite, si l'on ose ainsi s'exprimer, que l'on peut, sans conteste, reconnaître à Royer-Collard, c'est d'avoir, le premier en France, donné un enseignement public, dans une Faculté, qui trouve sa matière dans les œuvres d'un philosophe écossais. Cela constitua, assurément, un évènement qui a fait date dans les commencements de l'Université impériale¹⁰.

Mais comment interpréter cet évènement ? C'est en ce lieu que commencent des controverses et des débats qui n'ont peut-être pas pris fin à ce jour.

Il convient, tout d'abord, de proposer quelques points de repère.

Est-il étonnant, à ce sujet, que les versions de l'importation de la «philosophie écossaise» ne soient pas séparables, chez ceux qui les proposent, de positions, de partis pris, de visées toutes pratiques ? Non, à la vérité.

Deux exemples suffiront pour le montrer : les présentations d'Hippolyte Taine et de François Picavet¹¹.

Taine nous parle d'une rencontre, fruit de pur hasard, qui se transforme en un évènement historique du fait d'une certaine conjoncture : Royer-Collard, amené à succéder à Pastoret¹² à la chaire d'histoire de la philosophie, et ce, sur les instances pressantes du grand-maître de l'Université impériale, le poète Fontanes¹³, fait, un jour, l'acquisition, sur les quais de la Seine, d'un livre un peu défraîchi, la traduction, datant de 1768, du premier grand ouvrage de Reid. Ce qui lui donne l'idée d'enseigner, en lieu et place de la «Bible du temps», de Condillac, donc¹⁴, une philosophie plus raisonnable et nullement sceptique¹⁵. Les objectifs politiques d'un des futurs grands parlementaires de la Restauration, d'un homme qui compte bien plus par ses discours politiques que par ses «leçons de philosophie»¹⁶, le conduisaient tout naturellement à lutter contre ce que Cousin unifiera sous le vocable polémique de «sensualisme»¹⁷, à combattre, par conséquent, la «philosophie de la sensation transformée»¹⁸. Somme toute, ce fut une bonne aubaine que de découvrir, chez un bouquiniste, une telle occasion, à tous les sens du terme. Royer-Collard «venait d'acheter et de fonder la nouvelle philosophie française» écrit Taine¹⁹. Et voilà ce dernier nous montrant une greffe, tout artificielle qu'elle fût, en train de prendre

parce qu'elle correspondait à des intérêts que cette politique de la philosophie qui a pour nom «éclectisme» exprimera et défendra avec constance²⁰.

En un sens, c'est, aussi, contre une certaine représentation de la naissance de la «nouvelle philosophie française» que s'élève Picavet, dans un ouvrage publié aux beaux jours de la III^e République offensive, militante pourrait-on dire²¹. On le voit reconstruire une certaine tradition, un certain Descartes que les hommes du XVIII^e siècle n'auraient nullement ignoré²², un certain XVIII^e siècle qui ne se résumerait pas en la personne de Condillac²³. Tout ceci va contre la vulgate éclectique²⁴. Une telle analyse entraîne Picavet à ne pas opposer, purement et simplement, les Idéologues, pris comme un tout homogène, aux éclectiques. Et c'est le thème, critiqué depuis²⁵, de la troisième génération des idéologues, spiritualiste et chrétienne²⁶. Ceci mène Picavet à souligner les emprunts que les fondateurs de la «philosophie française», Royer-Collard et Victor Cousin, auraient faits à des personnages qui les avaient précédés et qui avaient commencé à importer les denrées écossaises. On songe au baron de Gérando, dont la carrière administrative fut des mieux remplies. Picavet écrit, se référant à la première édition (1804) de l'*Histoire comparée des systèmes de philosophie relativement aux principes des connaissances humaines* : «si nous lisons les pages consacrées à la philosophie écossaise et à la philosophie allemande, nous serons tentés encore de répéter le *sic vos non vobis*, en voyant ce qu'on écrit tous les jours de Royer-Collard et de Mme de Staël»²⁷. Picavet «tord le bâton» dans l'autre sens, aux fins de produire des effets bien déterminés.

Les recherches ultérieures, lorsqu'elles ne se contenteront pas de répéter de vieux clichés²⁸, étudieront sans passion, sans pathos, une réalité historique qui, de prime abord, ne produit plus d'effets sur notre situation présente. Le temps des polémiques, c'est-à-dire des enjeux précis et concrets, ce temps est passé. Et l'on ne se satisfiera plus du modèle de la pure et simple rupture, de la transplantation, de la greffe. Pas davantage de la reconstruction arbitraire d'une tradition. En un mot, tout un chacun sait maintenant que Royer-Collard ne fut pas le premier connaisseur de Reid ou de Stewart en France.

George Elder Davie, dans son ouvrage *The Democratic Intellect* (1961), déclare, sans, d'ailleurs, fournir des références précises, que l'influence écossaise était déjà des moins négligeables sous le Directoire, pour ne pas parler d'avant la Révolution²⁹.

Sergio Moravia est plus précis dans son *Il Tramonto dell' Illuminismo* (1968) : non seulement il met l'accent sur les relations franco-écossaises, mais il décèle comme des convergences significatives dans les discussions et dans les problèmes étudiés³⁰. Il convient, également, de se reporter à ce véritable monument que constitue *Il Pensiero degli Idéologues* (1974) : il y est souvent question d'Adam Smith mais les développements qui nous retiendront le plus sont ceux consacrés à François Thurot et à Joseph-Marie Degérando, l'un et l'autre médiateurs entre la France et l'Écosse³¹.

Marc Regaldo, dans sa thèse monumentale, *Un milieu intellectuel : la Décade philosophique (1794-1807)* (1976), parle de l'attitude des rédacteurs de la Revue,

et ce, dès le Directoire : «Pour ce qui est de la *Décade*, elle témoigne beaucoup d'estime aux Écossais, comme économistes d'abord, comme historiens ensuite, et même comme philosophes malgré quelques réserves»³².

Enfin, Heinz Thoma, dans son *Aufklärung und nachrevolutionäres Bürgertum in Frankreich* (1976), reprend, pour l'essentiel, les résultats auxquels Lucien Sève était parvenu dans *La philosophie française contemporaine* (1962)³³.

Pour ce qui est de Victor Cousin, l'on sait, de même, qu'il n'a pas commencé par les Écossais. Il semble ne les avoir rencontrés qu'en suivant les leçons de Royer-Collard. Il y a une histoire de la formation du jeune Cousin dont Prosper Alfaric, Paul Janet et même cet hagiographe que fut Barthélémy-Saint-Hilaire nous disent quelques mots, lorsqu'ils font, par exemple, allusion à *De methodo sive de analysi*, dissertation que Cousin soutint, le 19 juillet 1813, «ad doctoris gradum promovendus»³⁴. Mais ces remarques sont, dans l'ensemble, des plus allusives.

Par conséquent, la rencontre entre Cousin et les Écossais dont porte un témoignage public, pour la première fois, le discours prononcé par Cousin le 7 décembre 1815 se produit dans une certaine conjoncture³⁵. Je voudrais, maintenant, apporter quelques matériaux pour comprendre la signification d'une telle rencontre, pour écrire la préhistoire de cette rencontre.

1. Les Écossais avant Victor Cousin

Qu'en est-il des Écossais avant Victor Cousin ?

Le point de départ que je choisirai, ce sera un texte publié en l'an V, en 1797, sous le Directoire, par Pierre Prévost (de Genève). Ce texte se trouve en appendice de la première partie de la traduction des *Essais philosophiques* d'Adam Smith et il porte pour titre : *Réflexions sur les œuvres posthumes d'Adam Smith, par le traducteur*³⁶. Non qu'il s'agisse du premier texte, en langue française, consacré aux Écossais³⁷ - loin de là ! Mais parce qu'il constitue comme une butte-témoin par rapport à laquelle situer les positions et réactions des Idéologues, mais aussi celles de Degérando³⁸, de Maine de Biran³⁹, de Royer-Collard, ainsi que, finalement, de Victor Cousin lui-même.

Ce point de départ demande à être brièvement justifié. Il convient, pour ce faire, de répondre à trois questions :

- 1 - de quels Écossais parle-t-on lorsque l'on fait référence à une «philosophie écossaise» ?
- 2 - comment débutèrent les relations entre la France et la «philosophie écossaise» ?
- 3 - qu'est-ce qui fut connu, qu'est-ce qui fut traduit avant le Directoire et l'Empire ?

1 - Quels Écossais ? Quels philosophes écossais ? Que l'on consulte des ouvrages classiques, tel celui de Mc Cosh⁴⁰, que l'on se réfère à des travaux récents, tel celui de Mme Griffin-Collart⁴¹, l'unité propre à cette «philosophie», son unité la plus visible, du moins, est d'ordre institutionnel. Jouffroy le montre à l'évidence dans ses

notices bibliographiques sur l'École écossaise depuis Hutcheson jusqu'à nos jours⁴². Peuvent être considérés comme philosophes écossais ceux qui ont enseigné la philosophie en tant que discipline scolaire dans les Universités écossaises au cours du XVIII^e siècle et durant la première moitié du XIX^e siècle. Certes, il n'y a pas qu'eux, on songe, avant tout, à Lord Kames et à Lord Monboddo⁴³, mais le support institutionnel est essentiel : il est indispensable de savoir ce qu'étaient les Universités écossaises de Glasgow et d'Edinburgh, accessoirement de St Andrews et d'Aberdeen et de connaître avec précision les liens qui unissaient ces Universités et l'Église d'Écosse du temps. Il est courant de rapprocher l'essor de la philosophie écossaise et le modératisme⁴⁴. Il faut aussi analyser en détail le rôle et la fonction des Universités dans la vie politique et sociale de l'Écosse du XVIII^e siècle : pour ma part, je retiendrais une formule de G.E. Davie : là où, dit-il, les historiens anglais ne voient que «exclusive fanatical sectarianism», il faut déchiffrer «a complex of social aspirations, secular as well as religious, which in a fashion perhaps foreign to the Anglo-American world, combined metaphysical intellectualism of an anti-empirical sort with a certain measure of democratic sympathies»⁴⁵. Nos collègues écossais en savent tellement plus sur ces questions complexes que je n'aurai pas l'outrecuidance de dépasser l'ordre de la simple remarque. Par ailleurs, quelle que soit la nature exacte des relations entre Hume et Reid - et il n'est pas certain que Reid n'emprunte pas beaucoup à Hume, en un sens⁴⁶, il n'en demeure pas moins que Hume n'enseignera jamais la philosophie dans une Université.

Un pur problème de délimitation ne peut être esquivé : quel est le premier philosophe écossais ? quel est le dernier ? Partira-t-on de Hutcheson, - voire de Shaftesbury⁴⁷ ? Ira-t-on jusqu'à Hamilton, - voire jusqu'à Ferrier⁴⁸ ? Peut-on répartir, comme en grandes masses, les philosophes écossais ? On songe, ici, à la tripartition proposée par Gladys Bryson : ces philosophes furent parfois regroupés sous l'étiquette de «Common Sense School»⁴⁹, voire sous celle de «Moral sense School»⁵⁰, quand on ne les affublait pas du nom de «Sentimentalists»⁵¹. Je ne fais qu'effleurer le sujet.

Pour mon propos, il me semble décisif de signaler la véritable *réduction* à laquelle vont procéder Royer-Collard et Jouffroy, peut-être plus, finalement, que Victor Cousin lui-même⁵² : l'École écossaise va se ramener principalement à deux noms, ceux de Reid et de Dugald Stewart, les deux seuls auteurs écossais que traduira Jouffroy⁵³. De plus, si l'on se réfère à Pierre Prévost, la conception exposée de la philosophie écossaise ne limite pas cette dernière à n'être qu'une psychologie des facultés de l'âme ou de l'esprit, puisque Prévost traduit Smith et Malthus, puisque ce qui l'intéresse, finalement, c'est l'économie politique⁵⁴. N'est-il pas caractéristique, en sens inverse, que le seul philosophe écossais qui n'écrira ni sur l'histoire, ni sur l'économie politique, ni sur le droit public, à savoir Thomas Reid, ce soit, justement, le philosophe que Royer-Collard a choisi pour fonder sa «nouvelle philosophie»⁵⁵ ? L'extension du concept de philosophie écossaise est donc l'enjeu d'un débat.

2 - Quels furent les commencements ? Il est peut-être oiseux de se demander qui a débuté. Vient naturellement à l'esprit la préface (anonyme) à la traduction, datant de 1780, en langue anglaise, du *Traité des premières vérités* du Père Buffier⁵⁶. Reid,

ainsi que James Beattie, ont-ils pillé le Père Buffier, lui ont-ils, littéralement, emprunté sa conception du «common sense» ? Pour ce qui est du plan purement factuel, je me rangerai à l'avis de M. Grave : il y a parallélisme, mais non plagiat, selon toute vraisemblance⁵⁷. En revanche, reste à étudier avec plus de minutie le destin du cartésianisme, en ce début du XVIII^e siècle, pour autant que l'on range Buffier parmi les cartésiens, ce que tous n'acceptent pas⁵⁸, ainsi que le mouvement propre à cette «tradition» qui, selon Reid, conduit de Locke à Hume, via Berkeley⁵⁹. Reid forge, d'une manière grossière selon d'aucuns, la fameuse «theory of ideas», au prix d'une mésinterprétation des textes, assurément, mais cette mésinterprétation fut historiquement productive et efficace⁶⁰. - En tout état de cause, s'il est vrai que Cousin et son école se réapproprieront Buffier, ainsi que le Père André⁶¹, aux fins de mener à bien une véritable «réécupération» du cartésianisme⁶², il ne faut pas, non plus, oublier qu'un idéologue comme Destutt ne méprise pas Buffier dans sa *Logique*⁶³. Les voies de l'histoire étant plus tortueuses que ne le laisserait entendre une représentation hagiographique, il n'est pas tout à fait déconcertant qu'un des derniers Écossais, Thomas Brown, dira le plus grand bien de Destutt à l'époque où Royer-Collard paraphrasait Reid⁶⁴. - On ne peut donc s'en tenir aux frontières des nations, telles qu'elles se cristallisent au XIX^e siècle, et seule une analyse du mouvement d'ensemble de la culture pourra rendre compte de ce que le concept d'influence risque de masquer, à la recherche qu'il serait d'une origine ponctuelle.

3 - Que connaissait-on ? Qu'est-ce qui était traduit ? Du moins, avant le Directoire ? Dès 1764, paraît une traduction d'un ouvrage philosophique d'Adam Smith, sous le titre *Métaphysique de l'âme, ou Théorie des sentiments moraux*⁶⁵. Cette traduction, anonyme, due, selon Barbier, à M.A. Eidous, n'est pas très exacte, un collaborateur de la *Décade philosophique* n'aura nulle peine à l'établir, pièces à l'appui, dans une recension d'une nouvelle version de l'ouvrage par la veuve de Condorcet⁶⁶. L'*Inquiry* de Reid est traduite en 1768⁶⁷. Il ne semble pas que ces ouvrages aient eu beaucoup de succès. Si des philosophes écossais sont connus et appréciés, en ce XVIII^e siècle, ce sont Hume, évidemment⁶⁸, mais aussi les moralistes ou les théoriciens de l'esthétique⁶⁹. L'activité de Suard, d'un homme qui possédait parfaitement la langue anglaise, sans la parler, il est vrai, en porte témoignage : l'Écosse est connue par ses historiens⁷⁰ et, bien évidemment, par son économiste, Adam Smith⁷¹. Avant la génération des Prévost, des Thurot, des Degérando, Reid ne compte guère⁷².

Dugald Stewart vient en France au début de la Révolution française⁷³. Ce n'est d'ailleurs pas son premier contact avec la France⁷⁴. Il y fréquente les milieux intellectuels, il entretiendra plus tard des correspondances⁷⁵. Certains, parmi les voyageurs en Écosse à la fin du XVIII^e siècle ou au tout début du XIX^e siècle, tenteront de lui rendre visite, attirés par sa réputation, je songe plus particulièrement à un ami de Prévost, le genevois Pictet⁷⁶. Mais, pour l'essentiel, l'image de la pensée écossaise, telle qu'elle se dessine avant la Révolution française, me paraît notablement différente de celle qui va s'imposer à partir de Royer-Collard, de Cousin et de Jouffroy, dont le rôle, en la matière, fut décisif.

Sans faire un usage abusif des coupures, des ruptures, sans utiliser la simple référence à une date pour créer l'illusion d'un commencement sans mémoire, je crois justifié de partir, maintenant, du texte que Prévost publie en 1797. On n'aura

garde, naturellement, de le séparer de la traduction de l'*Hermès* de Harris par François Thurot⁷⁷, on n'oubliera pas la traduction nouvelle de Smith par Mme Condorcet ainsi que ses *Lettres à C. sur la théorie des sentimens moraux, ou Lettres sur la sympathie*⁷⁸. Mais il s'agit bien d'une étape dans la réception, en France, de la philosophie écossaise : le plus important, ce n'est pas qu'un collaborateur de la *Décade philosophique*, l'idéologue Guinguéné, manifeste tout l'intérêt qu'il porte à ce travail⁷⁹. C'est que Prévost, le premier peut-être, parle de Thomas Reid⁸⁰.

Que dire de Prévost et de son œuvre ? Ce n'est pas un grand philosophe, au sens conventionnel du terme, l'un de ses compatriotes, Benjamin Constant, ne le tient pas dans la plus grande estime⁸¹. Mais ce qui doit retenir notre attention, ce sont deux moments d'une trajectoire qui est loin d'être unique : à la fin du Directoire, Prévost est fort proche des Idéologues, ne sera-t-il pas récompensé par l'Institut pour son mémoire sur l'*Influence des signes relativement à la formation des idées*, en 1799⁸² ? Or, vers 1815, nous le retrouverons, pour reprendre les propres termes de M. Echeverria, «"correspondant" de la société philosophique qui se réunissait chez Maine de Biran en 1814-1815 et qui groupait les maîtres de la contre-idéologie (Cf. Gouhier, *Conversions*, p. 226 et n. 2). Biran le connut personnellement le 9 septembre 1822 à Genève, chez Pictet (Voir *Journal*, t. III, p. 184)»⁸³. A cette époque, Prévost est donc proche de Royer-Collard et du jeune Cousin⁸⁴. N'est-il pas piquant de constater que la fameuse classe de l'Institut accordera ses suffrages à ceux qui devaient se détacher de l'idéologie au sens strict, de l'idéologie «rationnelle» aussi bien que l'idéologie «physiologique»⁸⁵ ? Prévost, Degérando et Biran furent, en effet, récompensés par l'Institut⁸⁶.

Il me semble qu'il faudrait, avec patience et minutie, étudier, une par une, la biographie de ces personnages, sans en oublier les particularités, et inscrire, sans réduction, ces trajets nécessairement singuliers dans un mouvement d'ensemble qui, s'il ne se réduit pas à l'entrecroisement de destins individuels, ne constitue pas plus une sorte de surmoi de l'Histoire. Les quelques indications ici présentées sont lacunaires. Elles serviront de pierres d'attente.

Que retenir dans la biographie de ce Pierre Prévost, sur lequel nous renseignent quelques notices auxquelles tout le monde renvoie⁸⁷ ?

Pourquoi, pour commencer, Prévost s'est-il intéressé à la philosophie écossaise au point d'en traduire certains des monuments littéraires⁸⁸ ? Il ne semble pas qu'il faille faire directement jouer le registre politique, comme ce sera à l'évidence nécessaire pour comprendre les cours de Royer-Collard⁸⁹. Il convient, d'abord, d'étudier le milieu dans lequel Prévost s'est formé : il n'y a pas que simple coïncidence mais parallélisme entre le développement de l'école écossaise et certains aspects de l'histoire de l'Académie de Berlin au XVIII^e siècle. Ce que, d'ailleurs, notera Cousin dans son *Cours d'histoire de la philosophie moderne pendant les années 1816 et 1817* : «L'école de Berlin joue relativement à l'école critique le même rôle à peu près que l'école écossaise relativement à l'école anglaise. Toutes deux sont également éloignées d'un empirisme grossier et d'un mysticisme ridicule (...). Nous allons voir, poursuit Cousin, l'école de Berlin lutter contre l'idéalisme avec autant d'avantage que l'école écossaise contre le scepticisme de Hume»⁹⁰. Or Prévost fut membre

de cette Académie, de 1780 à 1784, avant de devenir, en 1793, professeur de philosophie à l'Université de Genève⁹¹. Qu'est-ce que Prévost a pu donc trouver dans ce milieu intellectuel qui le conduira à s'inspirer des Écossais dans son enseignement, ainsi qu'en témoignent ses *Essais de philosophie* publiés en 1804⁹² ?

A l'Académie de Prusse, Prévost fut en rapport avec le philosophe Mérian⁹³. Il ne semble pas qu'aient véritablement existé des relations entre Mérian et les Écossais - un Mérian qui traduisit tout de même Hume en français⁹⁴. Néanmoins, aussi bien leurs positions vis-à-vis de la «tradition» qui les aurait précédés que leurs conceptions sont comparables, sinon parallèles. De la critique de ce qui est, par Reid, constitué en «theory of ideas», il est permis de rapprocher une forme de pré-criticisme qui se tient à égale distance de Locke et de Condillac, d'une part, de Leibniz et de Wolff, d'autre part⁹⁵. L'entreprise philosophique se place sous l'égide de la méthode d'observation⁹⁶. Mais cette observation, loin de conduire à l'on ne sait quel «sensualisme», porte toute son attention sur l'analyse psychologique des évidences du sens intime, même si les mérites de Condillac sont reconnus⁹⁷. Cela nous vaut, par exemple, une description de ce «fait primitif» concret que constituerait l'«apperception de notre propre existence, ou (...) *conscium sui*»⁹⁸, analyse que détaillera Cousin⁹⁹ : «Le *conscium sui* est donc présupposé par toute autre connaissance, et ne peut être subordonné à aucune pensée antérieure ; car qu'on me détermine cette pensée, et je prétends faire voir, qu'elle ne sauroit exister sans la préexistence du *conscium sui*»¹⁰⁰. La philosophie se présente donc comme une certaine psychologie des facultés de l'âme. Mérian adopte, par rapport à ses prédécesseurs, une position éclectique avant la lettre : «*L'Eclectisme, dit-il, est la seule secte, ou non-secte, qui doit respirer dans une Académie*»¹⁰¹. Enfin, parmi les évidences du sens intime, il est un «sens moral» qui fait songer à Hutcheson, voire à Smith¹⁰². Je ne dis pas que le discours que tient Mérian ne vit que des services qu'il rend à la théologie et à la morale, il n'empêche que nous voyons se dessiner, dans une problématique éminemment pré-critique, une pensée qui n'est pas étrangère à celle de Reid et d'autres philosophes écossais¹⁰³.

Faut-il faire de Prévost le «disciple» de Mérian ? Nous risquerions, assurément, d'isoler quelque peu arbitrairement certains aspects d'une vie et d'une œuvre qui ne se ramènent pas à la carrière académique d'un professeur de philosophie. Prévost est un polygraphe, la philosophie, au sens scolaire et institutionnel du terme, n'occupe qu'une partie de son existence. Il finira professeur de physique¹⁰⁴, il se sera beaucoup intéressé à l'économie politique, aux Belles-Lettres¹⁰⁵. Et, surtout, il aura eu une activité politique dont il nous faut dire quelques mots¹⁰⁶.

Revenons, surtout, sur son attitude pendant la Révolution française. On laissera pendant la question de savoir si, oui ou non, la Révolution est terminée, pour reprendre le titre polémique d'un article de François Furet¹⁰⁷, si toute écriture de la Révolution française ne participe pas, quelque peu, du mythique, comme on le voit, presque de manière exemplaire, dans certaines pages de la *Critique de la raison dialectique* de Sartre, même si les observations que présentait Lévi-Strauss, à la fin de *La pensée sauvage*, n'étaient nullement le fait d'un spectateur impartial¹⁰⁸.

A s'en tenir à quelques faits et sans, pour l'instant, établir une liaison directe et mécanique entre des pratiques politiques et les diverses manifestations de l'activité intellectuelle et culturelle, il n'est pas interdit de dessiner une *situation* et de

décrire un certain nombre de *clivages* : lorsque Prévost publie sa traduction, nous sommes en 1797, sous le Directoire. Bien après le 9 thermidor, avant le 18 brumaire.

Certes, les biographies de Prévost, Royer-Collard, Maine de Biran et Degérando ne sont pas identiques, mais elles ne sont pas incomparables : aucun d'eux n'est hostile aux tout débuts de la Révolution. Plus ou moins rapidement, ils entrent dans une opposition plus ou moins radicale, certains - Royer-Collard et Degérando - devenant les partisans des royalistes¹⁰⁹. Ils réapparaissent après Thermidor. Ils sont, pour bon nombre, «fructidorisés». Ils se font une place dès le Consulat. L'Empire leur est propice.

Ces destins, avec toutes leurs variétés individuelles, se distinguent de deux autres types de «trajets» :

- de celui de purs et simples émigrés, que l'on songe à De Maistre ou De Bonald,
- de celui de ceux qui ont «accompagné» la Révolution, du moins jusqu'à un certain point, tels Destutt ou Laromiguière¹¹⁰.

Des personnages comme Prévost continueront d'occuper une position importante sous la Restauration, sans accepter, pour autant, la réaction extrême qui se développera après l'assassinat du duc de Berry en 1820, cela est vrai tout autant de Degérando que de Royer-Collard¹¹¹.

La position politique de Prévost est d'ailleurs clairement précisée dans une note du texte de 1797 : Prévost vient de parler du *Système de morale et de politique* de Ferguson, système où, selon lui, «il trace le développement graduel de l'espèce humaine, et le tableau mouvant de son progrès vers la perfection»¹¹². Cette «idée sublime» donne à l'ouvrage «une sorte d'unité»¹¹³. Prévost ajoute, en bas de page : «Je ne puis m'empêcher de regretter à cette occasion que la même idée, attribuée à Turgot, et développée dans le testament philosophique d'une des victimes de la barbarie, y soit tellement exagérée et même pervertie, qu'elle inspirera peut-être de la défiance à ceux qui sont incapables de distinguer l'usage d'avec l'abus»¹¹⁴. Il s'agit, évidemment, de Condorcet. Prévost ne récuse nullement le «progrès», mais il tient pour un progrès modéré. Ce que confirme une analyse du *Traité sur la philosophie de l'esprit humain* de Dugald Stewart : «Son chapitre sur les abus des principes généraux serait utilement médité par ceux qui se livrent à des projets de réformes. Ils y verraient appuyer sur les plus imposantes autorités et sur les argumens les plus forts, des leçons de sagesse et de modération, qui le frapperait d'autant plus que l'auteur est fort loin de traiter avec dédain toute espece d'innovation ou d'amélioration projetée»¹¹⁵. Ceci n'est pas du Burke, ce n'est pas (tout à fait) du Royer-Collard. Prévost dit tout le bien qu'il pense de l'École normale de 1795, ce dont la *Décade philosophique* le félicite¹¹⁶. De plus, les relations de Prévost avec le Directoire ne seront nullement mauvaises¹¹⁷. Mais ces positions politiques ne font pas encore une philosophie, ni même une politique de la philosophie. Il faudrait, pour ce faire, montrer que Prévost escompte atteindre des objectifs pratiques et que la teneur de son discours s'épuise dans la réalisation d'un tel dessein. Cela me semblerait aussi réducteur et simplificateur que de confondre, dans la culture française, contre-idiologie et contre-révolution¹¹⁸.

Certes, une certaine finalité pratique est présente : «Les maîtres qu'elle [la philosophie écossaise] a fournis sont célèbres par des écrits empreints d'un caractère

de philanthropie et de vertu. On ne les lit point sans devenir meilleur. Le noble but auquel ils tendent anime toutes leurs recherches»¹¹⁹. Dans la dédicace à Degérando de sa traduction des *Élémens de la philosophie de l'esprit humain* de Dugald Stewart, Prévost parle d'un ouvrage «qui présente la philosophie sous un jour aussi intéressant que respectable»¹²⁰. De plus, l'accent est souvent mis sur ceci que la philosophie écossaise est d'abord - sinon uniquement - une philosophie morale : la même citation de Dugald Stewart se trouve dans le texte de 1797 et dans les *Essais* de 1804 : «Son objet [l'objet de la philosophie morale] est de reconnaître les règles d'une conduite sage et vertueuse, autant du moins que ces règles peuvent être découvertes par les lumières naturelles»¹²¹. Enfin, ceux contre lesquels s'élèvent les philosophes écossais sont mesurés à l'aune des effets pratiques que peuvent produire leurs spéculations. Ainsi, Hume : «Les méditations de *Hume* s'étaient surtout portées sur le principe de la liaison des idées. Il avait essayé de reconnaître et de classer les rapports qui donnent lieu à cette liaison ; et en avait fait des applications trop hardies et dangereuses»¹²². Mais l'on forcerait le sens du propos de Prévost en en faisant un défenseur borné du «common sense», défenseurs que seront Beattie et Oswald¹²³. La contre-épreuve de cette affirmation peut être apportée : en 1804, Prévost, loin d'opposer Destutt à Dugald Stewart, tente une conciliation entre leurs conceptions respectives de l'habitude¹²⁴. Il récuse, il est vrai, l'extension de l'acception du terme «sentir» que Destutt reprenait à son compte, fidèle à une certaine tradition condillacienne, modifiée, il est vrai¹²⁵. Mais Prévost ne lance aucune diatribe contre Condillac¹²⁶. Il penche pour un certain concordisme : ne va-t-il pas jusqu'à rapprocher Condillac et Kant¹²⁷? Pour Prévost, la philosophie écossaise ne constitue nullement une sorte de machine de guerre.

Cela dit, Prévost se félicite que les Ecossais «évitent soigneusement de mêler les phénomènes qui s'y rapportent [qui se rapportent au physiologique] avec ceux qui sont propres à notre nature spirituelle», mises à part quelques productions «anomales» telles celle de Stahl et de Hartley¹²⁸. Si Prévost dit du bien de Charles Bonnet, qui mérite, comme S. Moravia l'a montré, une analyse nuancée¹²⁹, il maintient très claire la séparation entre philosophie et physique : «La physique s'occupe des corps, la philosophie que je lui oppose en cet instant s'occupe de l'esprit»¹³⁰. Encore que, il est vrai, Prévost débute ses *Essais* par un parallèle entre l'homme et les animaux que l'on chercherait vainement chez Reid¹³¹.

En définitive, l'originalité de Prévost ne me semble pas consister en ce qu'il parle de moralistes écossais, - il ne serait pas le premier -, mais en ceci qu'il traite de Reid et de Dugald Stewart. Nous est décrite avec quelque précision la lutte que Reid entendit mener contre le «scepticisme» de Hume, ultime avatar de la «theory of ideas»¹³² : «Une théorie reçue par les philosophes, mais dont *Reid* se déclare l'ardent ennemi, semble établir qu'une idée est un objet intérieur que l'âme contemple, et qui est l'image fidelle de l'objet extérieur. C'est à cette théorie des idées, admise presque sans discussion, que le professeur de Glasgow impute les systèmes d'idéalisme et de scepticisme qui ont envahi la philosophie»¹³³. Est mise en lumière la distinction entre sensation et perception, sur laquelle roulera presque tout le premier enseignement de Royer-Collard : «*Reid* s'appliqua surtout à bien reconnaître les phénomènes de la sensation. Il la distingua soigneusement de la perception qui l'accompagne»¹³⁴. Mais la place est mesurée pour de plus amples développements :

Prévost ne veut faire office que d'introducteur. C'est de Dugald Stewart, avec lequel il entretient des relations, qu'il parle le plus abondamment : il mentionne ce qui semble le différencier d'autres philosophes écossais qui entendent ne se fier qu'à ce qu'ils prennent pour des faits. Dugald Stewart, en effet, «reconnait que les vues hypothétiques ont plus d'une fois mis les philosophes sur la route des découvertes»¹³⁵. Mais c'est surtout au philosophe moral qu'il s'attache, regrettant que dans les *Outlines of moral philosophy*, la troisième partie qui «doit traiter de l'homme, considéré comme membre du corps politique», demeure à l'état de «simples titres»¹³⁶.

Il arrive à Prévost de critiquer la conception écossaise de la logique¹³⁷, on n'oubliera pas que Prévost fut, aussi, un physicien. Il n'empêche que l'importance des préoccupations morales somme toute traditionnelles et le rejet de la base «physiologique» permettent de faire le départ entre ce que Prévost retient des Écossais et ce que Mme Condorcet y remarquait¹³⁸.

On se contentera, maintenant, de deux autres repères : Degérando et Royer-Collard.

Ce qu'il convient de justifier brièvement.

En effet, sauf à risquer d'être par trop incomplet, plusieurs développements seraient requis :

a - il faudrait traiter de Destutt de Tracy, - mais il sera question, dans une autre conférence, des relations entre Destutt et Thomas Brown¹³⁹.

b - il faudrait parler de Maine de Biran. Mais deux de nos collègues y consacrent un exposé. De plus, si Biran s'est intéressé aux Écossais, s'il lui est même arrivé de discuter leur pensée¹⁴⁰, ceux-ci, du moins à mon sens, n'ont guère eu d'influence sur le développement même de sa pensée. On peut écrire, comme le fera Ernest Naville, que, lors des réunions de sa société philosophique, «M. de Biran n'était plus à Bergerac, réduit aux faibles ressources de la société médicale. Royer-Collard l'initiait de plus en plus à la philosophie écossaise ...»¹⁴¹. Mais, à cette époque, Biran confronte sa pensée, qui a connu une évolution - des révolutions ou des conversions¹⁴², je ne tranche pas - relativement autonomes, aux conceptions des Écossais. Un texte comme *La perception de la dureté est-elle une idée de sensation ou de réflexion ? (Observations sur Reid)* est caractéristique d'une telle attitude : «Reid aurait dû, ce semble, noter ici une différence bien essentielle entre la sensation qui accompagne la contraction musculaire et toutes celles dont il a parlé précédemment (...) Reid n'a eu nullement égard à cette sensation particulière, et à l'exemple de tous les autres métaphysiciens, il a méconnu absolument le caractère et les produits du sens de l'effort, aimant mieux rapporter à un premier principe obscur, inhérent à la nature humaine, tout ce qui ne lui semblait pas pouvoir être déduit de l'exercice des autres sens externes, que d'en chercher la source dans un autre sens, inconnu aux philosophes qui l'avaient précédé»¹⁴³. Il est vrai que les relations que Maine de Biran a entretenu avec Degérando, relations de divers ordres, «politiques» autant que «philosophiques», doivent ne pas être sous-estimées. Il est vrai, également, qu'une étude approfondie de la «société philosophique» apporterait probablement de nouvelles lumières sur le sujet¹⁴⁴.

c - il faudrait, surtout, - et c'est le manque le plus visible dans cette présentation -, analyser les œuvres de François Thurot¹⁴⁵. Mais S. Moravia y a déjà consacré quelques

pages denses¹⁴⁶. De plus, un tel vide ne saurait être comblé sans la reprise de l'étude de ce que Prosper Alfaric nomma l'«école de Laromiguière», même s'il est vrai que Thurot s'est formé indépendamment de Laromiguière¹⁴⁷.

d - il faudrait, peut-être, aussi parler de Mme de Staël¹⁴⁸, de Volney¹⁴⁹, d'André-Marie Ampère¹⁵⁰, et de quelques autres, encore¹⁵¹.

Les limites auxquelles je me tiens, dont je ne me dissimule nullement l'arbitraire partiel, sont, certes, liées aux contraintes de l'horaire. Mais elles tiennent, surtout, au terme que je me suis fixé : la formation du jeune Cousin. Sans adopter une vision téléologique, il est légitime de mettre en valeur ces deux buttes-témoins, Degérando et Royer-Collard, car certains enjeux se dessinent, alors, plus nettement : on sait qu'un antagonisme se manifestera entre l'école éclectique, «psychologique», et une certaine descendance de l'Idéologie, issue plutôt de Cabanis que de Destutt, - que l'on songe au pamphlet de Broussais¹⁵², que l'on songe aux remarques d'Auguste Comte, dans la 45^e leçon du *Cours de philosophie positive*, sur ce «fameux sophiste» qu'était pour lui Cousin¹⁵³. Sans purement et simplement identifier une opposition que l'on pourrait symboliser par les noms de Jouffroy et de Broussais à la réalité des différences existant dans la première décennie du XIX^e siècle, il me paraît éclairant de dégager l'usage tout particulier que Degérando - puis Royer-Collard - vont faire des Écossais, de certains Écossais, de certains textes des Écossais.

Les rapports entre les deux hommes sont évidents - sinon la relation entre les deux œuvres. Est établie, du moins, leur commune participation à la société philosophique de Maine de Biran que fréquentera le «jeune professeur de philosophie Cousin»¹⁵⁴. Mais l'on ne peut se contenter ce *terminus ad quem*. Une analyse différentielle, que je ne pourrai qu'esquisser, doit permettre de cerner la signification de leur intérêt commun pour les Écossais et de dégager des traits qui sont propres à l'un ou à l'autre. Traits qui ne sont intelligibles, sinon explicables, que si on réfère leur analyse au mouvement de l'histoire réel(le). Ceci permettrait de comprendre que Degérando n'use des Écossais qu'aux fins d'une synthèse toute personnelle, aux fins de l'édification d'une «philosophie de l'expérience»¹⁵⁵, avant qu'il ne se consacre entièrement à ses activités de haut fonctionnaire d'Empire¹⁵⁶. Ceci permettrait également de comprendre que Royer-Collard, lors de son passage aussi bref que décisif dans l'une des trois chaires de philosophie de la nouvelle Université, identifiera quasiment sa philosophie à la traduction et à la paraphrase d'un philosophe écossais bien particulier, Thomas Reid¹⁵⁷. Cela dit, pour les contemporains, Degérando et Royer-Collard étaient avant tout des hommes politiques, à tout le moins des hommes publics. Maine de Biran était également perçu de la même façon¹⁵⁸. Le modèle, du moins un certain modèle, du philosophe-professeur de philosophie ne s'impose qu'avec Victor Cousin¹⁵⁹.

Pour faire apparaître l'originalité de leurs trajets respectifs, il n'est pas de mauvaise méthode que de dégager leurs positions sur deux sujets :

1 - vis-à-vis de la Révolution française et d'une éventuelle restauration de l'ordre monarchique,

2 - par rapport à la religion, ou, plus précisément, et de manière plus limitée, par rapport aux effets de l'institutionnalisation de la religion dans la société française du temps.

1 - Il est probablement dépourvu de sens que de tenter de mettre en évidence une position intemporelle face à la Révolution envisagée comme un tout homogène. Royer-Collard se trouve, à la fin du Directoire, bien plus distant de la Révolution que ne le sera Degérando, encore qu'il n'ait jamais renié entièrement certains aspects de 1789, ce qui peut donner quelques lueurs sur la signification de son «libéralisme» sous la Restauration¹⁶⁰. Il a néanmoins joué un rôle actif - et nullement contre-révolutionnaire au sens strict - jusqu'en 1792¹⁶¹. Degérando, quant à lui, ne cessera d'appartenir à l'opposition que vers la fin du Directoire : sa réintroduction dans la vie publique se fera à la faveur du concours ouvert en 1798 par l'Institut, alors bastion de l'Idéologie¹⁶². On pourra se demander si le royalisme de Degérando, manifeste durant les premières années de la Révolution¹⁶³, subsiste encore vers 1798. Degérando serait-il une girouette, un de ces «esprits essentiellement mous» (Sainte-Beuve), «filants comme le macaroni» (Sainte-Beuve), ce qui lui permettra de faire carrière, sous l'Empire, comme un haut fonctionnaire qui accomplira les tâches importantes qui lui seront confiées sans jouer un double jeu alors que, de par la famille de sa femme, il eût pu être lié à l'émigration¹⁶⁴? - Il n'en va pas de même pour le royalisme de Royer-Collard, dont, assurément, la personnalité est bien plus ferme¹⁶⁵ : il ne semble pas que ce dernier ait adopté pareille attitude dans les premiers temps de la Révolution. Faut-il, comme nous y invite Villemain¹⁶⁶, faire remonter assez loin, cependant, une semblable attitude? Faut-il, comme le propose Langeron¹⁶⁷, dater celle-ci d'une situation politique précise, créée par Fructidor? Situation qui va conduire Royer-Collard à devenir un véritable conseiller secret du futur Louis XVIII, de 1799 à 1803¹⁶⁸. Toujours est-il qu'il se place dès lors dans la perspective d'une restauration de la monarchie qui ne coïncide pas avec le retour pur et simple au *statu quo*¹⁶⁹. Ce serait déjà, si l'on nous permet ce grossier anachronisme, la monarchie selon la Charte. Cela dit, le clivage politique entre les deux hommes ne doit pas être surestimé : Royer-Collard accepte des fonctions publiques importantes bien avant la fin de l'Empire, même s'il ne glisse pas, dans sa leçon inaugurale à la Faculté des Lettres de Paris, la référence convenue à l'Empereur¹⁷⁰.

2 - Pour ce qui est de leur attitude vis-à-vis de la religion, pour ne pas simplifier les choses à l'extrême, il y a lieu de distinguer les convictions qui, si elles n'engagent pas que la «personne privée», ne sont pas immédiatement traductibles en termes politiques et les positions qui s'inscrivent plus directement dans le champ politique. On pourrait, ici, retracer l'éducation que Degérando et Royer-Collard ont reçue¹⁷¹. Plusieurs biographes insistent, à juste titre, sur l'éducation janséniste de Royer-Collard¹⁷². - Mais les prises de position publiques vont connaître une évolution quelque peu dissemblable : Royer-Collard, membre du Conseil des Cinq Cents, se fait, le 26 messidor an V (14 avril 1797), «l'énergique et lumineux défenseur des droits de la conscience et des libertés nécessaires du culte»¹⁷³. Dans son discours se mêlent indissolublement une foi et une politique : «Ce n'est pas trois ans après le 9 thermidor, c'est-à-dire, trois ans après l'affranchissement de la raison humaine, qu'il est besoin de prouver que l'anéantissement de tout principe religieux seroit l'anéantissement de l'ordre social. Ce n'est pas à des législateurs éclairés qu'il est besoin de redire que jamais, non jamais, ils ne donneront le change au plus impérieux besoin de la multitude, le besoin de croire, le besoin de s'élancer dans l'avenir, le besoin d'étendre ses espérances et ses craintes au-delà des bornes du monde physique et de la vie humaine»¹⁷⁴. Schimberg commente, de façon un peu rapide : «La manière

dont il parle de ce besoin de croire fait déjà présager le commentateur de Thomas Reid»¹⁷⁵. A tout le moins, il est une certaine constance chez Royer-Collard. - Que la philosophie de Degérando se veuille une philosophie religieuse, ce n'est pas ce qui, maintenant, nous préoccupe¹⁷⁶. Mais, bien plus, les variations de l'attitude publique de Degérando : alors que, vers 1791, il rédige avec son ami Camille Jordan trois brochures «dans lesquelles germe déjà un grand principe de la liberté de conscience»¹⁷⁷, alors que, encore en 1797, il est fort proche de ce même Camille Jordan qui prononce, au Conseil des Cinq cents, des discours sur la liberté des cultes comparables à celui de Royer-Collard¹⁷⁸, Degérando se fera bien plus discret du moment où il sera devenu un fonctionnaire d'Empire. Ses convictions ne l'ont peut être pas abandonné mais tout se passe comme s'il se plait à ce que l'on nommerait, de nos jours, une obligation de réserve¹⁷⁹. Un document intéressant, encore qu'on ne puisse l'exploiter qu'avec précaution, donne des indications sur ses pratiques effectives : une lettre de 1816 au ministre des affaires étrangères de l'époque, le duc de Richelieu, dans laquelle Mme de Gérando retrace la carrière administrative de son mari. Elle décrit en ces termes la mission de son mari en qualité de membre de la Consulte à Rome en 1809 : «Mon mari n'arriva à Rome que plus de quatre mois après ses collègues, et, par conséquent, sans avoir participé en rien de ce qui s'était fait dans cet intervalle. Cependant aucun pouvoir n'aurait été assez puissant pour le contraindre à ce que sa conscience eût repoussé : le Pape n'était plus dans ses États (...). On sait tout ce qu'il a fait pour s'opposer au serment exigé des prêtres, quoique étranger par ses fonctions à tout ce qui les concernait. Il écrivit au ministre des cultes, il finit par écrire à l'Empereur lui-même, pour faire révoquer l'ordre donné : ses lettres existent encore dans les bureaux du ministère des cultes. Il refusa de concourir à l'exécution de cette mesure»¹⁸⁰. Royer-Collard s'en tient à l'attitude qu'il a adoptée, Degérando est bien plus ondoyant.

Le moment autant que la signification de la «rencontre» avec les Ecossais s'éclairent maintenant si on ne sépare pas les textes ou discours philosophiques de l'un et l'autre de la fonction qu'ils remplissent et de la position qu'ils occupent dans le mouvement de l'histoire réel(le).

Pour ce qui est de Degérando, les principaux textes auxquels se reporter ont été rédigés ou publiés entre 1798 et 1808 : il faut partir du Mémoire couronné par l'Institut en avril 1799 et amplement développé dans un livre qui paraît en 1800 sous le titre *Des Signes et de l'Art de penser considérés dans leurs rapports mutuels*¹⁸¹. Il faut aller jusqu'au chapitre consacré à la philosophie dans le *Rapport historique sur les progrès de l'histoire et de la littérature ancienne depuis 1789 et sur leur état actuel* du 20 février 1808¹⁸². Pendant cette période, Degérando est, d'abord, proche des Idéologues et de la «société d'Auteuil»¹⁸³, avant de s'en éloigner définitivement¹⁸⁴. La remarque de Picavet semble justifiée : «Mais pour lui comme pour Biran, comme pour Ampère, il faut se demander si ce n'est pas l'influence des idéologues qui a modifié sa direction première, à laquelle il est revenu, quand cette influence a cessé»¹⁸⁵. Certes, jamais la communauté de vue ne sera totale entre Degérando et les Idéologues, en particulier Destutt ou Cabanis¹⁸⁶. Maine de Biran s'en rend vite compte, comme on le voit dans sa lettre à l'abbé de Feletz du 11 thermidor an X (30 juillet 1802) : Degérando «ne jouit point auprès de ses collègues de

l’Institut d’autant de considération que je l’aurois pensé. On regarde son livre comme un fatras, c’est, dit-on, un homme qui abuse de sa faculté d’écrire»¹⁸⁷. La deuxième lettre à l’abbé de Feletz (30 thermidor) montrera que les reproches ne portent pas uniquement sur la forme, mais sur le fond : «”Je suis, me disait-il, dans une position assez fâcheuse, placé entre les batteries des philosophes d’Auteuil et celles des ennemis de la raison.” Ses opinions idéologiques, politiques, etc., m’ont paru en effet être assez opposées à celles que l’on professe à Auteuil et à l’Institut. Il s’occupe beaucoup de morale et a formé un beau plan qui l’occupe par-dessus tout, celui de réconcilier les disciples de Kant avec ceux de Condillac, il prétend avoir trouvé le lien qui unit les deux doctrines»¹⁸⁸.

Dans l’œuvre de Degérando de la première décennie du XIX^e siècle, il faudra distinguer deux étapes, du moins deux aspects : une psychologie et une histoire de la philosophie. Quelques mots, pour commencer, sur sa psychologie : dans le Mémoire présenté à l’Institut, Degérando est, déjà, plus éloigné de Condillac qu’un Destutt, un Cabanis, voire un Laromiguère qui, chacun à leur façon, il est vrai, corrigeant Condillac, encore que ces corrections puissent toucher à l’essentiel¹⁸⁹. S. Moravia a dit, ici, le plus important, je ne peux qu’y renvoyer¹⁹⁰. Les critiques sont plus affirmées encore dans le Mémoire présenté, en 1802, à l’Académie de Berlin, *De la génération des connaissances humaines* : ainsi, à propos de la célèbre formule «toutes les opérations de l’esprit ne sont que la sensation transformée»¹⁹¹, Degérando écrit : «s’il [Condillac] veut dire seulement que la sensation accompagne chacune de ces opérations(...) il a tort d’en tirer cette conséquence, qu’elles ne sont que la sensation transformée(...). S’il veut dire que la sensation forme à elle seule tout l’ensemble de chaque opération, il met en principe précisément ce qu’il fallait prouver»¹⁹².

Est-il décisif de remarquer que, bien avant les *Leçons* de Laromiguière¹⁹³, Degérando confère à l’attention un statut non organique, à tout le moins qu’il y voit la manifestation d’un type d’activité que Cabanis ne lui attribuait pas¹⁹⁴ ? Moravia, à ce propos, explique avec beaucoup de détails la position de Degérando qui, s’il ne néglige pas entièrement les bases physiologiques de l’attention, ne la dérive pas pour autant de la sensation, du moins pour ce qui concerne «l’attention de l’esprit»¹⁹⁵. De plus, Degérando décrit l’imagination comme une faculté dont on ne peut nullement rendre compte à partir de la simple transformation de la sensation, selon Moravia, il emploierait même l’expression d’«imagination active»¹⁹⁶. Ce qui me semble caractéristique d’une telle psychologie, c’est qu’elle soutient l’existence de *facultés* irréductibles l’une à l’autre¹⁹⁷. L’affirmation répétée dans le Mémoire de Berlin, selon laquelle «toutes les idées dérivent des sens»¹⁹⁸ va de pair avec une distinction radicale entre les significations mêmes du terme de sensibilité. Un sens, la sensibilité n’a rien de sensible : «Un objet extérieur agit sur nos organes, ou nos organes agissent les uns sur les autres; à l’occasion de cette action, nous éprouvons une manière d’être, nous sentons»¹⁹⁹. S’il lui arrive, même encore dans le Mémoire de 1802, de sembler faire allusion à Cabanis, en traitant des «sensations intérieures produites par l’action des parties de notre corps les unes sur les autres»²⁰⁰, il propose néanmoins d’appeler volonté ce que d’aucuns auraient nommé sensibilité : «En remarquant l’état dans lequel je suis, je me trouve dans une situation agréable ou désagréable. Dans le premier cas, tout en moi tend à la repousser; dans le second,

tout se plaint en elle(...). De là nos passions diverses, nos affections morales. On appelle ordinairement *sensibilité* la faculté générale d'éprouver toutes ces choses. Mais pour éviter l'équivoque qui pourrait résulter de l'analogie de ce terme avec celui des sens, je préfère lui substituer ici le nom de volonté»²⁰¹. Degérando n'hésite pas à réintroduire le terme d'âme²⁰². Sommes-nous fort éloignés de l'hyper-organique ? D'autant plus que, dans une lettre à Mme de Staël, Degérando manifestait clairement son aversion à l'égard des *Rapports...* de Cabanis²⁰³.

La deuxième étape - du moins le second aspect de cette œuvre - est donc constituée par une certaine histoire de la philosophie qui prend le relais de cette psychologie²⁰⁴. La position qu'y occuperont les Écossais, dans une vaste synthèse éclectique, où la pensée allemande joue un rôle déterminant²⁰⁵ et où la pensée idéologique est plutôt énervée qu'explicitement critiquée, peut-être pour des raisons diplomatiques²⁰⁶, me semble clairement déterminée dans l'article de présentation des *Archives littéraires de l'Europe...* publié l'année même de la parution de la 1^{re} édition de *l'Histoire...* :

«Tous ceux qui ont suivi avec quelque attention les destinées récentes de la philosophie chez les nations qui nous entourent, conviendront qu'elle y a conservé un caractère bien plus moral qu'au milieu de nous ; qu'elle y a montré plus d'égard et de respects pour ce noble et pur enthousiasme qui porte l'homme à la vertu ; qu'elle y est demeurée plus fidèle à entretenir ces utiles croyances qui honorent et consolent l'humanité. La célèbre école d'Écosse, celle que Léibnitz et Wolf ont fondée en Allemagne, celle même que Kant vient d'y établir, professent presqu'unaniment une haute estime pour les sentiments religieux, et s'efforcent même de leur donner un nouvel appui. Voilà ce qu'on ne sait point assez parmi nous, voilà ce qu'il faudrait apprendre à ceux qui ne veulent pas juger la philosophie que par quelques écrits modernes, où son nom est souvent répété, mais dans lesquels ses maximes sont souvent trop méconnues»²⁰⁷.

L'histoire de la philosophie sera donc la confirmation d'une philosophie de l'expérience, philosophie qui se veut conciliatrice tant au plan théorique que pratique²⁰⁸. De même qu'une véritable psychologie qui rend effectivement compte de la génération des connaissances humaines se doit de ne pas surestimer une quelconque faculté, de même une véritable histoire de la philosophie ne peut que faire appel à diverses traditions, sans accepter la prétention à l'exclusivité de l'une d'entre elles²⁰⁹. Et nous retrouvons le modèle de Pierre Prévost, celui des trois Écoles : l'école allemande, l'école anglaise, et l'école française²¹⁰. Une volonté d'éclectisme est affirmée comme telle : «Toutes les doctrines extrêmes tendent à se résoudre à la fin dans le doute ; le doute bien entendu, tend à se convertir en une doctrine prudente et moyenne, fondée sur l'expérience, et restreinte par elle»²¹¹.

C'est dans ce cadre que l'École écossaise a toute son importance²¹² : cette École n'est pas née de rien. A la limite, ne participe-t-elle pas d'une certaine *philosophia perennis* ? «l'école d'Écosse faisait revivre les pures doctrines des sages de l'antiquité, enrichies des lumières modernes»²¹³. A tout le moins, il n'est aucune solution de continuité entre Fénelon et Reid : «Ce qu'il y a de plus remarquable dans Fénelon(sic), c'est la définition du sens commun et l'importance qu'il lui a donnée en philosophie. C'est dans le sens commun, qu'il place les idées claires (...). Fénelon ramenait ainsi la grande règle de Descartes à celle qui a été ensuite proposée et développée par Reid»²¹⁴. De plus, si, assurément, les Écossais ne font pas que répéter Bacon et Locke, Degérando a le souci, dans sa perspective conciliatrice, de ne pas accentuer à l'excès les différences. On le voit lorsqu'il parle de Shaftesbury :

«Fidelle en tout le reste, aux maximes de Locke, il donna une extension particulière à sa théorie de la réflexion ; il prêta à cette faculté, un système d'affections naturelles, auquel il donna le nom de *sens moral*»²¹⁵. On le voit lorsqu'il parle de Hutcheson : «Hutcheson (...) porta dans ce système, plus d'harmonie et plus d'ensemble, en développa les élémens, modifia de diverses manières la théorie de Locke, s'attacha à l'analyse des rapports qui existent entre la sensibilité de l'âme et les opérations de l'esprit, et donna à la philosophie, ce nouveau caractère qu'on a désigné sous le nom de *philosophie morale*»²¹⁶. Degérando veut tenir une voie moyenne, en un sens, c'est ce que Cousin et Damiron diront de lui²¹⁷, lorsqu'il écrit : «En rendant aux notions du *bon* et du *beau*, un caractère propre et naturel qui les distinguait essentiellement des impressions transmises immédiatement par les sens externes, Hutcheson ne leur assigne cependant, aucune de ces origines mystérieuses supposées par les Contemplatifs ; il conçut seulement qu'à l'occasion de certaines opérations de l'esprit, et de certains retours de la réflexion, il se développe dans l'âme une certaine sensibilité d'un ordre plus relevé, dont ces notions expriment les affections diverses. Ainsi, ces notions acquièrent une sorte d'indépendance, qui s'accorde avec la nouvelle théorie des générations des idées, et avec les principes de l'observation»²¹⁸. Ceci permet de se prémunir contre «les écarts d'un dogmatisme aveugle» et contre «les retards d'un empirisme stérile»²¹⁹.

Nous ne retracerons pas, ici, dans tous ses détails, cette histoire que nous narre Degérando. Il y a de nombreuses références bibliographiques, des noms peu connus sont mentionnés, tels ceux d'Édouard Search, Isaac Watts, Thomas Cogan, Paley, etc.²²⁰. On conviendra de se limiter à Reid et à Stewart²²¹.

Reid nous est présenté comme celui qui a tenté de combler «le vide que Locke avait laissé dans une partie fondamentale de sa philosophie»²²², en un mot, comme celui qui a tenté de mettre fin à la prédominance de la «theory of ideas». Degérando replace cette théorie dans le cadre de ce qui constitue, pour lui, le problème fondamental de toute philosophie, celui de la génération des connaissances²²³. «Reid a attaqué Hume dans le principe même du raisonnement; il a éclairé cette longue erreur des philosophes, qui supposaient la nécessité d'un agent médiateur entre les objets et la pensée, et il a cherché, dans l'âme seule, le moyen d'une relation plus immédiate et plus secrète»²²⁴. Le parallèle avec le texte de Prévost est bien évidemment requis. Suit un bref exposé de la distinction entre sensation et perception, de la notion de sens commun, défini, une première fois, comme «une sorte d'instinct naturel», puis, un peu plus loin, comme un «instinct intellectuel»²²⁵. Une courte analyse est esquissée de la «nomenclature de ces vérités premières» dont le «common sense» nous instruit de façon infaillible, en particulier de la conception de la causalité et de la finalité²²⁶.

Pour ce qui est de Dugald Stewart, qui tenait Degérando en grande estime²²⁷, ce dernier voit, avant tout, en lui le disciple de Reid²²⁸. Par ailleurs, l'accent est mis sur la «philosophie morale» de Stewart²²⁹.

Mais Degérando ne fait nullement siennes toutes les assertions de la philosophie écossaise : il adresse *trois critiques* à un philosophe comme Thomas Reid²³⁰ : a - Reid n'a finalement pas donné une solution satisfaisante au problème que posait Hume²³¹. Degérando ne reprendrait nullement à son compte la conception des rapports entre sensation et perception.

b - L'analyse que pratique Reid n'apporte pas une clarté suffisante²³².

c - Enfin et surtout, la conception même du «common sense» et du mode de philosopher qu'elle révèle ne trouve pas en Degérando un partisan enthousiaste : il est un risque de dogmatisme, pour ne pas dire d'obscurantisme. Plusieurs textes en portent témoignage : «Convenons cependant que la doctrine de Reid offrait un asile assez commode à ceux qui, en établissant une opinion, voulaient se dispenser de la justifier par des raisonnemens, et de répondre en forme aux objections de leurs adversaires»²³³. Priestley, l'un des critiques de ces philosophes, «s'est attaché, dit Degérando, à faire sentir que l'*instinct des principes* admis par Reid, étendu par Oswald, était plus propre à trancher la difficulté, qu'à la résoudre ; que le nombre et le caractère de ces *principes* étaient fixés d'une manière trop vague ; que souvent ils étaient créés arbitrairement ; que jamais on ne pouvait les imposer à ceux qui refusaient de reconnaître leur empire ; qu'ils pouvaient fermer le passage aux recherches les plus utiles de la raison, entretenir le préjugé dans une sécurité funeste, et que leur plus grande utilité n'était guères(sic) que de sauver, dans la discussion, l'honneur de celui qui, faute d'autres ressources, en appelait au sens commun»²³⁴.

Ici, Degérando a en vue tout autant les effets d'une telle doctrine que sa tenue propre²³⁵. Certes, Degérando n'a que peu de sympathie pour Hartley ou Priestley²³⁶, ni pour ceux qui tentent d'«expliquer les déterminations de la volonté par des caractères mécaniques, et la loi du devoir par des caractères étrangers au principe de la moralité»²³⁷. Mais il reste des plus réservés à l'égard de ces autres «doctrines extrêmes» qui conduisent tout droit au dogmatisme. Degérando tient pour un spiritualisme bien tempéré. Le caractère moral de l'école écossaise est des plus appréciés²³⁸. Mais l'on ne peut faire bon usage de cette école que pour autant qu'elle décrive de manière harmonieuse le jeu des facultés, jeu harmonieux qu'il faut mettre en parallèle avec ce véritable *traité de paix* que Degérando veut apporter en philosophie²³⁹. Ainsi, chez cet éclectique mesuré, projet pratico-politique et problèmes légués par le condillacisme à la naissante «anthropologie» se mêlent indissolublement, chez un éclectique qui a tout de même eu le mérite de s'intéresser aux mœurs de ceux que l'on nommait, encore, en toute bonne conscience, des sauvages²⁴⁰.

Royer-Collard, quant à lui, ne participe ni de près ni de loin au groupe des Idéologues, tant pour des raisons théoriques que politiques²⁴¹. De façon plus générale, il n'entretient aucun lien avec la philosophie légitimée de la fin du Directoire ou du début du Consulat, celle qui se fait à l'Institut²⁴². On pourra, c'est ce à quoi s'est attaché Schimberg, mettre l'accent sur quelques méchants articles de polémique parus au début des années 1800 dans le *Journal des Débats*. Mais cette manifestation d'une aigreur contre la philosophie du XVIII^e siècle n'a rien de très original ni de très profond²⁴³. Certes, Royer-Collard a une solide culture classique, mais il se tient entièrement en dehors de ce cercle où, en définitive, Condillac demeure une référence obligée, sinon la seule autorité. On a parfois soutenu que Royer-Collard n'aurait pas découvert Reid au moment où il lui fallut enseigner publiquement une philosophie, c'est la position de Villemain²⁴⁴. A titre de curiosité bibliographique, nous avons une citation d'Adam Smith par Royer-Collard dans son discours au Conseil des Cinq-Cents²⁴⁵. Mais il est bien évident que lorsqu'il lui revient, lui, familier de Fontanes²⁴⁶, de monter en chaire, à la Sorbonne, le choix qu'il fera d'un Écossais, plus que le fruit d'une maturation intellectuelle relativement spécifique,

n'est pas séparable de visées politiques des plus déterminées, ce qu'accepte, avec quelques nuances, l'unique thèse consacrée à la philosophie de Royer-Collard, soutenue par M. Georg Antonescu à l'Université de Leipzig en juillet 1904²⁴⁷. Encore que, dans l'esprit de Royer-Collard, les doctrines de Reid soient homologues - sinon identiques - à celles d'un certain XVII^e siècle dont, manifestement, il est nourri : Arnault, par exemple, voire un certain Malebranche, plutôt : certains aspects de Malebranche²⁴⁸. L'inculture philosophique de Royer-Collard n'est peut-être pas là où l'on croit la percevoir. Cela dit, il ne serait pas, à son propos, dépourvu de sens de parler d'une «opération Écosse»²⁴⁹, dans la mesure, du moins, où il ne professerait une doctrine qu'en fonction de sa *valeur d'usage*, de son efficacité possible dans la vie culturelle et politique du temps, dans la mesure où ce qu'il dit se réduirait à - et s'expliquerait par - les effets qu'il escompte produire²⁵⁰.

Quelle est, dans cette hypothèse, la valeur d'usage de l'analyse écossaise de la perception extérieure à laquelle, pour l'essentiel, Royer-Collard va consacrer ses leçons²⁵¹ ?

Que cette analyse soit au centre de ses préoccupations, la structure même des *Fragments*, tels, du moins, qu'ils nous sont parvenus, en porte témoignage : la première année, dont il ne reste pas de traces écrites, fut consacrée à une lecture commentée de deux ouvrages de Reid²⁵² ; la troisième, interrompue par les événements politiques, présenta une certaine histoire de la philosophie aux fins de mettre en pièces la «théorie des idées» ; mais c'est surtout dans les leçons de la deuxième année que l'examen des rapports entre sensation et perception fut le plus poussé²⁵³.

Certes, Royer-Collard ajoute des développements qu'il n'a pas puisés chez Reid : il s'étend beaucoup (plus) sur Descartes²⁵⁴, c'est bien plus à Condillac qu'à Hume qu'il s'oppose²⁵⁵, il y a quelques vagues allusions à la philosophie allemande, à Kant et à Fichte²⁵⁶. Enfin, certains passages ne semblent pas compréhensibles sans une lecture de Biran, à tout le moins, sans l'existence de relations personnelles entre les deux hommes. Ainsi, l'analyse des rapports entre la durée et l'activité du moi : «Je dure donc, soit que je continue de vouloir la même chose, ou que je veuille deux choses différentes ; je dure, par cela seul que je suis un être actif, et que mon action se réfléchit sans cesse dans ma conscience et dans ma mémoire»²⁵⁷. On pourrait même trouver, tel le crâne de Voltaire enfant, des pages quasiment bergsonniennes dans les leçons sur la durée, leçons qui débordent largement ce que Royer-Collard lisait chez les Écossais²⁵⁸.

Cela étant, il y a une fidélité certaine de Royer-Collard aux Écossais, et avant tout à Reid. Cette fidélité peut aller jusqu'au pur et simple recopiage²⁵⁹. Mais, pour autant, la finalité pratique n'est pas nécessairement la même. Schimberg écrira, intelligemment : «La philosophie de Th. Reid est d'un homme d'Église, celle de Royer-Collard est d'un homme d'État»²⁶⁰.

Il est évident que, chez les deux philosophes, le souci pratique, moral est dominant, déterminant, peut-être. Ce que Royer-Collard trouve dans la pensée écossaise, c'est le moyen d'unifier, sous la forme d'une «tradition» philosophique, ce contre quoi il entend lutter : cette tradition de la «théorie des idées» qui conduirait,

peu ou prou, au scepticisme, voire au nihilisme²⁶¹. Mais, alors que le souci de Reid était religieux²⁶², Royer-Collard met l'accent sur les conséquences sociales et politiques du scepticisme : « Il n'est pas aisé de faire au scepticisme sa part ; dès qu'il est introduit dans l'entendement, il l'enfonce tout entier. Quand toutes les existences sont en problème, quelle autorité reste-t-il aux rapports qui les unissent ? C'est cependant de ces rapports que dérivent toutes les lois des sociétés, tous les droits et tous les devoirs qui constituent la morale publique et privée. Le bonheur des nations, comme celui des individus, est donc intéressé dans les erreurs qui prévalent tour à tour sous le nom de philosophie, quoique ces erreurs paraissent purement spéculatives »²⁶³. Dans de telles conditions, serait-il vrai que Royer-Collard n'est pas fidéiste, la conception d'une croyance, d'un « fait primitif » au sujet duquel il serait déraisonnable de raisonner²⁶⁴, n'a pas qu'une signification de portée théorique : le dessein de Royer-Collard est bien d'imposer des limites à l'activité philosophique : « La saine philosophie s'arrête là ; elle consiste à ignorer ce qu'elle ne peut savoir ; elle est précisément cette ignorance savante dont parle Pascal »²⁶⁵. On se devra donc d'examiner pour elle-même la conception du « common sense » : Royer-Collard, assurément, se rattache plus à Reid qu'à Beattie ou Oswald²⁶⁶. Mais l'accent mis sur la théorie de la perception chez Reid²⁶⁷ n'est guère compréhensible si l'on passe sous silence les intérêts attachés à la reconnaissance des droits légitimes du « common sense ».

Le privilège accordé à la conception écossaise de la perception extérieure est, en un sens, méthodologique. En effet, Royer-Collard traitera, en outre, de la distinction entre qualités premières et qualités secondes, adoptant en la matière la position de Dugald Stewart et non celle de Reid²⁶⁸. Il parlera du moi, de l'espace, de la durée ainsi que des principes de causalité et d'induction²⁶⁹. Mais c'est dans l'analyse de la perception extérieure que se trouvent mis en œuvre les principes qui s'opposent, trait par trait, aux doctrines qui ont tout droit mené au scepticisme.

De la sensation et de la perception, en définitive, du rapport entre la sensation et la perception, Royer-Collard, proche en cela des Écossais²⁷⁰, ne dira pas tant ce qu'elles sont que ce qu'elles ne sont pas, Georg Antonescu le remarque à bon droit²⁷¹. Il ne faut pas qu'existe une dépendance causale de la perception par rapport à la sensation et, en même temps, il convient d'assurer une connaissance directe, par la perception, d'un monde extérieur sans que s'interpose un troisième terme, telle l'idée, en tant qu'*objet* de la pensée. Il faut, dans le même mouvement, sauvegarder un dualisme et permettre que s'établisse un lien entre la « chose qui pense » et la « chose étendue »²⁷².

Une comparaison des textes montre que, pour l'essentiel, Royer-Collard répète Reid, en le résument parfois, voire en laissant de côté des développements qu'appelle, chez Reid, l'analyse de la perception, telle la conception de la grandeur visible ou l'importante notion de signe naturel à laquelle Royer-Collard ne fait pas de place dans les fragments publiés²⁷³.

Il écrit ainsi :

« Quand nous rapportons ces changements d'état à des impressions produites sur nos organes par les objets extérieurs, nous les appelons *sensations* (...). Si je viens à presser un corps dur, je suis intérieurement modifié d'une certaine manière ; je change d'état ; voilà

la sensation. Mais en même temps que je change d'état, j'ai la conception subite d'une chose étendue et solide qui résiste à mon effort. Non seulement je conçois cette chose, mais j'affirme la réalité de son existence (...). C'est cette *connaissance* et cette suite de jugements qui l'accompagnent, que nous avons appelées *perception externe*, ou simplement *perception*. Ainsi nous renfermons sous ce mot, à l'exemple des philosophes anglais, toutes les croyances qui se développent dans l'existence des sens»²⁷⁴.

Certains commentateurs observent qu'il y a de légères différences entre l'exposé de l'*Inquiry* et celui des *Intellectual Powers*²⁷⁵, de légères différences ou bien une certaine ambiguïté. Il n'est cependant pas difficile de rencontrer l'original dans les écrits de Reid (je cite d'après la traduction - classique - de Jouffroy, je donne ensuite le texte en anglais) :

«Nos sens remplissent un double ministère : ils nous font sentir ; ils nous font percevoir. En même temps qu'ils nous procurent une multitude de sensations agréables, pénibles, indifférentes, ils nous font concevoir un grand nombre de choses extérieures, et nous persuadent que ces choses existent. Cette conception des choses extérieures, et cette invincible persuasion de leur existence sont l'ouvrage de la nature, comme la sensation qui s'y trouve mêlée. La conception et la croyance sont ce que nous avons appelé *perception*; l'affection que nous éprouvons en même temps est la *sensation*. La perception et la sensation sont simultanées, jamais la nature ne les sépare; de là vient que nous les considérons comme une seule et même chose, que nous leur donnons un seul nom, et que nous confondons leurs attributs.

The external senses have a double province - to make us feel, and to make us perceive. They furnish us with a variety of sensations, some pleasant, others painful, and others indifferent; at the same time, they give us a conception and an invincible belief of the existence of external objects. This conception of external objects is the work of nature. The belief of their existence which our senses give, is the work of nature; so likewise is the sensation that accompanies it. This conception and belief which nature produces by means of the sense, we call *perception*. The feeling which goes along with the perception, we call *sensation*. The perception and its corresponding sensation are produced at the same time. In our experience we never find them disjoined. Hence, we are led to one name, and to confound their different attributes. It becomes very difficult to separate them in thought, to attend to each by itself, and to attribute nothing to it which belongs to the other»²⁷⁶.

En un mot, Royer-Collard ne reprend pas tout ce qu'exposait Reid, mais ce qu'il reprend est une traduction, relativement fidèle, quoique simplifiée, des arguments de Reid. La simplification provient peut-être de ce que les objectifs pratiques sont constamment présents dans les leçons de Royer-Collard : il est donc de l'inanalysable, le philosophe ne saurait pousser plus avant son analyse²⁷⁷.

Finalement, il me semble que deux positions philosophiques sont communes à Reid (et, dans une certaine mesure, à Stewart), d'une part²⁷⁸, et à Royer-Collard, d'autre part :

a - on peut parler, sans esprit polémique, d'un hyper-spiritualisme : non seulement il faut clairement maintenir la *summa divisio* entre les deux substances²⁷⁹, mais, à strictement parler, le corps n'est plus qu'un instrument, comme une cause occasionnelle :

«Lorsque je sens la douleur, écrit Reid, de la goutte dans l'orteil, je sais que cette partie de mon corps éprouve une impression qui ne lui est pas ordinaire. Mais de quelle nature est cette impression ? (...) Je ne sens qu'une chose, la douleur; et la douleur n'est pas une impression sur le corps mais une impression sur l'esprit; tout ce que je perçois à l'occasion de cette sensation, c'est qu'il y a dans mon orteil quelque désordre qui la produit. Mais, comme je ne connais ni la texture de cette partie de mon corps, ni ce qui constitue

en elle l'état de santé, je ne puis savoir non plus ni la nature ni la cause du désordre qui y existe et qui me fait éprouver la sensation douloureuse que je ressens.

When I feel the pain of the gout in my toe, I know that there is some unusual impression made upon that part of my body. But of what kind is it ? (...) All that I feel is pain, which is not an impression upon the body, but upon the mind ; and all that I perceive by this sensation is, that some distemper in my toe occasions this pain. But, as I know not the natural temper and texture of my toe when it is at ease, I know as little what change or disorder of its parts occasions this uneasy sensation»²⁸⁰.

Ceci nous vaut, par exemple, chez Royer-Collard, une analyse de la mémoire comme pure faculté de l'âme²⁸¹. Un hyper-spiritualisme peut-il, dans ces conditions, écarter tout danger de scepticisme sans un retour subreptice à certains philosophèmes du XVII^e siècle, ceux-ci seraient-ils modifiés dans leur signification et leur fonction ?

b - il aurait pu se faire, en effet, que je ne perçoive pas comme je le fais présentement, Reid le dit, Royer-Collard le redit après lui²⁸². Je ne saurais m'expliquer comment il se fait que se trouve franchi l'«abîme» entre le moi et le monde extérieur. Faudra-t-il recourir à des philosophèmes tels que les causes occasionnelles et l'harmonie prétablie ? Assurément, nous n'avons pas de texte explicite de Reid et Grave met sur le compte d'une «metaphysical abstinence» le fait qu'il n'y ait pas, chez Reid, de théorie du rapport entre le corps et l'esprit²⁸³. Royer-Collard, quant à lui, rend hommage à Malebranche et à Leibniz :

«C'est le toucher qui nous donne les corps ; nous avons vu comment. Il y a dans l'opération du toucher sensation et perception tout ensemble ; changement d'état ou modification intérieure, c'est la sensation ; connaissance d'un objet extérieur, c'est la perception. Non seulement ces deux choses sont distinctes, mais nous les concevons parfaitement séparables. Nous aurions pu connaître sans sentir, nous aurions pu sentir sans connaître. La sensation précède la perception, mais elle ne la cause ni ne la contient : nous ne passons de l'une à l'autre par le secours d'aucune analogie, ou plutôt nous ne passons pas ; c'est la nature qui passe en nous. La perception ne naît pas de la sensation, mais après la sensation. La liaison de la sensation et de la perception n'est pas moins arbitraire que celle des sons et des pensées ; toute la différence, c'est que l'une a été établie par les hommes et l'autre par la nature. On doit cette justice à Malebranche que, le premier entre les philosophes modernes, et avec Leibniz, le seul peut-être avant Reid, il a séparé avec beaucoup d'exactitude la perception de la sensation qui la précède et la signifie»²⁸⁴.

Mais la différence est-elle véritable si, chez Reid comme chez Royer-Collard, sans le recours à la volonté divine, tel un *Deus ex machina*, on ne peut comprendre ce qui, en toute hypothèse, demeure un mystère incompréhensible²⁸⁵ ?

Je conclurai un peu rudement en avançant que cette «répétition» des Écossais, de certains Écossais, de certains thèmes des Écossais, qui nous ramène vers une sorte de néo-dix-septième siècle semble bien, chez Royer-Collard, presque se réduire aux effets qu'il escompte produire : mener à bien une véritable *restauration* philosophique qui permette de lutter contre un dix-huitième siècle que l'on unifiera pour mieux le combattre. Une restauration de l'autorité et de la croyance, même si une place (restreinte) demeure accordée au «libre» exercice de la «raison»²⁸⁶.

Où s'agit-il de philosophie, lorsqu'un homme comme Royer-Collard parle de Reid ? A la limite, nulle part.

2. Victor Cousin avant les Écossais

Le temps manque pour apporter toutes les précisions érudites que requiert un tel sujet. Je me limiterai donc à ce qui peut fournir quelques lumières à notre colloque.

On ne répètera pas tout ce que contiennent les ouvrages de Barthélémy-Saint-Hilaire, de Paul Janet et de Jules Simon²⁸⁷. Des éléments non négligeables peuvent être puisés dans des livres moins connus, tels *Victor Cousin* d'Eugène de Mirecourt²⁸⁸, *Les Jésuites de la rue Saint-Antoine. L'Église Saint-Paul-Saint-Louis et le Lycée Charlemagne* de E. de Ménorval²⁸⁹, voire le *Victor Cousin* de Hermann-Joseph Ody²⁹⁰. Il reste encore à exploiter diverses sources manuscrites²⁹¹.

Le premier témoignage, du moins le premier témoignage *publié* de l'intérêt de Cousin pour la philosophie écossaise, nous le trouvons dans le Discours prononcé à l'ouverture du cours de l'année 1815-1816, le 7 décembre 1815 : «Quand Reid, au dernier siècle, effrayé des délires de la philosophie de son temps, résolut de la soumettre à un examen sévère, et de rechercher avec plus d'exactitude les vrais principes de la nature humaine, cet homme sage n'entreprit pas de l'étudier et de la suivre dans toutes ses parties ; il se contenta de l'analyse des sens; mais cette analyse a changé la face de la philosophie anglaise, et la postérité dira à quel rang il faut placer son auteur»²⁹². Mais le premier témoignage *public* semble bien être, si l'on s'en rapporte à Cousin lui-même, le cours de philosophie au Lycée Bourbon pendant l'été 1815. Cousin aurait pour la première fois enseigné la philosophie écossaise et il aurait dicté à ses élèves une traduction des *Esquisses de Philosophie morale* de Dugald Stewart²⁹³. Je ne sais s'il existe des traces écrites, pour l'instant, je n'ai rien découvert.

Pour comprendre cette «rencontre», il convient d'entreprendre une biographie qui inscrit les événements significatifs de la vie de Cousin dans une trame historique. Car l'on ne peut se contenter de ce que Cousin nous dit, dans la préface de la 2^e édition de ses *Fragments philosophiques* (30 juin 1833) pour expliquer comment s'est formée sa pensée. Cousin, dans ces pages, rend hommage à ses trois maîtres : Laromiguière, Royer-Collard et Maine de Biran²⁹⁴. Il faut être un peu plus historien, ne pas se laisser prendre au piège des illusions rétrospectives et analyser trois événements pour comprendre le quatrième que constitue le choix, par Royer-Collard, de Victor Cousin comme de son suppléant à la Faculté des lettres de Paris²⁹⁵.

Premier événement : l'entrée de Cousin au lycée Charlemagne. Il est possible que l'histoire racontée soit quelque peu romancée. Cousin, d'origine assez modeste, n'aurait dû qu'à la mère du jeune Epagomène Viguier, que Cousin avait défendu contre des camarades qui le molestaient, de pouvoir faire des études au lycée Charlemagne²⁹⁶. Mirecourt est notre unique source à mettre l'accent sur le rôle joué par un cousin de la mère, personne fort pieuse. Ce cousin aurait desservi une paroisse aux environs de Mantes²⁹⁷. Mirecourt note, en outre, le jacobinisme affirmé du père de Cousin²⁹⁸. Cela dit, nos renseignements sur la famille de Cousin sont assez minces²⁹⁹. - Il n'importe : quelles que furent les ambitions de Cousin - et elles semblent tôt avoir été grandes³⁰⁰ - quelles que furent les péripéties de sa scolarité, c'est la forme,

le contenu tout autant que la fonction de l'enseignement dispensé qui doit retenir l'attention : Cousin a suivi un enseignement peu tourné vers les sciences, il a beaucoup étudié le latin, un peu moins le grec, il fit sa rhétorique, classe nouvellement créée et ne fréquenta pas de classe où l'on enseignait la philosophie³⁰¹. Les figures de rhétorique qu'il maniera, il ne les a point inventées. C'est, ici, une histoire des débuts des grands lycées impériaux parisiens qu'il faudrait approfondir³⁰².

Deuxième évènement : le prix d'honneur. Il est probable que ce prix d'honneur a beaucoup compté pour la «carrière» de Victor Cousin. En réponse à une demande d'information, le lycée impérial Charlemagne donne, sous le Second Empire, les indications suivantes : en 1810, Cousin, en classe de rhétorique, obtient le premier prix de Discours latin (prix d'honneur), le premier prix (nouveau) de Discours français, le premier prix de version latine et le troisième accessit (seulement !) de version grecque. Ces copies ont été publiées³⁰³, l'original du Discours français a été conservé³⁰⁴. Une telle avalanche de prix ne s'est pas reproduite en quatre-vingts ans³⁰⁵. Le lauréat du concours des lycées parisiens pouvait entrer en qualité d'auditeur au Conseil d'État, et ce, en conformité d'un décret impérial³⁰⁶. Cousin, on le sait, préfèrera l'École normale, qui allait réouvrir ses portes ; il y sera admis sans concours³⁰⁷.

Je ne jugerai pas en technicien de la chose de la qualité du latin de Cousin. Mais ce qui frappe, c'est la forme rhétorique qui ne prétend nullement à l'originalité. Le «bien dire» qui se soumet à certaines règles constitue le but ultime que se propose l'éducation de style néo-classique propre à l'Université impériale, du moins, dans les classes où l'on s'exerce aux Belles-Lettres³⁰⁸.

Le sujet du discours latin était le suivant : *Oratio Themistoclis in senatu Lace-daemoniorum de constructis Athenarum moenibus*. Cousin développe un argument, un thème imposé aux candidats. La première phrase est presque un décalque³⁰⁹. La péroraison est trop caractéristique - ou banale, comme l'on voudra - pour ne pas être rapportée : «De plus, quand bien même aurais-je, maintenant, quelque chose de pire à redouter que cette mort à laquelle, pour la patrie, je me suis exposé dans les combats tant de fois devant vous, les cruautés les plus extrêmes me seront choses agréables et des plus douces si je dois les endurer pour Athènes»³¹⁰. Cousin met ces mots dans la bouche de Thémistocle. Le discours français est un prêche de Mgr de Belzunce à son clergé, lors de la peste de Marseille en 1720. Le ton est noble, je cite également la péroraison : «Mais qu'ai-je besoin de vous exhorter plus long-temps ? Perseverez dans ce généreux courage, et si mon exemple peut être de quelqu'influence sur vous soyez sûrs que le premier à secourir un peuple infortuné, je serai toujours à votre tête trop heureux si le sacrifice de ma vie pouvait flétrir le courroux du tout Puissant»³¹¹. Cousin n'aura donc guère de formation scientifique, l'on ne pourra jamais voir en lui un philologue averti, ni même un bon connaisseur des langues étrangères (sinon, peut-être, de l'anglais, mais assurément pas de l'allemand³¹²), il n'aura pas de connaissances philosophiques scolaires de base. Mais son talent oratoire et sa technique rhétorique ne sauraient être sous-estimés. Les copies de Cousin ne dépareraient pas dans une histoire, qui ne devrait pas être pour déplaire à Pierre Bourdieu, des rhétoriques légitimes et légitimées dans la formation sociale française³¹³.

Troisième évènement : la dissertation «laromiguérienne» soutenue le 10 juillet 1813. Le temps manque, décidément, pour étudier avec minutie ce qu'a pu faire, ce qu'a pu être l'élève Cousin à l'École normale³¹⁴. On sait qu'il ne s'oriente pas tout de suite vers la philosophie³¹⁵. Plusieurs sources le confirment, en particulier un manuscrit, inédit, à ma connaissance, réunissant des esquisses pour une thèse sur Thucydide. Des fragments de traduction, qui ne semblent pas de la dernière exactitude à l'amateur que je suis³¹⁶, se rencontrent avec des réflexions «morales» sur la politique et l'histoire, qui ne dépassent guère le niveau de la rhétorique humaniste. Glanons, au hasard, quelques pensées :

«Machiavel a décris la politique de republiques de son temps, ces republiques étoit(sic) faite(sic) sur le modele des republiques anciennes et suivaient les mêmes principes. On prétend que depuis le système politique a changé, et un prince philosophe Frederick a écrit un livre contre Machiavel, mais Frederick n'étoit pas assez dupe pour mettre en pratique ses theories philosophiques, et dans sa conduite politique il s'est montré le plus fervent disciple de celui qu'il combattait dans son ouvrage»³¹⁷.

Citons un deuxième extrait :

«La Superstition est une des playes du genre humain. Parcourez l'univers, partout vous rencontrerez des religions absurdes et cruelles, des cultes abominables, des pratiques insensées, des oracles, des prophéties, des miracles. La Raison se soulève contre cet amas d'absurdités. Mais enfin ces absurdités sont consacrées par les gouvernements elles font la morale de la plupart des hommes, elles se combinent très souvent avec la constitution de l'Etat, et il est à craindre qu'en y touchant on n'ébranle l'état tout entier. Personne sans doute n'est forcé de croire les superstitions de son pays, mais tout le monde n'est-il pas obligé de les respecter ?»³¹⁸.

Est-ce que ce ne sont que de simples fleurs de rhétorique, ou bien est-ce la manifestation d'un cynisme politique, que d'aucuns nommeront réalisme ? On ne peut trancher à la seule considération de ces quelques phrases. De toute façon, les thèses soutenues à cette époque ne devaient nullement prétendre à l'originalité³¹⁹.

La dissertation *De Methodo sive de Analyti* n'échappe pas à la règle. Et ce serait chose bien futile de l'étudier si sa lecture ne nous mettait pas en présence d'une pensée singulièrement différente de celle qui est exposée dès le cours de 1815-1816. Prosper Alfaric n'a pas tort de prétendre que Cousin se contente de reproduire la doctrine de Laromiguière des *Leçons de philosophie*³²⁰. Il suffit, par exemple, de comparer le début des *Leçons* et celui de la *Dissertation* : nous n'aurions pas besoin d'une méthode, écrit Laromiguière, «[s]i nous étions organisés pour voir d'une première vue tout ce qu'il y a dans les objets de nos sensations»³²¹. «La nécessité d'une méthode, poursuit Laromiguière, se fonde sur la nature de l'homme, dont l'esprit est borné dans sa capacité de sentir, dans sa faculté de penser, et dans sa mémoire»³²². Cousin débute par ces mots : «Quelle est donc la méthode qu'il convient que nous prenions pour guide dans la recherche de la vérité ?»³²³. Et il justifie la nécessité d'une méthode analytique en ces termes : «telle est l'infirmité de notre sens de la vue qu'il ne nous est pas possible d'embrasser d'un regard un objet pris dans son ensemble, de façon assurée et avec netteté»³²⁴. Un deuxième trait est remarquable, c'est l'admiration sans mélange que Cousin manifeste alors à l'égard de Condillac. Aucune critique ne lui est adressée. Tout au plus Cousin regrette-t-il que Condillac soit trop tôt disparu :

«Et si Condillac, écrit-il, ne nous avait pas été enlevé en ce temps où il projetait d'écrire à nouveau tous ses ouvrages et de transporter dans le domaine de la philosophie cette simplicité admirable et précieuse qu'il avait montrée avec tant de bonheur en renouvelant,

en quelque façon, les éléments de l'arithmétique et de l'algèbre, peut-être que les vaines querelles et les ténèbres dont la métaphysique est enveloppée, encore de nos jours, se seraient évanouies, enfin chassées et mises en fuite, devant la clarté répandue par cette langue nouvelle qu'il venait de forger»³²⁵.

Cousin va jusqu'à écrire qu'il s'est contenté de réunir ce qui restait dispersé :

«Quatre philosophes illustres, Bacon, Descartes, Malebranche et Locke ont écrit sur la méthode (...) Mais il n'est rien que l'on trouve chez eux que l'on ne puisse également trouver chez Condillac, et même enrichi de nouvelles découvertes et développé. Mais tout ce que Condillac a écrit sur ce sujet, tout cela se trouve épars et dispersé ça et là dans ses ouvrages. Nous avons essayé de rassembler tous ces éléments en les réunissant en un corps unique»³²⁶.

A la limite, Cousin va plus loin que son maître Laromiguère, chez lequel la fidélité à Condillac n'exclut pas quelques réserves. Laromiguère ne fait pas sienne, par exemple, la conception condillacienne de l'attention : «il m'a toujours été impossible, écrit-il, de concevoir, non pas que la sensation *précède* l'attention, mais que la sensation se *change* en attention»³²⁷. Que «l'activité soit une *transformation de la passivité*»³²⁸, cela, Laromiguère ne l'accorde pas à Condillac. Il est, d'ailleurs, d'autres points sur lesquels les deux doctrines diffèrent³²⁹. Cousin, quant à lui, met parfois l'accent sur l'attention, mais sans approfondir la nature de l'activité qui la caractérise³³⁰.

Dans l'ensemble, dans cette dissertation, nous trouvons une sorte de vulgate condillacienne, celle-ci une fois soumise à la banalisation pédagogique de Laromiguère, moyennant quelques modifications qui n'apparaissent guère, somme toute, dans le texte même de la *Dissertation*.

1 - Un «sensationnisme» est nettement affirmé, qui va de pair avec une certaine conception de l'idée. Nous sommes bien loin du rejet de ce que Cousin appellera «sensualisme» lorsqu'il écrit : «La première idée est donc une idée simple, qui ne peut être décomposée. C'est finalement la sensation toute dépouillée. Par conséquent les sensations constituent les principes ou encore les points de départ des doctrines»³³¹.

2 - La méthode utilisée, ce sera celle de l'analyse qui, dans un premier temps, décompose les idées pour, ensuite, les recomposer. Et l'on partira, pour ce faire, des «objets qui tombent sous les sens»³³².

3 - Cette méthode est clairement distinguée de la méthode syllogistique. De plus, on voit Cousin, comme l'avait fait Condillac, comme le fera également Laromiguère³³³, mettre en pièces ce qu'il nomme la méthode synthétique : «Il est une méthode que l'on nomme synthèse, c'est-à-dire composition : celle-ci fait usage de principes généraux, d'axiomes et de définitions dans la recherche de la vérité. Mais les principes généraux, les définitions et les axiomes sont des expressions abrégées grâce auxquelles nous unissons un grand nombre d'idées particulières»³³⁴. Ce sont des banalités, assurément, mais ces banalités ont une origine précise : une telle conception de l'abstraction, une telle conception de la «philosophie expérimentale», ne peuvent pas conduire à la fameuse «raison impersonnelle» dont Cousin fera la clé de voûte de sa philosophie³³⁵. Cette psychologie est donc une certaine idéologie, quelque peu énervée et diluée, mais une idéologie, tout de même.

4 - Et, comme dans toute idéologie, l'on passe d'une *psychologie des opérations de l'esprit* à une *grammaire générale*. Mon propos n'est pas, ici, d'examiner ce qui

constitue, selon certains, le *cercle* de l'idéologie³³⁶ : à savoir ceci que même si les signes ne sont introduits qu'à un certain moment de l'analyse, l'analyse des «modes d'être» de la statue condillacienne demeurerait abstraite, à tous les sens du terme, tant que l'usage des signes ne sera pas compris comme ce qui rend possible l'analyse même des idées et non pas seulement comme ce qui la facilite³³⁷. Cousin, en bon écolier qu'il est, ne se pose pas ce genre de questions. Il juxtapose à un résumé de la méthode d'analyse des idées quelques considérations sur les signes et le langage qui constituent l'exacte reprise de la leçon inaugurale de Laromiguière, prononcée le 26 avril 1811, *Discours préliminaire sur la langue du raisonnement*³³⁸. La transition est toute trouvée : «Si donc raisonner, c'est la même chose que de traduire des signes des idées en de nouveaux signes, l'identité des idées étant sauvegardée, c'est aussi la même chose que calculer»³³⁹. De l'affirmation selon laquelle il n'est pas possible de raisonner, sans faire usage de signes³⁴⁰, on passera, comme chez Laromiguière³⁴¹, à la proposition suivante : «les langues sont des méthodes de raisonnement, c'est-à-dire des méthodes d'analyse»³⁴². Aucun des thèmes convenus ne manquera, même s'ils ne sont qu'effleurés : de la nécessité de perfectionner l'usage des langues pour perfectionner le raisonnement³⁴³ ; de la recherche d'une langue parfaite, aussi parfaite qu'il se puisse être³⁴⁴ ; de l'assimilation d'une science à une langue bien faite³⁴⁵ ; ou, encore, de l'identité entre raisonner et calculer³⁴⁶. Il est inutile de poursuivre : Cousin paraphrase le *Discours d'ouverture* de Laromiguière. Et il n'y a pas la moindre trace des Ecossais, de philosophes qu'il prétendra connaître par cœur deux ans après³⁴⁷. Comment s'est effectuée une aussi brusque conversion ?

J'en arrive sans transition au *quatrième évènement* : le choix de Cousin comme suppléant de Royer-Collard. Ce choix n'a pu être fait au hasard. Cousin avait suivi les leçons de Royer-Collard, ce dernier l'avait entendu³⁴⁸. Cousin ne dissimule pas que se soit produit un changement considérable en un laps de temps assez court :

«L'École normale lui appartenait tout entière [il s'agit de Laromiguière]. L'année suivante, un enseignement nouveau vint nous disputer au premier; et M. Royer-Collard, par la sévérité de sa logique, par la gravité et le poids de sa parole, nous détourna peu à peu, et non pas sans résistance, du chemin battu par Condillac, dans le sentier devenu depuis si facile, mais alors pénible et infréquenté, de la philosophie écossaise»³⁴⁹.

Ceci est écrit dans la préface de la 2^e édition des *Fragments philosophiques*. Prosper Alfaric pense que l'évolution de Cousin, qui n'était pas accomplie en 1813, «aurait été peut-être arrêtée de bonne heure par la retraite de Royer-Collard, si celui-ci ne l'avait pas choisi alors comme son suppléant»³⁵⁰. Ce n'est pas impossible. Cousin, dans une note à ma connaissance inédite, dans laquelle il présente son projet de thèse sur Thucydide, dit assez clairement à quel point son évolution intellectuelle a été conditionnée par les positions qu'il a successivement occupées dans l'institution universitaire. A-t-elle, même, la moindre consistance en dehors de ces réalités ? Je cite Cousin :

«J'avois d'abord pris pour thèse de littérature, un autre sujet, mais la nature de mes études prenant toujours de plus en plus un caractère philosophique, et les bases de mon ancienne philosophie de Condillac venant à me manquer par l'effet des conseils de Mr R. Collard, je pris un sujet neutre en quelque sorte et j'y trouvai un tel plaisir que ce fut une peine pour moi d'y renoncer en 1814 lorsque Mr Villemain ayant quitté l'École, je fuis choisi pour le remplacer, et distrait forcément par une nouvelle

fonction. Je n'étois auparavant que simple répétiteur. C'est étant repetiteur, que j'avois passé une these de philosophie sur la Methode, et que je preparais une these sur Thucydide»³⁵¹.

Il est à peine besoin de commenter.

Conclusion

Ma conclusion sera des plus brèves : mon propos n'était pas de confronter des interprétations françaises à la teneur véritable des écrits de certains philosophes écossais. Je n'ai traité que marginalement de cette question qui est, assurément, légitime. J'ai seulement tenté d'apporter quelques éléments de réponse à une interrogation en quelque sorte préjudicelle : pourquoi cette curieuse fortune tardive, de Reid, tout particulièrement, dans les dernières années du XVIII^e siècle et dans la première moitié du XIX^e siècle, en France ? Je ne prétends pas que les discours que nous avons lus doivent entièrement être déboutés de leur prétention à participer du genre théorique, qu'il faille, par exemple, les traiter comme de purs et simples effets. J'ai simplement voulu, à titre préliminaire, essayer de déterminer quelle fut leur *valeur d'usage*, ce à quoi on les a fait servir.

Jean-Pierre COTTEN
Université de Caen

NOTES

1. Par ex., M.A. Philippe, *Royer-Collard, sa vie publique, sa vie privée, sa famille*, Paris, Michel Lévy frères, 1857, p. 57.
2. Préface à la traduction des *Esquisses de philosophie morale* de M. Dugald Stewart, Paris, A. Johanneau, 1826, CXLV.
3. A. Schimberg apporte la restriction suivante : «bien qu'il [l'*Essai sur les facultés actives*] ait été lu et commenté par Royer-Collard, ses leçons écrites n'en gardent nulle trace explicite», *Les fragments philosophiques de Royer-Collard*, réunis et publiés pour la première fois à part avec une introduction sur la philosophie écossaise et spiritualiste au XIX^e siècle, par André Schimberg, Paris, Félix Alcan, 1913, XLI.
4. Recueil de pièces, Bib. V. Cousin, 1096(8), s.d., p. 3.
5. Paris, impr. de Fain, 20 p. (Bib. V. Cousin, 15239, avec une dédicace manuscrite à Monsieur Cuvier, «inspecteur de l'Académie de Paris»), repub. par A. Schimberg, op. cit., pp. 1-19 (la ponctuation et l'orthographe n'ont pas été intégralement conservées).
6. *Œuvres complètes de Thomas Reid*, Paris, A. Sautet et Cie, t. III, 1828, p. 318. - Dans la traduction des Œuvres de Reid par Jouffroy, on trouve les fragments de Royer-Collard dans le tome III (pp. 327-449) ainsi que dans le tome IV (pp. 271-451).
7. Op. cit., XII-XIII.
8. Tome II, Paris, L. Hachette, 1845, p. 184.
9. Ibid., p. 619.
10. C'est presque une banalité de le rappeler. V. Cousin commencera son discours prononcé à l'ouverture du *Cours d'histoire de la philosophie moderne* (7 décembre 1815) par ces mots : «Lorsque appelé à produire, dans des fonctions plus élevées, la mâle éloquence et cette vigueur de sens et de dialectique qui marquaient son enseignement, le métaphysicien distingué

que vous avez tant de fois applaudi dans cette enceinte, daigna jeter les yeux sur moi pour le remplacer : l'honneur d'un pareil choix ne m'éblouit point sur ses périls, et, avant de vous surprendre, Messieurs, il me fit trembler», *Cours d'histoire de la philosophie moderne pendant les années 1816 et 1817*, par M.V. Cousin, publié avec son autorisation d'après les meilleures rédactions de ce cours, Paris, Ladränge, 1841, p. 1 - Dans le même sens, la présentation du plus fidèle disciple de Cousin, J.-Ph. Damiron, dans son *Essai sur l'histoire de la philosophie en France au dix-neuvième siècle*, Paris, Ponthieu et Cie, 1^{re} éd., 1828, p. 306 et sq.

11. *Les philosophes français du XIX^e siècle*, Paris, L. Hachette, 1^{re} éd., 1857 (je cite d'après la 2^e éd. revue et corrigée de 1860). - *Les Idéologues. Essai sur l'histoire des idées et des théories scientifiques, philosophiques, religieuses, etc. en France depuis 1789*, Paris, Félix Alcan, 1891 (réimpr. Georg Olms Verlag, 1972).
12. Pastoret ne semble pas avoir été étranger au choix de Royer-Collard (Prosper de Barante, *La Vie politique de M. Royer-Collard*, Paris, Didier, 1861, p. 105, Villemain, *La Tribune moderne en France et en Angleterre*, Paris, Calmann Lévy, t. II, 1882, p. 328).
13. Ceci a souvent été raconté. Cf., par ex., M.A. Philippe, *op. cit.*, pp. 50-51.
14. L'expression se trouve dans l'ouvrage de Taine, *op. cit.*, p. 21.
15. Une formule, que Cousin affectionnait particulièrement, caractérise bien le propos de Royer-Collard : «On ne divise pas l'homme ; on ne fait pas au scepticisme sa part : dès qu'il a pénétré dans l'entendement, il l'envalait tout entier» (discours d'ouverture du cours de 3^e année, 1813-1814, éd. Schimberg, p. 194).
16. Même un fidèle disciple de Cousin le laisse entendre (A. Garnier, «M. Royer-Collard. Philosophes et publicistes contemporains», *Revue des Deux Mondes*, 15 octobre 1851, p. 264 et sq.).
17. Par ex. : «tantôt, sous le joug de l'empirisme, elle [l'observation] déguise, altère, efface les conceptions de la raison au profit des notions sensibles», *Cours d'histoire de la philosophie morale au dix-huitième siècle*, première partie - École sensualiste (pub. par E. Vacherot), Paris, Ladränge, 1839, 1^{re} leçon, p. 40. Sous ce vocable, Cousin regroupe les pensées de Locke, Condillac, Helvétius, Saint-Lambert et Volney (*op. cit.*, pp. 40-45).
18. L'expression, à vrai dire, n'est pas étrangère à Condillac : «la sensation enveloppe toutes les facultés de l'âme» (*Traité des sensations*, 1^{re} partie, ch. VII). Mais elle va d'abord revêtir une signification polémique chez Cousin : il dit de la «philosophie de la sensation» qu'elle est une «triste philosophie» (préface des *Fragmens philosophiques*, Paris, Sautelet et Cie, 1826, V).
19. *Op. cit.*, p. 22.
20. Ch. XII, Pourquoi l'électisme a-t-il réussi ?
21. Cf., Avertissement.
22. *Op. cit.*, pp. 1-6.
23. *Op. cit.*, p. 2.
24. *Ibid.*
25. En ce sens, Sergio Moravia, *Il Tramonto dell' Illuminismo. Filosofia e politica nella società francese (1770-1810)*, Bari, Editori Laterza, 1968, p. 33.
26. Ch. VIII, La troisième génération d'idéologues. L'idéologie spiritualiste et chrétienne.
27. *Op. cit.*, p. 513.
28. Par ex., un excellent connaisseur de la philosophie écossaise, S.A. Grave : «When Royer-Collard (about 1810) brought the philosophy of Common Sense in France...», *The Scottish Philosophy of Common Sense*, Oxford, Oxford University Press, 1960, p. 3. Il est vrai que Grave veut d'abord proposer une lecture «immanente» des textes, lecture qui est remarquable. Une présentation «classique» se trouve dans l'étude fort documentée de Paul Gerbod :

- «L'éclectisme cousinien a une fortune plus éclatante et plus durable. A l'origine de ce courant d'idées se situe Royer-Collard qui, professeur à la Sorbonne à la fin de l'Empire, fait connaître la philosophie écossaise, celle de Dugald-Stewart et de Thomas Reid, et met en relief l'importance de la psychologie», «*L'Université et la philosophie de 1789 à nos jours*», *Histoire de l'enseignement de 1610 à nos jours* (Actes du 95^e Congrès national des sociétés savantes, Reims, 1970, section d'histoire moderne et contemporaine, tome I), Paris, Bibliothèque nationale, 1974, p. 277.
29. «Between 1770 and 1830 the metaphysical movement in Scotland, as carried on by Reid, Dugald Stewart and a host of other writers, made an impression in France which reached its high point during the Empire and the Restoration, but which had already been considerable under the Directory and before the Revolution», *The Democratic Intellect. Scotland and her Universities in the Nineteenth Century*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1^{re} éd., 1961, p. 277.
30. «Anche la Scozia ebbe la sua stagione *idéologique*. Dopo le profonde simpatie nutritre dagli *idéologues* per Locke, Hartley, Smith, le relazioni franco-scozzesi proseguirono infatti nella significativa convergenza di discussioni e di problemi tra i Destutt de Tracy, i Laromiguière, i Cabanis e i Reid, i Dugald Stewart, i Brown, e in genere, come ebbe a scrivere de Gérando alludendo appunto agli Scozzesi, tra il francesi e "une école aussi célèbre par les génies qu'elle a produits que par les services qu'elle a rendus à la morale"», *Il Tramonto...*, op. cit., p. 22.
31. A propos de Smith : pp. 265, note sous la p. 266, 677, 732, 766, 774, 780, 793, 825. A propos de François Thurot : pp. 304-310 (La polemica di François Thurot contro il materialismo di Condillac) : Thurot publie, en l'an IV, une traduction du linguiste anglais J. Harris (*Hermès, ou recherches philosophiques sur la grammaire universelle, ouvrage traduit de l'anglais de J.H. avec des remarques et des additions par F. Thurot*, Paris, an IV, repub. A. Joly, Genève-Paris, Droz, 1972). Il connaît bien les Écossais : «L'opera più matura di quest' ultima fase del pensiero di Thurot è il *De l'entendement et de la raison*, Paris 1830, 2 vol. Vi si sente, fra l'altro, la forte influenza della Scuola scozzese del senso comune : Thurot aveva studiato a fondo Reid e Dugald Stewart traducendone alcuni testi», p. 305. A propos de Degérando, pp. 417-456 (Joseph-Marie Degérando e la prima crisi della psicologia «idéologique»). Le livre de Moravia s'intitule : *Il Pensiero degli Idéologues, Scienza e filosofia in Francia, 1780-1815*, Firenze, La Nuova Italia, 1974.
32. Thèse..., Université de Paris IV, 24 janvier 1976, reprod. par l'Atelier de reproduction des thèses, Université de Lille III, t. IV (II, 209).
33. Heidelberg, Carl Winter-Universitätsverlag, 1976 : «Hauptquelle der ausländischen Anleihen war die schottische Schule des "common sense", namentlich Thomas Reid», p. 95. Reid est défini en ces termes : «1710-1796, bekämpfte unter Zuhilfenahme Descartes' den englischen Empirismus und den Humeschen Skeptizismus, ist wahrscheinlich ein Produkt ähnlicher sozialer Verhältnisse wie seine französischen Adepen», p. 355. H. Thoma adopte, dans l'ensemble, les vues que Lucien Sève développait dans *La philosophie française contemporaine et sa genèse de 1789 à nos jours*, Paris, Ed. sociales, 1962 (en ce sens : «von Sève übernehmen wir den Kern der folgenden Skizze, seine Ergebnisse liessen sich durch eigene Nachforschungen erhärten», p. 355).
34. *Dissertatio philosophica de methodo sive de analysi, quam ad publicam disceptationem ponit, ad doctoris gradum promovendus*, Victor Cousin, Scholae Normalis Alumnus, in Facultate Litterarum jam Licenciatus. Die Julii decimâ nonâ, 1813 ad horâ meridianâ ad secundam vespertinam, Paris, impr. de Fain, 20 p. (Bib. V. Cousin, 19821, Bib. nationale, 4^e R. Pièce. 62). Y font allusion : Paul Janet, *Victor Cousin et son œuvre*, Paris, Calmann Lévy, 1885, n. 1, p. 8 ; Barthélémy-Saint-Hilaire, *M. Victor Cousin, sa vie et sa correspondance*, Paris, Hachette et Cie, 1895, t. I, p. 29 ; Prosper Alfaric, *Laromiguière et son école*, étude biographique avec quatre portraits, Paris, Les Belles Lettres, Publications de la Faculté des Lettres de Strasbourg, 2^e série, fasc. 5, 1929, p. 80. On remarquera que P. Alfaric cite inexactement la dissertation, tout comme P. Janet : il se contente de traduire le texte reproduit par P. Janet. Le texte donné par P. Janet est le suivant : «Nisi Condillacus eo tempore nobis eruptus fuisset quo libros omnes suos iterum scribere, miramque illam et auream simplicitatem qua in elementis arithmeticæ algebraeque usus est, in philosophiam transferre

- in animo habebat, forsitan tenebrae quibus metaphysica involvitur, pulsae fugataeque evanuissent». Le texte complet est le suivant : «et nisi Condillacus eo tempore nobis eruptus fuisset, quo libros omnes iterum scribere, miramque illam et auream simplicitatem quam in elementis arithmeticæ algebraeque quodammodo reficiendis tam feliciter usus est, in philosophiam transferre in animo habebat, forsitan et vanae concertationes et tenebrae quibus etiam nunc metaphysica involvitur, ad facem linguae novae quam conditurus erat pulsae fugataeque evanuissent», *op. cit.*, p. 18.
35. Je dis bien «témoignage public». En effet, comme le note Hermann-Joseph Ody, «Im gleichen Sommer [1815] ist Cousin vorübergehend Professor der Philosophie am Lycée Bourbon, wo er die schottische Philosophie lehrt und seinen Schülern die Moral Dugald Stewarts (1753-1828), eines Schülers Reids, diktiert», *Victor Cousin. Ein Lebensbild im deutsch-französischen Kulturraum*, Saarbrücken, West-Ost-Verlag, 1953, p. 16. Il est fait référence à ce point dans les écrits de Cousin : cf., «Souvenirs d'Allemagne», repub. in *Fragments et souvenirs*, Paris, 3^e éd. considérablement augmentée, 1857, p. 57.
36. Paris, 1797, 2 vol. (BN, R. 51 398-99), l'appendice se trouve aux pages 229-271.
37. «Si è già accennato altrove al peso che la filosofia morale del grande scrittore scozzese ebbe presso gli idéologues» écrit S. Moravia (1974, p. 766). Ce point est plus longuement développé dans un article, «Aspetti della "science de l'homme" nel pensiero degli "idéologues"», *Rivista critica di storia della filosofia*, 1967 (XXII), fasc. I, pp. 77-81. Il est intéressant de noter que certains des idéologues font grand cas de la conception propre à Smith de la sympathie (en témoigne, par ex., la traduction que Mme Condorcet donne de l'ouvrage de Smith, traduction qui paraît la même année que ses *Lettres à C. sur la théorie des sentiments moraux*, ou *Lettres sur la sympathie*, Paris, 1798 : «Queste Lettres divennero subito assai celebri, almeno nell' ambiente degli idéologues» écrit Moravia, art. cit., n. 144, p. 79). Mais ils critiquent nettement la conception d'un sens intime (ainsi, Mme Condorcet, *passim*) et l'absence de référence au physiologique. Un texte de Cabanis le montre clairement : «Ces tendances [les tendances sympathiques] sont, en effet, alors, ce qu'on entend par la *sympathie morale*, principe célèbre dans les écrits des philosophes écossais, dont Hutcheson avait reconnu la grande puissance sur la production des sentiments, dont Smith fait une analyse pleine de sagacité, mais cependant incomplète, faute d'avoir pu le rapporter à des lois physiques, et que Madame Condorcet, par de simples considérations rationnelles, a su tirer, en grande partie, du vague où le laissait encore la *Théorie des sentiments moraux*», *Rapports du physique et du moral de l'homme*, réimpression de l'édition de 1844, Paris-Genève, Slatkine, 1980, 10^e Mémoire, p. 549.
38. Nous aurons l'occasion de revenir sur le passage que J.-M. Degérando consacre à la philosophie écossaise dans la première édition de son *Histoire comparée des systèmes philosophiques relativement aux principes des connaissances humaines* (Paris, chez Henrichs, an XII-1804, 3 vol.) et qui se trouve au tome I, pp. 376-398. Citons, pour le moment, la note sous la page 376 : «Je me fais un plaisir et un devoir d'annoncer que je dois beaucoup, pour la partie qu'on va lire, aux indications qui m'ont été fournies par mes dignes amis, MM. Prévost et Pictet, et à celles que j'ai recueillies dans l'ouvrage de M. Dougwald(sic)-Stewart, sur la *Phil. de l'Esp. hum.*».
39. Il n'est pas certain (voir plus loin) que l'*«influence»* des Écossais sur Maine de Biran ait été déterminante. Remarquons que Biran lit Dugald Stewart dans la traduction Prévost (*Éléments de la Philosophie de l'esprit humain*, Genève, 1808) : en ce sens, H. Gouhier, *Les conversions de Maine de Biran*, Paris, Vrin, 1948 (référence, p. 431, à un article que je n'ai pu me procurer : Mme Hallet-Barbillon, «Choix de notes inédites de Maine de Biran», *Annales de l'Université de Grenoble, Lettres-Droit*, t. IX, 1932, p. 470 : notes sur les *Essais...* de Dugald Stewart), H. Gouhier, éd. de *De l'existence*, Paris, Vrin, 1966, pp. 29-30; une note de J. Echeverria dans son édition du mémoire de Berlin de 1807, *De l'aperception immédiate*, Paris, Vrin, 1963, pp. 257-8. Se reporter également à des passages du *Journal* (Neuchâtel, La Baconnière, 3 vol., 1954-55), pp. 35 et 40 du tome III (Carnet 1811 ou 1812).
40. *The Scottish Philosophy. Biographical, expository, critical, from Hutcheson to Hamilton*, London, 1875 (reprint Hildesheim, G. Olms, 1966).

41. *La philosophie écossaise du sens commun*, Thomas Reid et Dugald Stewart, Bruxelles, Palais des Académies, Académie royale de Belgique, Mémoires de la classe des lettres, 2^e série, t. LXIV, fasc. 4, 1980.
42. *Œuvres complètes de Thomas Reid*, Paris, Victor Masson, 1836, t. I, CCXXI-CCXL.
43. En témoigne la bibliographie (sélective) de Gladys Bryson : *Man and society. The Scottish Inquiry of the Eighteenth Century*, Princeton University Press, 1945, pp. 277-8.
44. Ce thème est des plus classiques : par ex., Andrew L. Drummond et James Bullock, *The Scottish Church, 1688-1843 (The age of the Moderates)*, Edinburgh, The Saint Andrews Press, 1973, ch. IV et V. Dans le même sens : William Ferguson, *Scotland, 1689 to the present (The Edinburgh History of Scotland, IV)*, Oliver and Boyd, 1968 (repub., 1975), ch. 7, Education and culture in the Eighteenth Century, par ex., p. 209.
45. *Op. cit.*, XIV.
46. Les analyses récentes sont nuancées sur ce point : par ex., G. Ardley, «Hume's Common Sense Critics», *Revue Internationale de Philosophie*, 115-116, 1976, fasc. 4, pp. 104-125. Dans le même sens : E. Griffin-Collart : «Dans son admirable ouvrage *The Democratic Intellect*, G.E. Davie souligne combien la philosophie de l'école dite écossaise devait à la pensée de Hume», «Les croyances naturelles de Hume et les principes de sens commun de Reid», *ibid.*, pp. 126-141. Selon Mme Griffin-Collart, «Reid ne pouvait en aucune façon se contenter de la concession que fait Hume au sens commun de nous entraîner de manière invincible, naturelle, à nourrir des croyances et opinions qui nous servent de guide dans la vie pratique (...) Il ne veut pas du clivage ainsi opéré entre sens commun et raison», *ibid.*, p. 135. Dans un article récent, faisant le point sur les études humaines, Michel Malherbe va dans le même sens lorsqu'il remarque : «En tant que philosophe, et quoique de son vivant Beattie et Reid eussent dénoncé son esprit métaphysique et sceptique, il [Hume] fut au tournant du siècle assimilé à la tradition du sens commun, au moment où la philosophie écossaise se diffusait et, en même temps, relâchait ses exigences doctrinales : on le considéra comme le père de la philosophie régnante», «Les études humaines. Anatomie et problèmes», *Archives de Philosophie* 44, 1981, p. 638 (cf., également, pp. 655-6, et surtout, p. 660, la référence à une étude sur la relation entre Hume et Hutcheson).
47. «L'école écossaise a en quelque sorte pour fondateur *Hutcheson*, maître et prédécesseur de *Smith*», P. Prévost, 1797, *op. cit.*, p. 232. Pour ne se référer qu'au même auteur, un point de départ légèrement différent sera proposé dans un texte ultérieur : «L'école écossaise commence à *HUTCHESON*, qui le premier, parmi les modernes, a fait de la théorie du sens moral un corps de doctrines. Cette idée profonde et ingénieuse, dont les écrits de lord *SHAFTESBURY* contenaient déjà le germe, fut développée dans les leçons du professeur de Glasgow, et prit dès lors une forme plus régulière et didactique», préface à la traduction des *Elementa de la philosophie de l'esprit humain*, Genève, J.-J. Paschoud, an XII, VIII-IX. Cousin nommera Hutcheson le «père de la philosophie écossaise», *Cours d'histoire de la philosophie au dix-huitième siècle*, professé à la Faculté des Lettres en 1819 et 1820, Seconde partie - École écossaise, Paris, Ladrange, 1840, p. 10. Cela étant, si, dans la 2^e leçon, Cousin déclare : «Nous devons commencer nos études sur la philosophie écossaise par *Hutcheson*», p. 20, il prend soin d'ajouter : avant de s'engager dans l'examen de la morale de *Hutcheson*, «j'ai besoin de rappeler brièvement deux systèmes qui l'ont préparée, celui de *Cumberland* et celui de *Shaftesbury*», p. 39.
48. Le philosophe écossais qui est contemporain de Royer-Collard, c'est Dugald-Stewart. Mme Griffin-Collart écrira : «Les derniers philosophes à se considérer comme défenseurs du sens commun en Angleterre, notamment W. Hamilton et J. Ferrier...» (1980, p. 9). On ne peut exclure W. Hamilton de la philosophie écossaise, même si les notes qu'il a ajoutées à l'édition des œuvres de Reid le montrent souvent critique (*The Works of Thomas Reid*, D.D., now fully collected with selections from his unpublished letters, preface, notes and supplementary dissertation by Sir William Hamilton, Edinburg, Mc Lachlan, Stewart and C°, 1846, 914 p.). M. Davie consacre la 4^e partie de son ouvrage à «Ferrier and common sense».

49. *Op. cit.*, p. 11 : «They are often called the Common Sense School, from the ready solution offered by most of them to the problem of knowledge on a common sense basis, in opposition to the epistemological idealism of Berkeley and Hume».
50. *Ibid.* : «At other times they are called the Moral sense School, because of the belief held by most of them that man is possessed of a faculty of immediate moral perception and judgement comparable to his faculty of seeing and hearing».
51. *Ibid.* : «Sometimes they are called the Sentimentalists».
52. Ce processus de réduction se montre le plus clairement dans la longue préface que Jouffroy a donnée aux *Œuvres complètes de Thomas Reid* (réf. : note 42) : à la limite, toute philosophie politique ou toute philosophie de l'histoire sont quasiment passées sous silence, du moins, pour ce qui est des Écossais. Jouffroy retient, d'abord, une leçon des Écossais : «... la science de la nature humaine, voilà la science par laquelle peuvent être résolus tous ceux de ces problèmes qui sont susceptibles d'une solution. Le premier problème de la philosophie c'est donc le problème psychologique (...) toutes les sciences philosophiques dépendent de la psychologie», CLXXX, CCV. En réalité, il y a une certaine présence du politique, on montrera un peu plus loin comment. Notons, par ailleurs, que, dans les années 1820-30, Jouffroy n'a pas peu concouru à développer ce qu'il est coutume d'appeler une «philosophie de l'histoire». Notre remarque appelle des développements bien plus étendus pour qu'il soit rendu compte, d'une façon non unilatérale, de la réalité. Ainsi Jean-Jacques Goblot a bien montré l'importance du rôle de Jouffroy dans la naissance d'une certaine «philosophie de l'histoire» antérieure, en un sens, à celle que Cousin va développer dans son *Introduction* de 1828 (*Cours de philosophie*, Paris, Pichon et Didier, 1^{re} éd., 1828 : 17 avril-17 juillet 1828), en ce sens : *Aux origines du socialisme français : Pierre Leroux et ses premiers écrits (1824-1830)*, Lyon, Pul, 1977, par ex., pp. 45 et sq. Par ailleurs, les six premiers textes recueillis dans les *Mélanges philosophiques* (Paris, Paulin, 1833, repub. Genève, Slatkine, 1979) sont regroupés sous le vocable de *Philosophie de l'histoire*.
53. *Esquisses de philosophie morale*, référence dans la note 2. *Œuvres complètes de Thomas Reid*, Paris, Victor Masson et Cie, 1828-1836, 6 vol.
54. «Ce n'était pas sans une sorte de crainte que je suivais, en le [Dugald Stewart] traduisant, des discussions liées à la théorie économique. Ce genre d'application des principes de la philosophie est le plus attrayant peut-être (...) Mais il est aussi l'un des plus difficiles», préf. à la traduction des *Eléments de la philosophie de l'esprit humain* (référence dans la note 47), XII. Dugald Stewart, lui-même, a repris, dans son enseignement, les recherches d'Adam Smith.
55. Ce que note Gladys Bryson : «we find that one of them, Thomas Reid, interested himself not at all in the problems of man's past», *op. cit.*, p. 84. «He did not concern himself with the physical aspects of man's life», *ibid.* «His range was limited to psychology and theoretical ethics with a little attention given to aesthetics». En ce siècle, ajoute G. Bryson, cela était «an unusual limitation». Nous pourrions mettre ceci en parallèle avec une analyse de G.E. Davie : «The avoidance of political or ideological commitment which in French eyes represented the strength of Scottish philosophy was precisely what the Englishmen suspected most about it», *op. cit.*, pp. 260-1. La «politique de la philosophie» se détermine, aussi, à partir du choix des «thèmes» et du «corpus» légitimé. Cela dit, pour être historiquement plus exact, il faudrait, peut-être, ajouter de légères nuances à ce qui est, ici, avancé : «L'exemple de son illustre prédécesseur Adam Smith et les sujets de conversation qui prédominaient autour de lui tournèrent accidentellement ses pensées vers l'économie politique, et lui firent composer, sur des questions de commerce, quelques essais ingénieux qu'il communiqua au cercle privé de ses amis de l'académie», «Vie de Reid», *Œuvres complètes de Thomas Reid*, *op. cit.*, tome I, p. 25. A propos des leçons de Reid à Glasgow, Dugald Stewart ajoute : «Indépendamment de ses recherches sur les facultés intellectuelles et actives de l'homme, son cours comprenait encore quelques vues générales sur le droit naturel et sur les fondements de la politique», *ibid.* Mais cela tient simplement à ceci que Reid, en tant que professeur, se devait de couvrir un très large champ. Dans un article récent, qui utilise des recherches sur les manuscrits inédits de Reid de la Birkwood Collection (Aberdeen University Library), J.-C. Stewart-Robertson montre l'intérêt de Reid pour les questions d'éducation

qui touchent, indirectement, à une certaine représentation de la société («The well-principled savage, or the child of the Scottish Enlightenment», *Journal of the History of Ideas*, july-sept. 1981, pp. 503-525).

56. Claude Buffier, *First Truths, and the origin of our opinions*, explained with an enquiry into the sentiments of modern philosophers, relative to our primary ideas of things. Translated from the French of Pere Buffier. To which is prefixed a detection of the plagiarism, concealment and ingratitude of Doctors Reid, Beattie and Oswald, London, Johnson, 1780. L'accusation de plagiat est portée en des termes des plus violents («to come forth as authors, on the merit of other men, and to conceal the obligation, is not only a flagitious theft, and an injury to the dead, but an insult also to the understandings of the living»), VI, ou, encore, LVIII-IX). Mais l'on remarquera qu'il n'est guère de preuves textuelles, mise à part, peut-être, l'étrange ressemblance entre la définition du «common sense» par Reid avec celle que l'on trouve chez Buffier. L'auteur (anonyme) demande au lecteur de comparer les ouvrages de Reid et de Buffier («who ever will attentively consider his work, and compare it with those of Pere Buffier, will certainly find that Reid has the greatest obligations to the learned Jesuit»), XII). Il remarque, par ailleurs, que Reid ne reproduit pas textuellement ce que Buffier disait de Descartes, Malebranche ou Locke (VIII-IX) et qu'une distinction devrait être opérée entre Reid, d'une part, et Beattie et Oswald, d'autre part (XVII) : Beattie et Oswald n'ont que fort peu compris le Père Buffier et sa conception du sens commun (par ex., XXIX-XXX et sq.).
57. *Op. cit.*, p. 8 : «There are strong resemblances in places between the philosophies of Reid and of Buffier, but no indication of any independence on Reid's part (...). The doctrines of common sense are the same in Reid and in Buffier; (...) Their doctrine of common sense is substantially the same, with just the amount of variation to be expected from that independence». Grave propose d'envisager la question à partir d'une configuration culturelle et philosophique plus large : «The philosophical situation is constituted for Buffier - his *Treatise* was published in 1724 - by an emergence from Cartesian doubt which had been unable to get beyond subjective certainties to anything objective; for Reid, by the inevitability of Hume after Locke», ibid. «Common sense, they both agree, is the only remedy».
58. Dans une perspective, néo-scolastique, il est vrai, A. Schimberg déclare, à propos d'un disciple de V. Cousin, éditeur du Père Buffier : «Fr. Bouillier se méprend lorsqu'il veut faire à tout prix du P. Buffier un cartésien (...). Buffier est plus péripatéticien, plus scolaire que cartésien», *op. cit.*, LIII. Nous ne trancherons pas, faute d'une étude approfondie. Nous remarquerons ceci, seulement : dans son étude «Le cartésianisme chez les Jésuites au XVII^e et au XVIII^e siècle» (Beauchesne, *Archives de la philosophie*, 1929, pp. 37-98), l'on voit, chez G. Sortais, que la polémique entre les Jésuites et les Cousiniens n'est pas éteinte : «Le P. Buffier cependant relève dans une certaine mesure de Descartes, mais d'aucuns l'ont exagérée», p. 81. Suit une référence à l'édition Bouillier (Paris, 1843). G. Sortais rapproche, finalement, Buffier de Thomas d'Aquin, «car il y a longtemps que Saint Thomas l'a déclaré : l'argument qui fait appel à une autorité fondée sur la seule raison humaine est très débile (*Summa theologiae*, I P, Q I, art. VIII, ad 2 um)». Il est vrai que l'on peut, avec Schimberg, déceler d'autres sources françaises de la doctrine du «common sense» (*op. cit.*, LIII, note 2) : Antoine Arnauld (voir en ce sens un passage de la traduction de l'*Essai sur les facultés intellectuelles de l'homme*, Essai II, ch. VII, trad. Jouffroy, Paris, A. Sautet et Cie, 1828, p. 148, ainsi que le ch. XIII du même *Essai...*, *ibid.*, pp. 223-230); Fénelon (cf., *Oeuvres complètes de Thomas Reid*, t. V, p. 38); Lévesque de Pouilly (*Oeuvres...*, t. III, p. 269). L'enjeu, c'est bien l'*indépendance* de la «raison». Ce thème est essentiel non seulement dans les textes philosophiques couisiens (par ex. : «Tel est donc *à priori* (sic) le devoir ou l'absolu moral ; devoir qui n'est point une sorte d'idée collective résultant de nos devoirs particuliers envers Dieu, envers autrui et envers nous-mêmes ; mais devoir éminent, supérieur et antérieur à tous les autres, dérivant du rapport essentiel de la liberté et de la raison», *Cours de philosophie professé à la Faculté des Lettres pendant l'année 1818*, sur le fondement des idées absolues du vrai, du beau et du bien, Paris, L. Hachette, 1836, 33^e leçon, p. 332), mais aussi dans les polémiques qui se conclueront, sous la Monarchie de Juillet, par le célèbre débat à la Chambre des Pairs (avril-mai 1844).

59. Le thème est présent dès l'*Inquiry*..., chap. I (par ex., une définition de ce que Reid nomme l'«ideal system», éd. Hamilton citée, p. 103, dans la *Dedication*: «... nothing is perceived but what is in the mind which perceives it. (...) we do not really perceive things that are external, but only certain images and pictures of them imprinted upon the mind, which are called *impressions and ideas*», *ibid.*, p. 96). Il est plus longuement développé dans les *Essays on the Intellectual Powers of Man* (point bien expliqué par Grave, *op. cit.*, I, The sceptical principle, II, The sceptical deduction). On peut, en particulier, songer au 2^e *Essay* (dans la traduction Jouffroy, *Oeuvres complètes*..., 2^e Essai, ch. XIV, Réflexions sur la théorie commune des idées, t. III, p. 230 et sq.).
60. Une histoire des contresens, des faux-sens, des non-sens est partie prenante d'une théorie de la «réception» d'une pensée : Cousin en témoigne plus qu'abondamment, dans ses rapports avec la philosophie allemande.
61. *Oeuvres philosophiques du père André*, de la Compagnie de Jésus, avec notes et introduction par Victor Cousin, Paris, Adolphe Delahays, 1843, CCXXXVI, 392 p.
62. Il est toute une politique de l'utilisation de Descartes et du cartésianisme chez Cousin. Cette politique diversifiée requiert une histoire. Lorsque Cousin, en 1843, dans son Introduction aux *Oeuvres* du père André, écrit : «... le cartésianisme, c'était tout le XVII^e siècle dans ce qu'il avait de plus original et de plus grand (...) La philosophie cartésienne forme (...) un grand ensemble, où un génie commun, semblable à la puissance médiateuse de la nature, suffit à prévenir ou à réparer les légers désordres qui naissent de la surabondance des forces, et entretient la santé et l'énergie du corps tout entier. Elle offrait à la morale publique, à la religion et à l'État, les plus sûres garanties qu'ait jamais pu donner aucune philosophie, depuis la grande école de Socrate et de Platon» (*op. cit.*, CCXXVI-CCXXVIII et XIX), cela témoigne seulement d'une conjoncture historique.
63. François Thurot le remarque : Destutt «revient néanmoins un moment sur ses pas, pour faire mention des ouvrages de métaphysique et de grammaire du père Buffier, jésuite. On y trouve, dit-il, quelques aperçus d'une sagacité extraordinaire. Dans sa Grammaire surtout, Buffier paraît avoir entrevu le véritable fondement de l'analyse de la proposition», «Analyse de la Logique de M. de Tracy», *Oeuvres posthumes de M. Fr. Thurot*, Paris, L. Hachette, 1837, p. 388. Il est remarquable que Dugald Stewart s'exprime en des termes comparables dans ses *Elements of the Philosophy of the Human Mind* (la première édition du deuxième volume paraît en 1813, je cite d'après la deuxième édition : Edinburgh, 1816, note sous la p. 89). Référence dans Destutt : *Elémens d'Idéologie*, 3^e partie, Logique, Paris an XIII, pp. 136-7.
64. «while Royer-Collard was introducing Scottish philosophy into France as something to put in place of Condillac, Brown was introducing French philosophy into Scotland and using it against Reid and Stewart, F. Réthoré, *Critique de la philosophie de Thomas Brown* (Paris, 1863), p. V», Grave, *op. cit.*, p. 6.
65. Paris, Briasson, 2 vol.
66. *Décade philosophique*, an VI, 3^e trimestre, n° 26, 20 prairial, pp. 461-470. Un exemple est donné aux pp. 468-9 : l'ancienne traduction rendait le texte de cette manière : «Nous leur pardonnerons sans peine l'indifférence qu'ils témoignent pour les faveurs qu'ils ont reçues de nous ; mais leur insensibilité pour les injures qu'on nous a faites, met notre patience à bout», p. 469. La nouvelle version est plus fidèle : «Nous pouvons pardonner à nos amis d'être peu sensibles aux bienfaits que nous recevons ; mais nous ne pouvons souffrir de les trouver indifférents aux injures qu'on nous a faites».
67. La traduction est anonyme.
68. La littérature sur ce point est trop considérable pour être, ici, reprise.
69. Par ex., Dominique-Joseph Garat, *Mémoires historiques sur la vie de M. Suard, sur ses écrits, et sur le XVIII^e siècle*, Paris, A. Belin, 1820, 2 vol.
70. *Ibid.* Par ex. : «Robertson envoie à M. Suard les épreuves de son *Histoire de Charles-Quint* à mesure qu'il les corrige», *op. cit.*, XV. On trouvera de bonnes indications concernant

- Adam Smith dans l'ouvrage de J.A. Farrer, *Adam Smith*, London, Sampson Low, Marston, Searle and Rivington, 1881, pp. 1, 11-12. Concernant Hutcheson et Shaftesbury on peut se reporter à l'ouvrage de Th. Fowler, *Shaftesbury and Hutcheson*, London, Sampson Row, Marston, Searle and Rivington, 1882, pp. 136, 152, 160, 236. Un ouvrage plus récent (avec une bibliographie complète) traite des relations entre Shaftesbury et la France : Dorothy B. Schlegel, *Shaftesbury and the French Deists*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1956, Studies in comparative Literature Nr 15.
71. Garat met en parallèle les travaux de Smith et l'article *Art* de l'Encyclopédie (*op. cit.*, I, p. 178). Il est des plus élogieux. Sur la «réception» de Smith sous le Directoire et le début du Consulat, une analyse précise dans S. Moravia (1974, pp. 766-774) qui met en évidence l'intérêt que les collaborateurs de la *Décade philosophique* portaient à des analyses économiques qui tranchaient avec celles des physiocrates.
72. A ce sujet, il est typique que Suard tienne en haute estime Dugald Stewart parce qu'il le considère comme capable de résister à la philosophie allemande (*op. cit.*, II, p. 188), alors que le nom de Reid n'est même pas prononcé.
73. Dans *A Memoir of Dugald Stewart* rédigé par John Veitch (décembre 1857) et publié dans le tome X des *Collected Works of Dugald Stewart* (Edinburgh, T. Constable, 1858), on trouve une description précise des relations que Dugald Stewart a entretenues avec la France ainsi que des lettres qu'il a fait parvenir de France à ses correspondants (*op. cit.*, CXVII). Pour ne pas simplifier les choses, il ne faut pas voir en Dugald Stewart un opposant à la Révolution française : Dugald Stewart n'est nullement Burke. Quelques extraits d'une correspondance plus tardive avec Archibald Alison en témoignent : «allow me to congratulate you on the affairs of France, which are going on more and more everyday to my satisfaction», Edinburgh, 27 nov. 1791, *op. cit.*, CXXXI; «I am anxious, no less than you, about France, but I hope the best», Edinburgh, january 1793, CXXXV. Si l'on veut comprendre ce que fut, historiquement, l'«importation» écossaise en France, il faut écrire très exactement l'histoire de la variation des positions adoptées à l'égard de la Révolution française. Dugald Stewart n'était pas en odeur de sainteté auprès des puissants d'alors (en ce sens, Henry W. Meikle, *Scotland and the French Revolution*, Glasgow, James Maclehose and sons, 1912, pp. 155-6).
74. Son premier voyage date de 1783 (*Memoir ... , op. cit.*, XXXI).
75. Dans un ouvrage qui n'est pas des plus parfaits, Ch. Lockitt résume ainsi les choses : «Moreover, Hume, Adam Smith, and Dugald Stewart were all men who had mingled in the salons of Mme Geoffrin and D'Holbach with the great thinkers of France», *The relations of French and English Society* (1763-1793), London, Longmans, Green and Co, 1920, p. 83. Parmi les correspondants de Dugald Stewart, on notera, tout particulièrement, Prévost et Dégerando (*Mémoir... , LVI*). Dans sa Dédicace au baron de Gérando, Prévost écrit : «... l'avantage dont je jouis, d'avoir avec lui des relations de correspondance et d'amitié, m'a mis à la portée de le consulter sur l'objet de l'entreprise. Il m'a encouragé à publier cette traduction» (non paginé = VII dans l'éd. de la traduction des *Elements...* de Dugald Stewart, *op. cit.*). Plusieurs passages des œuvres de Dugald Stewart témoignent de l'étroitesse des rapports qui ont existé entre Stewart et Prévost : ainsi, dans le premier tome des *Elements of the Philosophy of the Human Mind*, à partir de la 2^e édition, il y a une longue note (assortie d'une longue citation de Prévost) au sujet d'une difficulté, soulevée par Prévost, peu après la parution de la première édition (1792) de l'ouvrage, «concerning the state of mind in sleep» (je cite d'après la 3^e édition, revue et corrigée, London, 1808, p. 568. Prévost est présenté en ces termes : «my excellent friend Mr. Prévost of Geneva; a Gentleman who has long held a high rank in the republic of letters, and to whose valuable correspondence I have often indebted for much pleasure and instruction», ibid. On trouve également un long appendice dans le deuxième tome, pp. 583-595 (Dugald Stewart ne voit que peu de différences entre lui et Prévost, p. 583). Les *Philosophical Essays* (1^{re} éd., 1810, je cite d'après la 3^e éd. Edinburgh, 1818) sont dédiés à Prévost, la dédicace est datée de juin 1810, V-VI).
76. *Voyage de trois mois en Angleterre, en Écosse et en Irlande pendant l'été de l'an IX* (1801), par Marc-Auguste Pictet, Genève, Imprimerie de la Bibliothèque Britannique, an XI (1802), lettre II (Edimbourg, 28 juin) : «Le célèbre Dugald Stewart, l'un des savans qui m'attiroient le plus ici, venoit de partir pour une province éloignée, après m'avoir inutilement attendu

- plusieurs jours», p. 49. Les relations entre Genève et l'Écosse étaient très suivies : «Beaucoup de Genevois se rendent à Edimbourg à cette époque pour y faire des études médicale ou théologiques et les hommes de science de Genève sont très liés avec ceux d'Écosse» écrit Margaret I. Bain (*Les voyageurs français en Écosse, 1770-1830, et leurs curiosités intellectuelles*, Paris, H. Champion, 1931, p. 115).
77. En sus de l'ouvrage auquel il est fait référence à la note 31, Thurot publie une *Introduction à Hermès, ou Recherches philosophiques sur la grammaire universelle de Harris* (Paris, an IV, repub. A. Joly, Bordeaux, Ducros, 1970). Dans sa réédition de la traduction de Thurot, A. Joly note le cas que Dugald Stewart faisait de Harris (1972, p. 11), ainsi que le cas qu'en faisait, déjà, Adam Smith dans ses *Considerations concerning the First Formation of Languages* (1759). Il remarque, de plus, que Harris attaque la «toute nouvelle psychologie sensualiste de Hartley» en des termes comparables à ceux de Dugald Stewart (*ibid.*, pp. 37, 436).
78. *Theorie des sentimens moraux ou Essai analytique sur les Principes des jugemens que portent naturellement les Hommes, d'abord sur les Actions des autres, et ensuite sur leurs propres Actions*; suivi d'une Dissertation sur l'origine des langues; par Adam Smith; traduit de l'Anglais, sur la septième et dernière édition, par S. Grouchy Vve Condorcet. Elle y a joint huit Lettres sur la Sympathie. A Paris, chez F. Buisson, An 6 de la République (1798). Les Lettres se trouvent au tome 2, aux pages 353-507. Si l'on en croit Antoine Guillois, les Lettres ont peut-être été retouchées à l'époque où elles furent publiées, mais elles furent composées dès 1793 (*La Marquise de Condorcet*, sa famille, son salon, ses Amis, 1764-1822, Paris, Paul Ollendorf ed., 2^e éd., 1897, pp. 120-1).
79. Deux «extraits» y sont consacrés : an VI, 1^{er} trimestre, n° 6, 30 brumaire (lundi 20 novembre 1797), pp. 336-343 ; an VI, 1^{er} trimestre, n° 8, 20 frimaire (dimanche 10 décembre 1797), pp. 463-471.
80. *Op. cit.*, pp. 233-239.
81. «Entendu la leçon préliminaire de M. Prevost et celle de M. Pictet pour leurs cours, l'un de philosophie, l'autre de chimie. La leçon de M. Prevost, lourde, commune et superficielle. Celle de Pictet lucide, claire, agréable. Cependant M. Prevost a plus d'esprit réel que Pictet ; mais il a des idées vieilles, de l'humeur contre les idées nouvelles, du désordre dans la tête. Il lutte, comme un vieillard, contre les écoles qui se sont élevées depuis que ses idées se sont arrêtées, et quoique à beaucoup d'égard il ait raison, ces écoles ont contre lui l'avantage de la nouveauté des formes et d'un aperçu plus étendu sur les facultés de l'esprit humain», *«Journal»*, 1804, 19 thermidor (7 août), *Oeuvres*, Paris, Pléiade, 1957, pp. 315-16. Il est quelques autres références à Prévost, en particulier celle-ci : «Soirée à la Boissière. Le philosophe Prévot a bien peur de la résurrection du catholicisme», *«Journal»*, 1804, 2 vendémiaire (24 sept.), *op. cit.*, p. 346.
82. *Des signes envisagés relativement à leur influence sur la formation des idées*, Paris, Baudoin, an VIII - 1799.
83. Ed. de *De l'aperception immédiate* (mémoire de Berlin, 1807), de Maine de Biran, Paris, Vrin, 1963, p. 243.
84. En ce sens, H. Gouhier, *Les conversions de Maine de Biran*, Paris, Vrin, 1948, p. 226 et sq.
85. La distinction, quelque peu convenue, qui permettrait de ne pas confondre la conception que Destutt et que Cabanis se font de l'idéologie (ainsi que leur relation à Condillac, ajouterait Moravia) n'est pas que simple étiquette.
86. Degérando est couronné le 4 avril 1799 (15 germinal an VII). Il publie sous forme développée son mémoire : *Des Signes et de l'Art de penser considérés dans leurs rapports mutuels*, Paris, an VIII-1800. Maine de Biran est couronné le 6 juillet 1802 (le mémoire, *Influence de l'habitude sur la faculté de penser*, est publié immédiatement, fin 1802).
87. La source à laquelle on renvoie généralement est la notice que lui consacre l'un de ses élèves, Auguste-Pyr. de Candolle, dans la *Bibliothèque universelle de Genève* (avril 1839, nouvelle série, t. 10, pp. 296-306). Un chapitre assez complet est consacré à Pierre Prévost dans l'ouvrage de Christian Bartholoméss, *Histoire philosophique de l'Académie de Prusse*, Paris, Marc Ducloux, 2 vol., 1850 (tome 2, livre VIII, ch. I, pp. 226-250).

88. «Il [Prévost] s'était acquis une vaste renommée par ses traductions, autant que par ses productions originales. Les premières ayant servi à faire goûter sur le continent Adam Smith, Blair, Dugald-Stewart, Bell et Malthus, les Sociétés royales de Londres et d'Edimbourg devaient s'associer Prévost avec une reconnaissance empressée» écrit C. Bartholmèss (*op. cit.*, t. 2, p. 243). De Candolle note que Prévost «a publié des notes biographiques (...) sur Dugald Stewart» (*op. cit.*, p. 302) et que sa traduction du Cours de rhétorique de Blair eut deux éditions (*ibid.*, p. 303).
89. Il est évident que c'est une décision politique (dont il faut, il est vrai, analyser la signification dans le cadre de la «mise en place» de l'Université sous la houlette de Fontanes) qui a fait de Royer-Collard un professeur de philosophie.
90. Paris, Ladrange, 1841, p. 135. Il me semble que c'est une règle élémentaire de prudence que de clairement préciser quelle édition des œuvres de Cousin on utilise. D'une façon générale, la première édition des leçons de 1815-20, proche des cahiers des élèves, donne une image plus fidèle (encore qu'incomplète) de ce que fut l'enseignement de Cousin.
91. Aux sources que nous avons mentionnées plus haut, il faut ajouter : Charles Borgeaud, *Histoire de l'Université de Genève*, 1 (1900), L'Académie de Calvin, 1559-1798, 2 (1909), L'Académie de Calvin dans l'Université de Napoléon. On y apprend que Prévost a fait un premier séjour à l'Université de Genève, entre 1784 et 1786 (C. Borgeaud, 1, pp. 603-4).
92. Nous trouvons, par exemple, dans les *Essais* un parallèle entre les trois écoles écossaise, française et allemande qui n'est pas sensiblement différent de celui que l'on peut lire dans l'écrit de 1797 (tome I, VIII-XIII). «La manière dont M. Prévost étudiait la philosophie était fort analogue à celle de l'école écossaise» (De Candolle, *op. cit.*, p. 302).
93. En ce sens, Bartholmèss, *op. cit.*, tome II, p. 238.
94. Cela dit, certains rapprochements peuvent être opérés : à propos d'un écrit *Sur le sens moral* (1758), C. Bartholmèss note : «Ce travail, où Mérian se rapproche si fort de l'école d'Hutcheson et de Smith...», *op. cit.*, tome II, p. 48.
95. Un texte est assez caractéristique à ce sujet : *Parallele de deux principes de psychologie* (1757). L'on peut trouver cet écrit, publié dans les Mémoires de l'Académie de Berlin (t. XIII, pp. 375-391), dans un recueil de la Bibliothèque Victor Cousin (7265(9)). «Après avoir bien balancé ces deux Théories [celles de Leibniz et de Condillac], j'oseraï dire que si celle de Leibniz explique plus de choses, celle de M. de Condillac nous fait voir plus clair dans le petit espace qu'elle embrasse (...). Mais après tout, y auroit-il une opposition réelle entre ces deux Théories ? Ne pourroient-elles pas subsister ensemble, se concilier, et peut-être se fondre dans un même corps de doctrine ?», *op. cit.*, p. 384.
96. Presque au début d'un mémoire que discutera Cousin (*Cours...* pendant les années 1816 et 1817, XV^e leçon, pp. 143-7), le *Mémoire sur l'apperception de sa propre existence* (1749), nous lisons : «... sans prétendre sonder les abîmes de l'esprit humain, prenant l'expérience pour guide nous ne bâtrirons que sur un petit recueil d'observations qu'elle nous fournit», *Mémoires de l'Académie de Berlin*, t. V, p. 418.
97. Par ex., dans le *Parallele...* : «Les esprits unis, qui aiment la clarté et la simplicité, les esprits timides, qui s'effrayent de toutes les spéculations hazardées, ces deux sortes d'esprits, dis-je, donneront toujours la préférence à la Théorie de Locke ou à celle de M. de Condillac», *op. cit.*, p. 378, mais aussi, p. 382 et sq.
98. *Mémoire sur l'apperception...*, *op. cit.*, p. 419.
99. *Cours...*, *op. cit.*, p. 143 et sq. L'analyse se poursuit dans la XVI^e leçon (pp. 148 et sq.). On notera que Cousin reproche à Mérian d'avoir été moins sage que Reid (p. 156) : «Il a très-bien vu que nous n'apercevons pas immédiatement la substance».
100. *Mémoire...*, *op. cit.*, p. 434.
101. Je cite d'après Bartholmèss, *op. cit.*, tome II, p. 63.
102. Bartholmèss, *ibid.*, pp. 48-9.
103. Bartholmèss analyse ceci clairement à propos d'un essai *Parallèle historique de nos deux philosophes nationales* (1797), *op. cit.*, tome II, p. 59 et sq.

104. «En 1810, il fut nommé professeur de physique générale» (De Candolle, *op. cit.*, p. 300). D'autres auteurs donnent une date différente. On rapporte de lui certains travaux, il ne semble pas qu'ils aient eu un retentissement durable.
105. Lorsque l'Université de Genève fait appel, pour la première fois, à Prévost, elle voit en lui un homme qui s'est fait un nom dans les Belles-Lettres (en ce sens, C. Borgeaud, *op. cit.*, I, p. 604).
106. Toutes les notices insistent sur ce point : Prévost n'est pas d'abord, n'est pas uniquement un professeur d'Université.
107. *Penser la Révolution française*, Paris, Gallimard, 1978, chap. 1, pp. 11-109.
108. Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectrique*, Paris, Gallimard, 1960, par ex. pp. 77 et sq., pp. 386 et sq. Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, ch. IX, pp. 336 et sq.
109. Au sujet de Royer-Collard, cf., par ex., M.A. Philippe, *op. cit.*, pp. 27-31, introd. de A. Schimberg à l'éd. des *Fragments philosophiques...*, *op. cit.*, LVII-LVIII. Au sujet de Degérando : Guyot de Fère, notice de la *Nouvelle Biographie Générale*, Paris, Firmin Didot, 1858, t. 20, pp. 142-3. On trouve des détails plus précis dans M. Bayle-Mouillard, *Eloge de Joseph-Marie, Baron de Gérando*, Paris, Jules Renouard, 1846, pp. 12 et sq. Cela dit, on ne peut qu'être d'accord avec S. Moravia : «Manca una biografia completa e attendibile di Degérando» (1974, p. 418).
110. Le cas de Laromiguière est fort bien décrit dans l'ouvrage de P. Alfaric, *op. cit.*, Vie de Laromiguière, III, 1789-1795, pp. 23-37.
111. Ainsi, le cours de droit administratif de Degérando est suspendu de 1821 à 1828 (Bayle - Mouillard, *op. cit.*, p. 65). Adolphe Garnier décrit les choses avec précision en ce qui concerne Royer-Collard (art. cit., p. 275 et sq.).
112. *Op. cit.*, p. 240.
113. *Ibid.*
114. *Ibid.* On notera que lorsque Dugald Stewart critique Reid (mais cette critique n'entame pas un accord profond), il propose de compléter les analyses de Reid par celles de Turgot, pour expliquer le «belief of the existence of the Material World» (*Philosophical Essays*, *op. cit.*, pp. 139-145).
115. *Op. cit.*, p. 243.
116. Article du 20 frimaire an VI, p. 471.
117. Dans une lettre adressée par «le citoyen Michel Micheli, ex-ministre de la ci-devant République de Genève, au Citoyen Jacquemont, Directeur général de l'Instruction publique», Prévost est chaleureusement recommandé pour faire partie d'un jury d'instruction (C. Borgeaud, *op. cit.*, II, pp. 37-8). Dans l'ouvrage de C. Borgeaud, on trouve reproduit, par ailleurs, l'arrêté du 9 ventôse an VII nommant Prévost à cette fonction (*ibid.*, p. 42, Arch. Nat., F 17 4333).
118. Pour faire court, mais ceci exigerait toute une étude, rien ne serait plus simpliste que de lire de façon *directement* politique le trajet que va suivre un homme comme Maine de Biran (des remarques intéressantes, à ce sujet, de Gilbert Romeyer-Dherbey, *Maine de Biran*, Paris, Seghers, 1974, pp. 30 et sq.).
119. *Op. cit.*, pp. 232-3.
120. *Op. cit.*, non paginé (= V).
121. Dans le texte de 1797, p. 232, dans le livre de 1804, XI.
122. *Op. cit.*, p. 234.
123. Prévost ne dit qu'un mot de Beattie, p. 239.
124. «M. Dug. Stewart, qui n'a point connu celle-ci [la loi, attribuée à Destutt : «plus nos mouvements sont répétés, plus ils deviennent faciles et rapides»], expliquait déjà les phénomènes

de l'habitude d'une manière tout-à-fait semblable, quoique avec des expressions différentes», *op. cit.*, XVI.

125. Pour Prévost, Destutt est un «disciple fidèle de Condillac» (*op. cit.*, XVI). Or, selon Prévost, en usant du mot «sentir» comme le fait Condillac, «on donne au mot *sentir* un peu plus d'extension que n'en comporte l'usage», *op. cit.*, XVIII.
126. «Mais ce n'est guères qu'à Condillac qu'on peut fixer l'époque d'une analyse exacte de nos sensations», XIV. Dans le texte de 1797, on sent que Prévost critique cette «préférence donnée par Condillac à la partie de la logique qui dépend le plus du langage», *op. cit.*, p. 258 : le principe selon lequel «l'étude d'une science bien traitée n'est que l'étude d'une langue bien faite» «est peut-être trop généralisé», *ibid.* Il ajoute néanmoins : «Je suis loin d'oublier que Condillac, indépendamment de ses recherches sur le langage et son influence, a fait de nos sensations une analyse fort intéressante», *ibid.*, p. 259.
127. «Si notre âme reconnaît l'étendue comme extérieure et toujours existante, si cette conception est purement relative à sa constitution, elle est donc une forme constante et qui dépend de sa nature. Jusques-là les deux philosophies [celles de Kant et de Condillac] semblent ne différer que par l'expression», p. 264.
128. *Ibid.*, p. 251. On notera la formule : «A côté de l'école d'Écosse on voit s'élever quelques philosophes, dont les productions, souvent très-intéressantes, n'ont pas le même caractère et pourraient, sous ce rapport, être appelées anomalies», p. 251. Rétrospectivement, on pourrait songer aux formules dont Victor Cousin fera usage pour exclure certaines philosophies de la «philosophie légitime» : il qualifiera ainsi la philosophie de Locke et de Condillac de «triste philosophie» (*Fragmens philosophiques*, Paris, A. Sautelet et compagnie, 1826, V), pour ne pas rapporter les expressions dont il se sert pour parler de D'Holbach. Mais il n'y a pas d'agressivité dans le ton de Prévost.
129. S. Moravia, 1974, pp. 140 et sq. En particulier : «Il realizzato "ritorno al *physique*" confe-
risce al «roman philosophique» della statua bonettiana una curvatura empirico-materiale
che il parallelo *roman* di Condillac non possiede», p. 142. M. Gouhier (1948) accordait une
place importante à Bonnet pour comprendre «Maine de Biran avant le biranisme» (pp. 90-
107), en parlant de «psycho-physiologie sans prolongements matérialistes» (p. 97) : «Pas
plus pour Maine de Biran que pour Bonnet, les expressions mécanistes et parallélistes n'im-
pliquent la disparition d'un esprit actif» (*ibid.*).
130. *Op. cit.*, pp. 232-3.
131. *Essais...*, Livre I, Partie I, sect. 5, Parallèle de l'homme et des animaux.
132. *Op. cit.*, p. 234.
133. *Ibid.*, p. 235.
134. *Ibid.*, p. 238.
135. *Ibid.*, p. 248.
136. *Ibid.*, p. 247.
137. «Cette philosophie emprunte sans cesse, mais avec réserve, les lumières de la physiologie. On peut regretter que la logique en soit détachée, et que (selon l'ancien usage scolaire et contre l'ordre naturel) cette étude soit placée avant celles qui doivent lui servir de base», *Essais...*, XI.
138. Ce point a déjà été noté. Il convient d'y revenir avec un peu d'insistance. Mme Condorcet indique bien son propos dans l'avertissement qui précède sa traduction : «Dans les Lettres sur la Sympathie, qui paraissent à la suite, quelques opinions de Smith sont examinées, modifiées et même combattues. Ces Lettres ont paru propres à tracer les lignes qui séparent les deux Écoles de philosophie Française et Écossaise», *op. cit.*, tome I, VIII. Mme Condorcet insiste beaucoup sur la sensibilité physique («Smith s'est borné à en remarquer l'existence [= l'existence de la sympathie], (...) j'ai regretté qu'il n'eût pas osé remonter plus haut ; pénétrer jusqu'à sa première cause, montrer enfin comment elle doit appartenir à tout être sensible et susceptible de réflexion», p. 357, «les premières causes de la sympathie

- dérivent de la nature des sensations», p. 368, les animaux, du fait qu'ils sont des êtres sensibles, peuvent sympathiser avec la douleur, pp. 371-2, 374-5, 378-9, etc). Elle est très réservée, par ailleurs, sur la méthode propre à l'école du «common sense» : «Smith (...) prétend que notre connaissance du juste et de l'injuste, de la vertu et du vice, dérive en partie de leur convenance, ou de leur disconvenance, avec une espèce de sens intime, qu'il suppose sans le définir. Cependant, cette espèce de sens intime (...) n'est autre chose que l'effet de la sympathie, dont notre sensibilité nous rend susceptibles», pp. 464-5. «Défions-nous, mon cher C.***, de ce dangereux penchant à supposer un *sens intime*, une faculté, un principe, toutes les fois que nous rencontrons un fait dont l'explication nous échappe; de cette philosophie, qui, trop facile, sur l'évidence, ne sait ni ignorer, ni douter; qui imagine quand il ne faut qu'observer, invente des causes où elle n'en peut découvrir, et qui non seulement éloigne du vrai, mais en affaiblit le discernement», p. 465. La critique est profonde, elle est précise. La *Décade* ne s'y trompera pas dans sa recension : les conceptions politiques de Smith ne sont pas acceptées (cf., la *Décade philosophique*, an VI, 3^e trimestre, n° 26, 20 prairial, pp. 464 et sq.) et les critiques que Mme Condorcet adresse à Smith ne sont pas ignorées (ibid., p. 470, un autre article donne «une idée de la manière dont la citoyenne Condorcet a complété ou combattu les spéculations du Philosophe écossais», La *Décade*..., an VI, 3^e trimestre, n° 27, 30 prairial, p. 527, l'accent est surtout mis sur ceci que «c'est d'abord comme êtres sensibles, que nous sommes susceptibles de *Sympathie* pour les maux physiques», p. 528). On ne peut guère citer, finalement, qu'un article de la *Décade*, devenue depuis lors la *Revue, philosophique, littéraire et politique*, où la distinction ne sera pas faite entre Condillac (et ses continuateurs) et les «traités profonds de MM. de Gérande, Maine-Biran et Prévost», an 1806, II^e trimestre, 11 mai 1806, n° 14, p. 277.
139. Dans l'attente de la conférence de notre collègue Robertson, il semble que, pour le moment, on puisse s'en tenir aux remarques suivantes : Destutt lui-même ne paraît pas s'être soucié de Thomas Brown. Du moins, il n'en est nullement fait mention dans l'étude la plus complète sur l'auteur, *A Philosophe in the age of Revolution. Destutt de Tracy and the origin of «Ideology»* de Emmet Kennedy (Philadelphia, The American Philosophical Society, 1978, «Memoirs on the American Philosophical Society», vol. 129). Il y est souvent question de Smith, mais en tant qu'économiste (pp. 180, 182-3, 202, 228, 336). Kennedy nous rapporte, par ailleurs, un jugement de Destutt sur Dugald Stewart (p. 311) : «Townsend conversed with Tracy about the Scottish philosopher Dugald Stewart, who knew Tracy's *Elements*, and Tracy commented, as he occasionally did about other ideologists, that he "had written some good things but that much of what he had published wanted perspicuity"» (Kennedy se réfère à : George Rosen ed., «An American Doctor in Paris in 1828, Selections from the Diary of Peter Solomon Townsend...», *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences*, (6), 1951, p. 232). Par ailleurs, il semble que, si l'on peut trouver plus que des ressemblances entre Thomas Brown et Destutt, il n'existe pas de preuves décisives de ceci que Brown aurait lu Destutt (en ce sens, F. Rethoré, *Critique de la philosophie de Thomas Brown*, Paris, Auguste Durand, 1863 : Rethoré opère plusieurs rapprochements, par ex., pp. 78, 127, il conclut, néanmoins : «pour ce qui concerne Brown, nous regrettons d'être forcés d'avouer qu'en cherchant dans tous ses livres les noms des auteurs français auxquels il doit le plus, nous n'avons trouvé nulle part le nom de Destutt de Tracy, ni celui de Laromiguière, quoique nous ayons de fortes raisons de croire que les leçons de ce dernier lui étaient parfaitement connues», p. 132. Rethoré mentionne, par ailleurs, deux professeurs de philosophie écossais qui se seraient inspirés de Destutt : John Young et le professeur Milne de Glasgow (sic), pp. 130-1).
140. Les principales références sont les suivantes : *Comparaison des trois points de vue de Th. Reid, Condillac et M. de Tracy sur l'idée de l'existence ou le jugement d'extériorité*, 1^{re} pub. in «Revue de Métaphysique et de Morale», mai 1906, pp. 455-9 (selon l'éditeur, P. Tisserand, la date en est inconnue, *op. cit.*, p. 416, M. Gouhier (1948) propose 1815 avec un point d'interrogation, p. 428); *La perception de la dureté est-elle une idée de sensation ou de réflexion ? Observations sur Reid* (in P. Tisserand, *Maine de Biran. Mémoire sur les perceptions obscures*, suivi de la discussion avec Royer-Collard... et de trois notes inédites, Paris, A. Colin, «Les Classiques de la philosophie», XII, 1920, pp. 56-62, M. Gouhier propose la date de 1815); *Note sur la philosophie de l'esprit humain de M. Dugald Stewart*, ibid., pp. 63-66 (M. Gouhier propose la date de 1812 ; il faut remarquer, avec

G. Romeyer-Dherbey, que l'on ne trouve pas là une édition de la totalité du manuscrit, *op. cit.*, p. 207).

141. Ernest Naville, *Maine de Biran, sa vie et ses pensées*, Paris, Joël Cherbuliez, 1857, p. 85.

142. On songe ici, évidemment, à l'exposé de M. Gouhier (1948).

143. *Op. cit.*, pp. 59-60.

144. Les relations entre Degérando et Maine de Biran sont analysées de façon approfondie par M. Gouhier (par exemple, 1948, pp. 160-7). Il convient, avant tout, de se reporter à la correspondance qu'ils échangèrent (*Oeuvres de Maine de Biran*, Paris, F. Alcan, t. VI, 1930, pp. 147-195), en notant, comme le fait M. Gouhier : «Degérando s'intéresse aux conséquences morales des doctrines» (*op. cit.*, p. 165). Il me semble qu'il manque, encore de nos jours, une étude sur cette «société philosophique». Nous comptons revenir sur cette «institution».

145. Un éclectique parmi les plus fidèles disciples de Cousin attire justement notre attention sur ce point, même s'il a tendance (à mon sentiment) à trop rapprocher Thurot (du moins, le Thurot de la Restauration) de l'éclectisme cousinien (Adolphe Franck, «Un éclectique en dehors de l'éclectisme. François Thurot», *Essais de critique philosophique*, Paris, Hachette, 1885, pp. 239-252). «J'ai dit, écrit Franck, que Thurot, à la fin de sa vie, penchait vers l'école écossaise», p. 249. Il est à remarquer que, pour Franck, ce serait pour des raisons qui ne tiennent pas au contenu de la doctrine que, finalement, Thurot est demeuré un adversaire des éclectiques : il voyait en Cousin un adversaire de la Révolution française (pp. 250-1), il n'appréhendait guère le style de Cousin (*ibid.*).

146. S. Moravia, 1974, pp. 304-310. Cela dit, Moravia parle surtout des premiers textes de Thurot (tels les fragments de son cours au Lycée des étrangers en 1797 publiés dans les *Oeuvres posthumes*, référence à la note 63).

147. P. Alfaric, *op. cit.*, «L'École de Laromiguière», pp. 167 et sq. Il est vrai que Thurot meurt dès 1832.

148. Par ex., *De l'Allemagne*, 3^e partie, ch. II, De la philosophie anglaise (remarques, il est vrai, bien superficielles).

149. J. Gaulmier nous indique que, dans leur rapport approuvé le 12 mai 1793, les commissaires observateurs (dont Volney faisait partie) recommandent l'achat de soixante exemplaires des *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations* de Smith (*L'idéologue Volney (1757-1820)*, 1^{re} éd.: Beyrouth, 1951, reprint, Genève-Paris, Slatkine, 1980, p. 267).

150. Nous en avons de multiples exemples dans la *Philosophie des deux Ampère* publiée par Barthélémy-Saint-Hilaire (Paris, Didier et Cie, 1870) : pp. 11 (le fils d'Ampère prétend, à ce moment, que «[s] on père se sépara donc des deux écoles qui combattaient le même adversaire que lui, l'école de Reid et l'école de Kant, et ne suivit jamais d'autre drapeau que le sien», ce qui n'est pas indiscutable), 57 et sq., 72 et sq., 76, lettre à Maine de Biran (Paris, 18 sept. 1810) : pp. 247-8, lettre (1812) : pp. 308, 314, 317, etc.

151. On songe, évidemment, à Stendhal. Nous avons également fait allusion à ce que Cabanis dit de la sympathie selon Smith. Il conviendrait aussi de ne pas oublier Daunou : cf., en ce sens, quelques remarques inédites publiées par Bernard Plongeron : «Mais depuis 1803, la mode est introduite en France, non de réfuter cette métaphysique [celle de Locke et de Condillac], ni même de la discuter, mais de la réprouver sous le nom de Philosophie des sens, de sensualisme et de la remplacer par les doctrines transcendantes ou transcendantales des écoles d'Allemagne et d'Écosse», «Nature, métaphysique et histoire chez les Idéologues», *Dix-Huitième Siècle*, 1973, n° 5, p. 392. Référence du texte : *Bibl. nat.*, nouv. acqu. françaises, ms 21903, f° 254.

152. *De l'irritation et de la folie* (1^{re} éd. 1828, 2^e éd., 1839, la préface de la 1^{re} édition est des plus claires, le chapitre VI de la première partie (qui correspond au chapitre V de la première édition) développe longuement les critiques, en ajoutant des passages inédits).

153. *Cours de philosophie positive*, Philosophie première, Paris, Hermann, 1975, p. 854.
154. Maine de Biran, *Journal* (8 mai 1816), *op. cit.*, tome I, p. 126.
155. C'est de façon très explicite que Degérando conclut son *Histoire...* par un chapitre intitulé «De la Philosophie de l'expérience» (*op. cit.*, 2^e partie, ch. XIV, tome 3, pp. 551-581).
156. Les diverses biographies mettent l'accent sur le tournant que constitue la nomination, en 1804, l'année même où il publie son *Histoire...*, en qualité de secrétaire général du ministère de l'intérieur (le ministre étant M. de Champagny). La nomination date du 24 novembre 1804 (M. Bayle-Mouillard, *Éloge...*, *op. cit.*, p. 53). Il s'agit, selon Georges Berlia, d'un «très haut poste administratif» (Georges Berlia, *Gerando, sa vie, son œuvre*, Paris, LGDJ, 1942, p. 21).
157. Il suffit de consulter l'édition Schimberg et la longue étude introductive.
158. Maine de Biran, on le sait, a fort peu publié de son vivant.
159. Il est certain que, surtout par ses cours de 1828-9, Cousin va donner une certaine image du philosophe, avant de devenir l'administrateur de son fameux «régiment» sous la Monarchie de Juillet.
160. Une étude historique serait, ici, requise. En effet, dans les premiers temps de la seconde Restauration - pour ne pas parler de la première - Royer-Collard est tout sauf libéral (en ce sens, par ex., Roger Langeron, *Un conseiller de Louis XVIII, Royer-Collard*, Paris, Hachette, 1956, p. 93, qui parle de «royalisme agressif» : «dans ce début de la Restauration, Royer-Collard n'était pas, à beaucoup près, le libéral réfléchi qu'il deviendra en 1816»). Il n'est cependant pas interdit d'écrire, avec Villemain : «Les premiers retentissements de 1789 et de l'Assemblée constituante avaient saisi M. Royer-Collard par un accent de vérité, disait-il, qu'il n'oublia jamais, quelque mensongère qu'en devint la suite», «M. Royer-Collard», *La Tribune...*, *op. cit.*, tome 2, p. 281. Mais il ne faut pas exagérer l'importance de ces souvenirs. Iraient dans le sens de Villemain : Ferraz, *Spiritualisme et éclectisme* (Histoire de la philosophie en France au XIX^e siècle), Paris, Perrin et Cie, 1887 : en politique, «la doctrine de Royer-Collard était celle de 1789», p. 159; E. Spuller, *Royer-Collard*, Paris, Hachette, 1895 : parlant, à la fin, du 14 juillet, Royer-Collard se serait exprimé en ces termes : «Vous n'avez pas vu ce que j'ai vécu, disait-il volontiers, lorsque l'âge de la retraite eut sonné pour lui, on ne reverra pas ce que j'ai vu, le 14 juillet ! c'est-à-dire un peuple unanime. Unanime, entendez-vous bien ? Unanime!», p. 19.
161. Grosso modo, jusqu'au 10 août 1792. Il sera représentant au conseil de la Commune de Paris (Langeron, *op. cit.*, p. 23 et sq., Villemain, *op. cit.*, pp. 282 et sq., Philippe, *op. cit.*, pp. 28 et sq.). Une des formes les plus visibles de son passage dans l'opposition, ce seront les phrases qu'il prononcera le 17 mai 1793, à la tête d'une délégation de la «section de la Fraternité», l'île Saint-Louis (Villemain, *op. cit.*, p. 284).
162. Soldat au 6^e régiment de chasseurs à cheval, à Colmar, Degérando aurait appris, par le journal, que l'Institut venait de mettre au concours la question suivante «Déterminer quelle est l'influence des signes sur la formation des idées». Cela relève peut-être de la légende. Toujours est-il qu'il est couronné, sur rapport de Roederer, le 27 décembre 1798 (Bayle-Mouillard, *op. cit.*, p. 38). Que l'Institut fut alors comme la forteresse de l'Idéologie, c'est une vérité bien établie (par ex., S. Moravia, 1968, ch. IV, Gli idéologues et l'organizzazione della cultura, pp. 410 et sq.).
163. Par ex., Bayle-Mouillard, *op. cit.*, pp. 13 et sq.
164. Mme de Gérando, qui, par ailleurs, admirait beaucoup Napoléon, argue du fait que son frère est émigré pour dire son impuissance à venir en aide à un autre émigré («lettre à M. Pfeffel», Paris, le 8 frimaire an XII, *Lettres de la baronne de Gérando, née de Rathsmhausen*, Paris, Didier et Cie, 1880, p. 174).
165. Langeron, *passim*.
166. *La Tribune...*, *op. cit.*, p. 291.
167. *Op. cit.*, p. 33. Vont dans le même sens que Langeron : E. Spuller, *op. cit.*, pp. 47, 49, «c'est Fructidor qui l'a fait royaliste», pp. 52-3; Ferraz, *op. cit.*, p. 141; mais aussi P. de Barante, *op. cit.*, tome I, p. 45.

168. Langeron (*op. cit.*, ch. III, Le conseil royal secret) a retrouvé et édité une correspondance secrète.
169. Cela se voit bien dans une lettre adressée au futur Louis XVIII en 1800 : «On propose à Votre Majesté, écrit M. Royer-Collard, d'assurer à la France, autant qu'il est en elle, à la place du gouvernement monarchique héréditaire tempéré par des lois fondamentales, le gouvernement militaire électif sans limites et sans barrière. Avoir réduit la question en ces termes, c'est l'avoir résolue. Il s'agit, en effet, de prononcer entre le plus parfait et le pire des gouvernements» (Villemain, *op. cit.*, p. 317).
170. On rapporte souvent l'anecdote selon laquelle Napoléon, après avoir feuilleté le premier cours de Royer-Collard, aurait dit à Talleyrand : «Savez-vous, Monsieur le grand Electeur, qu'il s'élève dans mon Université une nouvelle philosophie très sérieuse qui pourra bien nous faire grand honneur et nous débarrasser tout à fait des Idéologues en les tuant sur place par le raisonnement» (par ex., Antoine Guillois, *Le Salon de Madame Helvétius*. Cabanis et les Idéologues, Paris, Calmann-Lévy, 1894, p. 246). Royer-Collard, à qui le propos aurait été rapporté, aurait déclaré : «l'empereur se méprend. Descartes est plus intraitable au despotisme que ne serait Locke. Entre nous, la doctrine de l'âme est bien autrement favorable à la liberté que celle de la sensation transformée. Pour les partisans de cette théorie, la résistance morale à la force est une inconséquence généreuse ; pour nous elle est un devoir irrémissible» (ibid.). Cousin brodera beaucoup sur ce thème.
171. Langeron, etc.
172. Langeron, *op. cit.*, I, Une enfance janséniste.
173. Villemain, *op. cit.*, p. 299.
174. Corps législatif. Conseil des Cinq-Cents. Opinion de P.P. Royer-Collard député de la Marne, Sur les cultes et sur leurs ministres, BN, 8° L 43 e 1165, p. 4. E. Spuller note : «les questions religieuses furent (...) choisies dans les deux Conseils pour terrain d'attaques contre le Directoire», *op. cit.*, p. 39.
175. Schimberg, *op. cit.*, LIX.
176. Il suffit de citer un passage de son Journal (9 juillet 1837) : «Servir la cause de la religion et de la morale par la philosophie, servir la cause de la bienfaisance par l'administration». M. Bayle-Mouillard nous donne quelques extraits d'un journal que S. Moravia cite, par ailleurs.
177. En ce sens, «Éloge de Camille Jordan», par M. Ballanche (lu à l'Académie de Lyon, 27 août 1823), in *Discours de Camille Jordan...*, Paris, Jules Renouard, 1826, VI.
178. Rapport sur la police des cultes, Conseil des Cinq-Cents, séance du 29 prairial an V (17 juin 1797), ibid., pp. 10-52.
179. Berlia parlerait plutôt d'habileté : «L'Empereur rompt-il avec le pape ? (...) Certains hauts personnages (...) encouragent ce mouvement [de critique] avec un souci d'administrateurs et de courtisans, de ne pas aller jusqu'à se compromettre, Molé, Pasquier, Fontanes, Degérando», *op. cit.*, p. 28.
180. *Lettres...*, *op. cit.*, p. 315. On notera que Mme de Gérando, qui intervient à plusieurs reprises auprès des autorités, se porte garante du loyalisme de son mari : par ex., lettre au ministre d'État Maret, duc de Bassano, novembre 1808 : «Depuis neuf ans tous ses travaux au ministère de l'intérieur ont été dirigés vers un même but, législation, administration, industrie, commerce, établissements de bienfaisance, ressources et besoins publics de chaque département», p. 244. S'il plaît à l'Empereur d'envoyer Degérando dans un poste auquel sa santé ne le prédispose pas, «il est prêt à s'y rendre, et il remplira là, comme partout ailleurs, le devoir d'un fidèle sujet», p. 245. Degérando a eu l'échine plus souple que son fidèle ami Camille Jordan.
181. Paris, an VIII, chez Goujon fils, 4 vol.
182. Paris, Imprimerie impériale, 1810. Le *Rapport* a été présenté par le secrétaire perpétuel de la classe, M. Dacier. Mais il n'a fait que réunir les matériaux rassemblés par les membres de la commission (VI), Degérando étant membre de cette commission pour la philosophie. Ce

Rapport a été republié, par le fils de Degérando, en appendice de la 3^e édition de l'*Histoire...* (Paris, Librairie philosophique De Ladrange, 1847, 4 vol.), qui constitue la seconde partie de l'édition de 1822, t. 8, pp. 385-454, suivi d'une lettre adressée par Degérando à l'Empereur qui précise nettement ses intentions.

183. Il n'est pas sans intérêt de noter que même après la suppression de la classe de l'Institut des Sciences morales et politiques (qui comprenait, entre autres, la célèbre section d'analyse des sensations et des idées), suite au décret du 3 pluviose an XI (24 janvier 1803), Destutt écrivant à Cabanis compte encore sur Degérando, entre autres, pour faire élire «Maine-Biran» à la nouvelle troisième classe (inédit publié par A. Guillois, *Le Salon de Madame Helvétius... op. cit.*, pp. 184-5).
184. «Quant à Gérando, il avait traversé le monde d'Auteuil; il s'y était heurté aux idées antireligieuses des Idéologues et, voulant rester dans l'opposition était passé dans le camp de Mme de Staél», Antoine Guillois, *La Marquise de Condorcet*, sa famille, son salon, ses amis, 1764-1822, Paris, Paul Ollendorf, 2^e éd., 1897, p. 200. Cela ne veut d'ailleurs pas dire que les rapports entre Mme de Staél seront sans nuages (par ex., Sainte-Beuve, «Camille Jordan et Madame de Staél», 1^{re} pub., *Revue des Deux Mondes*, 1^{er} mars 1868, repub. dans les *Nouveaux Lundis*, Paris, Michel Lévy frères, 1870, t. 12, pp. 255-337, en particulier pp. 320-1).
185. *Op. cit.*, p. 505.
186. La réaction de Degérando à la publication, en 1802, des *Rapports...* de Cabanis est des plus significatives : dans une lettre à Mme de Staél, il écrit : «Nous avons été bien mécontents, Camille Jordan et moi, de l'ouvrage de Cabanis. Voilà qui discrédite la philosophie, ce qui la fait considérer comme l'ennemie de toutes les idées consolantes. Non, des hommes qui ne croient qu'à la fatalité et à la matière ne peuvent être les amis sincères de la liberté. Nous ne savons gré à Cabanis que d'une chose, c'est d'avoir dit un peu de bien de vous... Faites-nous toutefois la grâce de partager notre indignation contre la désastreuse influence de son ouvrage. En réduisant tout ainsi en matière brute, n'est-ce pas inviter à nous pétrir comme on veut?» (cité par Victor Glachant, *Benjamin Constant sous l'œil du guet*, Paris, Plon-Nourrit et Cie, 1906, p. 30). On trouve une critique de Destutt dans une longue note de l'*Histoire...* (1^{re} éd., pp. 345-56). E. Kennedy analyse la critique de Degérando et la réponse de Tracy dans sa *Logique* (*op. cit.*, pp. 131-2 : «Biran's and Degérando's criticisms both tended to conclude in a self or a "sentiment of personal existence" distinguished from Tracy's sensation of movement (...). Degérando had given up the "ideological" method of accepting nothing *a priori*»).
187. *Œuvres*, Paris, Félix Alcan, t. VI, 1930, p. 141.
188. *Ibid.*, pp. 145-6.
189. Un bon point de départ dans l'ouvrage de S. Moravia (1974), II, I, *Gli idéologues e l'eredità di Condillac*, pp. 291 et sq. On notera que celui qui, en un sens, demeurera le plus proche d'un certain condillacisme, à savoir Laromiguière, corrige, lui aussi, singulièrement Condillac (pour ne se reporter qu'aux *Leçons de philosophie*, en particulier aux leçons V à IX).
190. *Op. cit.*, pp. 433-7.
191. A Berlin, 1802, impr. chez George Decker, p. 78.
192. *Ibid.*, p. 115. On trouve déjà de nombreuses critiques dans l'ouvrage de 1800. L'*Histoire...* nous offrira de longs développements, par ex., I, 1^{re} partie, ch. XI, pp. 338 et sq. Le *Tableau* résume les critiques (*op. cit.*, pp. 348-41).
193. *Leçons...*, par ex., leçon VI.
194. Dès les *Signes...*, Degérando écrit : «c'est par l'*attention* que la sensation se transforme en perception», *op. cit.*, I, 10, «l'*attention* vient de nous, comme la sensation vient du dehors», *ibid.* Il est juste d'ajouter que Degérando écrit, un peu plus loin : «l'acte de l'*attention* est toujours accompagné d'un effort physique», I, 11,

195. *Mémoire de 1802*, 2^e partie, ch. 6, Fonctions que l'attention remplit dans la formation de nos idées. La distinction entre sensation et attention est des plus nettes : «Dans la sensation proprement dite, l'âme était simplement passive ; à l'attention commence le premier exercice de son activité», p. 232. Cela dit, Degérando distingue deux sortes d'attention : «Il faut distinguer l'attention de l'esprit de l'attention des organes», ibid. Mais «celle-ci sert ordinairement de ministre à celle-là», ibid. - S. Moravia, *op. cit.*, pp. 453 et sq.
196. L'expression se trouve dans les *Signes...*, I, p. 71. Cela dit, il n'est pas tout à fait exact, comme le fait Moravia, d'écrire : «In realtà, oltre a questa ch' è considerata un' immaginazione di tipo meccanico e passivo, per Degérando esiste nell'uomo anche quella ch'egli non esita a definire, in maniera assai significativa, "imagination active"», p. 450. Degérando écrit seulement : «... l'imagination est la faculté qui compose, comme l'attention est la faculté qui décompose (...). Ici s'explique la différence que j'avois annoncée, entre l'imagination considérée comme faculté passive et comme faculté active», *Des Signes...*, I, pp. 70-1. Il me semble que le texte le plus caractéristique sur l'imagination active se trouve dans l'*Histoire...*, III, 2^e partie, ch. IX, où, parlant de l'imagination, Degérando écrit : «cette faculté étant essentiellement créatrice, tend sans cesse à former des combinaisons, seule manière dont il soit permis à l'homme de créer», p. 247.
197. Par ex., *Mémoire de 1802*, 2^e partie, ch. 2, p. 190 et sq.
198. Ibid., p. 302.
199. Ibid., p. 191.
200. Ibid., p. 213.
201. Ibid., p. 193.
202. Dans un chapitre où Degérando répond aux objections tirées de la morale (1^{re} partie, ch. 14), il écrit : «ce ne sont point ses sens que l'âme perd en se séparant de sa dépouille mortelle, ce sont seulement les *organes extérieurs* qui lui servaient d'agens, et les objets matériels qui lui servaient d'occasion», p. 155. Il s'agit bien de l'affirmation d'une position spiritualiste.
203. Cf., le texte cité à la note 186.
204. La distinction, au plan chronologique, n'est pas des plus aisées, ni, peut-être, des plus légitimes : dès le *Mémoire de 1802*, nous avons, d'une part, un examen historico-critique (Première partie, Examen des divers systèmes imaginés sur la formation des idées), d'autre part, une présentation «dogmatique» (Seconde partie, Recherche et proposition d'un nouveau système sur la génération des idées). L'*Histoire...* se décompose, elle aussi, en deux grandes parties : une Histoire abrégée des principaux systèmes de philosophie, relativement aux principes des connaissances humaines ; puis une Analyse critique des systèmes de philosophie sur la génération des connaissances humaines.
205. On peut se reporter à une analyse classique : le chapitre consacré à Degérando par M. Vallois dans *La formation de l'influence kantienne en France*, Paris, Félix Alcan, 1924, ch. 5. Un article récent (reprenant une indication de L. Wittmer, *Charles de Villers, 1765-1815. Un intermédiaire entre la France et l'Allemagne et un précurseur de Mme de Staél*, Paris-Genève, 1908, p. 76) pense que l'article paru dans le *Magasin encyclopédique* (année 1797, t. VI), «Etat présent de la philosophie en Allemagne» est «peut-être» de Degérando (dans l'article, on lit «DEREGANDO», mais il doit s'agir d'une coquille) : J. Ferrari, «L'œuvre de Kant en France dans les dernières années du XVIII^e siècle», *Les Études philosophiques*, oct.-déc. 1981, n. 16, p. 401.
206. Cela me semble net dans les *Signes*.
207. «Des communications littéraires et philosophiques entre les nations de l'Europe», *Archives...*, t. I, 1804, pp. 12-13.
208. Nos références seront, sauf indication contraire, à la première édition de l'*Histoire...* Par ex., *Histoire...*, I, XXXVI-IX, La note I (II, p. 170) doit être citée intégralement : «Je ne craindrai point d'assurer que, si des intérêts plus prochains et plus généraux n'eussent, il y a quelques années, absorbé l'attention et l'énergie de tous les esprits, le moment était venu,

- en France, où la philosophie allait prendre un nouveau caractère. Après avoir rétrogradé du Dogmatisme de Descartes à un Scepticisme presque absolu, elle tendait à reprendre une situation moyenne entre ces deux extrêmes, à réconcilier l'enthousiasme moral avec l'analyse intellectuelle. Peut-être l'époque de ce perfectionnement n'a-t-elle été que retardée. Peut-être touchons-nous au moment de voir reprendre à la philosophie ce caractère bien-faisant, qui, en écartant les erreurs funestes, prête un nouvel appui à toutes les vérités utiles, et met en accord toutes les facultés de l'esprit comme tous les besoins du cœur». On peut se référer également à : II, pp. 348-9, III, p. 570.
209. Une formule caractéristique : «chaque système extrême et absolu se montrera comme l'effet d'une rupture d'équilibre entre les facultés», II, p. 345.
210. I, pp. 22-3 : «Trois grandes Ecoles se divisent la cinquième période : celle de Bacon, celle de Descartes, celle de Leibnitz».
211. II, p. 392.
212. Le texte auquel il convient de se reporter se trouve au chapitre XI de la première partie (pp. 376-398). Ce texte a été republié en appendice de l'édition de 1847 de l'*Histoire...*, t. 8, ch. XXIV, École écossaise, pp. 191-209. Il n'y a pas de grands changements, sinon que la note signalant les emprunts à Pictet, Prévost et Dugald Stewart a disparu et qu'un écrit inédit de Degérando sur Dugald Stewart est ajouté. Il est bien évidemment question des Ecossais dans divers passages de l'*Histoire...* - Dans le *Tableau...*, il convient de se reporter aux pages 303-315 (édition de 1810).
213. *Tableau...*, p. 304. Le modèle théorique se trouve dans l'*Histoire...* : «Les anciens ont beaucoup pressenti ; nous avons heureusement développé», II, p. 354.
214. *Histoire...*, II, p. 37. On peut noter également les références à Buffier (in *Histoire...* (1847), t. 7, pp. 252-264).
215. *Histoire...* (1804), I, p. 377.
216. Ibid.
217. V. Cousin, «Histoire comparée des systèmes de philosophie par M. Degérando», 1^{re} pub., *Journal des Savans* (1825), repub. *Fragmens philosophiques* (1826), pp. 54-61. V. Cousin rend compte de la 2^e édition : «... un spiritualisme un peu vague encore a succédé au Condillacisme indécis de la première édition», p. 54. Damiron, *Essai sur l'histoire de la philosophie en France au dix-neuvième siècle* (1^{re} éd., 1828), *op. cit.*, pp. 289 et sq.
218. *Histoire...*, I, pp. 377-8.
219. *Tableau...*, p. 307.
220. *Histoire...*, I, pp. 391-395. Le *Tableau* fournit des noms nouveaux.
221. L'analyse de Ferguson pourrait, aussi, mériter une analyse (cf., *Histoire...*, I, pp. 388-9).
222. *Histoire...*, I, p. 380.
223. *Histoire...*, I, XIX, I, pp. 380-2.
224. *Histoire...*, I, p. 382. Mais aussi, III, p. 92. Dans une page de la 2^e partie, Degérando résume clairement la doctrine de Reid, telle, du moins, qu'il la conçoit : «D'autres alors sont survenus et ont consenti à dépouiller la sensation du caractère représentatif; ils ont rejeté toutes les hypothèses relatives à ces prétendues images intérieures. L'esprit, suivant eux, ne voit pas ses sensations, mais les objets eux-mêmes; il n'en possède pas une copie, il s'applique lui-même à l'original. Il n'y a point ici d'explication à chercher; un instinct raisonnable, le sens commun, reconnaît les existences et les réalités; ces connaissances sont au dessus de toutes les démonstrations et plus certaines qu'elles. Voilà le système développé par Reid», III, p. 303.
225. *Histoire...*, I, p. 383 et p. 385 (*Tableau...*, p. 309).
226. *Histoire...*, I, pp. 383-4.
227. Deux passages des *Philosophical Essays* sont significatifs : «This analogy between the history of Chemistry and that of the Philosophy of the Human Mind, (...) has acquired much

additional value and importance in my estimation, since I had the pleasure to peruse a late work of M. de Gerando ; in which I find, that the same analogy has presented itself to that most judicious philosopher, and has been applied by him to the same practical purpose, of exposing the false pretensions and premature generalizations of some modern metaphysicians» (référence : *Histoire...* (1804), II, pp. 481-2), *op. cit.*, p. 13. Dans une note sous la page 156 Dugald Stewart range Degérando parmi ses deux sources pour ce qui concerne la connaissance de la doctrine kantienne, «M. de Gerando, who is allowed, even by Kant's countrymen, to have given a faithful exposition of his doctrines».

228. *Histoire...*, I, pp. 392-3.
229. *Histoire...*, I, p. 393 (*Tableau...*, p. 307).
230. *Histoire...*, I, p. 385.
231. *Histoire...*, I, p. 380.
232. Ibid.
233. *Histoire...*, I, p. 385.
234. *Histoire...*, I, p. 375. On notera que Degérando rapporte, également, les objections que les «idéalistes» ont faites à la théorie du «common sense», *ibid.*, III, p. 303 et sq.
235. Il est intéressant de remarquer que si Degérando ne récuse pas une certaine évidence des principes au sens où peuvent l'entendre certains représentants de l'école écossaise, il répugne, cependant, au dogmatisme, au mysticisme, à un certain enthousiasme mystique. Une remarque à propos de Jacobi est significative : «Si Jacobi n'avait compris, sous le nom de *croyance*, que le sentiment des faits *simples*, qui sont immédiatement présents à nos sens externes, ou à notre sens interne (...), nous serions parfaitement d'accord avec lui», *ibid.*, III, p. 232. C'est, ici, tout le chapitre IX de la 2^e partie (Considérations sur le Dogmatisme) qu'il faudrait analyser.
236. Ainsi, à propos de Hartley : «... quoique dans la privation d'observations suffisantes, sur la substance délicate du cerveau, il ait souvent mêlé des hypothèses un peu arbitraires, à cette partie si importante et si neuve de la physiologie...», *ibid.*, I, p. 473-4. On trouve, dans le *Tableau*, une critique de l'utilitarisme de Bentham (p. 311). Inversement, Degérando se méfie des fidéistes : «Ainsi W. Paley, dans ses Essais de morale et de politique, si éminemment recommandables d'ailleurs par la sagesse des corollaires et par la pureté des intentions, a cru prêter une nouvelle force aux idées religieuses, et assigner au code de la morale une origine plus relevée, en faisant dériver exclusivement d'un système de peines et de rémunérations éternelles tous les motifs de nos devoirs, sans remarquer qu'une telle doctrine pourroit donner quelque force, ou du moins quelque prétexte, aux écarts d'un aveugle enthousiasme», p. 310.
237. *Tableau...*, pp. 303-4.
238. «... une école aussi célèbre par les génies qu'elle a produits que par les services qu'elle a rendus à la morale», *Histoire...*, I, p. 376.
239. «... en observant une constante neutralité entre toutes les sectes, nous nous attirerons probablement bien des critiques, et le projet de pacification que nous proposerons pour les réunir, déplaira peut-être aux partisans de chacune d'elles», *Histoire...*, I, XXXVI-VII.
240. En tant que membre de la *Société des observateurs de l'homme*, Degérando a écrit, par exemple, de fort intéressantes *Considérations sur les diverses méthodes à suivre dans l'observation des peuples sauvages* (Paris, s.d., mais, selon toute vraisemblance, 1800), depuis redécouvert par de modernes anthropologues. L'activité scientifique (au sens large) de Degérando le distingue de l'absence d'activité scientifique qui va caractériser l'école électique. Nous avons, en plus de la traduction de l'opusculle de Degérando par notre collègue Moore (*The Observation of Savage People* by J.-M. de Gérando, London, Routledge and Kegan Paul, 1969, préf. de E.-E. Evans-Pritchard), une nouvelle édition des *Considérations...* de Degérando, replacées parmi les divers mémoires de la Société des Observateurs de l'homme (avec préface et présentation) : Jean Copans, Jean Jamin, *Aux origines de l'anthropologie française*, Paris, Le Sycomore, 1978. Dans ce mémoire, il ne semble pas que

l'on puisse trouver que Degérando s'écarte nettement des autres idéologues. On y trouve, en effet, la formule consacrée : « Nos idées ne sont que nos sensations élaborées » (1969, p. 150). Une présentation antérieure allait dans le même sens : « That the *Observateurs* were in the tradition of Newtonian social science and the materialist psychological school of Condillac, Cabanis and Destutt de Tracy (...) is evident from the names of their members and the reported contents of their public meetings », George W. Stocking, « French Anthropology in 1800 », *Isis*, juin 1964, vol. 55, 2, n° 180, p. 135. Il est bien évident que nous ne reprenons pas à notre compte ce qui est dit du « matérialisme » de Condillac et que nous nous rallions à l'observation suivante : « far from being a mechanist Condillac formed part of that reaction to the «mechanical world view» which included such "organicists" as Helvétius and Diderot », comme l'écrit J. Charles Robertson (« Sub specie praecipiti : the science of attention in eighteenth-century tradition », *Rivista critica di storia della filosofia*, anno XXXI - fasc. III, Juil.-sept. 1976, p. 305).

241. Les raisons politiques sont évidentes, eu égard à ce que nous avons dit (d'autant plus que les Idéologues doivent être envisagés comme un quasi-groupe politique et non pas seulement comme un «club» d'intellectuels, la haine dont Napoléon va les poursuivre ne s'expliquerait pas, autrement, en ce sens, S. Moravia, 1968, ch. 5, passim.). La «culture philosophique» de Royer-Collard l'éloigne entièrement des débats entre les «héritiers» de Condillac (j'emprunte l'expression à S. Moravia, 1974, II, I, Gli idéologues e l'eredità di Condillac, p. 291 et sq.).
242. En ce sens, outre Moravia, on trouve des analyses classiques, par ex., chez Jules Simon (*Une Académie sous le Directoire*, Paris, 1885) ou chez Picavet (*op. cit.*, ch. I, III, L'Institut, p. 69 et sq.).
243. Schimberg, *op. cit.*, pp. 251-308 (il convient de distinguer des articles, parus en 1806 et 1807, que l'on peut, sans conteste, attribuer à Royer-Collard et des textes que Schimberg estime, sans preuve décisive, de la plume de Royer-Collard, p. 281 et sq.). Le ton est bien rendu par le passage suivant : «Mais la philosophie n'a de lumières que pour détruire, elle n'en a point pour édifier. Non moins étonnée que furieuse de son impuissance, en vain elle multipliait les essais, en vain elle punissait les hommes de la résistance que lui imposait la nature des choses», *Journal des Débats* (23 février 1807), Schimberg, *op. cit.*, p. 274. Il est évident que l'originalité de Royer-Collard est bien faible : on se reportera, par ex., au livre fort documenté de H. Thoma, déjà cité (en particulier, II, Die politische Aufklärung (1794-1830) ainsi qu'à l'étude d'A. Becq et de M. Delon, «Le matérialisme du XVIII^e siècle dans "l'histoire de la littérature" de la première moitié du XIX^e siècle», in *Images au XIX^e siècle du matérialisme du XVIII^e siècle*, Paris, Desclée, 1979, pp. 13-35. La littérature est immense. Il nous semble qu'il faudrait affiner, la question de la relation entre les critiques «savantes» et les polémiques brutales : les premières apportent-elles plus et autre chose que les secondes ? Est-il légitime de faire une telle distinction ? Il nous semble que oui, du moins, dans un premier temps.
244. Villemain, *op. cit.*, p. 330 : «Dix ans auparavant [donc : en 1801 ?] et dans sa première épreuve législative, il était déjà familier avec cette seconde école écossaise qui, dans l'ordre métaphysique, a si bien combattu l'observation insuffisante de Locke et le doute universel de Hume». Schimberg reprend l'indication mais n'apporte pas de preuves supplémentaires.
245. *Op. cit.*, p. 13 : «Représentants du peuple ; c'est Smith qui parle. «Quoique l'art de ménager et de persuader les esprits soit de tous les ressorts le plus aisé et le plus sûr que puisse employer le gouvernement, comme l'usage de la force en est le plus mauvais et le plus dangereux, telle est néanmoins l'insolence naturelle de l'homme, qu'il dédaigne presque toujours d'user d'un bon instrument, à moins qu'il ne puisse ou n'ose en employer un mauvais».
246. Il est évident que le rôle et la personnalité de Fontanes sont très importants en ces commencements de l'Université impériale. Des exposés classiques le montrent à l'envi, par ex., A. Aulard, *Napoléon 1^{er} et le Monopole universitaire*, Paris, A. Colin, 1911, ch. 5, passim. Il me semble intéressant d'étudier l'activité de Fontanes par rapport aux visées de Napoléon : «Non seulement Fontanes, grand-maître, ne le servit pas comme il aurait voulu être servi, mais il serait exagéré de dire qu'il lui fut fidèle (...) il favorisa les influences cléricales»,

- p. 206 (dans le même sens, Charles Schmidt, *La réforme de l'Université impériale en 1811*, Paris, 1905, ou encore J. Tulard, *Napoléon*, rééd., Paris, 1980, p. 421). S. Moravia a bien mis en évidence le rôle-clé de Fontanes dans la bataille contre la «philosophie» (1968, ch. V : «Ma il capo della fazione anti-philosophique presso Napoleone fu senza dubbio Fontanes», p. 512).
247. *Royer-Collard als Philosoph*. Ein Beitrag zur Geschichte der eklektisch-spiritualistischen Richtung der französischen Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts, Borna-Leipzig, Buchdruckerei Robert Noske, 1904 : «Dass bei Royer-Collard - der in seiner politischen Wirksamkeit immer bestrebt war eine Besserung des sozialen Zustandes herbeizuführen, und der der sensualistischen Moral und materialistischen Weltanschauung, aus einer (teils seiner Erziehung, teils seiner Individualität und Charakterlänge entsprechenden) inneren Überzeugung, abgeneigt war - auch in seinen wissenschaftlichen Untersuchungen, solche inneren in der Gemütsanlage begründeten Motive halb bewusst mitgewirkt haben, daran kann man kaum zweifeln», p. 110. Cela étant, M. Antonescu ne donne pas entièrement raison à Taine et pense que, malgré ses limites (p. 111), Royer-Collard a donné le départ à un nouveau courant qui allait s'opposer au «Sensualismus» et qui allait aboutir à l'éclectisme cousinien (p. 112).
248. A propos d'Arnauld, Royer-Collard écrit : «Je dois :
- 1° indiquer l'origine de l'hypothèse des idées ; (...)
 - 3° montrer qu'elle est reçue par tous les philosophes modernes, excepté Arnauld, qui l'a combattue le premier, et Reid, qui l'a entièrement détruite» (éd. Schimberg, p. 196, la référence dans la trad. Jouffroy est la suivante : *Oeuvres complètes...*, op. cit., t. III, p. 328 - l'édition Schimberg étant plus accessible, reprenant le texte même de Jouffroy, en se contentant de présenter les fragments dans l'ordre où ils furent prononcés, je me référerais dans ce qui suit à l'éd. Schimberg). Reid fait référence à Arnauld en tant que contradicteur de Malebranche dans ses *Essays on the intellectual powers of man* (trad. fr. dans les *Oeuvres complètes...*, op. cit., t. III, pp. 147-8, éd. Hamilton, op. cit., pp. 266-7), Essay II, ch. VII (dans le même Essai, un chapitre est consacré à Arnauld : ch. XIII) - Pour ce qui est de Malebranche, Royer-Collard lui consacre plusieurs développements (en particulier dans le cours de la 3^e année, pp. 197, 201, 234 et sq., déjà, dans le *Discours inaugural* du 4 décembre 1811, Royer-Collard faisait de Malebranche un penseur qui avait adopté la même méthode que Descartes, méthode qui, selon lui, contenait en elle en germe le scepticisme, p. 9 éd. Schimberg) et il semble assez critique (par ex., p. 240 : l'argument de Malebranche «tiré de la révélation, est un cercle vicieux évident ; car il suppose que la révélation est prouvée indépendamment des corps, tandis que les preuves de la révélation sont dans les livres qui sont des corps»). Mais il y a un passage (p. 197) qui va dans une direction différente et que nous commenterons plus loin.
249. C'est l'expression dont se servait Lucien Sève (op. cit., p. 112). Cela étant, je ne prends pas parti, ici, sur la méthode et le contenu de l'ouvrage de cet auteur, une étude détaillée, que je compte entreprendre, serait requise (des indications intéressantes dans l'ouvrage de Michel Verret, *Théorie et politique*, Paris, Ed. sociales, 1967, pp. 59 et sq.).
250. On peut parler de finalité pratique au sens où M. Antonescu peut écrire : «Zuletzt versucht noch Collard zu beweisen, dass die Ideentheorie zum Skeptizismus führt - das war eigentlich der ganze Zweck dieser Erörterungen», op. cit., p. 25.
251. Ceci est bien connu. Jouffroy le dit clairement dans son *Introduction aux Fragments* : «M. Royer-Collard suivit l'exemple de Reid, et le problème de la perception des objets extérieurs devint le sujet de son enseignement. On sera étonné d'apprendre que cet esprit vigoureux ne sortit point de cette question, pendant deux ans et demi que durèrent ses leçons à la Faculté.
- Mais si on se reporte au temps où ceci se passait, et si on considère la tâche que M. Royer-Collard avait à remplir, on trouvera que cette espèce d'obstination était nécessaire, et qu'elle était en même temps le moyen le plus sûr d'opérer la révolution qui en est résultée», *Oeuvres...* op. cit., III, pp. 307-8. On connaît la spirituelle présentation qu'en donnera Taine : «Ainsi lié par le sens commun, par l'amour de l'ordre, par le christianisme, il passa trois ans, défaisant l'ouvrage des autres, et creusant de toute sa force au milieu de la route, un mauvais trou. Quel trou ? La théorie de la perception extérieure» op. cit., pp. 30-1.

252. Schimberg, XII (référence à Jouffroy : *Œuvres...*, op. cit., III, p. 318), LXVIII. Il ne semble donc pas que Royer-Collard se soit servi des *Essays on the active powers of the human mind* (du moins, on peut interpréter en ce sens un passage de l'*Introduction* de Jouffroy, p. 311, Schimberg soutient une thèse légèrement différente : «Nous n'avons point à résumer ici l'*Essai sur les facultés actives* ; bien qu'il ait été lu et commenté par Royer-Collard, ses leçons écrites n'en gardent nulle trace explicite», XLI).
253. Cours de seconde année : Schimberg, pp. 20-175. Cours de troisième année (précédé d'un important Discours d'ouverture du cours de 3^e année, pp. 176-194, qui constitue un bon résumé des positions de Royer-Collard), pp. 176-249.
254. Schimberg, pp. 212-233 (exposé et critique de Descartes) : Descartes, le père du scepticisme moderne : «C'est un principe général, reçu dans la philosophie moderne, qu'en matière de faits la conscience est le seul témoin irrécusable, et qu'ainsi les seuls faits évidents par eux-mêmes sont ceux qu'elle atteste. Je me suis proposé de faire voir que cette opinion conduit nécessairement au scepticisme», p. 220. Dans le Discours de 1811, Royer-Collard caractérisait en ces termes la méthode qu'il attribuait à Descartes : «Il entreprit d'élever tout l'édifice de la science de l'homme et de l'univers, sur la base unique de la pensée, avec des idées pour tous matériau», p. 9.
255. La polémique contre Condillac est quasiment constante. Parmi les passages les plus caractéristiques : Schimberg, pp. 96 et sq («Reprenons cette phrase de Condillac : *Le moi est une collection de sensations*»), pp. 144 et sq.
256. Les connaissances de Royer-Collard concernant Kant sont des plus sommaires (il semble les devoir à une lecture de Degérando, pp. 48-9). Il y a deux brèves références à Fichte (pp. 81, 140) sur le modèle suivant : «Il ne faut pas dire avec Fichte et son école que le moi se pose ou se crée», p. 140.
257. Ibid., p. 130 ; dans le même sens : pp. 131, 135-6, 138 («Il n'y a point de génération de l'activité; loin de là, l'activité ou, ce qui est la même chose, la volonté est le seul principe générateur qui se rencontre dans la nature humaine»).
258. Par ex., l'analyse de la durée (qui est qualitative, qu'il ne faut pas confondre avec la succession), une durée qui ne fait qu'un avec le moi («La durée nous est révélée dans la mémoire; elle nous est révélée comme *nôtre* : voilà deux faits qui sont établis», p. 125); que l'on peut «spatialiser», mais qu'il convient de ne pas identifier avec cette spatialisation (p. 121).
259. Schimberg donne des exemples convaincants (pp. 207-8) : Royer-Collard écrit : «Il est vrai que les objets extérieurs agissent sur nos organes, et par ceux-ci sur les nerfs et sur le cerveau; mais nous n'avons aucune raison de présumer que ces impressions ressemblent le moins du monde aux objets qui les causent et la manière dont on prétend qu'elles se transmettent au cerveau exclut toute dissemblance, soit qu'on adopte le mouvement des esprits animaux, les vibrations des nerfs, ou celles d'un fluide élastique». Reid écrivait : «Que les objets extérieurs produisent une impression sur les organes des sens et par eux sur les nerfs et le cerveau, c'est un fait incontestable; mais que ces impressions ressemblent aux objets qui les causent, tellement qu'on puisse les appeler les images de ces objets, rien ne le fait présumer. Toutes les hypothèses qu'on a imaginées montrent l'impossibilité d'une telle ressemblance : ni les mouvements des esprits animaux, ni les vibrations des fibres élastiques, ni celles de l'éther élastique, ni celles enfin des particules infinitiment petites des nerfs ne peuvent ressembler aux objets qui les excitent», *Œuvres...*, op. cit., III, p. 122, éd. Hamilton, p. 256-7 (*Essays on the intellectual powers*, Essay II, ch. IV).
260. Schimberg, LXXVII.
261. Les références sont, ici, très nombreuses : par ex., dans le Discours d'ouverture du cours de 3^e année ou dans la 2^e leçon du même cours (Résumé de la théorie des idées), ibid., pp. 195 et sq.).
262. Il suffit presque de citer la Dédicace de l'*Inquiry* : «Je suis persuadé qu'un scepticisme absolu n'est pas plus destructif de la foi du chrétien, que de la science du philosophe et de la prudence de l'homme du bon sens. Je suis persuadé que l'injuste *vit de la foi* comme le juste», *Œuvres...*, op. cit., II, p. 5 (éd. Hamilton, p. 95).

263. Schimberg, p. 105. Un passage me semble des plus parlants : «C'est donc un fait que la morale publique et privée, le bonheur des individus et l'ordre des sociétés sont engagées dans le débat de la vraie et de la fausse philosophie sur la réalité de la connaissance», p. 76.
264. Les expressions dont Royer-Collard se sert sont l'exacte traduction des expressions de Reid : «fait primitif», pp. 3, 7, «fait primitif et irréductible», pp. 112, etc. Il est fait référence aux «lois fondamentales de la croyance humaine», p. 75.
265. Ibid., p. 149.
266. Cf., ci-dessus, les critiques que Priestley adressait à Beattie.
267. Pour ce qui concerne les thèmes que retient Royer-Collard, il n'y a pas de différence notable entre Reid et Dugald Stewart (sur les théories respectives touchant la distinction entre qualités secondes et qualités premières, voir plus loin). Un indice (parmi d'autres) : dans une «dissertation» que Hamilton a ajoutée à son édition de Reid, Hamilton ne fait pas de différence substantielle entre les deux théories (D ; Perception proper and sensation proper, sect. I, B, pp. 882 et sq). La note G que l'on trouve à la fin des *Philosophical Essays* de Dugald Stewart en témoigne également : «*Sensation* properly expresses that change in the state of mind, which is produced by an impression upon an organ of sense (of which change we can conceive the mind to be conscious, without any knowledge of external objects) : *Perception*, on the other hand, expresses the knowledge or to intimations we obtain, by means of our sensations, concerning the qualities of matter; and, consequently, involves in every instances, the notion of externality or outness, which it is necessary to exclude, as much as possible, from the thoughts, in order to the precise import of the word *sensation*. See *Outlines of Moral Philosophy*, paragr. 14 (Edinburgh, 1808).
- For a fuller illustration of this distinction, I must refer to Dr. Reid. A clear conception of it (as he has himself remarked) is the key to all he has written in opposition to the Berkeleyan system. Priestley, through the whole of his strictures on Reid, studiously employs the two words as synonymous terms», p. 564.
268. Schimberg, pp. 43-50. La conception de Reid est exposée dans les *Essays on the intellectual powers of man* (Essay II, ch. XVII, trad. Jouffroy, *Œuvres...*, op. cit., III, pp. 273-288, éd. Hamilton, pp. 313-18). La position de Dugald Stewart se trouve présentée dans le 2^e Essay des *Philosophical Essays* (chap. II, sect. II, op. cit., pp. 149 et sq.). Royer-Collard adopte la position de Dugald Stewart (Schimberg, pp. 44-5).
269. Jouffroy résume avec une certaine clarté l'enchaînement des idées (*Œuvres...* op. cit., III, pp. 307-09) : «il ne suffit pas de décrire un fait, il faut encore, pour être fidèle, le montrer à sa place, et pour cela, décrire en même temps les faits qui l'entourent, et avec lesquels il est intimement lié», p. 308 : d'où la fonction *méthodologique* de l'analyse de la perception extérieure (il en va de même dans l'*Inquiry*).
270. On pourrait montrer que Reid veut d'abord différencier sa conception d'une conception qui mènerait au «scepticisme». Mais, lorsque l'on s'avance, on aboutit très vite à un «fait primitif» dont il ne peut plus être rendu raison. Il me semble que l'on peut suivre ici l'analyse de Grave : «Reid's account of perception is nothing more than a straightforward description of the central facts involved by the constitution of our nature in perception, and (...) the inexplicability of the connexions between these facts is recognized by Reid and left untampered with by conjecture», op. cit., p. 161.
271. Selon Antonescu, il n'y a pas, à proprement parler, de définition de la perception chez Royer-Collard : «Vollständige Definitionen der Empfindung und der Wahrnehmung (...) gibt Royer-Collard nicht. Nur eine Definition der Wahrnehmung gibt er und auch nur gelegentlich, da nämlich, wo er über den Raum zu sprechen kommt, nicht dort, wo er spezielle über Wahrnehmung handelt», op. cit., pp. 52-3. Ce qui est clairement précisé, c'est la différence : «Die Empfindung definiert er überhaupt nicht. Er spricht es aber deutlich aus, dass Empfindung und Wahrnehmung streng voneinander zu unterscheiden seien, ja, dass kein kausaler Zusammenhang zwischen ihnen besteht», p. 53.
272. Royer-Collard fait usage de ce dualisme bien cartésien (Schimberg, p. 91).

273. Reid consacre de longs développements à la «visible Figure» (par ex., *Inquiry...*, ch. VI, sect. VII et sq.) et les commentateurs notent, d'une façon générale, que Reid est ici redétable à Berkeley pour nombre des choses qu'il dit. Il me paraît évident que la notion de «natural signs» est une pièce décisive dans la théorie de la perception chez Reid (en ce Grave, *op. cit.*, V, The language of sensation), en ce sens, *Inquiry...*, ch. V, sect. III : «La troisième classe des signes naturels comprend ceux qui nous font connaître les choses qu'ils désignent, sans aucun préalable, indépendamment de toute conception ou notion antérieure, par une sorte de suggestion soudaine, par une sorte de magie, qui nous les révèle et nous force d'y croire tout à la fois (do suggest it, or conjure it up, as it were, by a natural kind of magic, and at once give us a conception and create a belief of it) (...). La notion de la dureté et la persuasion que cette qualité existe dans les corps (as well as the belief of it), nous viennent de la même manière : elles sont liées, en vertu d'un principe constitutif de notre nature, à la sensation que nous éprouvons lorsque nous touchons un corps dur. Cette sensation entraîne donc naturellement et nécessairement après elle la notion et la croyance de la dureté, qualité confondue jusqu'ici avec la sensation par les plus habiles observateurs de la nature humaine», *Œuvres...*, *op. cit.*, II, p. 107, éd. Hamilton, p. 122.
274. Schimberg, pp. 179-80.
275. Ainsi Grave se demande s'il n'y a pas deux théories de la perception chez Reid (quoique il ne soit pas d'accord avec Hamilton) : «Reid's theory of "original" perception is a theory of sensations as natural signs (with the anomaly of a visible figure as an object of perception without a sensation to signify it). His theory of "acquired" perception is a theory of original perceptions as natural signs, and of sensations with acquired signification», *op. cit.*, p. 177.
276. *Essays on the intellectual powers*, Essay II, ch. XVII, trad. Jouffroy, *Œuvres...*, *op. cit.*, III p. 286, éd. Hamilton, p. 318.
277. Un texte parmi tant d'autres : «La raison ne rend pas compte de l'évidence, l'y condamner, c'est l'anéantir ; car la raison elle-même a besoin d'une évidence qui lui soit propre. Si le raisonnement ne s'appuyait pas sur des principes antérieurs, et par conséquent supérieurs à la raison, l'analyse n'aurait point de fin ni la synthèse de commencement», Schimberg, p. 75.
278. On a pu, cependant, dire que Stewart tend parfois vers un certain phénoménisme. Sa conception du rôle des hypothèses le différencie à coup sûr de Reid.
279. En ce sens, Schimberg, p. I : «Toute la science humaine peut être ramenée à deux objets : les esprits et les corps ; le monde intellectuel et le monde matériel. Ce sont les deux grandes divisions de la nature, les seules au moins qui nous soient connues ; l'imagination, dans son vol le plus hardi, ne saurait franchir leurs limites». On peut comparer avec le début de l'*Inquiry* (*Œuvres...*, *op. cit.*, II, p. 12, éd. Hamilton, p. 97). Pour Reid et pour Stewart, «Matter and mind are totally different» écrit Grave (*op. cit.*, p. 134).
280. *Inquiry*, ch. VI, sect. XXI (*Œuvres...*, *op. cit.*, II, p. 316, éd. Hamilton, p. 187).
281. En ce sens, Schimberg, pp. 182 et sq.
282. Par ex., *Inquiry*, ch. VI, sect. XXI (*Œuvres...*, *op. cit.*, II, p. 315) : «Il peut y avoir des êtres qui perçoivent les objets extérieurs sans l'intervention des rayons lumineux, des vibrations acoustiques, des émanations odorantes, des impressions organiques, peut-être même sans médiation d'aucune sensation. Quant à nous, l'Auteur de la nature nous a tellement constitués, que dans le temps même où nous sommes environnés d'objets extérieurs, nous pouvons n'en percevoir aucun» (éd. Hamilton, p. 186).
283. Grave, *op. cit.*, p. 173.
284. Schimberg, pp. 196-7.
285. Les textes de Reid allant dans ce sens sont nombreux : par ex., *Inquiry*, ch. V, sect. II (*Œuvres...*, *op. cit.*, II, p. 101, éd. Hamilton, pp. 120-1), ch. V, sect. VII (*Œuvres...*, *ibid.*, II, p. 129, éd. Hamilton, p. 130); *Essays on the intellectual powers...*, Essay II, ch. I (*Œuvres...*, *ibid.*, III, p. 91, éd. Hamilton, p. 246). Royer-Collard écrit de même : «Ce n'est pas la nature des choses qui circonscrit nos facultés dans la sphère d'activité des organes, c'est la seule volonté du Créateur (...). La perception est donc un mystère qui suffirait pour

nous convaincre que l'homme se connaît bien peu lui-même, et que la nature de sa constitution intellectuelle lui est impénétrable». Dans une communication assez récente, Pierre Morère cite, à ce sujet, un passage de Reid des plus caractéristiques dans un cours inédit (qui a été publié il y a quelques années) : «A la suite de Hutcheson, Reid affirme qu'il n'est pas possible de savoir de quelle manière nous percevons, et qu'en raison de la nature inerte de la matière, la perception ne saurait provenir d'elle seule. Percevoir relève donc du domaine spirituel; en conséquence, c'est un don de Dieu :

"From all that we know of matter, it is totally inert. It is improbable therefore that it could be the cause of perception. It is evident that we could not perceive unless we had the power of perceiving. Now it is evident that body could never give us this power, as it has not itself. We must then derive it from God.", »，《Contribution écossaise à une esthétique des Lumières : Francis Hutcheson et Thomas Reid》，*Ecosse : littérature et civilisation*, Strasbourg, Publications de l'Université des langues et lettres de Grenoble, 1979, p. 28 (la référence à l'édition de Reid est la suivante : *Thomas Reid's Lectures on the Fine Arts*, transcribed from the original manuscript, with an intr. by P. Kivy, The Hague, Martinus Nijhoff, 1973, p. 23).

286. Il faudra montrer, avec minutie, en quel sens cette position de la raison emporte toute une politique : Royer-Collard, aussi autoritaire soit-il, aussi éloigné soit-il de la démocratie, se distingue néanmoins de ce que Damiron nommera l'«école théologique» : la nature du «libéralisme» de Royer-Collard, assurément moins ouvert que celui de Cousin (encore que ce dernier ait connu toute une évolution), se laisse apercevoir dans l'analyse de la conception que Royer-Collard se fait de l'usage de la raison. Schimberg note, à juste raison : «Plus tard, les disciples de Royer-Collard défendront les droits légitimes de la raison et la validité de ses conclusions contre les attaques de l'école théologique», *op. cit.*, LXXX. Nous reviendrons en détail sur tous ces points dans un travail en préparation.
287. J. Barthélémy-Saint-Hilaire, *M. Victor Cousin*, sa vie et sa correspondance, Paris, Hachette et Cie, 1895, 3 vol. Paul Janet, *Victor Cousin et son œuvre*, Paris, Calmann Lévy, 1885. Jules Simon, *Victor Cousin*, Paris, Hachette et Cie, 2^e éd., 1887. Dans l'ensemble, sauf sur des points de détail, ces études peuvent encore servir de point de départ pour une analyse de l'œuvre et de la vie de Cousin (en ce sens, H.J. Ody, *op. cit.*, p. II).
288. 1^{re} éd.; Paris, 1856 (je cite d'après la 2^e éd. : Paris, Achille Faure, 1867).
289. Notice historique par E. de Ménorval, chef d'institution. A Paris chez Auguste Aubry, libraire de la Société des Bibliophiles français, 1872.
290. L'ouvrage de 1953, déjà cité, avait été précédé par un autre ouvrage : *Victor Cousin. Studien zur Geschichte des französischen Bildungswesens und seiner Beziehungen zu Deutschland in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts*. I. Band : Victor Cousins pädagogisches Wirken mit besonderer Berücksichtigung des Volksschulwesens. 2. Band : Victor Cousins pädagogisches Wirken mit besonderer Berücksichtigung der höheren Schulen und der Hochschulen, Karlsruhe, 1933 et 1935.
291. De bonnes indications sur les sources auxquelles se référer : H.J. Ody (1953, p. 171).
292. *Cours d'histoire de la philosophie moderne pendant les années 1816 et 1817...*, *op. cit.*, p. 7. Il est d'autres références dans ce même discours, par ex., pp. 14 et sq, p. 18 («Reid est le premier qui ait dégagé la perception de la sensation qui l'enveloppe et qui l'ait placée au rang de nos facultés originales. Le règne de Descartes finit à Reid ; je dis son règne, non sa gloire, qui est immortelle : Reid commence une ère nouvelle...»), p. 23. Ce discours a été édité séparément, à l'époque où il fut prononcé (*Discours prononcé à l'ouverture du Cours de l'histoire de la philosophie*, le 13 décembre 1815, par M. V. Cousin, Paris, Delau-nay, 1816, in-8°, 33 p. Il en existe une autre édition, à la Bibliothèque nationale, avec une dédicace autographe de Cousin : Paris, impr. de Fain, in-4°, 33 p., 4^e R. Pièce. 1065).
293. «D'ailleurs, à parler franchement, j'en avais assez pour le moment de la philosophie écossaise. Après l'avoir étudiée, sous M. Royer-Collard, je l'avais moi-même et assez longtemps enseignée. Reid m'était aussi familier que mon rudiment; et pour M. Dugald-Stewart, j'étais en état de lui réciter tous ses ouvrages. J'avais traduit les *Esquisses de philosophie morale*, je les avais dictées à mes élèves quand j'étais professeur de philosophie au Collège Bourbon

dans l'été de 1815 ; et de cette traduction, j'avais tiré en 1816 quatre longs articles pour le *Journal des Savans*, «Souvenirs d'Allemagne», notes d'un journal de voyage (25 juillet - 20 août 1817), *Fragments et souvenirs*, Paris, Didier et Cie, 5^e éd. considérablement augmentée, 1857, pp. 56-7. Il semble que c'est à cette unique source que puisent tous les commentateurs.

294. «Il est resté et restera toujours dans ma mémoire, avec une émotion reconnaissante, le jour où, pour la première fois, en 1811, élève de l'Ecole normale, destiné à l'enseignement des lettres, j'entends M. Laromiguère (...). M. Laromiguère m'initia à l'art de décomposer la pensée ; il m'exerça à descendre des idées les plus abstraites et les plus générales que nous possédons aujourd'hui, jusqu'aux sensations les plus vulgaires qui en sont la première origine, et à me rendre compte du jeu des facultés, élémentaires ou composées, qui interviennent successivement dans la formation de ces idées. M. Royer-Collard m'apprit que, si ces facultés ont en effet besoin d'être sollicitées par la sensation pour se développer et porter la moindre idée, elles sont soumises dans leur action à certaines conditions intérieures, à certaines lois, à certains principes, que la sensation n'explique pas, qui résistent à toute analyse, et qui sont comme le patrimoine naturel de l'esprit humain. Avec M. de Biran, j'étudiai surtout les phénomènes de la volonté. Cet observateur admirable m'enseigna à démêler dans toutes nos connaissances, et même dans les faits les plus simples de conscience, la part de l'activité volontaire, de cette activité dans laquelle éclate et se révèle notre personnalité.
- C'est sous cette triple discipline que je me suis formé ; c'est ainsi préparé que je suis entré, en 1815, dans l'enseignement public de la philosophie, à l'Ecole normale et à la Faculté des Lettres» (je cite d'après la 3^e édition des *Fragments philosophiques*, Paris, Ladrange, 1838, tome I, pp. 23-4).
295. Nous avons, dans un manuscrit conservé à la Bibliothèque Victor Cousin (Manuscrit 255), l'original de l'arrêté, en date du 13 novembre 1815, par lequel M. Royer-Collard, président de la Commission de l'Instruction publique et professeur d'histoire de la philosophie moderne à la Faculté des lettres de Paris «a été autorisé à se faire remplacer dans ses fonctions de Professeur par M. Cousin, Élève de l'Ecole normale». Par ailleurs, par arrêté du 5 décembre 1815, Cousin a été nommé «maître de la conférence d'histoire et de philosophie à l'Ecole normale» (*ibid.*).
296. Plusieurs sources relatent l'événement. Il est vrai que H.J. Ody (*op. cit.*, p. 14) n'apporte pas de détails nouveaux par rapport à J. Simon (*op. cit.*, pp. 9-10 : la scène se serait déroulée «[au] commencement d'octobre de l'année 1803, à quatre heures et demi du soir», p. 9) et ne constitue pas, par conséquent, une source indépendante. Mirecourt, souvent très polémique, n'en parle pas, pas plus que Barthélémy-Saint-Hilaire.
297. E. de Mirecourt, *op. cit.*, pp. 9 et sq.
298. *Ibid.*, pp. 7-8 : «Ouvrier tête, nourri dans les rêves les plus exaltés de la Révolution, et fanaticue de Jean-Jacques Rousseau, M. Cousin père n'admettait pas d'autre évangile que le *Contrat social*».
299. Nous avons une note de la main de Cousin (Manuscrit 255, Bib. V. Cousin) : «Joseph Cousin né à Pierrefrite le six may 1753 - m. le 26 1827, marie Henriette Grivelet, née à Pierrefrite, le 24 septembre 1752». Par l'acte de baptême (dont nous avons une transcription authentique dans le même manuscrit), nous apprenons que le père de Cousin était «jouaillier». Il eut un frère (dont Barthélémy-Saint-Hilaire nous dit quelques mots, *op. cit.*, I, p. 26), Charles Henri Victor, qui sera son parrain. Sa tante, Marie-Marguerite, majeure lors de la cérémonie (le 29 novembre 1792) sera sa marraine. Je ne sais rien, pour le moment, de cette personne.
300. Nous avons, sur ce sujet, des renseignements concordants dans Mirecourt (*op. cit.*, pp. 5 et sq.) et dans de Ménorval («En 1808, invité à dîner à l'Hôtel de Ville, comme lauréat de quatrième, il y rencontre un autre lauréat de la même classe que le lycée Napoléon. Il l'entretenit longtemps, et dans cette conversation où il mit ce qui a fait de lui un causeur si fécond et si brillant, tout le reste de sa vie, il étonna son nouveau camarade, qui n'était autre que M. Patin», p. 193).

301. Ceci est confirmé par une «note relative à Victor Cousin, ancien élève du lycée Charlemagne» établie sous le Second Empire par ledit établissement (Manuscrit 255, Bib. V. Cousin) : «Le cours de Philosophie fut établi en 1810 seulement et rien n'indique que Victor Cousin ait suivi ce cours et prolongé d'une année son séjour au lycée».
302. Cf., les travaux classiques d'Aulard, Gerbod, Chauvin. On ajoutera, par ex. : R. Palmer, *A documentary History of the college Louis-le-Grand and its director, Jean-François Champagne* (1762-1814), 1975 ainsi que Dominique Julia, «La naissance du corps professoral», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 39, sept. 1981, pp. 71-86.
303. Le discours français (1810) est reproduit dans les *Annales des concours généraux*, Paris, Hachette, 1827, t. 1. Le discours latin (1810, prix d'honneur), dans le tome 2 de la même année, ainsi que la version latine. Le premier prix de version grecque (1809) est reproduit dans les *Annales des concours généraux*, 1826, 3^e partie. Nous avons une transcription manuscrite (qui n'est pas de la main de Cousin) du discours latin (Manuscrit 255, Bib. V. Cousin).
304. Manuscrit 255. Cet original a été remis par Alexandre Laya à M. Mignet, en avril 1872, un parent (le fils ?) de M. Laya qui fut le professeur de Cousin en classe de rhétorique.
305. En ce sens, par ex., Barthélémy-Saint-Hilaire, *op. cit.*, I, p. 27.
306. Ibid.
307. Ibid., p. 28. Cousin fut nommé élève de l'École normale par un arrêté du 15 septembre 1810. Sur le mode de nomination des élèves, on peut consulter *Le centenaire de l'École normale* (1795-1895), Paris, Hachette et Cie, 1895, pp. 211 et sq où l'on trouvera l'article III du décret impérial du 17 mars 1808 : «Les inspecteurs choisiront, chaque année, dans les lycées, d'après des examens et des concours, un nombre déterminé d'élèves, âgés de dix-sept ans au moins, parmi ceux dont les progrès et la bonne conduite auront été les plus constants, et qui annonceront le plus d'aptitude à l'administration ou à l'enseignement».
308. De Ménonval nous fournit sur ce sujet des renseignements intéressants : «Cet enseignement fut moins moderne qu'il [Fourcroy] ne l'avait fait prévoir, en ce que la partie des sciences ne reçut pas le même développement que la partie des lettres, et toutefois celle-ci fut restreinte, en ce qu'au lieu d'y enseigner «les langues anciennes», c'est-à-dire le grec et le latin, comme le voulait la loi, on n'y enseigna d'abord que le latin (...). Il y avait, dans chaque lycée, deux sections, l'une de latin, l'autre de mathématiques, divisées en six classes (...) La Commission du latin, dont les membres furent Fontanes, Champagne (directeur du Prytanée) et Domairon, fit un rapport le 25 floréal an XI et commença par définir, en ces termes curieux et significatifs, l'esprit littéraire classique et les principes immuables où elle s'appuyait : "Les principes des belles-lettres ne sont pas sujets aux mêmes révolutions que ceux des sciences : ils sont puisés dans l'imitation d'un modèle qui ne change point (...) L'enseignement de ces arts, dont l'essence est invariable, a donc pu dès longtemps être soumis à des règles certaines, tandis que les sciences, au contraire, sont forcées d'abandonner tous les jours leurs anciens systèmes pour les observations nouvelles qu'amène le temps et le hasard..."», *op. cit.*, pp. 96-100.
309. Je cite d'après une transcription que l'on trouve dans le Manuscrit 255. On comparera la première phrase du *Discours* «Quamquam ne ulla civitas extra Peloponnesum munita staret vetuissetis, Lacedaemonii, pro vilibus tuguris locum ubi quandam Athenae fuerant ostendentibus, civitas surgit munitissima, et ipsum rei auctorem videtis» et un passage de l'«argumentum» : «... Athenienses urbem suam moenibus sepiebant, Lacedaemonii negantibus oportere extra Peloponnesum ullam urbem munitam esse...».
310. «coeterum etiamsi quidquam pejus morte illa, quam pro patria in proeliis ante ora vestra toties adii, mihi nunc reformidandum esset, crudelissima quaque, ubi illa pro Athenis patiar, grata mihi et dulcissima videbuntur».
311. Manuscrit 255, fol. 5 (verso).
312. Il suffit de consulter les «traductions» de l'allemand : elles ne sont pas de Victor Cousin. De multiples témoignages vont dans ce sens.
313. Cf., l'article de D. Julia cité ci-dessus et, plus généralement, l'œuvre de Pierre Bourdieu et de son école.

314. Quelques renseignements dans l'ouvrage cité à la note 307. Nous avons quelques indications significatives dans les souvenirs de Paul Dubois, *Cousin, Jouffroy, Damiron*, souvenirs avec une introduction d'A. Lair, Paris, Perrin et Cie, 1902.
315. Le passage, cité plus haut, de la préface de la 2^e édition des *Fragments philosophiques* en porte témoignage.
316. Il faut se reporter au Manuscrit 48 (Bib. Victor Cousin). Nous avons quelques traductions dans ce manuscrit mais, au total, assez peu. On se reportera, par ex., à la p. 46 où l'on trouve une traduction de Thucydide (livre 7, ch. 84).
317. Ibid., p. 83 (en tête de la page, nous pouvons lire : «Thucidide. Droit des gens. Jugement sur les guerres, sur la conduite des nations...»).
318. Ibid., p. 88 (en tête de la page, nous pouvons lire : «Thucidide. Philosophie de l'histoire. Recherche des causes et des effets. Critique des faits. Mépris de la superstition»).
319. On peut le voir, par ex., si l'on consulte la liste des thèses soutenues durant cette période, liste que Schimberg a republiée en appendice de l'ouvrage que nous avons déjà utilisé (thèses de philosophie soutenues à la Faculté des Lettres de Paris, de 1810 à 1820, *op. cit.*, pp. 317-18). L'année où Cousin soutient sa thèse, les sujets suivants sont traités : «Ducasseau - *De certitudine*. Dutret - *De libertate*. Garrigues - *De natura et origine idearum boni mali moralis*. Larauza - *De natura et objecto Metaphysicae*. Loysen - *De definitio*. Seguy-Villevalleix - *De sociabilitate*». - Aulard écrit, à ce sujet : «Enfin le doctorat même ne supposa aucune connaissance acquise en dehors du lycée : les deux thèses qu'on demanda, l'une sur la rhétorique et la logique (écrite et soutenue en latin), l'autre sur la littérature ancienne, ne furent d'abord que le développement de lieux communs classiques», *op. cit.*, p. 333.
320. «Pendant plusieurs années, il [Cousin] n'avait guère pensé que par Laromiguière. Encore en 1813, dans sa thèse latine de doctorat, «sur la méthode ou l'analyse», dont le titre, déjà, était significatif, c'était sa pure doctrine qu'il exposait», *op. cit.*, p. 80.
321. La première édition des *Leçons...* a paru en 1815, en 2 volumes (cela dit, le deuxième tome de l'exemplaire de la 1^{re} édition de la Bibliothèque Victor Cousin porte la date de 1818). Je cite d'après la 4^e édition en trois volumes (Paris, Brunot-Labbé, 1826) qui ne comporte pas de modifications substantielles par rapport à la première édition (en ce sens, P. Alfaric, *op. cit.*, pp. 113-4) : *Leçons...*, 1^{re} partie, 1^{re} leçon, tome I, p. 58.
322. Ibid.
323. J'ai donné, plus haut, les indications bibliographiques nécessaires. «Quaenam est methodus quam in investigatione veri ducem sequi nos oportet?», p. 3.
324. «(siquidem) ea sit oculorum nostrorum imbecillitas quae totum objectum firmo et distincto intuitu complecti nequeat», p. 4.
325. J'ai donné, plus haut, le texte en latin, en indiquant que ceux qui l'ont cité l'ont cité de façon légèrement inexacte.
326. «Quatuor egregii philosophi, scilicet Verulamus, Cartesius, Mallebranchius, Lockius, de methodo scripsere (...) At nihil est apud ipsos quod non et apud Condillacum reperiatur, immò novis inventis auctum atque amplificatum. Quaecumque autem scripsit hāc de re Condillacus, in ejus libris occurrunt sparsa hūc illūc et disseminata; quae omnia nos tentavimus in unum recolligere...», p. 19.
327. *Leçons...*, 1^{re} partie, 5^e leçon, tome I, p. 141 (Laromiguière s'étend longuement sur Condillac dans ses *Leçons...* à partir de la 3^e leçon de la première partie. On notera que, bien que Laromiguière ne partage pas la conception condillacienne de la «sensation transformée», il tient fermement à laver Condillac de toute accusation de matérialisme, en ce sens, par ex., IX^e leçon, Le système de Condillac, loin de favoriser le matérialisme, l'anéantit).
328. *Leçons...*, 1^{re} partie, 5^e leçon, tome I, p. 152.

329. Cf., ci-dessus. Sur ce sujet (et sur les réactions des Idéologues), voir P. Alfaric, *op. cit.*, pp. 72 et sq.
330. On pourrait citer, par ex. : «Si enim in contemplando totus haerreas admiratione illà defixus quam tibi primo aspectu movebit eximium opus, quid indè fiet ? Quoniam singulas ejus partes non separatim et attentè inspexeris, eam tibi obscurè et confusè animo effinges, indistinctam ejus memoriam retinebis, aut omnino nullam», p. 4. Laromiguière est bien plus net (par ex., *Leçons...*, 1^{re} partie, Leçons VI et VII).
331. «Ergo prima idea est idea simplex, quae resolvi nequit, mera denique sensatio ; ergo sensationes doctrinamarum principia sunt sive initia», p. 11.
332. «Quid autem certo cognoscimus ? Objecta scilicet quae in sensus cadunt», p. 3.
333. Il suffit, par ex., de se reporter à la première partie de *La logique ou les premiers développemens de l'art de penser*, ch. II, Que l'analyse est l'unique méthode pour acquérir des connaissances, comment nous l'apprenons de la nature même (*Œuvres philosophiques de Condillac*, Paris, P.U.F., 1948, 2^e vol., pp. 374 et sq). Le *Discours d'ouverture sur la langue du raisonnement* (prononcé le 26 avril 1811) en donne de multiples exemples (1^{re} pub., Paris, Brunot-Labbé, 1811, 40 p., repub. en tête des *Leçons de philosophie*, nous citerons d'après cette pagination).
334. «Est quaedam methodus quae dicitur synthesis, id est compositio ; quaequidem in veri investigatione principiis generalibus, axiomatibus, et definitionibus utitur. Verùm enim vero principia generalia, definitiones et axiomata sunt quaedam brevae formulae quibus plures ideas particulares (...) commitimus», p. 6.
335. On trouve un exposé «populaire» dans quelques pages de la Préface des *Fragmens philosophiques* (1826, *op. cit.*, XVIII et sq). Il semble que Cousin ait exposé pour la première fois cette conception dans son *Cours de philosophie professé à la Faculté des Lettres pendant l'année 1818*, sur le fondement des idées absolues du vrai, du beau et du bien (je me réfère à la première édition, publiée par Adolphe Garnier, Paris, Hachette, 1836), principalement à partir de la 4^e leçon.
336. Ce fut la thèse soutenue par Mme Elisabeth Schwartz lors d'un colloque organisé par l'Université de Paris-IV (16 mai 1981) dans un exposé intitulé *Idéologie, logique, grammaire*. Le texte, remanié, vient d'être publié sous le titre «Idéologie et logique du jugement à travers la correspondance de Tracy avec Maine de Biran», *Études philosophiques* (janvier-mars 1982, pp. 17-36).
337. Dès l'introduction de l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines*, Condillac écrivait : «Les idées se lient avec les signes, et ce n'est que par ce moyen, comme je le prouverai, qu'elles se lient entre elles». Ce genre de formules est l'indice de la question que nous ne voulions que signaler.
338. Ce texte débute presque par cette phrase : «car si l'esprit humain est tout entier dans l'analyse, il est tout entier dans l'artifice du langage», *Leçons...*, 1^{re} éd., p. 5.
339. «si igitur ratiocinari idem est ac signa idearum in nova signa, salvâ idearum identitate, traducere, idem quoque est ac computare», *op. cit.*, p. 13.
340. «At sine signis non licet computare ; ergo nec ratiocinari sine signis, sine sermone quodam», p. 14.
341. *Discours d'ouverture...*, passim (par ex., p. 21 dans la première édition des *Leçons...*).
342. «(hinc sequitur) linguae esse methodos ratiocinandi, id est methodos analyticas», p. 14.
343. Ibid.
344. Ibid., pp. 14-15.
345. Ibid., p. 18.
346. Ibid., p. 13.

347. Cf., le texte cité ci-dessus. On pourrait tout au plus noter une référence à Hume et à Robertson en tant qu'historiens dans les notes préparatoires à la thèse sur Thucydide. Mais cela est des plus banals.
348. Un témoignage semble intéressant : une lettre du «grand Ampère» à son fils Jean-Jacques : «... les places de professeurs de Faculté, nec plus ultra de la carrière de l'enseignement, sont naturellement destinées à ceux qui ont longtemps rempli des chaires analogues d'abord dans les collèges communaux, puis dans les collèges royaux. Trois jeunes gens, MM. Cousin, Jouffroy et Beautin, y sont parvenus par exception, parce que d'abord, élèves de l'École normale, ils y avaient la place de maître de conférence, du moins deux d'entre eux, et qu'ensuite ils étaient vus avec une affection toute particulière de M. Royer-Collard, dont ils avaient reçu des leçons, du moins Jouffroy et Beautin. Il y avait là-dedans, en outre, comme une convention tacite *jurandi in verba magistri*», Ampère à son fils Jean-Jacques (sept. 1818), *Correspondance du Grand Ampère*, Paris, Gauthier-Villars, 1936, t. II, p. 542.
349. *Fragments philosophiques* (éd. de 1838), *op. cit.*, pp. 23-4.
350. *Op. cit.*, p. 80.
351. Manuscrit 48 (Bibliothèque Victor Cousin).

LA BIBLIOTHÈQUE VICTOR COUSIN DE LA SORBONNE ET L'INFLUENCE DE LA PHILOSOPHIE ÉCOSSAISE EN FRANCE AU DÉBUT DU XIX^e SIÈCLE

La Bibliothèque Victor Cousin occupe une place à part au sein de la Bibliothèque de la Sorbonne, à laquelle elle est administrativement rattachée depuis le 1^{er} janvier 1979¹. En dehors d'un certain nombre d'ouvrages qui complètent son fonds initial depuis un siècle, elle est constituée pour l'essentiel des livres, des manuscrits et des autographes qui ont été légués par le philosophe à l'ancienne Université de Paris en 1863. Il est intéressant de rappeler brièvement les circonstances de ce legs. Elles permettent de préciser la personnalité et l'itinéraire intérieur du philosophe.

Victor Cousin (1792-1867), qui avait été le maître et le penseur attitré de l'Université de France pendant la première moitié du XIX^e siècle, était tombé en disgrâce après le coup d'état du 2 décembre 1851 qui devait permettre le rétablissement de l'Empire auquel il était défavorable. Il «habitait la Sorbonne depuis 1835, lorsqu'en 1852 il avait été admis à la retraite, sans qu'il le demandât. On avait voulu lui retirer son appartement, mais l'on s'était incliné devant sa résistance énergique, et sa riche bibliothèque avait continué d'orner les murs de²» la Sorbonne de Richelieu qui devait disparaître un peu plus tard.

«Onze ans après, arrivé à l'âge de 70 ans, le philosophe songea qu'il était temps d'assurer l'avenir de ses chers livres, et de faire son testament. Il s'en ouvrit à son ami Prosper Mérimée³» qui était beaucoup mieux introduit que lui auprès de Napoléon III. Grâce à l'intervention de cet ami de bon conseil, le philosophe restait en Sorbonne à condition de léguer à l'Université les collections précieuses qu'il avait rassemblées depuis le début du siècle et dont il devait avoir la jouissance jusqu'à sa mort. Telle est l'origine de la Bibliothèque Victor Cousin. Conformément aux volontés du testataire, cette dernière devait conserver son individualité dans l'appartement du philosophe et n'être jamais réunie à celle de l'Université. La clause devait être respectée dans toute la mesure du possible au moment de la reconstruction de la Sorbonne après 1880. Elle devait éviter en tout cas le transfert de la Bibliothèque Victor Cousin dans un autre lieu et elle manifestait l'esprit d'indépendance du philosophe à l'égard du pouvoir impérial qui s'était rendu à ses vues. Certes, à la suite

de ce legs, l'empereur avait décidé d'attribuer le nom de Victor Cousin à la rue de Cluny qui longeait la Sorbonne. Mais Mérimée pouvait écrire à son ami : « Laissez-vous donc faire, mon cher maître, et croyez bien que personne ne s'avisera à vous accuser de courtisanerie, pour avoir donné un million et reçu en échange une plaque de fonte de 4, fr. 50⁴ ».

En fait, la Bibliothèque Victor Cousin est l'expression même de la personnalité de son possesseur. Parmi les collections que nous avons brièvement évoquées, elle conserve les manuscrits du philosophe et la correspondance abondante que celui-ci avait échangée en son temps avec les personnages les plus divers. Mais les acquisitions bibliographiques et bibliophiliques que Victor Cousin avait faites attestent elles-mêmes les préoccupations de l'universitaire célèbre par son éclectisme. Elles intéressent principalement l'histoire du XVII^e et du XVIII^e siècles, le jansénisme, le gallicanisme, la philosophie grecque, la philosophie française, la philosophie allemande et la philosophie écossaise. C'est évidemment cette dernière qui nous retiendra plus particulièrement. Mais l'éclectisme de Victor Cousin n'est qu'apparent. Il reflète une démarche intellectuelle, dont on saisit la trame dans les principaux centres d'intérêt de la bibliothèque du philosophe.

Les œuvres des penseurs écossais du XVIII^e siècle et les études critiques sur ces dernières sont nombreuses dans cette bibliothèque. On peut y lire en anglais ou en français les principaux traités de Francis Hutcheson (1694-1747), d'Adam Ferguson (1724-1816), d'Adam Smith (1723-1790), de Thomas Reid (1710-1796), de James Beattie (1735-1803) et de Dugald Stewart (1753-1828). Thomas Reid marque pour sa part l'apogée de la philosophie écossaise proprement dite dans la seconde moitié du XVIII^e siècle. Il s'agit, on le sait, d'un moraliste et d'un métaphysicien, qui se dégage de Francis Hutcheson, Adam Ferguson ou Adam Smith, dont la pensée reste dans le sillage de Locke, tout en écartant la phénoménologie de Hume⁵. Notre bibliothèque possède naturellement les œuvres complètes de Reid, traduites en français par Théodore Jouffroy, élève de Victor Cousin, avec la collaboration d'Adolphe Garnier (Paris, 1828-1836)⁶. La préface de cet ouvrage est intéressante pour l'histoire des idées. Mais, auparavant, Jouffroy avait déjà publié dans notre langue les *Esquisses de philosophie morale* de Dugald Stewart (Paris, 1826), le meilleur disciple de Thomas Reid. Cette traduction figure en bonne place parmi les livres que Victor Cousin a légués à l'Université. Elle est précédée d'une introduction qui situe précisément le rôle de la philosophie écossaise et de Victor Cousin dans la pensée du temps⁷. La bibliothèque conserve d'ailleurs la correspondance que Jouffroy avait adressée à son maître à cet égard⁸.

On trouve nécessairement aussi dans cette bibliothèque les exemplaires de trois autres ouvrages de Dugald Stewart traduits dans notre langue, l'*Histoire abrégée des sciences métaphysiques, morales et politiques* (Paris, 1820-1823)⁹, la *Philosophie des facultés actives et morales de l'homme* (Paris, 1834)¹⁰ et les *Éléments de la Philosophie de l'esprit humain* (Paris, 1843)¹¹. La version française de l'*Histoire abrégée des sciences métaphysiques, morales et politiques* est l'œuvre du publisciste Jean-Alexandre Buchon (1791-1846), qui précise dans son introduction les rapports entre Victor Cousin et les penseurs écossais. Quant aux exemplaires des deux derniers traités de Dugald Stewart cités précédemment, ils sont dédicacés par leurs traducteurs respectifs Léon Simon et Louis Peisse, à Victor Cousin. Pour sa

part, Adolphe Garnier devait soutenir en 1840 à la Faculté des Lettres de Paris une thèse de doctorat sur la philosophie de Reid - *Critique de la philosophie de Thomas Reid* - et la bibliothèque possède également cet ouvrage dédié à Victor Cousin qui avait dirigé le travail¹². Précisons que cette bibliothèque conserve neuf lettres d'Adolphe Garnier¹³ et vingt-sept lettres de Louis Peisse¹⁴ adressées au maître de la philosophie française contemporaine.

Mais au moment où Jean-Alexandre Buchon, Théodore Jouffroy, Adolphe Garnier, Léon Simon et Louis Peisse publient les œuvres de Thomas Reid et de son meilleur disciple Dugald Stewart, la philosophie écossaise est enseignée depuis longtemps à Paris et leurs travaux ne constituent pas à proprement parler un témoignage caractéristique de l'introduction de cette dernière dans notre pays. Ils confirment tout simplement l'influence de la métaphysique de Reid sur la pensée française de l'époque. La remarque vaut pour les *Éléments de science morale* de James Beattie qui ont été traduits en français par Charles Mallet en 1840. Cette version d'une œuvre essentielle d'un autre disciple de Reid est dédiée à Royer-Collard par le traducteur qui s'exprime en ces termes à l'adresse de celui-ci : «N'est-ce pas vous qui, le premier, avez révélé à la France les doctrines de cette école» ? L'affirmation mérite un commentaire approprié. Notons du moins en attendant que la bibliothèque conserve avec l'ouvrage traduit par Charles Mallet¹⁵ dix-sept lettres qui ont été adressées à Victor Cousin par ce dernier entre 1837 et 1847¹⁶. Le 12 juin 1840, Charles Mallet écrivait à Victor Cousin pour lui faire l'hommage de sa traduction des *Éléments de science morale* de James Beattie¹⁷.

Cependant la dédicace de l'ouvrage de Charles Mallet nous rappelle effectivement qu'on attribue généralement au maître et prédécesseur de Victor Cousin à la Sorbonne, le doctrinaire Pierre-Paul Royer-Collard (1763-1845), l'introduction de la pensée écossaise dans notre pays. En vérité, l'affirmation appelle des nuances que le fonds Victor Cousin permet justement de préciser. S'il est exact que, sauf exception, les traités de Reid et de ses disciples, James Beattie et Dugald Stewart, n'ont pas été traduits avant la Restauration et la Monarchie de Juillet, certaines œuvres de l'école écossaise ont été en revanche connues en France au XVIII^e siècle. Il ne faut pas oublier en effet que les *Recherches sur l'origine des idées* de Francis Hutcheson, qui avaient paru pour la première fois en anglais sans nom d'auteur en 1725¹⁸, ont été publiées en français dès 1749. Mais l'œuvre ne devait pas exercer, semble-t-il, une influence décisive à cette époque¹⁹. Au demeurant, si l'on en croit T.E. Jessop, Victor Cousin, qui possédait l'ouvrage en anglais et en français dans sa bibliothèque, estimait celui-ci «au-dessous du médiocre²⁰». Par ailleurs, le *Précis de logique (Logicae Compendium)* et la *Synopse métaphysique (Synopsis metaphysicae)* - rédigés en latin tous les deux - du même Hutcheson devaient paraître à Strasbourg en 1771²¹. Cependant leur influence sur le XVIII^e siècle français devait être à peu près nulle. Quant à la première traduction des *Recherches sur l'entendement humain* de Reid qui sera publiée en 1768, elle ne trouvera pas d'écho en France à cette date²².

En fait, ce sont surtout les œuvres politiques et morales de Smith et de Ferguson qui seront diffusées sur le continent avant la Révolution. Pour sa part, la *Théorie des sentiments moraux* d'Adam Smith, parue à Edimbourg en 1759, devait répandre le nom de son auteur «dans toute l'Angleterre et même en Europe²³» et être traduite en français dès 1774²⁴. Quant aux *Institutions de philosophie morale*²⁵

et à l'*Essai sur l'histoire de la société civile*²⁶ d'Adam Ferguson, qui ont été respectivement édités à Edimbourg en 1769 et en 1767, ils ont été successivement publiés dans notre langue en 1775 et en 1783. La Bibliothèque Victor Cousin possède évidemment les traductions françaises de ces trois ouvrages avec les éditions originales en anglais²⁷.

Dans le fonds Victor Cousin, l'exemplaire de la première traduction française de la *Théorie des sentiments moraux* d'Adam Smith est relié aux armes de la comtesse de Boufflers et le détail mérite une mention particulière. Il révèle en effet l'intérêt que la philosophie écossaise devait susciter dans l'élite éclairée à la fin de l'Ancien Régime. Cet intérêt est caractéristique d'une époque et d'une classe sociale, qui retient d'abord l'aspect économique et moral de cette philosophie étrangère. Maîtresse de Louis-François de Bourbon, prince de Conti (1717-1776) et protectrice de Jean-Jacques Rousseau (1712-1784), Marie-Charlotte de Campet, comtesse de Boufflers (1725-1800)²⁸, avait mis l'auteur de l'*Émile* en rapport avec Hume²⁹ et elle s'intéressait avec son amant aux penseurs d'Outre-Manche qui avaient des affinités avec la philosophie des lumières. La première version de la *Théorie des sentiments moraux* d'Adam Smith est d'ailleurs l'œuvre de l'abbé Blavet, bibliothécaire du Prince de Conti³⁰, qui devait également traduire en français les *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations* du même auteur et populariser les théories de l'économiste écossais dans notre pays. Précisons que le salon d'Auteuil, où la comtesse de Boufflers recevait à la veille de la Révolution Beaumarchais, Rivarol et le Prince de Ligne, était proche de celui de Madame Helvétius, où se grouperont sous le Directoire les idéologues soucieux d'opérer une synthèse entre la philosophie écossaise et le matérialisme du XVIII^e siècle³¹. Les liens entre les deux cercles sont apparents. Au demeurant, la *Théorie des sentiments moraux* d'Adam Smith sera traduite une seconde fois en 1798 par la veuve de Condorcet, qui fréquentait le salon de Madame Helvétius³² et qui joindra à cette nouvelle version de l'œuvre du penseur écossais huit lettres sur la sympathie³³. Si l'on en croit justement la traductrice, «ces lettres ont paru propres à tracer la ligne qui sépare les deux écoles de philosophie française et écossaise³⁴».

Dans la mesure où elle établit une comparaison entre la philosophie française et les penseurs écossais, la traduction de la Vve Condorcet souligne opportunément l'importance que ces derniers prennent à cette date sur le continent. L'année 1798 marque effectivement une étape décisive pour l'introduction des principales œuvres de l'école écossaise dans notre pays. Parallèlement à l'édition française de la *Théorie des sentiments moraux* d'Adam Smith, Pierre Prévost, professeur à Genève, avait publié en 1797 une traduction des *Essais philosophiques* du même auteur et l'ouvrage était précédé d'une étude sur la vie et les écrits du penseur écossais par Dugald Stewart. On trouve naturellement cette traduction parmi les livres de Victor Cousin, qui ont été légués à l'Université³⁵. L'éditeur commercial de l'ouvrage était l'un des meilleurs libraires parisiens du temps, H. Agasse. En tout état de cause, la parution de cet ouvrage est importante pour l'introduction de la pensée écossaise en France. Dépassant l'aspect proprement politique et moral des spéculations de Smith et de Ferguson, notre pays commence à s'intéresser à cette dernière dans son ensemble.

Certes les *Essais philosophiques* d'Adam Smith ne font pas encore une large place à la métaphysique. Mais l'étude de Dugald Stewart qui les précède est en

elle-même tout un programme. En préfaçant Adam Smith, le disciple de Reid souligne l'autonomie de la conscience dans la sensation et cette notion spiritualiste distingue très nettement la philosophie écossaise contemporaine de la pensée française de l'époque, qui s'inspire largement encore du sensualisme de Condillac. Ajoutons d'ailleurs qu'en l'an VI, c'est-à-dire en 1798, paraissait à Paris et à Milan la traduction française de l'*Essai sur la poésie et sur la musique considérées dans les affections de l'âme* de James Beattie³⁶. A vrai dire, cet essai du premier disciple de Thomas Reid n'est pas à proprement parler métaphysique. Mais il prend également ses distances avec le matérialisme du XVIII^e siècle et la parution de sa version française confirme le renouveau des conceptions spiritualistes fondées sur l'autonomie de l'esprit.

Ces conceptions intéressent le groupe des idéologues, qui se réunissent à cette époque chez Madame Helvétius, comme on l'a dit précédemment³⁷. Au moment où les salons propres aux usages aristocratiques de l'Ancien Régime sont passés de mode, ce groupe constitue la société d'Auteuil, où l'on rencontre notamment Cabanis (1757-1808), Volney (1757-1820) et Destutt de Tracy (1754-1836). Avec des nuances diverses, ces derniers tentent alors de concilier le sensualisme de Condillac avec le spiritualisme écossais. En 1798 d'ailleurs, l'idéologue «Degérando estime que, si la sensation se transforme en perception, c'est qu'elle est élaborée par l'attention, comme par une action originale de l'esprit. Et Maine de Biran prélude, dès 1803, à sa philosophie de l'effort, en exposant que la perception suppose notre activité volontaire, et, comme telle, est irréductible à la sensation... Enfin, tout en prétendant rester condillacien, l'ingénieux Laromiguière expliquait la formation de nos idées par l'application des forces actives de notre esprit à nos diverses manières de sentir³⁸ ». C'est dire que sous l'influence des penseurs écossais, «l'idéologie française tendait à s'élargir et à se transformer, par la réintroduction d'éléments essentiellement actifs et rationnels dans la constitution de l'esprit humain³⁹».

En fait, c'est à la formation d'une philosophie nouvelle que les idéologues convient les penseurs français à partir de 1797-1798. L'idée sera parfaitement exprimée en 1804 par Degérando dans son *Histoire comparée des systèmes de philosophie*. Il faut selon lui concilier la morale et les lumières et prendre les Écossais pour guides. La fin du XVIII^e siècle est donc un tournant pour la philosophie française. Tout en écartant encore la métaphysique de Reid et de ses disciples, les idéologues cherchent avec les Écossais un compromis difficile entre le matérialisme et le spiritualisme traditionnel. Ce sont apparemment des préoccupations d'ordre moral qui les conduisent pour l'essentiel à ce retour aux sources. Mais en raison même du caractère éminemment politique et social de la pensée écossaise, il faut préciser que ce retour aux sources est commandé par l'évolution des mentalités et sous la pression des événements eux-mêmes.

L'époque 1797-1798, qui vit la publication de plusieurs œuvres des penseurs écossais sur le continent, marque effectivement un tournant significatif dans l'histoire de la Révolution française. Après la condamnation de Gracchus Babeuf et de ses complices de la Société des Égaux par la Haute-Cour de Vendôme⁴⁰, la majorité des électeurs avait profité du renouvellement partiel des assemblées constitutives du Directoire, le Conseil des Anciens et le Conseil des Cinq-Cents, pour envoyer dans ces assemblées des députés nouveaux qui étaient tous des républicains modérés ou

des partisans de la restauration monarchique⁴¹. En dépit de l'anticléricalisme officiel, ces derniers réclamaient instamment l'instauration de la tolérance religieuse que les tractations de Bonaparte et des émissaires du Directoire avec les représentants du pape Pie VI favorisaient par ailleurs sur le plan diplomatique⁴². Parmi les nouveaux élus, figurait justement Royer-Collard qui devait introduire la philosophie écossaise en France, comme on l'a dit précédemment. Mettant ses actes en accord avec ses convictions sur l'autonomie de la conscience personnelle, Royer-Collard soutient efficacement au Conseil des Cinq-Cents ses collègues Jordan et Portalis, le futur protagoniste du Concordat de Bonaparte, qui réclament la liberté pour tous les cultes et leurs ministres, quels qu'ils soient. Le 14 juillet 1797, il prononce lui-même un discours en faveur de la tolérance et de la restauration du catholicisme en France⁴³.

Mais à cette date, l'exercice de la liberté religieuse se heurtait encore à des obstacles insurmontables. Dans la conjoncture politique du moment, il compromettait les acquis révolutionnaires en favorisant l'activité des prêtres réfractaires liés aux évêques et aux aristocrates émigrés et il suscitait obligatoirement l'opposition de la bourgeoisie thermidorienne au pouvoir, qui redoutait justement un complot royaliste. Le 18 fructidor an V (4 septembre 1797), le Directoire annula les élections qui avaient eu lieu quelques mois auparavant⁴⁴. Avec les députés qui partageaient ses opinions, Royer-Collard est exclu des assemblées officielles, où il espérait faire triompher la liberté de conscience que lui avaient enseignée les Ecossais. Il est alors proche de Madame Helvétius et des idéologues de la Société d'Auteuil. Mais il ne tardera pas à s'éloigner de cette dernière, qui restait trop marquée à ses yeux par le matérialisme du XVIII^e siècle. En fait, dès cette époque, Royer-Collard affirme les opinions monarchistes, qui seront ouvertement les siennes sous la Restauration⁴⁵. Cependant les circonstances ne lui permettront pas avant longtemps de défendre ses idées à cet égard.

Assez isolé pendant le Consulat et les premières années de l'Empire, Royer-Collard donne cependant en 1806 un long article au *Journal des Débats* où il critique la philosophie du XVIII^e siècle⁴⁶. Mais il devait trouver réellement sa voie en 1810. A cette époque, Napoléon cherchait un professeur pour la chaire d'histoire de la philosophie moderne de l'Université impériale, que la loi de 1806 et les décrets de 1808 avaient justement établie pour combattre la philosophie du XVIII^e siècle et les idéologues hostiles à l'Empire⁴⁷. Cette chaire venait d'être abandonnée par son premier titulaire Pastoret qui avait été nommé sénateur⁴⁸. L'empereur, soucieux de confier l'enseignement des disciplines philosophiques à un homme d'ordre et de principe, s'informa autour de lui. Fontanes, qu'il avait institué grand maître de l'Université⁴⁹, lui recommanda Royer-Collard, qui avait pris ses distances avec les idéologues et qui devait être nommé professeur le 24 octobre 1810. Celui-ci, très scrupuleux, prépara ses cours pendant plus d'un an. Il devait effectivement commencer son enseignement à la Faculté des Lettres le 4 décembre 1811. Dès le discours inaugural, il se montra pénétré de la pensée de Reid, qu'il devait simplement lire et commenter pendant toute l'année universitaire 1811-1812⁵⁰.

Au cours de l'année suivante (1812-1813), Royer-Collard devait entreprendre un exposé critique des idées du philosophe écossais. Mais à la première Restauration, il est appelé par décret du 22 avril 1814 à occuper les fonctions de directeur

général de la librairie et il est obligé de céder sa chaire à son disciple Victor Cousin, qui le secondait déjà dans son enseignement philosophique à la Faculté des Lettres⁵¹ et qui allait jouer un rôle de premier plan dans la diffusion de la pensée écossaise en France durant les premières décennies du XIX^e siècle.

Une légende, qui n'est pas sans contenir une part de vérité, précise que Royer-Collard fut initié par hasard à la lecture de Reid pendant l'année de préparation qu'il s'était ménagée avant d'inaugurer son enseignement à l'Université impériale. Il faut s'en remettre au témoignage autorisé d'Émile Boutroux à cet égard. «Un jour, écrit Boutroux, que Royer-Collard se promenait sur les quais, cherchant sans doute des ouvrages propres à lui fournir des matériaux, il rencontra la *Recherche sur l'entendement humain* de Thomas Reid. Le nom de l'auteur et la valeur de l'ouvrage ne pouvaient marquer de lui être connus. Il feuilleta le livre, en fut ravi, et l'acheta pour un prix à son gré trop modique⁵²».

En fait, l'affirmation d'Émile Boutroux peut laisser croire que l'introduction de la philosophie écossaise en France est essentiellement la conséquence d'une découverte fortuite. Une lecture plus attentive du texte cité contredit cette impression première. Comme l'indique Émile Boutroux lui-même, Royer-Collard connaissait déjà Reid quand il put acquérir dans des conditions avantageuses la *Recherche sur l'entendement humain*. A cette date, c'est-à-dire aux alentours de 1810, la pensée de Reid était déjà connue sur le continent, puisque les *Recherches sur l'entendement humain* avaient été publiées en français dès 1768⁵³ et que les idées essentielles du philosophe étaient enseignées à Genève par Pierre Prévost⁵⁴, et Royer-Collard n'était pas sans ignorer pour sa part les œuvres étudiées et traduites par celui-ci quelques années plus tôt.

Toutefois, c'est incontestablement à Royer-Collard et à son disciple Victor Cousin qu'on doit l'introduction de la philosophie écossaise et de la pensée de Reid dans l'enseignement universitaire français et dans la pensée politique de notre pays. Le fait est d'une importance capitale pour comprendre l'histoire des idées et des mentalités intellectuelles de la France contemporaine. Au demeurant, l'introduction de la philosophie écossaise dans la pensée universitaire française s'affirme sous la Restauration. A cette époque, Royer-Collard, entré dans la vie politique et élu dès 1815 à la Chambre des Députés, anime le groupe des Doctrinaires, où il retrouve Camille Jordan, son ancien collègue des Cinq-Cents sous le Directoire. Fidèles aux options qui étaient déjà les leurs vingt ans plus tôt, ces Doctrinaires sont résolument attachés aux libertés publiques, à la monarchie constitutionnelle et à la Charte de Louis XVIII, dont elle est l'expression. Également opposés aux ultra-royalistes qui veulent restaurer l'Ancien Régime et aux libéraux qui incarnent à leurs yeux la Révolution française, ils représentent le parti modéré qui tient un juste milieu entre la droite cléricale - le parti prêtre comme on disait alors - et la gauche bonapartiste et républicaine⁵⁵. Leur attitude évoque très précisément les conceptions politiques des penseurs écossais, dont le spiritualisme d'inspiration presbytérienne implique la tolérance, l'attachement à la monarchie constitutionnelle et l'équilibre entre les partis extrêmes, le parti aristocratique d'une part et le parti populaire de l'autre, pour reprendre les termes mêmes de Ferguson⁵⁶.

En fait, au point de vue philosophique comme au point de vue politique, il existe un lien étroit entre la pensée des Écossais du XVIII^e siècle et l'enseignement

de Royer-Collard et de son disciple Victor Cousin au début du siècle suivant. Celui-ci s'est clairement exprimé à ce sujet dans l'introduction à son cours de philosophie écossaise, qui devait être publié pour la première fois en 1840 et réédité par la suite⁵⁷. Royer-Collard et Victor Cousin admiraient les représentants de ce courant philosophique dans la mesure où ces derniers étaient les héritiers spirituels de la Révolution de 1688, qui avait établi en Grande-Bretagne la monarchie constitutionnelle et permis en Écosse la restauration des communautés ecclésiastiques, des écoles et des universités presbytériennes persécutées au XVII^e siècle par les Stuarts favorables au catholicisme⁵⁸. Beaucoup de penseurs écossais, tels Hutcheson, Reid ou Ferguson, étaient précisément des ministres du culte qui avaient fait carrière dans les établissements d'enseignement supérieur de leur pays, auxquels la Déclaration des Droits de 1689 et Guillaume d'Orange avaient restitué leurs franchises traditionnelles après l'abdication de Jacques II⁵⁹. La remarque est importante pour saisir les origines de la philosophie écossaise du XVIII^e siècle.

Tout en favorisant l'union entre l'Angleterre et l'Écosse au sein du Royaume-Uni qui sera définitivement créé en 1707⁶⁰, la Révolution de 1688 avait eu des conséquences particulières au nord des îles britanniques. Dans cette région dont les Stuarts étaient originaires, l'absolutisme royal appuyé sur la réaction catholique avait toujours rencontré l'opposition systématique du protestantisme presbytérien, profondément attaché aux libertés fondamentales. Charles II et Jacques II avaient supprimé pour leur part les franchises des Universités écossaises et le rétablissement de ces dernières après la Révolution de 1688 devait nécessairement avoir des conséquences plus radicales en Écosse qu'en Angleterre même. Dans un pays où les luttes religieuses avaient été particulièrement vives, la renaissance presbytérienne favorisait l'élosion d'une philosophie spiritualiste d'inspiration biblique attachée aux valeurs traditionnelles, mais résolument décidée à défendre la liberté de l'homme dans sa dimension intérieure et dans son environnement social. Elle s'opposait à cet égard aux prétentions de l'aristocratie jacobite, toujours prête à remettre en cause les acquis de la Révolution de 1688⁶¹. Cependant, à la suite de cette dernière qui avait proclamé les libertés politiques et religieuses, elle excluait le radicalisme puritain, qui n'avait plus sa raison d'être et qui pouvait conduire à l'intolérance⁶².

On comprend dès lors comment les conceptions de la philosophie écossaise répondent aux aspirations idéologiques et politiques de Royer-Collard et de ses disciples, dont elles attestent par ailleurs la cohérence intrinsèque. A l'instar des Ecossais du XVIII^e siècle, ces derniers rejetaient en même temps le dogmatisme et le matérialisme encyclopédique, qui était à leurs yeux responsable des excès révolutionnaires. Mais, ils n'en revendiquaient pas moins pour autant les principes de liberté et de tolérance qui avaient inspiré les Constituants de 1789 et la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen. Influencés à la fois par Montesquieu, la révolution américaine et les institutions britanniques, les États généraux avaient souhaité l'établissement de la monarchie constitutionnelle en France⁶³. L'ampleur de la réaction aristocratique et la faiblesse de Louis XVI avaient momentanément déçu la classe politique. Mais, à l'exemple du philosophe écossais James Beattie qui dénoncera les excès du pouvoir populaire et vantera les mérites de la monarchie constitutionnelle après la chute de la royauté sur le continent⁶⁴, une partie de l'élite restait attachée à ce programme, qui sera celui de Royer-Collard et de ses amis sous le Directoire et au début du XIX^e siècle.

On saisit mal l'influence de la philosophie écossaise en France, si l'on refuse d'établir un parallèle entre les circonstances historiques qui favorisèrent l'éclosion de cette dernière et le contexte politique de la France après la tourmente révolutionnaire. Au demeurant, la comparaison dépasse les seules contingences de temps et de lieu. Elle intéresse l'homme intérieur en expliquant les affinités profondes qui existent entre les penseurs écossais d'inspiration presbytérienne et les Doctrinaires de la Restauration française, dont les origines intellectuelles sont encore mal appréciées aujourd'hui.

Il ne faudrait pas d'ailleurs se méprendre sur le terme Doctrinaires, qui fut appliqué en son temps à Royer-Collard et à ses disciples. Ce terme dépasse l'acception étroitement politique que lui ont trop souvent donnée les historiens⁶⁵. Les Doctrinaires de la Restauration ne sont pas reconnus comme tels parce qu'ils adhèrent à la monarchie constitutionnelle et qu'ils considèrent à cet égard la Charte de Louis XVIII comme l'expression même de leur philosophie politique. Ils portent précisément ce titre parce que Royer-Collard, leur chef de file, avait été élève et avait enseigné avant la Révolution de 1789 dans les collèges de la Congrégation de la Doctrine chrétienne⁶⁶, fondée par César de Bus en 1592, introduite officiellement en France en 1610 et supprimée en 1792⁶⁷. Mais la confusion sur les origines du terme est plus apparente que réelle. A l'instar des Oratoriens du Cardinal de Bérulle⁶⁸, les Pères de la Doctrine chrétienne ou Doctrinaires avaient disputé aux Jésuites le monopole de l'enseignement dans les collèges de l'Ancien Régime et ils avaient adhéré dès le XVII^e siècle au jansénisme ecclésiastique⁶⁹.

A la Révolution, toujours à l'instar des Oratoriens, les Pères de la Doctrine chrétienne et les laïcs qui enseignaient chez eux, tel Royer-Collard, avaient très souvent embrassé les idées nouvelles⁷⁰. Les opinions des uns et des autres étaient assurément très modérées au point de vue politique⁷¹. Mais elles n'en représentaient pas moins dans l'ensemble l'état d'esprit d'une élite intellectuelle, qui souhaitait l'établissement d'une monarchie contrôlée par le droit et les corps intermédiaires.

Dans un contexte historique différent, cet idéal avait été celui des jansénistes, qui s'étaient opposés depuis le XVII^e siècle à l'absolutisme royal et pontifical et dont les prolongements tardifs évoquent certains aspects de la philosophie écossaise d'inspiration presbytérienne. La thèse mériterait une étude approfondie qui dépasse naturellement les limites de ce modeste exposé. Certes, dans ses origines et dans ses manifestations premières, le jansénisme apparaît comme une variante de la Contre-Réforme, violenement hostile au protestantisme⁷². Mais, à l'instar de ce dernier, il subit profondément l'influence augustinienne en réaction contre le thomisme de l'Église romaine. Au demeurant, on aurait tort de sous-estimer les liens profonds qui unissaient aux XVII^e et XVIII^e siècles les mouvements intellectuels des différents pays d'Europe. En dehors des circonstances locales qui lui donnent sa physionomie propre, le jansénisme, influencé par le cartésianisme, prolonge à ses origines les théories contemporaines des calvinistes rigoristes - notamment les disciples du théologien hollandais Gomar ou gomaristes⁷³ -, qui soutiendront Guillaume d'Orange et qui feront avec lui la Révolution de 1688. Par ailleurs, si Descartes influence la logique de Port-Royal, celle-ci inspire à son tour la pensée écossaise, comme l'a justement noté Victor Cousin⁷⁴. De toute manière, le jansénisme devait subir une évolution comparable à celle du presbytérisme. Dans les premiers temps, lorsqu'il est sous

le coup des censures royales et pontificales, il est rigoureusement attaché aux positions qui le séparent du catholicisme traditionnel et qui l'apparentent au puritanisme contemporain. Mais en rétablissant les droits du Parlement, la mort de Louis XIV⁷⁵ l'émancipe de l'absolutisme monarchique et le mouvement élargit ses perspectives politiques et philosophiques. Tout en conservant sa rigueur intellectuelle et ses exigences morales, il rejette le dogmatisme initial dans lequel les censures antérieures l'avaient enfermé. C'est pourquoi les esprits qui avaient subi son empreinte étaient généralement prêts à recevoir le message de la philosophie écossaise.

Ces réflexions permettent de mieux comprendre l'itinéraire intellectuel de Royer-Collard en dehors même des circonstances de temps et de lieu. Elevé dans un milieu janséniste et cartésien⁷⁶ qui avait profondément évolué sous l'influence de la Révolution française, celui-ci trouvait naturellement sa voie dans la philosophie écossaise qui donnait une dimension nouvelle à sa personnalité propre. Mais la démarche intellectuelle et spirituelle de Royer-Collard n'était pas celle d'un homme isolé à son époque. Elle était celle d'une société et d'une nation soucieuses de retrouver les valeurs traditionnelles après l'épreuve révolutionnaire. Et la pensée des Écossais du XVIII^e siècle était l'intermédiaire nécessaire à cet égard. Dans son *Cours de philosophie écossaise*, Victor Cousin est heureux de reproduire en français le fameux texte que Reid consacre à l'éloge de Descartes dans son *Essai sur les facultés intellectuelles*⁷⁷. Certes, le philosophe écossais aura toujours un œil critique pour l'auteur du *Discours de la méthode*. Mais il n'en demeure pas moins que Reid loue tout particulièrement Descartes

«d'avoir tiré le premier une ligne de démarcation distincte entre le monde matériel et le monde intellectuel, mondes tellement confondus dans les anciens systèmes qu'il était impossible de dire où commençait l'un et où finissait l'autre. On ne saurait dire combien cette distinction a contribué dans les temps modernes aux progrès de l'esprit et des corps⁷⁸».

Au reste, en dépit des critiques qu'il adresse par ailleurs au cartésianisme⁷⁹, Reid développe une théorie du sens commun qu'il avait explicitement emprunté au *Traité des vérités premières* d'un successeur de Descartes, le jésuite Claude Buffier (1661-1737)⁸⁰. A l'époque où des congrégations religieuses, comme les Doctrinaires, s'ouvrent largement aux thèses de Descartes⁸¹, Buffier avait entrepris d'«élargir la base trop étroite de la philosophie cartésienne⁸²» et Reid appréciait tout spécialement sa réflexion métaphysique⁸³. La théorie du sens commun apparaît effectivement dans le prolongement de la méthode de Descartes. Qu'on en juge par cette assertion significative de Reid :

«Nous attribuons à la raison deux offices ou deux degrés : l'un consiste à juger des choses évidentes par elles-mêmes ; l'autre à tirer de ces jugements des conséquences qui ne sont pas évidentes par elles-mêmes. Le premier est la fondation propre et la seule fonction du sens commun, d'où il suit que le sens commun est l'un des degrés de la raison⁸⁴».

En somme, à la suite du cartésianisme qui s'était opposé en son temps aux thèses épicuriennes de Gassendi⁸⁵, la philosophie écossaise avait maintenu au siècle des lumières la primauté de la raison contre le phénoménisme de Hume et le sensualisme de Condillac qui s'inspirait plus ou moins directement d'Epicure et de ses disciples. Avec des nuances diverses, il existait de cette manière des liens incontestables entre la pensée de Reid et l'intellectualisme de Descartes et des jansénistes, que Victor Cousin, sa bibliothèque l'atteste indubitablement, avait en haute estime. C'est aussi pourquoi la philosophie écossaise introduite par le doctrinaire Royer-Collard à la

Faculté des Lettres en 1811 devait acquérir une place prépondérante dans l'enseignement universitaire français du XIX^e siècle, appelé à réagir contre le matérialisme à la faveur de la restauration monarchique. Quelques précisions sont nécessaires à cet égard avant de conclure.

A la différence des établissements universitaires d'Ancien Régime qui échappaient en fait à l'autorité royale⁸⁶, l'Université de France, créée par Napoléon, était d'abord l'institution d'État qu'elle devait rester au cours de son histoire. Telle avait été la volonté de l'empereur, qui s'était inspiré à cet égard du droit du Bas-Empire romain⁸⁷. Par ailleurs, la France reconnaissait depuis la Révolution le pluralisme religieux⁸⁸ et, tout en ayant des Facultés de Théologie qui ne disparaîtront qu'en 1885⁸⁹, l'institution universitaire était indépendante de l'Église dans ses origines et dans sa structure organique. Elle devait trouver ses fondements idéologiques en dehors de la hiérarchie ecclésiastique, même si ses écoles devaient «prendre pour base de leur enseignement les préceptes de la religion catholique⁹⁰». Mais la prescription ne s'appliquait pas effectivement à l'enseignement supérieur qui devait conserver son indépendance doctrinale. C'est dire que la pensée écossaise du XVIII^e siècle, inspirée par le spiritualisme universitaire presbytérien et l'esprit de libre examen, répondait parfaitement aux objectifs de l'Université de France, séparée de l'Église romaine sans lui être hostile⁹¹.

C'est d'ailleurs cette liberté d'inspiration et d'expression philosophique qui devait entraîner la suspension provisoire du cours de Victor Cousin à la Faculté des Lettres, après la réaction politique qui suivit l'assassinat du duc de Berry (1820)⁹². En même temps, l'École normale était fermée et l'Université confiée à Mgr Frayssinous, évêque d'Hermopolis (1765-1841), qui en sera le grand maître jusqu'en 1828. Il faudra le ministère libéral de Martignac (1828-1829) pour que l'École soit rouverte et que Victor Cousin puisse reprendre son enseignement à la Sorbonne⁹³.

On comprend dès lors comment la philosophie écossaise garantissait à tous égards l'indépendance idéologique et la survie institutionnelle de l'Université de France, qui représentait nécessairement les aspirations de la bourgeoisie éclairée du temps. A une époque où les disciplines scientifiques ne tenaient pas encore la place qu'elles devaient avoir par la suite, il s'agissait d'enseigner un spiritualisme suffisamment éclectique pour réaliser avec esprit critique la synthèse des valeurs traditionnelles. Et la pensée écossaise répondait mieux, semble-t-il, à cet éclectisme que la philosophie de Kant, qui avait également retenu l'attention de Victor Cousin⁹⁴. De toute manière, la fonction critique de l'Université de France apparaît dans l'enseignement de Royer-Collard et de Victor Cousin à la Faculté des Lettres et elle est peut-être la raison de son succès. Le phénomène est significatif au point de vue historique. Dans une continuité d'inspiration remarquable, il devait notamment permettre à Victor Cousin et à ses élèves, Jules Simon (1814-1896) et Étienne Vacherot (1809-1897), de s'intéresser à la philosophie néo-platonicienne, dont le spiritualisme universitaire avait également concurrencé en son temps l'Église officielle⁹⁵. Pour ces hommes, il s'agissait de combattre l'athéisme et le matérialisme indépendamment de la hiérarchie ecclésiastique et du clergé, qui supportaient mal par ailleurs d'être dépossédés de leur monopole à cet égard⁹⁶. Précisant une réflexion d'Émile Boutroux, on peut dire à juste titre que l'enseignement de la philosophie apparaissait à Victor Cousin et à ses disciples «comme un sacerdoce laïque⁹⁷».

L'école et l'Université étaient à leurs yeux des institutions fondamentales et Victor Cousin admirait le presbytérianisme écossais parce que celui-ci avait doté son pays d'un réseau scolaire étendu et diversifié dès le XVII^e siècle⁹⁸. Le fait est caractéristique. Il souligne l'importance des recherches sur les origines de la pensée universitaire française au XIX^e siècle.

Mais, dans l'éclosion de cet éclectisme critique qui demeure propre à l'Université française, la philosophie écossaise a servi en quelque sorte de révélateur. Avec François Guizot (1787-1874), collègue de Royer-Collard et de Victor Cousin à la Faculté des Lettres et disciple d'Adam Smith, elle justifiera le libéralisme économique du XIX^e siècle. Mais elle explique également le rapprochement idéologique qui s'est opéré progressivement entre les mentalités française et britannique en dépit des malentendus et des oppositions antérieures. Il était bon de le souligner en conclusion de ce colloque sur Victor Cousin, les idéologues et la philosophie écossaise.

André TUILIER
Directeur de la Bibliothèque de la Sorbonne

NOTES

1. Par décret du 16 novembre 1978 portant organisation des bibliothèques universitaires de Paris.
2. F. Chambon, *Rapport sur la Bibliothèque Victor Cousin*, Paris, 1908, p. 1.
3. *Ibid.*
4. *Ibid.*, p. 5-6.
5. David Hume (1711-1776) ne devait justement pas être admis comme professeur à l'Université d'Edimbourg en raison de sa phénoménologie sceptique et matérialiste.
6. Impr. Victor Cousin 1601-1606.
7. Impr. Victor Cousin 1684.
8. Ms. Victor Cousin 234 (correspondant 706, f° 2722).
9. Impr. Victor Cousin 2433-2435.
10. Impr. Victor Cousin 1693-1694.
11. Impr. Victor Cousin 1675.
12. Impr. Victor Cousin 5873, pièce 6.
13. Ms. Victor Cousin 230 (correspondant 541, lettres 2185-2193. La lettre 2185, datée du 16 mai 1840, annonçait à Victor Cousin qu'Adolphe Garnier lui dédiait sa thèse).
14. Ms. Victor Cousin 243 (correspondant n° 1056, lettres n° 3963-3989).
15. Impr. Victor Cousin n° 1669.
16. Ms. Victor Cousin 238 (correspondant n° 879, lettres n° 3247-3263).
17. *Ibid.* Lettre n° 3253.
18. Cf. Impr. Victor Cousin 5834.

19. F. Hutcheson, *Recherches sur l'origine des idées*, trad. sur la 4^e éd. anglaise par Guillaume Laget, Amsterdam, 1749. 2 vols in-8°. Il est vrai cependant que cette traduction éditée réellement à Paris chez Durand, d'après Barbier, a également été attribuée à Eidous et à Condillac. Cf. Impr. Victor Cousin 5551-5552.
20. T.E. JESSOP, *A Bibliography of David Hume and of Scottish philosophy from Francis Hutcheson to Lord Balfour*, London, 1938, p. 144.
21. Les deux ouvrages ont été reliés ensemble. Impr. Victor Cousin 5841.
22. Th. Reid, *Recherches sur l'entendement humain d'après les principes du sens commun*. Ouvrage trad. de l'anglais. Amsterdam, J. Meyer, 1768. 2 vols in-12°.
23. Cf. Victor Cousin, *Philosophie écossaise*. 3^e éd. rev. et augm., Paris, 1857, p. 149.
24. Cf. Impr. Victor Cousin 5557.
25. Cf. Impr. Victor Cousin 5517.
26. Cf. Impr. Victor Cousin 1641.
27. Cf. Impr. Victor Cousin 5715 et 4665.
28. Il ne faut pas confondre Marie-Charlotte-Hippolyte de Campet, comtesse de Boufflers-Rouvet, avec ses homonymes Marie-Françoise-Catherine de Beauvau-Craon, marquise de Boufflers-Rémiencourt (1711-1786) et la duchesse de Boufflers, née de Villeroi, qui se remaria en 1750 avec le maréchal de Montmorency-Luxembourg. Cf. P.-E. Schatzmann, *La comtesse de Boufflers*, Paris, 1933, *passim*.
29. C'est grâce à l'intervention de la comtesse de Boufflers que Jean-Jacques Rousseau put partir pour l'Angleterre «avec Hume et un Genevois, Coindet» (1766). Cf. *Ibid.*, p. 79.
30. Jean-Louis Blavet (1719-1809?) avait été novice bénédictin avant de se séculariser et d'être bibliothécaire du Prince de Conti, qui faisait profession d'athéisme et qui avait des rapports avec les Encyclopédistes.
31. Voir plus loin. Anne-Catherine de Ligniville d'Autricourt, épouse Helvétius (1719-1800), vint se fixer à Auteuil, après la mort de son mari (1771), au moment même où la comtesse de Boufflers s'y installait pour sa part. Elle avait acheté à cet endroit une maison, qui appartenait au pastelliste Quentin de la Tour. Cf. A. Guillois, *Le salon de Madame Helvétius, Cabanis et les idéologues*, Paris, 1894, p. 27.
32. Marie-Louise-Sophie de Grouchy, épouse Condorcet (1764-1822), s'était mariée à l'âge de vingt-deux ans. Elle devait passer des années difficiles après son veuvage (1794).
33. Impr. Victor Cousin 5862-5863.
34. En italique dans le texte. Cf. A. Smith, *Théorie des sentimens (sic) moraux ou Essai analytique sur les principes des Jugemens (sic) que portent naturellement les Hommes, d'abord sur les Actions des autres, et ensuite sur leurs propres Actions*. Trad. de l'anglais sur la 7^e et dernière éd. par S. Grouchy, Vve Condorcet, Paris, an 6 (1798), p. VIII.
35. Impr. Victor Cousin 5874-5875.
36. Impr. Victor Cousin 613.
37. Voir p. 162.
38. E. Boutroux, «La philosophie écossaise et la philosophie française» dans *Etudes d'histoire de la philosophie*, Paris, 1897, p. 416-417.
39. *Ibid.*, p. 417.
40. Cf. notamment C. Mazauric, *Babeuf et la conspiration pour l'Égalité*, Paris, 1962, *passim*, et R.B. Rose, *Gracchus Babeuf, the first Revolutionary Communist*, London, 1978, *passim*. Gracchus Babeuf et les Egaux étaient directement issus du mouvement sans-culotte dont A. Soboul, *Les sans-culottes parisiens en l'an II. Mouvement populaire et gouvernement révolutionnaire, 2 juin 1793-9 thermidor an II*. Paris, Clavreuil, 1958, 1170 p. (cf. éd. abrégée, Paris, Ed. du Seuil, 1968, 256 p.), a magistralement démontré les tendances égalitaristes et les contradictions internes.

41. Pour un aperçu des événements et leur interprétation politique, on consultera A. Soboul, *La Révolution française II. De la Montagne à Brumaire*, Paris, 1962, p. 237-240.
42. Ces tractations avaient abouti au traité de Tolentino (19 février 1797) entre Pie VI et Bonaparte. Les négociations entre le Saint-Siège et celui-ci se poursuivront pendant toute l'année 1797, qui verra l'occupation de Rome par les Français. Cf. J. Thiry, *Bonaparte en Italie*, Paris, 1973, *passim*.
43. Cf. A. Schimberg, *Les fragments philosophiques de Royer-Collard*, Paris, 1913, p. LVIII-LIX, qui reproduit à cet endroit plusieurs passages du discours de Royer-Collard aux Cinq-Cents. Cf. A. de Barante, *La vie politique de M. Royer-Collard I*, Paris, 1861, p. 29-42.
44. Cf. A. Soboul, *op. cit.*, II (cf. n. 41), p. 240-242.
45. Entre 1797 et 1803, il fait partie du Comité secret royaliste qui agissait en France pour le compte de Louis XVIII. Cf. A. de Barante, *op. cit.* I, p. 45-69.
46. Cf. *Ibid.*, p. 71-103.
47. Voir p. 169. L'Université impériale devait respecter les préceptes de la religion catholique. C'est dire qu'elle devait s'opposer au matérialisme du XVIII^e siècle et aux idéologues, dont les tendances libérales étaient ouvertement hostiles au pouvoir impérial.
48. Claude-Emmanuel-Joseph-Pierre de Pastoret (1756-1840) avait favorisé, comme Royer-Collard, l'opposition royaliste au Directoire. Déporté au 18 fructidor, il s'était réfugié à l'étranger ; mais il avait obtenu l'autorisation de rentrer en France en 1800. Professeur du droit des gens au Collège de France (1804), il n'avait enseigné que quelques mois à la Faculté des Lettres (1809). Il se ralliera plus tard à la Restauration.
49. Louis de Fontanes (1757-1821) avait été également proscrit au 18 fructidor. Il s'était réfugié à Londres, où il s'était lié avec Chateaubriand et il était revenu à Paris au 18 brumaire. Il avait gagné les faveurs de Bonaparte qui l'avait nommé grand-maître de l'Université en 1808. Il devait aussi se rallier plus tard à Louis XVIII. Son œuvre littéraire et poétique est médiocre.
50. E. Boutroux, *art. cit.*, p. 421, qui précise la date et les circonstances de la nomination de Royer-Collard à la Faculté des Lettres.
51. C'est par décision de la Commission de l'Instruction publique en date du 13 novembre 1815 que Royer-Collard, Président de cette Commission, fut autorisé à se faire suppléer par Victor Cousin dans sa chaire de professeur d'histoire de la philosophie moderne à la Faculté des Lettres de Paris. Un exemplaire de cette décision est conservé à la Bibliothèque Victor Cousin (Ms. 255). La Commission de l'Instruction publique et son Président remplaçaient le grand maître de l'Université, que la Restauration devait supprimer pendant quelques années.
52. E. Boutroux, *art. cit.*, p. 421-422, qui utilise à ce sujet des témoignages antérieurs. Cf. A. de Barante, *op. cit.* I, p. 108 et H. Taine, *Les philosophes classiques du XIX^e siècle en France*. 5^e éd. rev. et corr., Paris, 1882, p. 22.
53. Voir plus haut.
54. Voir plus haut.
55. A la Chambre des Députés, les Doctrinaires étaient peu nombreux, Cf. G. de Bertier de Sauvigny, *La Restauration*, 3^e éd. rev. et augm., Paris, 1955, p. 144 (Nlle éd., 1955, p. 142). C'est pourquoi l'un d'entre eux, le spirituel Beugnot, appelait leur groupe «Notre canapé». Cf. P. de La Gorce, *La Restauration. Louis XVIII*, Paris, 1926, p. 149, qui précise cependant, p. 150, que l'affirmation était exagérée et qui décrit bien par ailleurs la position intermédiaire de ce groupe entre le parti prêtre d'une part, les bonapartistes et les républicains d'autre part. En fait, les vrais Doctrinaires se distinguaient du centre droit, qui siégeait à gauche des ultras. Cf. V.W. Beach, *Charles X of France. His Life and Times*, Boulder (Colo), 1971, p. 159-160.
56. Cf. Victor Cousin, *op. cit.*, 3^e éd. rev. et augm., p. 519, qui traduit à cet égard un passage significatif des *Principes de la science morale et politique* de Ferguson parus à Edimbourg en 1792. Dans ce livre, Ferguson s'inspire visiblement de Montesquieu et des anciens.

57. L'ouvrage devait avoir plusieurs éditions successives. L'avertissement qui précède la 3^e éd. rev. et augm. (1857) est important.
58. Cf. Victor Cousin, *op. cit.*, 3^e éd. rev. et augm., p. 1-24.
59. *Ibid.*, spécialement p. 15-19. L'analyse de Victor Cousin est suggestive.
60. Par l'acte d'Union qui consacrait cette année même l'unité des deux royaumes sous une seule couronne.
61. Sur les différentes conspirations jacobites qui s'opposèrent au gouvernement des Whigs et qui rencontrèrent des complicités sur le continent dans la première moitié du XVIII^e siècle, consulter notamment P.S. Fritz, *The English Ministers and Jacobitism between the Rebellions of 1715 and 1745*, Toronto, Buffalo, 1975, *passim*, qui reproduit une bibliographie abondante sur le sujet.
62. Dans la mesure où la Déclaration des Droits de 1689 fait droit aux revendications des Puritains, le protestantisme radical perd sa combativité politique et sociale. Il permet l'épanouissement progressif du piétisme et du méthodisme, qui devaient marquer profondément les mentalités religieuses et l'esprit public de la Grande-Bretagne à l'époque moderne.
63. C'est l'essentiel du Serment du Jeu de Paume (20 juin 1789).
64. Cf. Victor Cousin, *op. cit.*, 3^e éd. rev. et augm., p. 496-498, qui reproduit à cet égard un texte essentiel des *Eléments de science morale* de James Beattie, dont les deux volumes paraissent successivement en 1790 et 1793.
65. Cf. notamment P. de La Gorce, *op. cit.*, p. 144, qui ignore apparemment les origines du terme et qui le trouve de ce fait impropre.
66. Cf. A. Schimberg, *Les fragments philosophiques de Royer-Collard*, Paris, 1913, p. LVI. «La-kanal, Joubert, Laromiguière étaient, eux aussi, d'anciens Doctrinaires». *Ibid.*, n. 2.
67. Sur cette congrégation, consulter la thèse récente de J. de Viguerie, *Une œuvre d'éducation sous l'Ancien Régime. Les Pères de la Doctrine chrétienne en France et en Italie. 1592-1792*, Paris, 1976, *passim*, qui comble une lacune à cet égard.
68. L'Oratoire de France avait été fondé par le cardinal Pierre de Bérulle en 1611.
69. Cf. J. de Viguerie, *op. cit.*, *passim*.
70. Cf. A. Schimberg, *ibid.*
71. Royer-Collard, élève de la section de l'Île Saint-Louis à la Commune de Paris, quittera cette dernière à la chute de la Monarchie le 10 août 1792. «Quelques jours seulement avant la mise hors la loi des députés de la Gironde, il vient à la barre de la Convention présenter une adresse qui était une revendication hautaine et courageuse des droits des opprimés». *Ibid.*, p. LVII. Cf. A. de Barante, *op. cit.* I, p. 8-10. Pour les opinions politiques de Royer-Collard, consulter : R. Casas Orense, *Royer-Collard, ordre et politique*. Thèse Université Droit Strasbourg III, 1973, 415ff, dactylogr.
72. Après les travaux d'Augustin Gazier, les études récentes de Lucien Ceyssens et de Jean Orcibal ont renouvelé les perspectives traditionnelles sur les origines du jansénisme, qui apparaît au départ comme une manifestation caractéristique de la Contre-Réforme catholique. Cf. notamment J. Orcibal, *Jean Duvergier de Hauranne, Abbé de Saint-Cyran et son temps (1581-1638)*, Paris, Vrin, 1947-1948, 2 vols.
73. Né à Bruges en 1563 et mort à Groningue en 1641, Franziskus Gomar, d'abord pasteur à Francfort, fut appelé en 1594 comme professeur de théologie à l'Université de Leyde, où il devait s'opposer successivement à ses collègues Arminius et Vorstius, qui soutenaient sur la grâce des thèses proches du catholicisme et qui représentaient les intérêts de l'oligarchie hollandaise contre les Orangistes. Sur les rapports entre les jansénistes et les protestants rigoristes, consulter R. Briggs, «The Catholic Puritans : Jansenists and Rigorists in France» dans *Puritans and Revolutionaries. Essays in Seventeenth-Century History presented to Christopher Hill*. Ed. by D. Pennington and K. Thomas, Oxford, 1978, p. 333-354.
74. Victor Cousin, *op. cit.*, 3^e éd. rev. et augm., p. 36.

75. Le lendemain (2 septembre 1715) de la mort de Louis XIV, le Régent Philippe d'Orléans, neveu du roi défunt, avait fait casser par le Parlement le testament de celui-ci qui lui était défavorable. Mais il avait dû restituer en échange au Parlement le droit de remontrance qui lui avait été supprimé par Louis XIV et cette mesure devait singulièrement limiter l'absolutisme monarchique pendant la majeure partie du XVIII^e siècle.
76. Cf. A. Schimberg, *op. cit.*, p. LIV-LXVI. «Royer-Collard est petit-neveu, par sa mère, de Paul Collard, ami et commensal du diacre Pâris, écrivain ascétique distingué et l'un des fondateurs des terribles *Nouvelles ecclésiastiques*. Sa mère s'appelle Angélique, par dévotion janséniste». *Ibid.*, p. LVI.
77. La première édition de cet ouvrage avait paru à Edimbourg en 1785. Cf. Impr. Victor Cousin 1656.
78. Th. Reid, *Essai sur les facultés intellectuelles*, Ess. II, ch. 8, traduit par Victor Cousin, *op. cit.*, 3^e éd. rev. et augm., p. 314.
79. Victor Cousin, *op. cit.*, 3^e éd. rev. et augm., p. 399-409, qui réfute notamment les critiques que Reid fait à Descartes au sujet de la théorie des idées représentatives.
80. La première édition du *Traité des premières vérités* de Buffier avait paru à Paris en 1724. Cf. Impr. Victor Cousin 7169. Traduit en anglais et publié à Londres en 1780 (cf. Impr. Victor Cousin 1678), l'ouvrage est pourvu d'une préface qui accuse précisément Reid et les Ecossais de plagiat. Cf. C. Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, Nlle éd. II. *Bibliographie*, Bruxelles ; Paris, 1891, col. 355-356. Les œuvres philosophiques du P. Buffier devaient être rééditées au XIX^e siècle.
81. Cf. J. de Viguerie, *op. cit.*, *passim*.
82. A. Schimberg, *op. cit.*, p. LII.
83. «... j'ai trouvé plus de choses originales dans ce Traité que dans la plupart des livres métaphysiques que j'ai lus. Les observations de Buffier me paraissent en général d'une parfaite justesse ; et quant au petit nombre de celles que je ne saurais tout à fait approuver, elles sont au moins ingénieuses». Th. Reid, *Œuvres complètes*, publ. par Th. Jouffroy, V, Paris, 1829, p. 179-180. A Schimberg, *ibid.*, rappelle pour sa part, d'après F. Bouillier, *Œuvres philosophiques du P. Buffier*, Paris, 1843, p. 15, la définition que le jésuite philosophe avait donnée du sens commun.
84. Th. Reid, *op. cit.* Ess. VI, ch. 2, traduit par Victor Cousin, *op. cit.*, 3^e éd. rev. et augm., p. 396.
85. Sur l'épicurisme de Pierre Gassend (1592-1655), dit Gassendi, professeur au Collège royal, consulter la thèse magistrale de O.R. Bloch, *La philosophie de Gassendi. Nominalisme, matérialisme et métaphysique*, La Haye, 1971, *passim*.
86. Les universités de l'Ancien Régime, qui remontaient dans l'ensemble au Moyen Age, étaient indépendantes de l'autorité royale qui reconnaissait leurs franchises à différents titres. Cf. S. Guénée, *Bibliographie de l'histoire des Universités françaises des origines à la Révolution* I-II, Paris, 1978-1981, *passim*.
87. La première université impériale avait été effectivement fondée à Constantinople par l'empereur Théodore II (408-450) en 425. Cf. *Code Théodosien* XIV, IX, 3 (1).
88. Ce pluralisme avait été reconnu dès 1789 par la Déclaration des Droits de l'homme et du citoyen.
89. Au reste, ces Facultés de Théologie étaient contraintes par le décret du 17 mars 1808 d'enseigner le gallicanisme (cf. n. 91) et elles ne seront jamais reconnues par Rome à cet égard. Le dernier doyen, Mgr Henri Maret (1805-1884), évêque de Sura, devait justement s'opposer à l'infiaillibilité pontificale au Concile de Vatican I (1870). Il sera le dernier représentant du gallicanisme doctrinal en France.
90. Cf. l'art. 38 du décret du 17 mars 1808, pris en application de la loi du 10 mai 1806 créant l'Université impériale. A vrai dire, cette clause ne visait pas l'enseignement supérieur.

91. Aux termes de l'art. 38 du décret du 17 mars 1808, les professeurs de théologie de l'Université impériale étaient également «tenus de se conformer aux dispositions de l'édit de 1682, concernant les quatre propositions contenues en la déclaration du clergé de France de la même année».
92. Cet assassinat, perpétré le 13 février 1820 à onze heures du soir, alors que le prince sortait de l'Opéra, devait exciter la haine incontrôlée des royalistes. «Les hommes, quand la raison a cessé de les régir, aiment à incarner leurs ressentiments». P. de La Gorce, *op. cit.*, p. 181. Sur le premier ministre Decazes, favori de Louis XVIII, se concentreront les colères des ultras et le roi céda aux instances de ces derniers. Il renvoya Decazes en laissant libre cours aux initiatives réactionnaires de la droite.
93. Pour la politique générale de ce ministère libéral, consulter V.W. Beach, *op. cit.*, p. 253-286. Pour leur part, P. de La Gorce, *La Restauration II. Charles X*, Paris, 1928, p. 123-141, et G. de Bertier de Sauvigny, *op. cit.*, 3^e éd. rev. et augm., p. 415-417 (Nlle éd., p. 412-414) attachent à juste titre une grande importance aux mesures prises par Martignac et Feutrier, successeur de Frayssinous aux Affaires ecclésiastiques et à l'Instruction publique, pour limiter l'influence du clergé et des jésuites dans l'enseignement.
94. Cf. les remarques pertinentes de Victor Cousin, *op. cit.*, 3^e éd. rev. et augm., p. 1 et 522.
95. Pour sa part, Victor Cousin s'intéressa à Platon, dont il traduisit intégralement les œuvres. Mais il avait d'abord édité Proclus (*Opera*, Parisiis, 1820-1823, 6 vols in-8°). Quant aux deux disciples de Cousin cités ici, ils publièrent successivement une histoire de l'École néo-platonicienne d'Alexandrie. Cf. J. Simon, *Histoire de l'École d'Alexandrie*. Paris, Joubert, 1845, 2 vols in-8° et E. Vacherot, *Histoire critique de l'École d'Alexandrie*. Paris, Ladrange, 1846-1851, 3 vols in-8°. Le 3^e tome de cette dernière devait susciter une polémique entre son auteur et l'abbé Gratry, aumônier de l'École normale, dont Vacherot était alors le directeur.
96. Comme l'atteste justement la polémique entre Vacherot et l'abbé Gratry (cf. n. 95).
97. E. Boutroux, *art. cit.*, p. 440.
98. Victor Cousin, *op. cit.*, 3^e éd. rev. et augm. p. 9-17.

VICTOR COUSIN ET LES PHILOSOPHES ÉCOSSAIS

A Maxime Chastaing, en hommage.

D'un point de vue philosophique, les relations qui ont existé entre Victor Cousin et les philosophes écossais - Hamilton et ceux qui l'entouraient à Édimbourg - sont plus intéressantes qu'on ne pourrait le supposer, puisque le problème intellectuel qui occupait leur attention est un problème qui est demeuré des plus vivants encore de nos jours : comment la tradition maîtresse de la philosophie occidentale, tradition héritée de Descartes, peut-elle assimiler de façon critique la philosophie classique allemande de Kant à Feuerbach, en passant par Fichte, Schelling et Hegel ? A l'origine, pour Hamilton (né en 1788) et pour Cousin (né en 1792), la tâche que la philosophie du XIX^e siècle se devait de mener à bien, c'était d'en revenir à la droite raison cartésienne, par une critique des déviations empiristes par rapport à l'orientation cartésienne, déviations dont Hume et Condillac s'étaient rendus coupables, et en reconstruisant le cartésianisme dans l'optique des philosophes écossais, Hutcheson, Adam Smith et, avant tout, Thomas Reid.

Tout à coup, Cousin et Hamilton furent confrontés à la révolution en philosophie qui, comme l'affirmait Heine dans son article «De l'Allemagne» paru dans la *Revue des Deux Mondes* en 1834, pourrait bien détruire, un jour, le patrimoine intellectuel de l'Occident. L'Allemagne menace le monde, en philosophie, à tout le moins. Relevant le défi, tout d'abord de manière indépendante et, par la suite, de concert, Cousin et Hamilton disputèrent de ce qu'il y avait lieu de faire.

Le Français fut le premier à s'exprimer. Dans sa philosophie de l'éclectisme, exposée dans le cours fameux de 1828, Cousin développa l'argument suivant : pour donner une nouvelle vie au cartésianisme, il ne suffit pas de le reformuler dans l'optique de ce que M. Jean Laporte a appelé la philosophie réflexive des Écossais¹. La psychologie (ou phénoménologie)² des Écossais doit, en outre, être parachevée, en étant fondée sur une ontologie ou une métaphysique *a priori* sur le modèle allemand. Hamilton, dans sa recension de Cousin qui date de 1829, marqua son désaccord.

Un cartésianisme tel que le voulait Hamilton, s'incorporant la psychologie réflexive de Reid, ne peut se concilier avec l'ontologie de Schelling ou de Hegel et, pour ce qui est des fondements qu'il espère trouver dans la philosophie allemande, il ne peut qu'avoir recours, seulement, à la critique kantienne de la métaphysique³.

La discussion entre Cousin et Hamilton se développait sous la forme d'une sorte de drame philosophique, auquel quelque ironie romantique ne faisait pas défaut, quand il se transforma en un débat à trois voix, par suite de la participation à la controverse, en 1842, d'un philosophe écossais de la génération plus jeune, J.F. Ferrier (né en 1808) qui était, personnellement, l'un des meilleurs amis de Hamilton (ils se voyaient presque tous les jours) mais qui, en philosophie, inclinait plutôt vers Cousin que vers Hamilton. Croyant, tout comme Cousin, que le cartésianisme, reconstruit dans l'optique de la psychologie écossaise, devait trouver ses bases ontologiques chez Schelling ou bien chez Hegel, Ferrier fit parvenir à Cousin, en 1842, deux articles⁴ qu'accompagnait une lettre amicale, avec l'objectif de forger une alliance qui, au plan philosophique, mais non pas au plan personnel, serait dirigée contre Hamilton⁵.

Les avances de Ferrier furent poliment éludées par Cousin qui, sous l'influence de Hamilton, se déclarait, vers 1843, mieux disposé envers la prudente psychologie des Écossais et moins bien disposé envers l'audacieuse ontologie d'outre-Rhin⁶. Dix ans plus tard, quand il y eut compétition pour l'attribution de la chaire de philosophie morale à Édimbourg, Ferrier reprit, à nouveaux frais, sa défense auprès de Cousin, lui adressant une lettre amicale dans laquelle était incluse une liste de la quinzaine d'articles qu'il avait rédigés pendant le temps, dans le même moment que Hamilton écrivait également à Cousin pour solliciter son appui et lui garantir que Ferrier avait une grande admiration pour sa philosophie⁷. Néanmoins, une fois de plus, Cousin ne bougea pas. Finalement, en 1856, quand Ferrier, au plus fort de la vive controverse roulant sur les rapports entre l'Église et l'État, ainsi qu'entre la foi et la raison dans le problème constitutionnel écossais, en vint à la position extrême qui consistait à rejeter la philosophie écossaise de Reid comme constituant un danger pour l'Écosse, et quand il proposa de mettre en lieu et place une nouvelle philosophie écossaise qui se serait séparée du cartesianisme pour rejoindre l'ontologie allemande, par l'entremise d'Adam Smith et de Berkeley, et non pas de Reid, Cousin se retourna brusquement contre Ferrier et, dans la grande compétition qui se déroula, en 1856, autour de la succession à la chaire qu'Hamilton avait occupée, il n'accorda pas son appui à Ferrier, mais au concurrent de Ferrier, Fraser, qui fut nommé pour une bonne part du fait de l'aide que Cousin lui avait apportée⁸.

En tant que Ministre de l'Instruction publique, Cousin avait vu ses desseins couronnés de succès, desseins qui consistaient à placer à l'Université d'Édimbourg un philosophe auquel on pouvait se fier pour qu'il exposât du haut de la chaire de la capitale de l'Écosse une philosophie écossaise dans la tradition hamiltonienne, mais suivant un plan conforme au modèle éclectique. Mais, en tant que philosophe, la victoire que Cousin avait remportée sur le terrain politique avait, à son insu, ouvert la voie à l'effritement de sa réputation intellectuelle, puisque le protégé de Cousin nommé à la chaire d'Édimbourg avait bien moins d'inclination pour le néo-cartésianisme cousinien que n'en avait Ferrier, son adversaire défait, et moins de pénétration philosophique. En se faisant l'adversaire de Ferrier et en le reléguant

dans l'obscurité de la minuscule Université de St Andrews, Cousin avait réduit au silence la voix qui, plus qu'aucune autre en Europe, eût pu mettre en lumière avec éloquence et clarté les mérites bien oubliés des cours que Cousin avait donnés dans le Paris des années 1816, 1817 et 1828.

1. Cousin

Écoutons la voix retentissante de Victor Cousin au moment où il en est à démêler la relation existant entre Descartes et Reid, d'une part, entre Descartes, Hegel et Schelling, d'autre part. La contribution indiscutable fournie par Reid à la philosophie ne consiste pas tant en ceci qu'il

«a brisé ce pont artificiel [«cet intermédiaire absurde imaginé par les philosophes pour passer de la sensation qui est tout intérieur à la connaissance du monde extérieur»], ouvrage fantastique de l'école qui, en s'évanouissant, laisse paraître l'abîme de l'idéalisme et du scepticisme. Il fait voir qu'il y a en nous la puissance naturelle de nous élancer en quelque sorte d'une rive à l'autre...»

(V. Cousin, *Philosophie écossaise*, Paris, Michel Lévy, 3^e éd., 1857, 8^e leçon, p. 332). En fait, Ferrier a probablement raison quand il dit que la doctrine soutenue par Reid touchant la perception ne fait que poser un problème qu'elle ne contribue en rien à résoudre. Mais Ferrier, d'un autre côté, est tout à fait dans l'erreur quand il en vient à prétendre que Reid n'a jamais prouvé un seul fait de manière rationnelle, et que sa philosophie du sens commun se situe toujours au niveau superficiel de l'empirisme anglais. Au contraire, Cousin met l'accent sur ceci que l'inspiration intellectuelle de Reid est, en dernière analyse, cartésienne et non point baconienne.

«L'inaffabilité de la conscience lui [à Descartes, selon Reid] parut donc la première de toutes les vérités. Ce fut sur ce terrain solide qu'il prit pied, en échappant aux flots du scepticisme...»

(V. Cousin, ibid. 7^e leçon, p. 311, citation de Th. Reid, *Recherches...*, ch. 7, conclusion). Ce qu'il est important de noter, continue Cousin, c'est que lorsque Reid explique, en 1764, quelle est sa méthode - la méthode de l'induction - il n'invoque pas les noms de Bacon et de Newton, alors tant popularisés par les Encyclopédistes, mais le nom à demi oublié de Descartes. Descartes est, pour Reid, le véritable père de la philosophie moderne.

«Songez quelle probité courageuse et quelle conviction profonde il a fallu à Reid pour parler ainsi en plein dix-huitième siècle, au commun scandale des amis et des ennemis de l'école écossaise.» (ibid., 7^e leçon, p. 305).

Mais après avoir ainsi repoussé victorieusement le sceptique, en appelant à son secours le cogito cartésien, Reid s'expose, d'une façon qui n'est nullement nécessaire, à une deuxième offensive de la part du sceptique quand, poursuivant son analyse de ce fait de conscience qui est incontestable, il fait ce que Cousin nomme «la comparaison embarrassée dans laquelle il s'engage de la conception et du jugement.» (ibid., 9^e leçon, p. 368). Pour illustrer la relation de contraste, quoique intime, existant entre ces deux actes de l'esprit, Reid, assez comme il convient, envisage l'hypothèse selon laquelle quelqu'un voit un homme haut de six pieds et conçoit un homme haut de soixante pieds, et juge que le premier (des deux hommes) existe parce que non seulement il le voit, l'entend, le touche, parce que d'autres lui fournissent des informations à son sujet, mais parce que, en même temps, il juge que le second n'existe pas car il ne fait que le concevoir, au sens où il trouve que la conception

qu'il forge d'un homme haut de soixante pieds n'est pas étayée sur quelque jugement d'expérience que ce soit. Maintenant, dans la vie de tous les jours, quand notre conscience est pleinement développée, nous oscillons, dit Reid, entre le fait de nourrir une hypothèse ou de forger un concept au sujet d'un état de choses et le fait de vérifier notre hypothèse à l'aide d'un jugement d'expérience. Mais s'il en va ainsi, alors, au regard de la conscience native, il s'élève, selon Reid, un problème concernant la priorité relative de la conception par rapport au jugement, semblable au problème classique : qui est venu en premier, de la poule ou de l'œuf⁹ ?, ou à la question, débattue par Descartes lui-même, dans la huitième des *Règles pour la direction de l'esprit* : comment une activité telle celle du charpentier peut-elle jamais venir à l'existence, puisqu'on ne peut être charpentier sans un marteau et qu'il faut un marteau pour faire un marteau ? Sans nul doute, comme Descartes, lui-même, le montre dans ce passage, il n'est pas si malaisé qu'il le paraît de résoudre le paradoxe touchant ledit marteau mais le même Descartes, lorsqu'il parle de la conscience (ou pensée) comme incluant en soi la volonté, la conception, l'affirmation, le jugement, etc., est suffisamment sensé pour ne jamais dire qui précède quoi, dans la conscience native parce que, selon Reid, la conscience, à ses premières lueurs, se dérobe entièrement à nous et qu'il est impossible de savoir à quoi elle ressemble. Cousin, pour sa part, ne fut pas sensible à la critique de Descartes par Reid. Reid, déclare-t-il, a raison de faire le départ entre un état où la conscience est pleinement développée et la conscience à ses premières lueurs, mais il a évidemment tort lorsqu'il déclare que l'état dont il vient juste d'être fait mention pose un problème insoluble : est-ce que la conception précède le jugement, ou l'inverse est-il vrai ? Soutenir que la conception pourrait bien précéder le jugement pour la conscience à ses premières lueurs, c'est soutenir qu'il se pourrait bien que nous commençions par imaginer toute une série d'états de choses avant d'avoir effectivement rencontré des exemples de ces états de choses (simplement) imaginés dans des jugements d'existence antérieurs qui nous les donnent comme existants. Mais, selon Cousin, Reid est, par là, tombé dans l'absurdité qui consiste à supposer que la poétique - la théorie de la poésie - puisse précéder la composition de poésies ou que la philosophie ou la théorie du sens commun puisse précéder l'expérience effective du sens commun qui fait partie de notre naturel, telle une propension qui n'est pas dépendante de la réflexion. Par comparaison, Descartes a eu tout à fait raison lorsqu'il affirme que la conscience contient en elle, dès le début, un ensemble de jugements affirmatifs qui ne portent pas seulement sur l'existence de notre conscience, mais aussi sur la manifestation d'objets qui sont donnés à cette conscience comme distincts de l'expérience qu'elle fait d'elle-même (*Philosophie écossaise*, 3^e éd., 1857, pp. 368-75).

Si on le comprend comme il convient, Descartes, affirme Cousin, peut nous montrer comment réconcilier Reid et la philosophie écossaise avec la spéculation ontologique des philosophes allemands touchant la nature de la conscience native. Essayez de saisir, à sa source, ce dont votre esprit fait l'expérience, essayez de vous surprendre en train de penser sans avoir dessein de le faire ni sans vouloir le faire. Et, alors, vous découvrirez que penser, c'est affirmer : c'est un jugement d'existence et non pas la pure et simple conception au sens que Reid attribue à cette notion. La pensée «spontanée», qui est en nous telle une propension naturelle, nous procure, par la vertu de la qualité qui lui appartient essentiellement, nous-mêmes, avant tout, le

monde, Dieu, la perception confuse des frontières qui les séparent, dans une synthèse où le clair et l'obscur se mélangent l'un à l'autre. Peu à peu la réflexion et l'analyse apportent leur lumière dans cet ensemble où, à l'origine, les différences ne sont guère perceptibles. Et alors toutes choses deviennent, pour nous, claires, définies et déterminées. Le moi se sépare du non-moi, le moi et le non-moi, par leur opposition et par la relation qui les unit, nous donnent l'idée claire du fini, et comme le fini ne peut se suffire à lui-même, il suppose l'infini et nous y conduit. Interprété de façon cousinienne, Descartes nous mène, par la médiation de Reid, jusqu'à Hegel et, à vrai dire, les idées directrices de ces deux philosophes étaient déjà, en un certain sens, contenues dans les *Méditations* (*Cours de 1828, 7^e leçon, premières pages*).

La question suivante qui se présente à nous est de savoir comment Cousin, s'aidant quelque peu de Fichte, fait du «fait de conscience» cartésien le fondement de notre liberté, mais nous allons différer l'examen de ce sujet jusqu'à ce que nous en venions à Ferrier, qui est bien disposé à l'égard de la «partie constructive» de la philosophie de Cousin. Pour commencer, toutefois, il nous faut examiner le cartesianisme sceptique qui inspire l'attaque lancée contre Cousin par William Hamilton du point de vue de la philosophie du sens commun. Finalement, le dessein cousinien de faire usage de la métaphysique allemande pour donner un nouveau souffle au cartesianisme sera réhabilité suite à la réponse que Ferrier adressera à Hamilton (*Premiers Essais de Philosophie*, Paris, 1855, 3^e éd., pp. 244-45 - Cours de 1817).

2. Hamilton

Pour comprendre la critique de Cousin par Hamilton, il est nécessaire de garder en mémoire que Hamilton semble avoir accepté jusqu'à un certain point la position cartésienne comme constituant l'authentique point de départ de la philosophie. «La conscience», disait Hamilton, «est au philosophe ce que la Bible est au théologien.»¹⁰ Tout d'abord, c'est une chose indubitable que j'existe en tant qu'être conscient, que, en second lieu, je suis assuré, en tant que j'existe comme être conscient, d'exister en rapport avec certains objets dont je suis conscient, qui me sont donnés comme distincts de moi-même, au sens où ils se succèdent l'un après l'autre pour ma conscience pendant que moi-même je ne subis pas de modification. Et que, en troisième lieu, la connaissance que j'ai de ces objets est partielle et imparfaite si on la compare avec la connaissance parfaite, à nulle autre comparable, que j'ai de ma propre existence. Jusque là, Hamilton tombe d'accord avec Cousin et le désaccord ne commence à se manifester qu'en relation avec l'élément ultime et, pour ainsi dire, allemand que Cousin trouve dans Descartes : l'affirmation selon laquelle mon existence d'être imparfait implique, d'une certaine manière, l'existence d'un être parfait et infini, qui n'est pas moi. Hamilton attire l'attention sur l'ambiguïté qui est contenue dans cette juxtaposition de l'infini et du parfait. Avons-nous affaire à l'infini au sens où l'on pourrait dire d'un cercle que c'est une ligne qui ne connaît pas de terme, ou au sens où une ligne droite que l'on prolonge dans les deux directions à la fois peut être dite infinie ? Nous ne disposons pas de moyens qui nous permettent de trancher entre les interprétations rivales pour autant qu'on les applique à l'univers : l'univers est-il absolu ou infini ? - que ce soit grâce à

l'expérience, que ce soit en faisant usage de la raison. Et, dans toutes les hypothèses, les antinomies kantiennes sembleraient bien établir, de manière rationnelle, la position paradoxale et absurde : les deux branches de l'alternative, qui s'excluent mutuellement, sont également concevables d'un point de vue rationnel.

Mais faisons la supposition que Cousin rejoigne la suggestion suivante : il se pourrait que Kant ait eu tort ou bien nous pourrions régler l'affaire par l'introduction de la distinction hégélienne entre l'infini véritable et le mauvais infini, le cercle nous donnant l'exemple de l'infini véritable, la ligne droite du mauvais infini. A ce moment, Hamilton sort ce qu'il considère comme sa carte maîtresse, en procédant à une généralisation de la difficulté : la difficulté, selon lui, ne se présente pas seulement au regard de la question de savoir si le monde constitue une totalité parfaite ou s'il est infini¹¹, mais aussi au regard de la question de savoir si les corps et les formes desdits corps dont nous sommes conscients comme existant distinctement de moi existent indépendamment de moi et quand ils ne sont pas perçus, ou bien s'ils n'ont plus d'existence quand ils ne font plus l'objet, de ma part, d'une perception actuelle. Pour prendre un autre exemple, continue Hamilton, une énigme d'un genre tout à fait semblable se fait jour si l'on songe à l'ancienne question, demeurée énigmatique : sommes-nous libres ou bien sommes-nous déterminés ? Il semble impossible d'établir de manière décisive ou de réfuter l'une ou l'autre des deux branches, qui s'excluent mutuellement, de l'alternative. Il sera toujours temps, dit Hamilton, de prendre au sérieux la preuve que Hegel nous offre en faveur d'une des deux sortes d'infini comme s'opposant à l'autre quand il s'occupait, avec plus de succès, de montrer laquelle des deux branches de l'alternative la raison nous conseille d'adopter pour ce qui concerne le monde extérieur et le problème de notre liberté.

Dans l'article consacré à la philosophie de la perception (1831)¹² que Hamilton fit parvenir à Jouffroy et à Royer-Collard aussi bien qu'à Cousin, il clarifie sa position et la défend dans une discussion très approfondie de la relation que Reid entretient avec le scepticisme de Hume. Les difficultés que soulève Hume au sujet de notre croyance en l'existence distincte d'un corps, d'une part, et la croyance en la persistance d'un corps, d'autre part, il admet qu'elles surgissent, toutes deux, de notre expérience ordinaire (qui est indubitable) : du fait que nous voyons une table et que nous sentons sous notre toucher une table que nous croyons exister, maintenant, devant notre regard et à notre portée, et que nous pensons, également, devoir continuer à exister, blanche et dure, conservant la même forme, quand elle est hors de la vue et hors de portée en même temps de nous-mêmes et de quelque autre personne. Maintenant, ce qu'il y a de décisif à remarquer, dit Hamilton, c'est que, des deux difficultés soulevées par les sceptiques, Reid ne répond qu'à la première, en montrant que les divers «faits de conscience», inextricablement mêlés, que renferme la croyance en la présence actuelle de la table à nos sens, devant notre regard et à portée de notre main, ces faits de conscience n'entrent pas, comme Hume le pense, en contradiction les uns avec les autres. D'un autre côté, Reid - et ce, de manière explicite - rejette la possibilité de répondre au doute émis par Hume pour ce qui concerne la seconde croyance : précisément à savoir si la table continuera - ou ne continuera pas - à exister par-delà la perception que nous en avons. Finalement, la réponse que Reid adresse à Hume, semble ainsi, pour Hamilton, conforter l'affirmation kantienne selon laquelle certaines des questions que nous soulevons, comme

naturellement, au sujet du fondement de l'expérience que fait notre conscience sont, par principe, des questions qui ne peuvent recevoir de réponse.

Jetons de la clarté sur ce point en citant une formule caractéristique, qui est extraite d'une lettre de Hamilton à Cousin.

«D'un côté, je ne suis capable ni de rejeter, ni de «sursumer (*überwinden*)» les contradictions qui sont incluses dans toute philosophie de l'Absolu (je ne puis me défaire des principes de *contradiction* et de *tiers exclus*) ; et, d'un autre côté, je trouve que la grande règle selon laquelle ce qui est concevable se situe toujours entre deux extrêmes, chacun des deux étant également incompréhensible et, de plus, contradictoire par rapport à l'autre, fournit une solution plus simple que celles qui ont été, jusqu'ici, proposées à quelques uns des problèmes les plus difficiles et les plus importants de la philosophie de l'esprit.»

Les deux extrêmes auxquels Hamilton fait référence seraient illustrés par le contraste existant entre l'idéalisme qui transforme les corps en réalités qui dépendent de l'esprit, comme le fait Berkeley, d'un côté, et le réalisme dualiste qui fait de la matière une réalité qui existe indépendamment des corps en un sens fort selon lequel elle existe, en même temps, en dehors de la conscience et représentée dans la conscience par une image, ou par le contraste existant entre les deux extrêmes constitués par une liberté absolue et un déterminisme tout aussi absolu. «Je sais que cette doctrine (...) est virtuellement sceptique au regard de la possibilité d'une ontologie, mais je n'y peux rien.» La voie moyenne qu'adopte Hamilton est supposée trouver son expression dans les croyances naturelles d'un dualisme de sens commun qui envisage l'esprit comme ayant une expérience de «face-à-face direct» avec les choses qu'il perçoit, et qui envisage la liberté comme consistant dans le combat, qui n'a de cesse, que l'esprit mène pour faire obéir un corps rétif (John Veitch, *Memoir of Sir William Hamilton*, p. 155).

3. Ferrier

On comprend mieux la contribution fournie par Ferrier au débat à la lumière du cours demeuré manuscrit de 1849-50, cours à propos duquel il confessait une certaine dette à l'égard de Cousin dans une lettre qu'il lui adressait, en date de 1852. Ce qui est remarquable, à propos de ce cours qui a été récemment découvert (découvert par Arthur Thomson, il se trouve à la bibliothèque de l'Université d'Edimbourg, Département des collections spéciales), c'est qu'il montre un Ferrier qui témoigne d'un enthousiasme égal pour Descartes à celui dont Cousin faisait montrer à son égard. Son propos, lorsqu'il parle de Descartes, c'est de corriger la manière selon laquelle Reid traite du cartésianisme.

«La philosophie de Descartes», dit Ferrier, «a partagé la déchéance qui a frappé ses écrits de physique, mais elle mérite un meilleur sort. Il n'y eut jamais d'ouvrages empreints de plus de réalité qui furent donnés au monde. Je veux dire par là qu'ils surgirent de son esprit avec une ardeur impétueuse. Ses *Meditationes de prima philosophia* constituent la plus merveilleuse et la plus profonde de toutes ses œuvres, et même, à la vérité, de toutes les œuvres de n'importe quel philosophe qui ait jamais existé. En elles se trouvait condensé le produit de plusieurs années de réflexions des plus approfondies et des plus élaborées, avec autant de peine que de soin.»

Une citation éloquente tirée de Cousin ouvre la voie à l'affirmation selon laquelle Descartes a encore beaucoup à apprendre au monde moderne.

«Je ne sais», dit Cousin, «quelle est cette vertu secrète qui toujours fait entrer Descartes en communication avec la réalité. La force et la vigueur qui l'animent ne se dépensent

jamais en vain. Il se peut que l'école de Descartes disparaîsse, mais le mouvement auquel il a donné l'âme ne cessera jamais d'exister. Leibnitz, Malebranche et Spinoza serviront à maintenir bien vivants les mérites de leur maître. L'ignorance et l'envie auront beau prétendre que le tempérament français n'est pas accordé au génie philosophique, il lui suffit (pour réfuter une telle assertion) de faire mention du nom de Descartes.»¹³

Pour comprendre ce que Descartes voulait véritablement dire, selon Ferrier, il nous faut introduire une certaine restriction dans la conception du cartésianisme que développe Hamilton, conception par ailleurs stimulante. Pour expliquer Descartes, Hamilton avait avancé le mot d'ordre : «La conscience est au philosophe ce que la Bible est au théologien.» Ce principe, toutefois, est faux, dit Ferrier et il nous égare, si l'on considère la conscience cartésienne - dans le sens dans lequel la prend Hamilton - comme affirmant parmi ses premiers principes les croyances naturelles de Hume et de Reid, le principe n'est vrai qu'à la condition qu'on identifie son principe essentiel avec celui de la raison qui force nécessairement l'adhésion et à rien d'autre. «La raison était pour Descartes, dans sa réforme de la philosophie, ce qu'était la Bible pour la Réforme, dans le domaine de la religion» (18^e leçon dans le manuscrit de l'Université d'Edimbourg, les cinq leçons suivantes sont consacrées à Descartes).

En proposant son explication de la signification de cette nouvelle version du mot d'ordre, Ferrier se distinguait de Hamilton et se considérait comme ne faisant qu'un avec Cousin lorsque celui-ci formulait le programme de Descartes dans les termes suivants : la philosophie de l'esprit (*mind*) doit débuter par une psychologie empirique et s'achever en une métaphysique ou une ontologie de l'Esprit (*spirit*), tout comme la philosophie de la matière doit débuter par les faits expérimentaux qui constituent le point de départ d'une science et s'achever en une mathématique *a priori*. Conformément à la méthode cartésienne,

«tous les faits contingents de l'expérience ordinaire, qu'elle soit d'ordre interne ou externe, devaient être éprouvés par le criterium qu'est la raison. Ceux d'entre eux qui étaient tels que le criterium était parvenu à les convertir de vérités contingentes en vérités nécessaires, ceux-ci étaient publiquement reconnus comme des vérités absolues et philosophiques. Ceux, en revanche, que le criterium ne parvenait pas à convertir de vérités contingentes en vérités nécessaires, ceux-là étaient distingués et mis à part comme ne possédant, pour le moment, aucune valeur absolue dans le domaine de la science pure. Mais ils gardaient, néanmoins, quelque valeur à proportion de leur degré de probabilité.»

Appliqué à la nature de l'esprit, au problème de la conscience, le doute cartésien nous montre donc, déjà, comment il est possible de passer des faits d'ordre psychologique et de l'ordre de l'expérience à l'ontologie que Cousin avait vainement cherchée en étudiant Hegel et Schelling.

En faisant application de cette notion de méthode cartésienne aux relations existant entre l'esprit et la matière, Ferrier part de la version cousinienne du fait primitif d'expérience, tel qu'il est décrit par Descartes, à savoir que toute connaissance de soi presuppose, par opposition à cette connaissance, et à titre d'élément qu'on peut distinguer mais non point séparer de cette connaissance, une certaine expérience d'un non-moi soumis à variation.

«Quant je m'aperçois, je me discerne de tout ce qui n'est pas moi ; et en me discernant de tout ce qui n'est pas moi», dit Cousin, «je fais deux choses : 1° je m'affirme moi-même comme étant ; 2° j'affirme comme étant aussi ce dont je me distingue.» (*Cours de 1828, 5^e leçon, 21 mai 1828, Paris, Pichon et Didier, 1828, 1^{re} éd. (par fascicules), p. 36, Paris, Didier, 1841, 2^e éd. revue et corrigée, pp. 153-4).*

Mais, poursuit Cousin,

«nous ne nous distinguons pas d'une manière précise de ce monde, et nous ne discernons pas très précisément le caractère de ce monde; nous nous trouvons et nous trouvons le monde, et nous aperçevons quelque autre chose encore à quoi naturellement, instinctivement, nous rapportons et nous-mêmes et le monde; nous distinguons tout cela, mais sans le séparer bien sévèrement.» (*Cours de 1828*, 6^e leçon, 29 mai 1828, 1^{re} éd., p. II, 2^e éd., p. 168).

Partant de là où part Cousin mais le dépassant, Ferrier définit le problème cartésien de la philosophie de l'esprit en pratiquant la distinction entre une clarté cartésienne et une obscurité cartésienne. Pour ce qui concerne l'expérience que nous faisons de nous-mêmes, Descartes parvient à une conception qui est claire et indiscutable, avec le *cogito*, il met en lumière une vérité qui est rationnelle et nécessaire. Mais, par contraste, le deuxième point dont il est fait mention - la relation que la connaissance que nous avons de nous-mêmes entretient avec l'expérience que nous faisons des choses ou des objets perçus qui ne sont pas nous-mêmes - n'est jamais tiré au clair par Descartes, parce qu'il ne parvient pas à découvrir une vérité nécessaire touchant la façon de rendre compte du non-moi en tant qu'il nous est donné dans l'expérience que nous en avons et il contourne le problème uniquement en empruntant la voie insatisfaisante autant que détournée qui consiste à en appeler à une foi rationnelle en Dieu. Comme les autres philosophes, ceux qui l'ont précédé comme ceux qui l'ont suivi, la première idée qui vient à l'esprit de Ferrier, c'est de résoudre le problème en reformulant la conception de la matière soutenue par Descartes dans l'optique de l'évêque Berkeley. Le principe que Berkeley fait sien - l'*esse* d'un corps est *percipi*, c'est d'être perçu - fournira la vérité nécessaire touchant la relation existant entre notre connaissance de nous-mêmes et la connaissance du non-moi qui dissipera la confusion laissée par Descartes en introduisant, ici, la raison¹⁴. Ici, toutefois, Hamilton, avec le soutien de Cousin, avançait l'objection, qui avait une certaine force, selon laquelle la position de Berkeley n'était pas satisfaisante, au plan philosophique, car elle ne laissait plus de place pour l'idée de sens commun des corps en tant que réalités qui nous sont données comme existant indépendamment du fait que nous les percevons.

Ferrier aborde ce problème dans deux articles qu'il fit parvenir à Cousin, en lui indiquant qu'ils proposaient, en rapport avec le problème cartésiano-berkeleyen de la relation que le sujet entretient avec l'objet, une clarification nécessaire, effectuée dans un esprit authentiquement hégelien mais qui, néanmoins, était propre à Ferrier. A première vue, la manière que Ferrier a de présenter ses articles est déconcertante, car il n'y a quasiment rien de comparable chez Hegel. Mais le côté déconcertant de la chose s'éclaircit quand on comprend que le Hegel de Ferrier n'est pas le Hegel allemand, mais plutôt la version française que Cousin donne de Hegel. Interprétant la doctrine hégelienne du monde comme une sorte d'unité organique formée par l'identité dans la variété, Cousin avait fait usage de l'idée de deux lois opposées mais complémentaires¹⁵. La première de ces deux lois, dit-il, celle qui incline vers une divisibilité à l'infini, à une réduction des choses à l'état d'atomes, elle opère indéniablement dans le monde, mais de quelle façon ?

«A la condition d'une autre loi, celle de l'attraction universelle. L'attraction est le retour de la variété à l'unité, comme l'expansion est le mouvement de l'unité à la variété. Et c'est parce que ces deux lois universelles sont en rapport l'une avec l'autre (...) que le

monde subsiste (...)» (*Cours de 1828*, 5^e leçon, 21 mai 1828, Paris, Pichon et Didier, 1828, 1^{re} éd. (par fascicules), p. 32, Paris, Didier, 1841, 2^e éd. revue et corrigée, p. 150).

Dans l'article envoyé à Cousin, la «Crise de la spéculation moderne», Ferrier cherche à corriger ce que Berkeley a de subjectiviste en montrant que notre perception de la matière est gouvernée par deux lois qui forment contraste et qui sont complémentaires, semblables aux lois avancées par Cousin. L'idéalisme de Berkeley peut être développé avec conséquence de façon à éviter son unilatéralité. D'un côté, il peut et doit accepter, comme l'une des lois, la conception propre au sens commun de la matière comme d'une réalité existant indépendamment du fait que nous la percevons.

«Si nous n'opérons pas quelque discrimination entre nos perceptions et les objets du monde extérieur, aucune conscience, aucun savoir ne seraient possibles. Ce principe constitue l'une des lois de la pensée, une des conditions premières de l'intelligence. Mais nous ne lui accordons qu'une validité relative, il ne nous donne que la moitié de la vérité, et il nous faut montrer que si par l'effet de l'une des lois de l'intelligence, nous séparons constamment le sujet de l'objet, par l'effet d'une autre loi, nous les envisageons, tout aussi constamment, comme ne formant qu'un» (J.F. Ferrier, *Cours et textes inédits*, 2^e vol., p. 270).

Jusqu'ici, ce n'est qu'une pure et simple application de Cousin, mais l'originalité et le talent de Ferrier comme philosophe se manifeste en ceci que, en reformulant la position berkeleyenne selon le mode de pensée qui renvoie aux deux lois de Cousin, il nous transporte, tout d'un coup, du monde de Cousin à celui de Merleau-Ponty et de M. Sartre. La loi qui énonce l'intrication du sujet et de l'objet, qui énonce qu'on ne peut les distinguer, dit Ferrier, consiste en ceci que si nous isolons un des canaux de la sensorialité des autres canaux, la vue, par ex., comme tente de le faire Berkeley dans sa nouvelle théorie de la vision, les objets des sens isolés de cette façon, c'est-à-dire les formes colorées, perdent, à l'instant, la qualité que leur attribue le sens commun : d'être donnés à notre conscience perceptive comme extérieurs par rapport aux organes corporels - les yeux grâce auxquels ils sont perçus. Nos yeux, d'ordinaire, nous demeurent invisibles, et quand nous séparons l'expérience visuelle de celle du toucher - comme le fait Berkeley - de ce fait même nous cessons de faire l'expérience des formes visibles des choses comme de réalités extérieures par rapport à nos yeux (à ce moment - là invisibles), au sens où il s'agirait de réalités qui se tiennent à une certaine distance de ces derniers, distance que l'on peut mesurer. Nous pouvons, certes, voir ces formes visibles comme solides, en quelque mesure, comme se détachant en relief - Bailey, qui critique Ferrier, connaît déjà la fonction de la binocularité telle qu'elle est rendue manifeste par le stéréoscope - mais ceci n'empêche pas que la profondeur des choses visibles demeure invisible pour nous en ce sens que nous ne sommes pas capables de les voir par rapport à nos yeux qui sont invisibles. Merleau-Ponty s'est aperçu de cela quand il disait de l'expérience de la profondeur, dans la perception, qu'elle était la plus existentielle de toutes les expériences («plus directement que les autres dimensions de l'espace, la profondeur nous oblige à rejeter le préjugé du monde et à retrouver l'expérience primordiale où il jaillit ; elle est, pour ainsi dire, de toutes les dimensions, la plus "existentielle", parce que - c'est ce qu'il y a de vrai dans l'argument de Berkeley - elle ne se marque pas sur l'objet lui-même, elle appartient de toute évidence à la perspective et non aux choses ; elle ne peut donc ni en être tirée, ni même y être posée par la conscience ; elle annonce un certain lien indissoluble entre les choses

et moi par lequel je suis situé devant elles», M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 296)¹⁶.

La seconde loi, qui est à l'opposé de la première, n'entre en action, selon Ferrier, que lorsque - comme Berkeley le suggère-nous examinons, dans une expérience du toucher, la relation existant entre nos yeux en tant qu'objets accessibles au sens du toucher et les aspects tactiles des objets que nos yeux voient et lorsque nous découvrons, par ce moyen, la preuve qui est requise de l'objectivité et de l'indépendance des objets perçus par rapport aux organes de la vue qui rendent possible leur perception. Otez le toucher, et disparaît la preuve de l'objectivité des impressions visuelles, au sens que nous avons expliqué.

Berkeley, dit Ferrier, avait compris ce genre de faits en rapport avec la vision, sans, toutefois, être capable de l'analyser. Mais ce que Berkeley ne parvint pas à comprendre, ce fut que les deux lois s'appliquent également dans un autre domaine de la sensorialité. Séparez notre expérience tactile de la compacité d'un corps qui n'est pas le nôtre de notre connaissance, d'ordre visuel, de la relation existant entre l'organe du toucher (par l'intermédiaire duquel nous éprouvons des sensations concernant ce corps) et les aspects, relevant du visible, du corps dont nous avons la sensation, et, sur-le-champ, nous détruisons la conception qui est nôtre, participant du sens commun, du corps solide, compact, éprouvé comme étant extérieur à - et en contact avec - l'organe du toucher grâce auquel nous en avons l'expérience sensible. «Nous pensons», dit Ferrier, «à la dureté, à la compacité et à la résistance dans un seul et même mouvement de pensée avec le toucher et quelque effort subjectif», celui-ci nous étant donné comme indissociable de celui-là. Ferrier se saisissait ainsi de la même idée que celle que Sartre devait avancer quand il disait que «ma main me révèle la résistance des objets, leur dureté ou leur mollesse et non *elle-même*» (J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1957, 49^e éd., p. 366). Mais pour Ferrier, à la différence de Sartre, ceci, qui est le produit de l'action de la première loi, est corrigé par l'action de la seconde loi, qui est que cette vue nous informe d'aspects importants - qui ne sont pas donnés dans une expérience tactile elle-même - de la relation existant entre l'organe du toucher et le solide qui est l'objet d'une expérience sensible. Par exemple, c'est la vue qui nous permet de connaître que les corps dont nous avons eu l'expérience sensible de la forme et de la compacité, continuent d'exister hors de notre portée, quand nous n'en avons pas d'expérience sensible. Ferrier termine en donnant à ses deux lois une forme plus générale. Il n'est aucun sens qui nous informe de l'existence de l'organe qui y correspond, il n'est aucun sens qui nous instruise sur la relation entre cet organe et ses objets sinon par l'intervention d'un autre sens auquel le sens dont nous parlions en premier lieu fournit le même service. «La vue paie en retour la totalité de sa dette au sens qui lui est apparenté» (J.F. Ferrier, *Cours et textes inédits*, 2^e vol., p. 367). Que cela puisse constituer un cercle vicieux, cela semble exclu du fait de la mutuelle complémentarité des deux sens. Et, ainsi, par l'application des deux lois cousinniennes à la perception, et en faisant usage d'elles pour généraliser la théorie de la vision de Berkeley en une théorie générale de l'expérience, Ferrier commence à laver l'idéalisme de l'accusation de subjectivisme et commence de le réconcilier avec le sens commun.

Ce qui est remarquable, touchant l'usage que Ferrier fait des deux lois, c'est que, en menant à son terme sa spéculation, il applique à la lettre la méthode cartésienne

des idées claires et des idées confuses, comme il l'a lui-même expliqué. Tout d'abord il prend comme point de départ le fait, relativement confus et complexe, de la conscience que nous prenons, grâce à la vue et au toucher, des corps que nous percevons. En second lieu, par l'exercice d'une introspection rigoureuse, ce fait, confus et complexe, de l'expérience sensible est tiré au clair par une analyse qui montre que certains faits contingents qui la composent peuvent être rangés sous une commune tête de chapitre : à savoir que nous ne voyons pas nos organes de la vue de la même façon que nous voyons les formes qu'ils nous révèlent et que nous n'avons pas une expérience sensible des organes qui nous procurent cette expérience de la même façon que nous avons l'expérience sensible de la compacité et de la forme des choses qu'ils nous révèlent. Finalement, nous poussons la clarification jusqu'à un nouveau niveau d'idées distinctes et rationnelles, en découvrant que, dans le système des faits en apparence contingents que nous livre l'introspection, certains peuvent être convertis en vérités nécessaires - ou vérités de raison - tandis que d'autres ne peuvent être pareillement convertis. Un exemple de la première classe (celle des faits que l'on peut convertir en vérités nécessaires) serait, selon toute apparence, le fait que nos organes de la vision ne peuvent se donner eux-mêmes à notre conscience comme l'un des objets qu'ils nous révèlent, tandis qu'un exemple de la seconde classe (celle des faits contingents), ce serait que l'action de notre organe de la vue, sa capacité à nous montrer des choses diverses et variées - ou rien du tout - dépend de certaine activité qui se passe au niveau des sourcils, et non pas de la façon qu'aurait de réagir la lampe qui est sur la table¹⁷.

Puisant son inspiration dans l'idée cousinienne selon laquelle l'introspection cartésienne fait fond sur une ontologie rationnelle semblable à celle des Allemands, Ferrier en vient finalement à être favorablement impressionné par la conception de Descartes selon laquelle les faits *a priori*, aussi bien pour ce qui concerne l'esprit que pour ce qui concerne la matière, «sont bien plus nombreux que ne le pensent nombre de personnes.»¹⁸ Faisant usage d'un langage hyperbolique, tout à fait différent de celui de Descartes lui-même, pour symboliser le rêve cartésien, Ferrier énonce la prédiction suivante : un jour, les vérités nécessaires retrouveront la place d'honneur qu'elles avaient perdue. «En fin de compte, elles étincelleront aussi resplendissantes que les étoiles ; et, tout comme les étoiles, il se pourra bien que l'on s'aperçoive qu'elles sont innombrables» (*Principes de métaphysique*, p. 24).

Ferrier ne va pas très loin dans l'accomplissement de ce programme, mais il parvient effectivement à baliser le chemin. S'avancant par-delà les limites de l'analyse qui tenait d'élargir et d'élucider, en relation avec les deux lois cousinniennes, la coopération qui s'établit entre la vue et le toucher dans la connaissance des corps qui ne sont pas le nôtre, Ferrier, dans un ensemble de deux leçons qui font partie du cours de 1849-50¹⁹, soulève la question suivante, plus compliquée et d'un ordre différent : jusqu'à quel point notre connaissance de nous-mêmes peut-elle être décomposée en deux parties, la première que nous connaissons par l'observation directe de nous-mêmes et la seconde que nous ne pouvons connaître que de façon indirecte par l'expérience que nous avons du commerce avec d'autres personnes, c'est-à-dire par l'observation que nous pratiquons des réactions qu'ils ont à notre égard. Dans une généralisation lumineuse qui n'est formulée que dans une série de questions qui se trouve dans un texte d'examen proposé à St Andrews en 1862,

Ferrier met l'accent sur ceci que la théorie de la sympathie propre à Adam Smith s'appuie sur un principe qui est analogue à celui qui inspire la théorie de la vision de Berkeley. Tout comme Berkeley se demandait quel serait le nombre des qualités appartenant aux choses que le sens commun considère comme immédiatement données dans la vision qui seraient entièrement ôtées aux choses sensibles - combien de ces qualités s'évanouiraient-elles ? - si les informations, qui relèvent du toucher, fournies concernant le rapport entre nos organes de la vision et leurs objets étaient supprimées, de même Adam Smith se demandait quel serait le nombre des qualités nous appartenant, que le sens commun tient pour données dans l'introspection, qui se perdraient si nous voyions interrompu notre commerce avec les autres personnes, c'est-à-dire avec les spectateurs (il s'agit de la définition de la sympathie) et si, par voie de conséquence, nous cessions d'être informés de faits nous concernant, faits qui, en l'espèce, ne peuvent être observés directement et ne peuvent être portés à notre connaissance que parce que d'autres (que nous) attirent notre attention sur ces faits. La sympathie, dit Ferrier, «semble jouer le même rôle dans le monde moral que le toucher dans le monde physique» (28 mars 1850, Université d'Édimbourg, manuscrit). Pour illustrer cette thèse, Ferrier cite un passage intéressant d'Adam Smith²⁰ où est mis en relief ceci que, dans la connaissance indirecte que nous avons de nous-mêmes (pour ainsi dire : de seconde main), les manières de réagir des spectateurs à notre égard, au niveau du comportement et des gestes, en tant que nous les observons, fonctionnent comme des miroirs au sens où elles attirent notre attention sur des aspects de nous-mêmes - rien moins que visibles - qui ne sont pas directement observables par nous-mêmes et qui, en l'absence d'autres personnes, nous demeureront tout à fait étrangers. Par exemple, nous ne pouvons pas découvrir directement la qualité, accessible au sens du toucher, de notre réaction aux salutations que nous adressent d'autres personnes - à savoir : est-ce que notre réaction est froide et réservée ou empreinte de chaleur et amicale ? - en nous serrant nous-mêmes la main ou en nous touchant nous-mêmes. Il ne nous est possible de découvrir l'effet que nous produisons sur les autres qu'en observant les réactions des autres personnes quand elles nous serrent la main.

Ferrier ne développe pas de manière systématique ses idées sur ce sujet mais une ou deux phrases où est décrit, dans un style phénoménologique, le rôle joué par notre observation de la réaction des autres à notre égard dans la connaissance que nous avons de nous-mêmes ne montre pas seulement vers où il se dirige, mais rend également manifeste le sens dans lequel la loi - et la loi qui lui est opposée - exposées par Cousin ont un champ d'application dans le domaine social. Parlant d'une expérience immédiate que nous aurions de nous-mêmes une fois fait abstraction de l'expérience indirecte que nous faisons de nous-mêmes par l'entremise de l'image en miroir que les autres donnent de nous, Ferrier dit :

«Le fait d'éprouver des sensations constitue chaque individu en centre d'un système, autour duquel tous les autres hommes gravitent comme des planètes. Sous son influence, l'homme considère ses intérêts et ses actions comme de la plus haute importance et les intérêts des autres personnes comme quelque chose de négligeable. Mais la sympathie (c'est-à-dire la connaissance indirecte que nous avons de nous-mêmes de par notre expérience du commerce entretenu avec d'autres personnes) combat la présomption que produit un tel sentiment. La sympathie rend tout homme capable de se considérer comme se situant à la périphérie des choses avec les autres hommes et non pas au centre de la circonférence» (27 mars 1850).

La distinction qu'opère Ferrier coïncide pratiquement avec celle qui est formulée par M. Maxime Chastaing dans un article auquel je dois beaucoup. «A la conscience directe de mes expériences intimes, j'oppose donc la connaissance indirecte et quasi artisanale de soi où je me connais comme un autre, que j'ai apprise «en partie» au moyen des autres et qui me renvoie à la connaissance d'autrui. Au sentiment dont parlent les cartésiens, l'observation sociale de soi qu'étudie Adam Smith.» («Reid, la philosophie du sens commun et le problème de la connaissance d'autrui», *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, juil.-sept. 1954, pp. 361-2, M. Chastaing donne la référence suivante, à propos d'A. Smith : *Théorie des Sentiments moraux*, trad. Grouchy, Barrois, 1830, I, p. 201-207). M. Chastaing oppose l'une à l'autre des choses que Ferrier, en tant qu'admirateur de l'éclectisme cousinien, cherche à réconcilier.

Jusqu'à présent une comparaison de la manière qu'a Ferrier de traiter d'Adam Smith avec celle que pratique Cousin montre, d'une façon frappante, comment l'éclectisme du dernier nommé se différencie du *présentationnisme absolu ou parfait (absolute or thorough-going presentationism)* du premier - tel est le nom que Ferrier (2^e vol., p. 404) veut donner à sa philosophie - afin d'attirer l'attention sur le fait qu'il est un auto-présentationnisme au sens où il envisage le problème de l'observation du corps comme inséparable du problème - négligé par tant d'empiristes - de l'observation de soi ou de l'observation de l'observation (2^e vol., p. 404). Cousin convient qu'il y a du vrai dans le point de vue soutenu par Adam Smith, dans la mesure où il y a certaines situations, dans la vie morale, dans lesquelles nous nous détachons, en quelque sorte, de nous-mêmes et, en adoptant l'attitude d'un spectateur impartial, nous nous voyons de l'extérieur du point de vue d'autrui (*La Philosophie morale*, 2^e vol., 1840, p. 150). Mais, ensuite, Cousin écarte la position adoptée par Adam Smith sous prétexte qu'elle s'applique à une part de la connaissance que nous avons de nous-mêmes et de notre auto-observation morale, et non au tout de cette expérience. Ferrier, par comparaison, est bien plus philosophe en ce sens qu'il cherche à généraliser le point de vue adopté par Adam Smith en montrant qu'il constitue une application différente du principe sur lequel repose, également, la théorie de la vision de Berkeley, à savoir la difficulté de principe voire l'impossibilité où nous nous trouvons d'observer certains aspects essentiels de nous-mêmes et de notre comportement corporel.

Néanmoins, la pénétration de l'analyse conduite par Ferrier et son originalité ne sauraient nous permettre de nous dissimuler l'étendue et l'importance de la dette contractée à l'égard de Victor Cousin. C'était de Cousin lui-même que Ferrier a appris à appliquer les deux lois au problème de la connaissance. Analysant avec une grande intelligence les conditions du problème, Cousin avait écrit, «en un moment solennel», dans son «Essai d'une classification des questions et des écoles philosophiques» :

«nous ne connaissons rien que dans nous et par nous ; c'est bien plutôt le monde extérieur qui tourne autour de nous ; ou si ces deux sphères ont chacune des mouvements propres et individuels, et seulement corrélatifs, nous ne le savons que parce que l'une nous l'apprend : c'est toujours de celle-là qu'il nous faut tout apprendre, même l'existence de l'autre, et son existence indépendante» (*Fragments philosophiques*, 1838, tome I, p. 327).

Ferrier fait écho à ces mots cousins quand, dans la citation au sujet d'Adam Smith donnée plus haut, il parle de nous-mêmes comme situés, au point de vue de

notre expérience immédiate, au centre d'un système planétaire, mais, en même temps, comme situés, du point de vue de notre sens commun, à la circonference du système. S'opposant à l'unilatéralité d'une métaphysique simpliste, Cousin voulut restaurer la difficulté en philosophie. Ferrier en sera le bénéficiaire. Le vrai problème philosophique serait de concilier deux opinions qui sont, en apparence, contradictoires mais qui, néanmoins, sont, en quelque façon, conciliaires.

Mais la dette à l'égard de Cousin ressort, de la façon la plus frappante, de la manière qu'a Ferrier, dans sa remarquable série d'articles sur la *Philosophie de la conscience* (dans le deuxième volume), de prendre comme point de départ du *cogito* cartésien la discussion conduite par Cousin dans les *Premiers Essais* (3^e édition, Paris, 1855, pp. 27-34). Ici Ferrier ne fait pas que puiser son inspiration, de manière très générale, dans ceci que Cousin discerne, avec clarté, que l'*ergo* qui relie le *cogito* au *sum* ne participe pas d'un syllogisme mais renvoie à l'ordre de l'intuition, mais, de façon bien plus précise, il semble formuler la manière qu'il a d'envisager le problème à la lumière de trois observations que Cousin présente dans ce passage. La première remarque porte sur le point suivant : le dessein de Descartes n'était pas de prouver sa propre existence. En second lieu - ce qui est d'une importance égale pour Ferrier - il y a l'affirmation selon laquelle Descartes, quand il discute du *cogito*, ne poursuit pas un raisonnement mais procède à une *description* (c'est moi qui souligne) de «la procédure intellectuelle qui nous révèle à nous-mêmes le fait de notre existence personnelle». En troisième lieu - le plus important pour ce que Ferrier est en train de faire - il y a la suggestion stimulante émise par Cousin selon laquelle la procédure intellectuelle ici impliquée est, en quelque sorte, comparable à la distinction entre des réalités inséparables, par suite de quoi nous découvrons que le fait d'être coloré implique, évidemment, le fait d'être étendu.

«La certitude de la pensée ne précède par la certitude de l'existence. Elle la renferme, elle l'embrasse en elle. Ce que nous avons, ce sont deux certitudes simultanées, mêlées inseparablement en une unité, et la deuxième de ces certitudes est la certitude fondamentale et le principe de la philosophie cartésienne tout entière.» (p. 32).

«La procédure intellectuelle qui nous révèle le fait de notre existence personnelle» (p. 29), telle qu'elle est exposée par Cousin et telle que Ferrier l'a scrutée plus avant, requiert que l'on se confronte à un problème que Cousin lui-même a résolu en distinguant l'abstraction immédiate de l'abstraction médiate. La distinction entre les deux faits simultanés et inséparables qui constituent le *cogito* - ma pensée et mon existence - n'est saisie que par une abstraction immédiate où l'on prête attention tour à tour aux divers aspects de la même expérience, non par une abstraction médiate qui, à force de comparer plusieurs expériences de la même chose, peut différencier la couleur de la forme d'une sphère en marbre, pour citer l'exemple dont se sert Hume (*Traité...*, livre I, 1^{re} partie, 7^e section) ou la rectitude de la longueur d'une ligne, pour citer un des exemples dont se sert Cousin («Du beau réel et du beau idéal», *Fragments philosophiques*, 1838, tome I, pp. 347-8. *Cours de philosophie de 1818*, éd. A. Garnier, 1836, pp. 169-170). Cette distinction entre l'abstraction médiate ou comparative et l'abstraction immédiate, Ferrier, dans son âge mûr, la pousse jusqu'à ses limites avec des conséquences qui sont funestes pour sa philosophie. Cette philosophie devient, au grand dam de Cousin, une recherche de vérités nécessaires isolées des vérités expérimentales. Au contraire, selon la théorie soutenue par Ferrier, dans son jeune âge, pour rendre compte de notre développement

intellectuel, la distinction empirique que nous faisons, grâce à la comparaison, entre les divers aspects inséparables des perceptions que nous avons des corps - distinction entre les organes de la vue et du toucher, d'un côté, et, de l'autre côté, le corps sensible qu'ils ont tous deux comme objet de leur perception - est préalable non seulement chronologiquement mais encore logiquement à la découverte intuitive de nous-mêmes, signalée dans le *cogito* de Descartes, comme propriétaires d'une part de bon sens qui est égale à celle que possède autrui. Selon Ferrier, la comparaison de la vue et du toucher qui nous avertit de l'extériorité et de la transcendance du corps perçu par rapport à l'expérience que nous en avons, rend possible la transformation que nous connaissons d'une *existence pour autrui*, existence où nos opinions sont reçues toutes faites des autres, en une *existence pour soi*, existence où nous avons fait valoir nos titres à être pris au sérieux par autrui pour ce qui touche à nos opinions. Descartes, en se livrant à l'examen détaillé du fait de conscience, ne se propose pas, selon Ferrier, de prouver sa propre existence mais d'attirer l'attention sur deux faits touchant l'existence qu'il a en propre, deux faits qui la caractérisent comme d'un type tout à fait spécifique par comparaison des autres sortes de choses. Tout d'abord, Descartes attire l'attention sur le fait que, à ce qui lui semble, tandis que la conscience, perceptive ou d'une autre nature, que nous avons des montagnes, des arbres, etc., n'entraîne pas, sans risque d'erreur aucun, l'existence des montagnes et des arbres dont nous sommes conscients, la conscience que nous avons de notre propre existence, par différence, ne peut abuser et entraîne sans conteste l'existence de son objet, à savoir de nous-mêmes.

«Notre activité de pensée», dit Ferrier, quand il interprète Descartes, «ne transforme pas des objets tels des montagnes en des choses existant réellement. S'il s'agit de choses qui sont réelles, il n'en va pas ainsi de par l'effet de ceci que nous les pensons. Mais détournons-nous de l'univers et dirigeons notre regard vers nous-mêmes, envisageons ce à quoi l'on se réfère quand on fait usage du mot «je» et nous avons, ici, l'exemple où il n'est plus de distinction entre la notion et la réalité.»

Le second fait qui nous constitue, nous-mêmes ou une autre personne, en quelque chose de si spécifique ou de si «anormal» par comparaison avec les autres choses, dans la façon dont nous sommes conscients des deux types de choses, c'est que, selon Descartes (Descartes interprété par Ferrier), la conscience engendre le moi - ou quelque autre soi - d'une manière telle qu'elle n'engendre pas les montagnes, les arbres et, pour ce qui les concerne, nos propres corps dont nous sommes également conscients. Descartes, Ferrier l'admet, n'a pas dit grand-chose sur cette deuxième particularité, mais si on l'avait interrogé sur ce point, il aurait répondu - ou il aurait dû répondre - quelque chose de comparable à ceci. «La conscience me transforme de *chose en moi*; cela veut dire qu'elle m'élève au-dessus du simple fait d'exister purement et simplement pour les autres et qu'elle m'apprend à exister également pour moi-même.» Le secret qui est contenu dans la discussion que conduit Descartes autour du *cogito*, c'est que ce dernier implique une dimension sociale de notre expérience, dimension qui n'est pas rendue explicite.

Pris en lui-même, l'exposé que Ferrier présente des deux faits de conscience «anormaux» n'est peut-être pas des plus compréhensibles mais sa signification devient à peu près claire quand il parvient à le reformuler à l'aide d'idées provenant d'Adam Smith (*Considérations sur la première formation des langues*) et, peut-être, aussi des Allemands. Ferrier se confronte à la question posée par le premier (Smith): savoir ce qui se passe quand un petit enfant commence à parler de lui-même non

pas à la troisième personne «Billy s'assied, Billy marche», mais à la première personne «Je m'assieds, je marche». Ce qui fait la différence, dit Ferrier, c'est que, dans la première hypothèse, l'enfant apprend à se rapporter à lui-même par l'entremise du mot «Billy» de la même façon qu'il apprend à faire usage, de manière appropriée, du mot «table» pour se rapporter à l'objet ainsi signifié - c'est-à-dire en imitant la façon dont il observe que les autres personnes font usage de ces deux mots. En revanche, lorsque l'on passe à l'usage du pronom de la première personne en tant que moyen de se rapporter à soi-même, l'enfant ne peut pas apprendre ce à quoi se rapporte le mot «je», pris dans son acception correcte, en tant qu'il applique ce mot à lui-même, par l'imitation de la manière dont les autres font usage du mot «je». Les autres personnes ne peuvent apprendre à l'enfant à faire application à lui-même du pronom de la première personne du singulier de la façon dont d'autres personnes peuvent lui apprendre à faire usage du mot «Billy» pour se rapporter à lui-même, ou du mot «table» pour se rapporter aux sortes de choses auxquelles le mot se rapporte. L'enfant a à découvrir pour son propre compte - et d'autres ne peuvent le lui enseigner - les règles qui gouvernent l'usage correct des pronoms de la première personne et, selon toute probabilité, des pronoms de la seconde personne, tous deux quand on en fait application à soi-même et quand on les applique aux autres. Selon Ferrier, la découverte de ceci par l'enfant constitue un événement d'importance en ce qu'il se pose, par là, lui-même à ses propres yeux et aux yeux des autres comme l'égal de ces autres personnes et, ainsi, comme un être humain dans la plénitude de ses attributs. Dans l'exemple de Descartes, aussi, la discussion que ce dernier mène touchant la conscience que nous avons de notre propre existence a, aux yeux de Ferrier, une signification comparable d'un point de vue moral et le résultat des discussions que Descartes conduit dans les *Méditations*, c'est de mettre en évidence ce qu'il y a de dissimulé sous la conscience que nous avons du principe proclamé dans les phrases qui ouvrent le *Discours de la méthode* - à savoir que le bon sens ou raison est, par nature, également partagé par tous les hommes. Ferrier, comme Chomsky dans sa *Linguistique cartésienne*, attire l'attention sur la dimension sociale de Descartes (*Cours et textes inédits*, 2^e vol., p. 105-114 et p. 252-254).

Ferrier, dans l'exposé qu'il donne de la discussion conduite par Descartes touchant le *cogito*, étaye celle-ci sur diverses idées sociales qu'il tire des Allemands aussi bien que d'Adam Smith. Initialement, quand on est un enfant, on existe pour les autres, et on ne commence à exister pour soi-même qu'après avoir saisi la signification du mot «je». Ici, Ferrier fait, de manière explicite, usage du mot «exister» en son acception quasi heideggerienne, au sens où ce mot dériverait du mot latin «extare», se détacher à partir de (*to stand out from*). L'idée de base, ici, c'est que, comme les discussions de Berkeley et d'Adam Smith par Ferrier le montrent avec clarté, on ne peut, quand on s'observe soi-même, s'observer, dans son propre comportement corporel, comme distinct et séparé des choses que l'on observe et que l'on manipule de la même façon que l'on peut observer d'autres personnes comme distinctes et séparées des choses dont nous observons le commerce que ces personnes entretiennent avec elles (op. cit., p. 150-161, pour ce qui concerne plus spécialement Heidegger, p. 159). Ferrier, de manière intéressante, lorsqu'il explique la difficulté que nous rencontrons à distinguer, par l'observation, nous-mêmes des corps avec lesquels nous entretenons un commerce, a recours à ce qu'on pourrait

appeler une étymologie heideggerienne dont il était fait mention dans la *Philosophie de la conscience* telle qu'elle fut primitivement publiée dans le *Blackwood's Magazine* mais qui fut supprimée par ses éditeurs victoriens des *Cours et textes inédits*.

«La syllabe «*no*» dans le mot grec *noeo* (je perçois), je suis tout disposé, dit Ferrier, à la considérer comme la même chose que notre particule négative *No* en langue anglaise. Car *noeo* et tous ces mots qui impliquent connaissance, impliquent une discrimination entre l'être percevant et l'objet qu'il perçoit»,

au sens où l'être percevant se distingue de l'objet et se refuse, au plan intellectuel, à ce que l'objet perçu soit lui-même, l'être qui perçoit. Comme Ferrier l'écrivit avec audace, dans le *Blackwood's Magazine*, le fait de *connaître* revient à une *négation* (to know is to *no*) (11^e leçon, 27 novembre 1849, manuscrits de l'Université d'Edimbourg). Pourtant, Ferrier n'est pas heideggerien. Restant fidèle à Descartes, il affirme que le cartésianisme est déjà un existentialisme. La signification du *cogito*, c'est que Billy existe pour soi quand il distingue nettement entre son expérience des objets, d'un côté, et les objets de son expérience, de l'autre. Ce qui apporte un élément heideggerien dans ce cartésianisme, c'est qu'il y a, pour Ferrier, deux espèces d'existence pour soi. Il y a une forme quotidienne de la surveillance de soi, marquée d'un certain manque de systématичité, c'est celle propre au sens commun. Et il y a une forme systématique de surveillance de soi qui est celle de la philosophie. «Qu'est-ce que la philosophie, sinon la volonté pure et indomptable ?» (*Works*, 3^e vol., p. 202). Le type suprême de l'existence authentique, c'est Descartes lui-même.

A ce moment-là, Ferrier a été bien au-delà de Cousin et, pourtant, l'admiration qu'il porte à Cousin ne manque pas de fondement, puisque l'inspiration qui anime sa remarquable *Philosophie de la conscience* doit beaucoup non seulement à la discussion de Descartes par Cousin dans le Programme de 1816 des *Premiers Essais*, mais aussi à la limpidité et à la délicatesse avec laquelle, dans le cours de 1828, Cousin donne vie aux idées allemandes touchant l'importance du moment où commence la conscience de soi.

«Nous ne commençons pas par nous chercher, car ce serait supposer que nous savons déjà que nous sommes ; mais un jour, une heure, un instant, instant solennel dans l'existence, sans nous être cherchés nous nous trouvons ; (...) Nous nous apercevons» (op. cit., éd. de 1828, 6^e leçon, 29 mai 1828, p. 10, éd. de 1841, pp. 167-8).

Dans tous ces travaux - les quinze articles, les leçons de 1850 et le livre *Les principes de la métaphysique* - que Ferrier avait portés, par lettre, à la connaissance de Cousin, il n'y a, assurément, rien de dit ni rien d'entrepris touchant les problèmes qui préoccupaient tant aussi bien Cousin que Hamilton au commencement, savoir la relation que le fini entretient avec l'infini, exception faite, il est vrai, de manière indirecte, d'un chapitre intéressant sur la nature de la volonté dans la *Philosophie de la conscience*, chapitre dans lequel Ferrier, faisant usage de la conception propre à Cousin d'une loi à laquelle s'oppose une autre loi, émet la suggestion que ce qui fait aller le monde, c'est un antagonisme existant entre une loi du *consensus*, par laquelle nous sommes pris dans la causalité des pressions sociales, d'un côté, et une loi du *dissensus*, par laquelle, d'un autre côté, nous affirmons notre liberté en disant non aux pressions sociales (*Cours et textes inédits*, 2^e vol., pp. 106-114). Toutefois, la colère provoquée par le fait que Cousin avait refusé de le soutenir en 1856 semble avoir poussé Ferrier à aborder le problème de l'infini dans ses rapports avec le fini

de façon plus précise et plus limitée, de façon plus technique, pourrait-on dire (au sens moderne du terme). Abordant pour la première fois, en 1856, dans son pamphlet *La philosophie écossaise, l'ancien et le nouveau*, la question même de savoir si Hamilton est fondé à prendre la défense des antinomies kantiennes, Ferrier affirme, tout à trac, que, en un certain sens (ce qu'il n'explique pas, à proprement parler), la thèse de l'infini de l'espace et du temps est préférable, à tout le moins, elle ne contrevient pas aux exigences de la raison, tandis que la thèse affirmant leur limitation ne peut pas, en un certain sens, être soutenue rationnellement. Dans un examen entièrement renouvelé de la question qui se trouve dans le chapitre consacré à Héraclite dans ses leçons, publiées à titre posthume, consacrées à la philosophie grecque (dans le premier volume des *Cours et textes inédits*), Ferrier procède à un examen entièrement renouvelé de la question (sic). Au lieu de débattre, comme il le faisait en 1856, dans les termes kantiens de la possibilité de soutenir rationnellement les deux branches de l'alternative, il concentre son attention sur les diverses manières possibles de décrire le mouvement en tant qu'il est perçu. Ici Ferrier élaboré, avec minutie, une position qui, sans être bergsonienne au sens exact du terme, peut être décrite comme une version rationnelle du bergsonisme. La thèse infinitiste s'applique au mouvement tel que nous le découvrons dans l'expérience première que nous faisons de sa continuité où il possède les qualités, incompatibles en apparence mais non en réalité - qualités relevées dans l'argument zénonien de la flèche qui vole - selon lesquelles la chose en mouvement n'occupe jamais la même position à un instant donné, mais toujours, pour ainsi dire, deux positions à la fois. La position finitiste, en revanche, est illustrée par la façon dont un mouvement qui est observé - tel celui d'un corps qui tombe - doit être décrit par les savants avant de pouvoir être mesuré à l'aide du calcul ou de quelque autre procédé. Le corps, dans l'hypothèse finitiste, est considéré, artificiellement, comme occupant des positions successives à des moments successifs. Le principe qui maintient l'Univers dans l'être est encore mieux illustré, pour Ferrier, par le trait qu'il considère comme fondamental pour la position infinitiste, à savoir le fait qu'il requiert, à titre de condition nécessaire, l'antagonisme qui se manifeste entre le mode d'action des deux lois cousins : celui-ci, en tant qu'il s'applique à l'univers physique, fait aller le mouvement des choses conformément à l'attraction et la répulsion de la gravité ; et, dans le domaine du monde de la vie humaine, il fait aller les choses par l'entremise d'une forme différente de l'antagonisme qui est causé par la tension entre la loi du *dissensus* (ou de la volonté) et la loi du *consensus* (ou de la causalité) (consulter également : manuscrits de l'Université d'Edimbourg, 8^e leçon, 21 novembre 1849).

La décision, digne d'être notée, prise par Cousin - décision qui a été comprise uniquement par rapport aux règles de conduite en usage dans la philosophie professionnelle - d'aller contre Ferrier et d'accorder ses suffrages à Fraser²¹ dans la compétition académique de 1856 peut, jusqu'à un certain point, s'expliquer par la mise en évidence d'un fait concernant Ferrier qui n'a pas été discuté ici : un aspect quelque peu déroutant qui se rencontre dans son livre *Les principes de la métaphysique*, publié en 1854 et republié en 1856. Ouvrage par bien des côtés remarquable auquel la philosophie mondiale est redéivable de l'introduction du terme d'«épistémologie» et qui contient quelques chapitres irremplaçables²², les *Principes* donnent une vision plus unilatérale de la philosophie de Ferrier prise dans son ensemble que n'en donnent les cours inédits professés à l'Université en 1849-50 que j'ai, ici, suivis. Donnant,

de manière provocante, les faits a priori et d'ordre métaphysique pour n'ayant rien à voir avec les faits contingents que dévoile la psychologie réflexive, au lieu d'extraire les premiers des seconds comme cela a été fait dans le cours de 1849-50 et, au passage, en dissimulant l'impulsion qui joue un rôle déterminant dans sa philosophie par le fait de laisser à l'arrière-plan voire presque de dissimuler la droite raison cartésienne qui constituait sa source d'inspiration véritable, cette nouvelle philosophie écossaise, comme Ferrier l'appelait dans un pamphlet polémique²³, fut, cela est aisément compréhensible, écartée par Cousin comme «une certaine importation de la mauvaise métaphysique d'une Allemagne dégénérée», dans *La Philosophie Écossaise* de 1857. Cousin qui, par une sorte de revanche prise sur un Ferrier qui omettait même de mentionner le nom de Descartes dans son livre, passe sous silence le nom de St Andrews, là où enseignait Ferrier, de la liste des Universités écossaises. Ce qui justifie, jusqu'à un certain point, l'attitude de Cousin, c'est que, dans les *Principes*, Ferrier présente les résultats de quelques unes de ses premières recherches sous une forme qui tend presque à suggérer qu'il n'avait pas pleinement compris jusqu'à quel point ses efforts avaient été couronnés de succès. En particulier, la proposition 13 (p. 310-320) ne parvient absolument pas à rendre justice aux idées touchant la connaissance que nous avons les uns des autres, idées qu'il avait développées dans ses leçons sur Adam Smith et la sympathie pendant que, d'une semblable manière, la proposition 22 (pp. 384-401) laisse de côté quasiment tout ce qui est de l'importance la plus vitale dans son analyse de la perception telle qu'on la trouve dans les cinq articles consacrés au problème posé par Berkeley (il avait fait parvenir deux de ces articles à Cousin). De surcroît, ce qui choqua tout particulièrement les philosophes français, ce fut le ton qui manquait de modération et de sens de la responsabilité - tellement différent de la circonspection traditionnellement associée, en France, avec la pensée écossaise - avec lequel Ferrier parlait de Reid comme d'un homme «hors de son élément en philosophie et qui, si on le compare à Hume, ressemble à une baleine dans un champ de trèfles.»²⁴ «Lorsque les philosophes se traitent entre eux de la façon dont M. Ferrier parle de Reid, c'est un jour de divertissement pour le public. Ces déments absous dont ils s'accablent réciprocement sont une des causes qui ont le plus nui au crédit de la science.» (Charles de Rémusat, «L'Écosse depuis le 17^e siècle et la philosophie de Hamilton», *Revue des Deux Mondes*, avril 1856, p. 505). Sans nul doute, comprise pour ainsi dire à la façon écossaise et provinciale, la description par Ferrier de Reid comme d'une «baleine dans un champ de trèfles» n'était pas dénuée de pertinence au sens où Ferrier ne déniait pas à Reid de grandes capacités sur le plan intellectuel, mais où il disait que le génie de Reid, comme d'autres l'avaient dit en Écosse, comme cela peut encore être dit, s'était illustré bien plus à son avantage dans ses spéculations mathématiques touchant la géométrie non-euclidienne de la 9^e section du cinquième chapitre des *Principes de l'esprit humain*²⁵ aussi bien que dans son Essai (tout à fait magistral) sur l'histoire de l'Université de Glasgow²⁶ que dans ses œuvres philosophiques. Toutefois, quelle que soit la part de vérité contenue dans une semblable «réévaluation» de Reid - et elle comporte certainement une part de vérité - un tel jugement envisage Reid et ce qu'il a réussi à mener à bien (comme l'a vu Cousin) sans nullement avoir le sens des proportions en ceci que, d'une façon toute provinciale, il ne parvient nullement à envisager la philosophie de Reid par comparaison avec le type de philosophies qui était, en moyenne, «fabriqué» par les manuels en usage dans les

Universités dans les autres pays de l'Occident. Toisé à cette aune, Reid fait bonne figure.

Pour évaluer comme il convient ce qui fait l'objet de la controverse entre Ferrier et Cousin, il nous faut toujours nous souvenir de ce que ce dont nous discutons n'est pas une dispute, sur des critères en usage dans la profession, dans les départements de philosophie de l'Occident, mais une crise culturelle et politique qui a une dimension relevant de la politique internationale : savoir si les Écossais pourront garder en vie, au XIX^e siècle, le compromis, inauguré par l'Union, consistant à se joindre aux Anglais au plan politique jusqu'à ne plus faire qu'un, tout en maintenant une identité nationale spécifique aux yeux du monde, ou bien si, comme, selon toute apparence, cela s'est produit par la suite dans la pratique, les Écossais devaient consentir à une situation (qui était nouvelle), situation qui n'avait pas été prévue par l'Union, situation dans laquelle ils allaient former une région de la Grande-Bretagne comme les autres et ne plus continuer à parler au monde d'une voix qui les caractérisait en propre en exerçant des droits qui, sans nul doute, leur étaient garantis par les clauses de réserve de l'Acte d'Union mais qui commençaient à ne plus guère avoir de signification. Ministre de l'Instruction publique en France, quelques années auparavant, lui qui était, lui-même, «un grand ami de l'Écosse aussi bien que de William Hamilton», Victor Cousin ne nourrissait aucun doute sur le fait qu'il était important de garder en vie la présence intellectuelle écossaise en tant qu'entité indépendante en Occident. «Ma dette de reconnaissance envers l'Écosse», écrivait-il dans l'attestation qu'il donnait à Hamilton en 1836, «m'a inspiré le vif désir de voir à nouveau l'Écosse représentée dans le concert des philosophes d'Europe.» Hamilton, lui aussi, quoique généralement plus prudent, ne faisait pas mystère qu'il approuvait le dessein de Cousin de maintenir vivante l'intelligence écossaise sur le plan international, quand, dans sa dédicace de l'édition qu'il avait procurée de Reid à la fin des années quarante, il parle de Cousin «comme de l'homme d'État par l'intermédiaire duquel l'Écosse est à nouveau unie, sur le plan intellectuel, avec son vieil allié» du fait que les «meilleurs produits de la philosophie écossaise» ont été adoptés à titre de «base fondamentale de l'instruction scolaire de par la principale nation d'Europe». Ferrier, lui aussi, ce qui va avec une personne que l'on disait porter une petite barette de chardon dans son bonnet, était, à sa manière, tout aussi désireux que Hamilton et Cousin de maintenir l'identité écossaise et dans son article, qui mérite attention, sur la crise entre l'État et l'Église²⁷ en Écosse, il cherchait, avec un mélange de profondeur dans l'analyse et de patriotisme fervent, à définir une voie moyenne qui puisse apporter une solution au dilemme posé par la «constitution pleine de complexité» du pays, de telle sorte que puisse être reformulé et doué d'une vie nouvelle le vieux équilibre entre les intérêts attachant les Écossais au siècle et leurs intérêts pour les choses d'ordre spirituel d'une façon qui s'accorde avec un âge de réformes et de démocratie. Au même moment, toutefois, se distinguant tout autant de Hamilton que de Cousin, Ferrier ne manifestait pas un grand enthousiasme à l'égard d'un mouvement structuré pour maintenir en vie la tradition de la philosophie écossaise. «Ma philosophie», disait-il, pour se défendre de certains de ses critiques, «est écossaise jusqu'en son tréfonds», au sens où elle a trouvé sa source dans un travail de critique effectué sur les idées de Hume, Reid, Dugald Stewart, Thomas Brown, William Hamilton, Adam Smith en les comparant avec l'évêque Berkeley, Descartes, Victor Cousin, Malebranche et les philosophes allemands²⁸.

Mais, poursuivait Ferrier, «la philosophie ne s'enferme pas dans une tradition (*is not <traditional>*)» ; la vie qui l'anime fait confiance au génie personnel et à la créativité et l'organisation de la philosophie écossaise en accord avec une sorte d'orientation partisane qui refuse de compter dans ses rangs quiconque sinon ceux qui jurent fidélité aux positions de Sir William Hamilton et du Dr Reid, est sujette à engendrer, à long terme, des effets nocifs. Cousin, en revanche, en 1856 et en 1857, dans sa préface à *La Philosophie Écossaise*, mettait l'accent sur ceci qu'il était important, non seulement pour l'Écosse elle-même, mais pour la droite raison en Occident de faire bloc et de prolonger la philosophie écossaise sous la forme que lui avait donnée Reid. Il n'y a rien d'étonnant à ce que la tension entre lui et Ferrier en vint à se transformer en un antagonisme²⁹.

La «guerre de trente ans» entre les philosophes écossais qui fut provoquée par l'intervention de Cousin a conduit le vingtième siècle non pas seulement à rejeter dans l'oubli la qualité de ce qui a été fait sous l'inspiration de Cousin, mais aussi (ce qui est d'une égale gravité) à sous-estimer l'originalité et la puissance de Cousin lui-même en tant que penseur. Par exemple, ce que Ferrier a puisé chez Cousin, ce ne fut pas simplement sa source d'inspiration, mais également des idées claires, audacieuses et fécondes touchant le problème de la philosophie et la méthode en philosophie. Quand nous prenons en considération les aspects de la pensée de Ferrier qui anticipent les discussions roulant autour de l'intersensorialité ou de l'intersubjectivité chez Sartre et chez Merleau-Ponty, nous découvrons que les idées les plus heureuses qui aient germé dans l'esprit de Ferrier se font jour en réponse à la remarquable formulation par Cousin, sous la forme de ses «deux lois», du grand problème que l'on peut exposer dans ces termes : comment rendre manifeste que deux faits propres à notre expérience, faits qui ne semblent pas conciliables, sont corrélatifs l'un de l'autre dans le même moment qu'ils sont indépendants l'un par rapport à l'autre ? Que, en un sens,

«c'est (...) le monde extérieur qui tourne autour de nous», pendant que, en un autre sens, «nous tournons autour du monde extérieur» et sommes comme ses satellites (V. Cousin, «Essai de classification des questions et des écoles philosophiques», *Fragments philosophiques*, Paris, Ladrange, 3^e éd. 1838, tome I, p. 327) ?

De même, l'autre élément que l'on trouve chez Ferrier, et qui est d'un intérêt tout particulier pour nous, encore de nos jours, l'orientation (quelque peu) théâtrale vers l'idée de la philosophie conçue comme la recherche rigoureuse des vérités nécessaires, ce qui fut la cause de la rupture de Cousin avec Ferrier, cette idée fut développée par Ferrier en poussant à la limite - et peut-être en excédant quelque peu ces limites - un principe d'ordre méthodologique propre à Cousin que Ferrier avait, lui-même, formellement reconnu comme ce qui avait constitué sa source d'inspiration, et ce, dans le livre qui devait soulever le courroux de Cousin, les *Principes de métaphysique* (*Philosophical Works* in 3 volumes, Edinburgh, 1875, vol. I, pp. 479, 480 et 508). Ce principe devait, plus tard, recevoir l'approbation dans l'entourage de Husserl (*Jahrbuch für Phänomenologie und Philosophisches Forschung*, 1929, pp. 310-315, dans l'article de C.V. Salmon consacré à Hume).

Selon ce principe, «une méthode sévère n'hésitera point à placer l'actuel avant le primitif; car, en commençant par le primitif, on pourrait bien n'obtenir qu'un faux primitif» (*Fragments de philosophie*, op. cit., p. 328) et, comme Cousin le tire au clair dans ses leçons sur Locke (16^e et 17^e leçons, *Cours de l'histoire de la*

philosophie, Histoire de la philosophie du XVIII^e siècle (cours de 1828-29), Paris, Didier, nouvelle éd., 1841, tome II, pp. 79-148), la philosophie doit débuter par une analyse des relations logiques (postériorité, etc.) existant entre les idées dont nous faisons usage dans le langage courant et il faut repousser à plus tard l'analyse des relations qui s'établissent, au plan chronologique, entre les idées telles celle de postériorité quant à leur venue à l'existence. Ainsi, il se peut bien que Cousin ait échoué dans le fait de mener à bien le projet qui était le sien de reformuler la droite raison cartésienne de telle façon que la philosophie occidentale soit capable d'assimiler la révolution philosophique du dix-neuvième siècle, mais la philosophie qu'il développa à ce dessein, lue de conserve avec celle de ses alliés écossais, a peut-être, encore, quelque chose à offrir à une époque qui est, encore, préoccupée par les mêmes problèmes.

George Elder DAVIE
Université d'Edimbourg

Traduit par J.-P. Cotten

NOTES

1. *La conscience de la liberté*, Paris, Flammarion, 1950.
2. Synonyme, chez Cousin, de psychologie (cf., *Fragmens philosophiques*, Paris, 1826, p. 298).
3. «On the Philosophy of the Unconditioned; in reference to Cousin's infinito-absolute», 1^{re} pub., *Edinburgh Review*, oct. 1829, vol. L, n° XCIX, pp. 194-221, repub. in *Discussions on Philosophy and Literature, Education and University Reform*, chiefly from the «Edinburgh Review», London, Longman, Brown, Green and Longmans, Edinburgh, MacLachlan and Stewart, 1^{re} éd., 1852, pp. 1-37, Bib. V. Cousin, 1721 (trad. fr. de Louis Peisse : *Fragments de philosophie*, Paris, Lib. de Ladrange, 1840, pp. 1-55, Bib. V. Cousin, 1692).
4. «The Crisis in Modern Speculation», *Blackwood's Magazine* (1841), et «Berkeley and Idealism», *Blackwood's Magazine* (1842).
5. Les lettres de Ferrier se trouvent à la Bibliothèque Victor Cousin (lettres du 15 juin 1842, du 9 novembre 1846, du 11 mai 1852 et du 25 mai 1852), *Correspondance de Victor Cousin*, Ms. 228, lettres 1945-48.
6. La lettre de Cousin se trouve dans : J. Veitch, *Memoir of Sir W. Hamilton*, Edinburgh, Blackwood, 8^e éd., 1869, pp. 276-7.
7. Lettre d'Hamilton à Victor Cousin, 25 mai 1852, *Correspondance...*, Ms. 232, lettre 2432.
8. V. Cousin, *La Philosophie Écossaise*, 3^e éd., 1857, XI, XII. L'attestation se trouve dans la collection des attestations reçues par Fraser en 1856, collection qui a été publiée.
9. Édition des Œuvres de Reid par Sir William Hamilton (*The Works of Thomas Reid*, D.D., now fully collected with selections from his unpublished letters, Edinburgh, MacLachlan, Stewart and co, 1^{re} éd., 1846, 914 p.), p. 417.
10. «Philosophy of Perception», 1^{re} pub., *Edinburgh Review*, oct. 1830, vol. LII, n° CIII, pp. 158-207, repub., *Discussions...*, pp. 39-99 (trad. L. Peisse, pp. 57-157). Cit. tirée de la p. 84.
11. Cf., note 3.
12. Cf., note 10.

13. Manuscrit des leçons professées par Ferrier durant l'année universitaire 1849-1850 (leçon du 12 décembre 1849). Ce manuscrit se trouve à la bibliothèque de l'Université d'Edimbourg. On trouve les œuvres de Ferrier dans l'édition suivante : *Philosophical Works*, Edinburgh and London, William Blackwell and sons, 1875, 3 vol. Le premier volume est la réimpression de la deuxième édition des *Institutes of Metaphysics* (1856), tandis que les volumes 2 et 3 constituent une réimpression des *Lectures and Remains* (1867), le deuxième volume reprenant le premier volume de cette dernière publication, et le troisième le second de cette même publication.
14. Maxime Chastaing adopte une position comparable à celle de Ferrier pour ce qui concerne les relations qui existent entre Descartes et Berkeley : en ce sens, «Descartes, Fauste de Riez et le problème de la connaissance d'autrui», *Rencontres*, 30, Paris, Ed. du Cerf, 1949, pp.194-6. Se reporter également au manuscrit des leçons de Ferrier (1849-50) : leçons du 12 décembre, du 3 janvier et du 4 janvier.
15. Cousin fait application des deux lois au problème de la perception dans l'«Essai d'une classification des questions ...», *Fragments philosophiques*, 1838, tome 1, p. 327.
16. Il faut lire les quatre articles que Ferrier a consacrés à la perception dans l'édition de ses Œuvres (*Philosophical Works*..., 3^e vol., pp. 261-404). Parmi ces quatre articles, on trouvera les deux qu'il avait envoyés à Cousin. Dans le cinquième article, «Reid and the philosophy of common sense» (qui est également important), article que l'on trouve aux pages 406-459, Ferrier laisse la question touchant la perception d'un corps en tant qu'objet accessible à ma vue en même temps qu'à mon toucher et se consacre à l'étude du problème de la perception d'un corps en tant qu'objet accessible en même temps à ma perception ainsi qu'à celle des autres personnes.
17. *Philosophical Works*, 3^e vol., pp. 400-401. Ferrier ne parle pas d'une lampe, mais d'un livre.
18. Descartes, *Regulae ad directionem ingenii*, Regula III.
19. Leçons des 27 et 28 mars 1850.
20. Leçon du 26 mars 1850. - Adam Smith, *Theory of Moral Sentiments*, ed. Raphael et MacFie, pp. 110-111.
21. Les lettres que Fraser a adressées à Cousin, avant et après l'élection à la chaire, se trouvent à la Bibliothèque Victor Cousin (dans la *Correspondance*..., on trouve 8 lettres, du 29 avril 1857 au 12 décembre 1864, *Correspondance*..., Ms. 222, lettres 2074-2081). On y trouve également des lettres adressées à Cousin par Mme R. Blaze de Bury qui joua, en la circonstance, le rôle d'intermédiaire entre Cousin et Fraser au cours des tractations relatives à ladite élection (on trouve 43 lettres dans le Ms. 220, lettres 1015-1057).
22. «[le livre de M. Ferrier] nous apparaît comme un de ces glaciers des Alpes, par eux-mêmes stériles et près desquels l'homme ne saurait habiter, mais d'où s'écoulent les ondes qui vont fertiliser au loin les vallées et les plaines cultivées», A. Penjon, *Revue philosophique*, 1876, 2^e vol., p. 167.
23. Le pamphlet de Ferrier, *Scottish Philosophy, The Old and The New*, fut publié, pour la première fois, à Edimbourg en 1856 et republié, sous forme abrégée, en appendice au premier volume des Œuvres (*Philosophical Works*..., 1^{er} vol., pp. 553-581).
24. *Philosophical Works*, 1^{er} vol., p. 495.
25. Norman Daniels, *Thomas Reid's «Inquiry»*, The Geometry of Visibles..., avec un avant-propos d'Hilary Putnam, New York, Burt Franklin and co, 1974.
26. Édition des Œuvres de Reid par Hamilton : «Statistical Account of Glasgow University», op. cit., pp. 722-739.
27. «Observations on Church and State», Edinburgh, 1847 (pub. dans le *Blackwood's Magazine*).
28. Pour ce qui est de la critique adressée par Ferrier au traditionalisme en philosophie et aux traditionalistes, il convient de se reporter à la version publiée en 1856 de *Scottish Philosophy, The Old and the New*.
29. G. Davie, *The Democratic Intellect*, Edinburgh, 2^e éd., 1964, pp. 252-313 (réimpr., en paperback, Edinburgh University Press, 1982).

RAVAISSE ET COUSIN

Au cours de cette brève communication, je souhaiterais attirer l'attention sur la portée historique et politique, philosophique et pour finir psychanalytique des profils parallèles de Victor Cousin et de Ravaisso tracés par Henri Bergson dans sa «Notice sur la vie et les œuvres de M. Ravaisso-Mollien» (1904). Cette Notice est reproduite comme dernier chapitre de *La Pensée et le Mouvant*. C'est donc sur elle que se conclut symboliquement l'«œuvre» (et concrètement le volume des *Oeuvres*¹) de Bergson :

«Chez M. Cousin, la pensée était tendue tout entière vers la parole, et la parole vers l'action. Il avait besoin de dominer, de conquérir, d'organiser. De sa philosophie il disait volontiers «mon drapeau», des professeurs de philosophie «mon régiment»; et il marchait en tête, ne négligeant pas de faire donner, à l'occasion, un coup de clairon sonore. Il n'était d'ailleurs poussé ni par la vanité, ni par l'ambition, mais par un sincère amour de la philosophie. Seulement, il l'aimait à sa manière, en homme d'action. Il estimait que le moment était venu pour elle de faire quelque bruit dans le monde. Il la voulait puissante, s'emparant de l'enfant au collège, dirigeant l'homme à travers la vie, lui assurant dans les difficultés morales, sociales, politiques, une règle de conduite marquée exclusivement au sceau de la raison. A ce rêve, il donna un commencement de réalisation en installant solidement dans notre Université une philosophie disciplinée : organisateur habile, politique avisé, causeur incomparable, professeur entraînant, auquel il n'a manqué peut-être, pour mériter plus pleinement le nom de philosophe, que de savoir supporter quelquefois le tête-à-tête avec sa propre pensée.

C'est aux pures idées que M. Ravaisso s'attachait. Il vivait pour elles, avec elles, dans un temple invisible où il les entourait d'une adoration silencieuse. On le sentait détaché du reste, et comme distract des réalités de la vie.

Toute sa personne respirait cette discréption extrême qui est la suprême distinction. Sobre de gestes, peu prodigue de mots, glissant sur l'expression de l'idée, n'appuyant jamais, parlant bas, comme s'il eût craint d'effaroucher par trop de bruit les pensées ailées qui venaient se poser autour de lui, il estimait sans doute que, pour se faire entendre loin, il n'est pas nécessaire d'enfler beaucoup la voix

quand on ne donne que des sons très purs. Jamais homme ne chercha moins que celui-là à agir sur d'autres hommes. Mais jamais esprit ne fut plus naturellement, plus tranquillement, plus invinciblement rebelle à l'autorité d'autrui. Il ne donnait pas de prise. Il échappait par son immatérialité. Il était de ceux qui n'offrent même pas assez de résistance pour qu'on puisse se flatter de les voir jamais céder. M. Cousin, s'il fit quelque tentative de ce côté, s'aperçut bien vite qu'il perdait son temps et sa peine.

Aussi ces deux esprits, après un contact où se révéla leur incompatibilité, s'écartèrent-ils naturellement l'un de l'autre. Quarante ans plus tard, âgé et gravement malade, sur le point de partir pour Cannes, où il allait mourir, M. Cousin manifesta le désir d'un rapprochement : à la gare de Lyon, devant le train prêt à s'ébranler, il tendit la main à M. Ravaïsson ; on échangea des paroles émues. Il n'en est pas moins vrai que ce fut l'attitude de M. Cousin à son égard qui découragea M. Ravaïsson de devenir, si l'on peut parler ainsi, un philosophe de profession, et qui le détermina à suivre une autre carrière.»²

La symétrie des deux portraits est apparemment parfaite. La clef nous en est fournie par la déclaration de Bergson en 1937, au Congrès Descartes : «Il faut agir en homme de pensée et penser en homme d'action.» Cousin pensait en homme d'action, mais n'agissait pas en homme de pensée, ce que montre justement son comportement à l'égard de Ravaïsson. Ravaïsson agissait en homme de pensée, ce que montre sa carrière paradoxale comme administrateur (chef de cabinet de M. de Salvandy, Inspecteur des Bibliothèques, Inspecteur de l'Enseignement supérieur), mais il ne pensait pas assez en homme d'action, ce qui veut dire en l'occurrence que sa pensée manquait de précision. Autrement dit, le chiasme est raté et le comble, c'est que chacun des protagonistes se retrouve dans sa carrière exactement à l'endroit où il ne devrait pas être : Cousin, dans l'enseignement supérieur, Ravaïsson, dans l'administration. Le contraire eût été plus logique. Il y a ici plusieurs choses à penser.

1. Dans l'ordre historique et politique

Cet échec du chiasme qui produit l'inversion des positions, c'est la version bergsonienne de l'aporie des rapports entre théorie et pratique. «Il faut» ne veut pas dire «on peut». Bergson n'est pas kantien. A travers ces profils parallèles, Bergson juge l'université française du XIX^e siècle. Son diagnostic n'est pas tendre, comme on peut le voir. L'université française a formé des hommes efficaces dans l'ordre de l'idéologie, dans l'ensemble d'orientation libérale (pas de conflits d'opinion *stricto sensu* entre Cousin et Ravaïsson), mais stériles dans l'ordre de la science et de la philosophie. Nous sommes en 1904 et l'Allemagne n'est pas loin (cf., la façon dont Bergson minimise l'influence de Schelling). Je ne pense pas solliciter le texte de Bergson en suggérant qu'il portait le diagnostic inverse sur l'université allemande. Il y a un lien historique entre «l'apolitisme» des universitaires allemands et leur myopie politique, pour ne pas dire plus, en face de la montée du nazisme. Je ne puis que renvoyer ici au beau livre de Fritz Ringer (*The Decline of the German Mandarins*, The German Academic Community, 1890-1933, Cambridge, Harvard University Press, 1969).

Les universitaires français jusqu'à l'avènement de la Ve République (et de nouveau aujourd'hui ?) ont toujours été engagés dans le fonctionnement de la machine étatique, ce qui ne veut pas dire engagés en tant qu'«intellectuels» (au sens de l'intellectuel pétitionnaire). Il existe des institutions spécialisées dans cette insertion : les différentes Académies regroupées dans l'Institut de France. De fait, ce texte de Bergson est une communication à l'Académie des Sciences morales et politiques. En faisant l'éloge de Ravaission, Bergson fait aussi l'éloge de cette institution. C'est la loi du genre.

En outre, à la limite de l'ordre politique et de l'épistémologie, se place un débat toujours permanent en France : l'enseignement de la philosophie. En effet, dans un article de 1895, sur «L'enseignement en France et l'agrégation de philosophie», Durkheim revendiquait pour la discipline qu'il venait d'inventer ou de réinventer, la sociologie, l'héritage de Victor Cousin. Voici ce que l'on peut lire dans cet article : «Tout au contraire, par une véritable révolution dont on ne peut méconnaître la hardiesse, Cousin entreprit de recourir à elle (la philosophie) pour faire ou refaire cette unité morale (du pays). Partant de ce fait en quelque sorte légal, que la France comprenait des cultes différents, et peut-être aussi cet autre moins officiel, que la diversité des doctrines particulières dépassait encore, et de beaucoup celle des cultes reconnus, Cousin conclut qu'il n'était plus possible de compter sur aucune religion établie pour assurer la perpétuité de l'esprit national (...) Cette Église, c'est principalement par l'enseignement de la philosophie qu'il projeta de la fonder.» (*Revue Philosophique*, n° 39, pp. 124-125).

Là où la philosophie éclectique a échoué, la sociologie, pense Durkheim, peut réussir. Par un singulier retour des choses, Bergson préférera Evellin à Durkheim au moment de la candidature de Durkheim à l'Académie des Sciences morales et politiques³.

2. Dans l'ordre philosophique

Bien qu'il y ait un échec du chiasme, les deux parties n'ont pas également tort. De fait, là où Durkheim choisit Cousin, Bergson choisit Ravaission. Comment ce choix est-il possible ? - c'est qu'il faut bien distinguer l'ordre du rhétorique et l'ordre du philosophique. Dans l'ordre du rhétorique, on cherche un philosophe-roi. Nous ne nous livrons à aucune interprétation. Parlant devant le Comité France-Amérique, et précisément à propos des universités, Bergson établit un lien entre sa problématique et celle de Platon :

«Qu'à l'esprit philosophique puisse s'allier ainsi l'esprit d'organisation, cela n'a rien qui doive nous surprendre, car si c'est un philosophe qui a réorganisé l'université de Columbia, le réorganisateur de nos universités françaises est aussi un philosophe ; lui aussi a été professeur de philosophie.

Et vraiment quand on les a vus à l'œuvre l'un et l'autre on comprend mieux et l'on se sent tout prêt à accepter - pour ma part, je l'acceptais depuis longtemps, mais je n'osais pas le dire, par modestie - oui l'on se sent prêt à accepter le mot de Platon, que «tout irait bien dans le monde si les philosophes étaient rois, ou si les rois faisaient de la philosophie»⁴.

On peut d'ailleurs relever au passage la perspicacité du jugement historique de Bergson, puisque c'est un Président d'université qui va devenir Président des États-Unis et intervenir dans le triangle France-Allemagne - États-Unis de la manière que nous connaissons. Mais nous sommes encore ici dans l'ordre de l'allusion culturelle ; c'est-à-dire du rhétorique. Le vrai problème philosophique c'est que les profils parallèles de Ravaïsson et de Cousin ressortent à la problématique de la division qui, elle, est authentiquement platonicienne et authentiquement liée, du point de vue philosophique, au philosophe-roi. En effet, comme souvent dans Platon, la méthode de division reprise par Bergson dans le cadre de la problématique de la différenciation aboutit à une aporie. *Dans l'ordre du virtuel*, et sur ce point je fais mienne la lecture deleuzienne de Bergson⁵, le philosophe et le roi ne font qu'un. Dans l'ordre de l'effectivité, c'est-à-dire de la différenciation du virtuel, ils font deux.

Les deux parts sont-elles aussi mauvaises l'une que l'autre ? Non, car dans l'une des deux branches de la division, la différence se manifeste. Allons plus loin : Ravaïsson est la différence même. La preuve en est qu'il ne «s'oppose» pas (cf., «il était de ceux qui n'offrent même pas assez de résistance pour qu'on puisse se flatter de les voir jamais céder»). Puisque nous sommes devant un problème de miroir et de double, disons que c'est Cousin qui est le double de Ravaïsson et non pas l'inverse. Autrement dit, la différence de Ravaïsson et de Victor Cousin, c'est la différence du philosophe et «l'homo loquax» (cf., «causeur incomparable»).

Tous les chiasmes ne sont pas pour autant des échecs. Ravaïsson est le modèle d'un chiasme réussi : celui du philosophe et de l'artiste. Deux sources viennent confluer en lui dont l'une vient manifestement du côté maternel. Sa mère l'avait confié dans son enfance au peintre Broc et probablement aussi au dessinateur Chassériau. Ces deux sources convergent dans le chiasme de l'esthétique de Léonard de Vinci qu'étudie Ravaïsson et de la métaphysique d'Aristote, telle qu'il la conçoit : «Toute la philosophie de M. Ravaïsson dérive de cette idée que l'art est une métaphysique figurée, que la métaphysique est une réflexion sur l'art, et que c'est la même intuition, diversement utilisée, qui fait le philosophe profond et le grand artiste. M. Ravaïsson prit possession de lui-même, il devint maître de sa pensée et de sa plume le jour où cette identité se révéla clairement à son esprit. L'identification se fit au moment où se rejoignirent en lui les deux courants distincts qui le portaient vers la philosophie et vers l'art. Et la jonction s'opéra quand lui parurent se pénétrer réciproquement et s'animer d'une vie commune les deux génies qui représentaient à ses yeux la philosophie dans ce qu'elle a de plus profond et l'art dans ce qu'il a de plus élevé, Aristote et Léonard de Vinci.»⁶

Bref, il est plus facile d'être philosophe en tant qu'artiste et artiste en tant que philosophe, que d'être penseur en tant qu'homme d'action et homme d'action en tant que penseur.

3.

Ce que nous venons de dire du miroir et de la mère induit déjà la possibilité d'une lecture freudienne. Lisons l'état civil de Ravaïsson :

«Jean-Gaspard-Félix Laché Ravaïsson est né le 23 octobre 1813 à Namur, alors ville française, chef-lieu du département de Sambre-et-Meuse. Son père, trésorier-payeur

dans cette ville, était originaire du Midi; Ravaïsson est le nom d'une petite terre située aux environs de Caylus, non loin de Montauban. L'enfant avait un an à peine quand les événements de 1814 forcèrent sa famille à quitter Namur. Peu de temps après, il perdait son père. Sa première éducation fut surveillée par sa mère, et aussi par son oncle maternel, Gaspard-Théodore Mollien, dont il prit plus tard le nom.»⁷

Le lecteur a le sentiment d'un double Œdipe chez Ravaïsson avec pour point fixe la mère. On pourrait même risquer l'expression d'*«Œdipe matrilineaire»*. En effet, à la mort du père, le frère de la mère prend la place du père dans l'éducation d'un fils qui porte déjà le prénom de son oncle maternel (Gaspard). De surcroît, à la mort de l'oncle maternel, le fils reprend le nom de celui-ci. Il devient «Ravaïsson-Mollien». Il semble bien que Ravaïsson ait revécu dans ses rapports à l'institution la singularité de son Œdipe. Dans un premier temps, tout va bien avec «Cousin». Puis il y a une brutale interruption. Mais tout ne s'arrête pas là, Ravaïsson prend une autre voie où l'influence maternelle paraît prépondérante (art et archéologie). Ravaïsson est double, ce que montre toute sa carrière et pour finir le double éloge dont il fait l'objet dans les deux académies dont il faisait partie. Rien n'est plus instructif de ce point de vue que de comparer l'éloge de Ravaïsson par Louis Léger, son successeur à l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres, et celui de Ravaïsson par Bergson, son successeur à l'Académie des Sciences morales et politiques. Louis Léger ne comprend rien à la carrière sinuose de Ravaïsson; il fallait un philosophe singulièrement préoccupé lui-même par le double pour comprendre l'unité de Ravaïsson. C'est d'ailleurs sur la question du dédoublement que Bergson rencontrera Freud quelques années plus tard.⁸

Philippe SOULEZ
Université de Paris VIII -
Vincennes à St Denis

NOTES

1. *Œuvres*, Édition du centenaire, Paris, P.U.F., 1^{re} éd., 1963, pp. 1450-1481.
2. *Ibid.*, pp. 1463-64.
3. Il faut préciser cependant qu'Evellin touchait au terme de sa vie et de sa carrière, alors que rien ne permettait de prévoir la fin de Durkheim en 1917. Cf., Georges Davy, *L'homme, le fait social et le fait politique*, Mouton, 1973 (École pratique des Hautes Études, VI^e Section), lettre de Durkheim à Lévy-Bruhl (année 1903 ou 1904).
4. H. Bergson, *Mélanges*, Paris, P.U.F., 1972, p. 988.
5. «La conception de la différence chez Bergson», *Les Études bergsoniennes*, vol. IV, P.U.F., 1956; *Le bergsonisme*, Paris, P.U.F., 1966.
6. *Œuvres*, p. 1461.
7. *Œuvres*, pp. 1450-51.
8. Ph. Soulez, «Lorsque Bergson parle de Freud», *Psychanalyse à l'Université*, Revue du laboratoire de psychanalyse et de psychopathologie de l'Université de Paris VII, t. 2, n° 5, déc. 1976.

LES VACANCES DE COUSIN EN ALLEMAGNE

M. Patrice Vermeren a présenté une communication «La Bête noire de Pierre Leroux» qui a paru dans les numéros 63 et 64 de *Raison présente*, en 1982 :

«Les vacances de Cousin en Allemagne. La raison du philosophe et la raison d'État» (n° 63, pp. 77-97, n° 64, pp. 101-119, avec un appendice : Victor Cousin vu par Heine, pp. 115-119).

BIBLIOGRAPHIE ÉTABLIE PAR LA BIBLIOTHÈQUE VICTOR COUSIN

Sur la philosophie écossaise, voir :

- Article d'Espinias dans la Revue philosophique de 1881, vol. 1 (11), p. 113-132, vol. 2 (12), p. 18-31 et 119-150. [17800-17801].
- Boutroux. — Histoire de la philosophie : De l'influence de la philosophie écossaise sur la philosophie française, p. 413 et suivantes. [17745].

Sur les Idéologues, voir :

- Picavet. — Les idéologues. (cote V. Cousin 17909). Les idéologues en Angleterre, p. 494 et suivantes, et p. 551-552, influence sur Cousin.

- Royer-Collard. — Fragments philosophiques. Notamment note p. CXV : «L'Idéologie se recrutait principalement parmi les membres de la Société d'Auteuil. C'étaient, sous la présidence de Cabanis, Volney, Garat, Destutt de Tracy, Chénier, Guinguéné, Daunou, Thurot et Maine de Biran, qui en avaient fait partie, ne tardèrent pas à s'en séparer». (Cote 23022). Cette citation est tirée de l'introduction sur la philosophie écossaise et spiritualiste au XIX^e siècle par A. Schimberg, qui présente Royer-Collard comme l'introducteur de la philosophie écossaise en France.

Ouvrages personnels de V. Cousin sur le sujet du Colloque :

- 1210. THUROT (François). — Œuvres posthumes : Leçons de grammaire et de logique [suivies de] Notice sur la Vie et les écrits de Thomas Reid par Dugald-Stewart [trad. par Thurot]. - Paris : Hachette, 1837. - 8°.
- 1689. — Recueil factice de pièces sur la philosophie anglaise et écossaise, dont plusieurs sont dédicacées à Victor Cousin par leurs auteurs. - [ca 1830-1850] - 8°. (Pièces 5, 6, 10, de Hamilton).
- 1669. - BEATTIE (James). — Éléments de science morale; trad. par M.C. Mallet. - Paris : Mme Maire-Nyon, 1840. - 8°.
- 1^{re} trad. française. - Dédicace impr. du trad. à Royer-Collard «N'est-ce pas vous qui, le premier, avez révélé à la France les doctrines de cette école...» - 17 l. de C. Mallet à V. Cousin, 1837-1847, dans Ms. 238.
- 1675. - STEWART (Dugald). — Éléments de la philosophie de l'esprit humain; trad. par L. Peisse. - Paris : Ladränge; L. Hachette, 1843. - 8°.
- Dédicace ms. du trad. à V. Cousin : A M. Cousin, membre de l'institut, hommage du traducteur. L. Peisse. - 27 l. de Peisse à V. Cousin, 1831-1844 et s.d. dans Ms. 243.
- 1686. - STEWART. — Elémens de la philosophie de l'esprit humain...; trad... par Pierre Prevost,... - A Genève : chez J.J. Paschoud, 1808. - 8°.

- 1684. - STEWART (Dugald). — *Esquisses de philosophie morale*; trad. par Th. Jouffroy. - Paris : A. Johanneau, 1826. - 8°.
- Préf. du trad. : «La philosophie de Condillac fut mise en question... soumise à une discussion publique par M. Royer-Collard... M. Cousin acheva ce que M. Royer-Collard avait commencé... la nécessité d'appliquer la méthode expérimentale à la science des faits internes... fut démontrée par le raisonnement, confirmée par l'histoire de la philosophie... rien ne nous semble plus utile que de mettre sous les yeux du public les travaux de l'école écossaise qui a proclamé la même méthode...» - 1^{re} trad. française. - 14 l. de Jouffroy à V. Cousin, 1820-1838, Ms. 234, voir f. 2722 sur Ferguson.
- 1693-1694. - STEWART (Dugald). — *Philosophie des facultés actives et morales de l'homme*; trad. par Léon Simon. - Paris : Johanneau, 1834. - 8°.
- 1^{re} trad. française. - Préf. de l'auteur, p. VI : «Je ne puis terminer cette préface sans exprimer la satisfaction que j'ai ressentie de voir renaître le goût de la philosophie de l'esprit humain parmi les écrivains les plus libéraux de France. Personne n'y a plus contribué que M. Victor Cousin...»
- Dédicace ms. du trad. à l'avant-titre du t. 2 : «A Monsieur V. Cousin, hommage du traducteur. Léon Simon.»
- 1861. - STEWART (Dugald). — *The Collected works*; ed. by William Hamilton. Vol. X : *Me-moir of Dugald Stewart with selections from his correspondence by John Veitch*. - Edinburgh : T. Constable, 1858. - 8°.
- Rel. d'édition toile noire. - Portr. de Stewart. - La correspondance de Stewart a été détruite, par son fils, d'où l'intérêt des copies de lettres publiées ici. - Dédicace ms. de J. Veitch à V. Cousin. - 4 l. de Veitch à Cousin, 1857-1860, Ms. 251. F. 7-8 sur les relations Hamilton - Cousin.
- 2433-2435. - STEWART (Dugald). — *Histoire abrégée des sciences métaphysiques, morales et politiques*; trad. [et préf.] par J.A. Buchon. - Paris : F.G. Levrault, 1820. - 8°.
- 1^{re} trad. française. - Le trad. parle dans la préf., p. LXXV, des rapports de Victor Cousin avec l'école écossaise. - 3 l. du trad. à V. Cousin dans Ms. 220.
- 2547. - CONDORCET. — *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*: [ouvrage posthume]; [publ. par P.C.F. Daunou et Mme M.L.S. de Condorcet].
- Paris : Agasse, an III [1794-1795]. - 8° ; portr. grav. rel. maroq. vert, tranches dorées.
- Mention ms. de V. Cousin à la garde : Legs de M. Fauriel, 1844. - Condorcet, en tête de la première génération d'idéologues, d'après Picavet. - L'Esquisse est son testament philosophique d'après le même. - Mme de Condorcet publie en 1798 une trad. de la Théorie des sentiments moraux et des Considérations sur l'origine et la formation des langues de Smith, et trace la ligne qui sépare les écoles françaises et écossaise. Elle devint l'amie de Fauriel.
- 1641. - FERGUSON (Adam). — *An Essay on the history of civil society*. - Edinburgh, 1767. - 4° ; rel. veau blond, dos orné.
- Ed. originale. - Mention ms. de V. Cousin à la garde : il y en a une réimpression de 1793.
- 4665-4666. - FERGUSON. — *Essai sur l'histoire de la société civile*; trad. par M. Bergier. - Paris : Veuve Desaint, 1783. - 2 vol. 12° ; rel. veau blond de Heming & Müller.
- Commentaire plus éloquent qu'original de l'*Esprit des lois*, d'après V. Cousin : Philosophie écossaise. 3^e éd. p. 500.
- 5715. - FERGUSON. — *Institutions de philosophie morale*; trad. [par E.S.F. Reverdin]. - A Genève : chez C. Philibert & B. Chirol, 1775. - 12° ; rel. veau raciné.
- 1^{re} (et seule ?) trad. française.
- 5717. - FERGUSON. — *Institutes of moral philosophy*. - Edinburgh, 1769. - 12° ; rel. veau raciné de C. Kalthoeber, London.
- Ed. originale.
- 5557. - SMITH (Adam). — *Théorie des sentiments moraux*. - Paris, 1774. - 2 t. en 1 vol. 12° ; Rel. maroq. rouge aux armes de la comtesse de Boufflers, dos orné.

- 5862-5863. - SMITH. — Théorie des sentiments moraux ; trad. par S. Grouchy Vve Condorcet; elle y a joint huit Lettres sur la sympathie. - Paris : F. Buisson, An VI (1798). - 2 vol. 8° ; rel. veau marbré.
 - dans la préf. : Ces lettres ont paru propres à tracer la ligne qui sépare les deux Écoles de philosophie française et écossaise.
- 5801. - SMITH. — The Works; with an account of his life and writings by Dugald Stewart. - London : 1812. - 5 vol. 8° ; portr. grav., rel. maroq. estamp. à froid.
 - 1^{re} éd.
- 5874-5875. - SMITH. — Essais philosophiques; précédés d'un précis de sa vie et de ses écrits par Dugald Stewart; trad. par P[ierre] Prévost. - A Paris : chez H. Agasse, An V (1797). - 2 vol. 8° ; portr. grav.
 - Prévost, professeur à Genève, a contribué à l'introduction de la philosophie écossaise.
- 5412-5413. - SMITH. — Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations; trad. du comte Germain Garnier; notice par M. Blanqui... - Paris : 1843.
 - 2 vol. 8° ; portr. grav.
- 5876-5878. - SMITH. — Même ouvrage en 3 vol. 12°. - Nouv. éd. rev. par Joseph Garnier. - Paris : 1859.
 - 1 l. de J. Garnier à V. Cousin concernant cette éd. dans Ms. 230, f. 2194.
- 1600. - BROWN (Thomas). — Lectures on the philosophy of the human mind. - 6th ed.
 - Edinburgh, 1833. - 8° ; rel. d'éd., portr. grav.
 - «Brown portait en Ecosse la philosophie française et s'en servait pour combattre Reid et Dugald Stewart» : Picavet, les Idéologues, note 2, p. 494. - L'éd. de 1820, cote 16362, du fonds Barthélémy St-Hilaire, provient peut-être de Victor Cousin.
- 1601-1606. - REID (Thomas). — Œuvres complètes de Thomas Reid, chef de l'école écossaise ; publ. par Th. Jouffroy avec des fragments de M. Royer-Collard et une introd. de l'éd. - Paris : 1828-1836. - 8°.
 - Jouffroy fut élève de Cousin à l'École normale en 1814. - Voir ses lettres à Cousin, Ms. 234, 14 l. 1820 et s.d., et notamment f. 2722 sur les philosophes écossais.
- 5873, pièce 6. - GARNIER (Adolphe). — Critique de la philosophie de Thomas Reid [par Adolphe Garnier]. - Paris : en Sorbonne, 1840. - 8°.
 - Thèse dédiée à Victor Cousin. - 9 l. d'A. Garnier à V. Cousin, Ms. 230, particulièrement f. 2185 sur la Critique de la philosophie de Reid.
- 1626. - REID. — An Inquiry into the human mind. - 4th ed. - London : 1785. - 8° ; rel. veau marbré, dos orné mosaïqué.
 - Erreur de grav. sur la pièce de titre. - Timbre humide à la garde : W. Titford.
- 1656. - REID. — Essays on the intellectual powers of man. - Edinburgh : 1785. - 4°.
 - 1^{re} éd.
- 1623. - PRIESTLEY (Joseph). — An Examination of Dr Reid's inquiry into the human mind... Dr. Beattie's Essay on the nature and immutability of truth, and Dr Oswald's Appeal to common sense. - 2nd ed. - London : 1775. - 8° ; rel. veau blond.
 - Critique de la philosophie écossaise. - Titre grav. au dos : Priestley against Beattie.
- 1655. - FORBES (William). — An Account of the life and writings of James Beattie... including many of his original letters. - Edinburgh : 1806. - 4° ; portr. grav. rel. veau brun.
 - Ex-libris grav. au contre-plat : J.R. Bell. - T. 3 de Beattie's Works, cote 1653-1655.
- 613. - BEATTIE. — Essai sur la poésie et sur la musique considérées dans les affections de l'âme ; trad. de l'anglais. - A Paris et à Milan, an VI [1797-1798]. - 8° ; rel. par Ottmann-Duplanil.
 - 1^{re} trad. française.

- 1645. - HUTCHESON (Francis). — A system of moral philosophy... ; pub. by his son... - London : 1755. - 2 t. en 1 vol. 4° ; rel. veau bl., dos orné.
- 1^{re} éd. posthume. - Ex-libris grav. au contreplat : Alexander Anderson.
- 5551-5552. - HUTCHESON. - Recherches sur l'origine des idées ; trad. sur la 4^e éd. anglaise [par Guillaume Laget ?]. - Amsterdam [Paris] : 1749. - 2 vol. 8° ; vignettes grav. par Fessard, rel. maroq. rouge de Derôme le jeune.
- 1^{re} trad. française de cet ouvrage anonyme de 1725. - La trad. de l'ouvrage, éd. à Paris, chez Durand, d'après Barbier, a également été attribuée à Eidous et à Condillac. - Hutcheson est le fondateur de la philosophie écossaise. - «Premier monument de la philosophie écossaise» : V. Cousin, Philosophie écossaise, 3^e éd., p. 30. - D'après T.E. Jessop, A Bibliography of David Hume and of scottish philosophy, p. 144, V. Cousin aurait dit du même ouvrage : «au-dessous du médiocre».
- Ex-libr. grav. au contreplat du vol. 1 : Comte H. de la Bédoyère.
- 5716. - HUTCHESON. — Synopsis metaphysicae. - Ed. altera auctior. - S.l. : 1744. - 12°.
- 2^e éd., en latin.
- 5833. - HUTCHESON. — An Essay on the nature and conduct of the passions. - London : 1728.
- 8°.
- 1^{re} éd.
- 5834, pièce 1. - HUTCHESON. — An Inquiry into the original of our ideas of beauty and virtue. - 3rd ed. corr. - London, 1729, - 8°.
Pièce 2. - HUTCHESON. — An Essay on the nature and conduct of the passions. - London, 1730. - 8° ; rel. veau mosaïqué estamp. à froid.
- Ex-libris grav. au contreplat, et ms. à la garde : Richard Davenport.
- 5840. - HUTCHESON. — A Short introduction to moral philosophy ; translated from the latin. - Glasgow : 1747. - 12° ; rel. veau fauve.
- 1^{re} éd.
- 5841. - Logicae compendium... - Argentorati, 1781.
- 5842. - Philosophiae moralis institutio compendiaria. - Rotterodami, 1745.
- 5845. - Le même. - Ed. 3a. - Glasguae, 1755.
- 5716. - Synopsis metaphysicae. - S.l., 1744.
- 5847. - HUTCHESON. — Thoughts on Laughter... - Glasgow, 1758, - 12°.
- 5806-5807. - CAMPBELL (George). — The Philosophy of rhetoric. - London : 1776. 8° ; rel. veau raciné, dos orné.
- 1^{re} éd. - ex-libris grav.
- 1768. - BUFFIER (Le P. Claude) S.J. — First truths, and the origin of our opinions... ; translated from the french ; to which is pref. a Detection of the plagiarism, concealment, and ingratitudo of the Doctors Reid, Beattie, and Oswald. - London, 1780.
Trad. de l'ouvrage de Buffier éd. à Paris en 1724. - Préf. accusant Reid, Beattie et Oswald de plagiat. - Cote de l'éd. de 1724 : 7169.
- 15069. - COUSIN. — Fragmens philosophiques. - Paris, 1826, - 8°.
Articles de 1816 à 1819. - Commentaire des Esquisses de philosophie morale de Dugald Stewart : p. 73-131.
- 15078. - COUSIN. — Fragmens philosophiques. - 2nde éd. - Paris : 1833. - 8°. Dans la préf., p. XXXIII-XXXV, Cousin cite ses maîtres : Laromiguière, Royer-Collard, qui l'initia à la philosophie écossaise, et Maine de Biran. Il cite Hamilton p. XLII.

- 8037. - COUSIN. — Cours de l'histoire de la philosophie moderne, - Paris, 1846. - 12°.
Les Leçons X-XII, qui reproduisent ses cours de 1815-1816, sont sur la philosophie écossaise.
- 8007. - COUSIN. — Philosophie écossaise. - 3^e éd. - Paris : 1857. - 12°.
Ce vol. représente les leçons du dernier semestre de 1819.
- 7461. COUSIN. — Leçons de philosophie de M. Laromiguière jugées par M. Victor Cousin et M. Maine de Biran. - Paris, 1829.
Extr. des Fragmens philosophiques de V. Cousin pour les p. 1-60. - Publ. en 1817 pour l'Examen par Maine de Biran, p. 61 à la fin.

Ouvrages sur l'enseignement de la philosophie, et Victor Cousin :

- 15595, pièce 1. - VALETTE (A.J.H.). — De l'Enseignement de la philosophie à la faculté des lettres... et en particulier Des principes et de la méthode de M. Cousin. - Paris, 1828. - 8°.
Les autres pièces de cet ouvrage sont sur le même thème.
- 15085 - MARRAST (Armand). — Examen critique du cours de philosophie de M. Cousin, leçon par leçon. - S.l., [1828-1829]. - 8°.
- 14773. - LEROUX (Pierre). — Réfutation de l'éclectisme. - Paris, 1839. - 12°.
La 2^e partie traite de l'Éclectisme systématique de MM. Cousin et Jouffroy.
- 14807. - Recueil factice d'articles sur Victor Cousin. - [Ca 1854]. - 8°.
Renseignements intéressants sur sa biographie.
- 1085, pièce 12. - RAVAISSEON (Félix). — Philosophie contemporaine. - Paris, 1840. - 8°.
Victor Cousin et Ravaission, sujet d'une des communications du Colloque. - Ce recueil comporte de nombreux mémoires philosophiques, notamment par Bouillier, Vacherot, Garnier, etc.

Oeuvres de philosophes en relation avec l'Idéologie, ou Victor Cousin.

- 6992. - CONDILLAC (Etienne Bonnot de). — Oeuvres : Essai sur l'origine des connaissances humaines. - Paris, An VI, 1798. - 8° ; portr. grav.
T. 1. - Étiquette au contreplat : Bibliothèque de M. A.R. Courbonne.
- 7634. - CABANIS (Pierre Jean Georges). — Oeuvres complètes... T.1. - Paris, 1823. - 8° ; rel. veau bl. par Koehler.
- 1174. - DAMIRON (Jean Philibert). — Cours de philosophie. - 2nde éd. - Paris, 1837. - 8°.
Dédicace ms. à l'avant-titre : A mon maître et à mon ami V. Cousin. - 9 l. à V. Cousin, Ms 224, 1833-1842. - «Cousin et Damiron se sont proposé d'être impartiaux, mais le plus souvent ils se sont bornés à énumérer les passages qui leur semblaient les plus répréhensibles, pour enlever à leurs lecteurs toute envie de devenir idéologues» : Picavet, op. cit., p. VIII.
- 2394. - GERANDO (Joseph Marie Baron de). — Histoire comparée des systèmes de philosophie. - 2^e éd. rev., corr. et augm. - Paris, 1822. - 8°.
Dédicace ms. : à Monsieur le professeur Cousin, en témoignage d'une profonde estime. - 20 l. de Gérando à Cousin dans Ms 230. - 1 l. de Cousin dans Ms. 262.
- 1^{re} éd. de 1804, sous la cote 2390.
- 7466. - DESTUTT de TRACY (Antoine Louis Claude). — Projet d'éléments d'idéologie par le cit. Destutt-Tracy. - Paris, An IX [1801]. - 8°.
2 l. de Mme de Tracy, belle-fille du philosophe, dans le Ms. 350.
- 7503. - LAMENNAIS (Hugues Félicité Robert de). — Esquisse d'une philosophie. - Paris, 1840. - 8°.
8 l., 1825-1826 de Lamennais à Cousin, amicales et philosophiques, Ms. 235.

• 7456. - MAINE de BIRAN (Marie François Pierre Gonthier). — Œuvres philosophiques pub. par Victor Cousin. - Paris, 1841. - 8°.

Ms. 9 : Papiers Maine de Biran, comprenant des lettres à Cousin, f. 46-51.

• 7442. - 7442. - AMPERE (André-Marie). — Essai sur la philosophie des sciences. - Paris, 1834. - 8°.

211. d'Ampère dans Ms. 214.

• 1089. - (pièce 2) - ROYER-COLLARD (Pierre Paul). — Cours de l'histoire de la philosophie moderne [par Royer-Collard]. - Paris, 1813. - 8°.

Victor Cousin fut son suppléant à la Faculté. - 33 l., 1823 - 1841, Ms. 246. - Dans le même recueil, pièce 4, Examen des leçons de philosophie de M. Laromiguière [par Maine de Biran].

• 7462-7463. - LAROMIGUIERE (Pierre). — Leçons de philosophie... - Paris, 1815-1818. - 2 vol. 8°.

Note ms. de Cousin à la p. de titre : Présent de l'auteur, 1815. - 3 l. et un curriculum vitae dans Ms. 236. F. 2961 : Je vous embrasse en Platon, en Socrate, et vos autres devanciers. 23.7.1823.

• 1208. - THUROT. — Introduction à l'étude de la philosophie. - Paris, 1833, - 8° ; rel. veau olive, estamp. à froid, de Bigot.

Avec une notice sur sa vie et ses écrits [par Daunou].

• 1102, pièce 7. - VALETTE. — Cours de philosophie : Discours d'ouverture. - Paris, 1835. - 8°. Disciple de Laromiguière, s'opposa à Cousin.

MANUSCRITS DE LA BIBLIOTHEQUE VICTOR COUSIN

Sur la philosophie écossaise :

Ms. 4, f. 63-64 autographe de Dugald Stewart.

MS. 59. - Notes diverses et matériaux pour les cours de Victor Cousin, 1817-1829 : Cours ms. d'un élève de Cousin, leçon du 20 mars 1817, concerne Dugald Stewart, f. 10 et svts, Partie morale des arts, Beattie, f. 39 et svts, Campbell, f. 41, Ecole écossaise, f. 42 et suivants.

De la main de Cousin, Ferguson, f. 49-56, Beattie, f. 60, liste des professeurs d'Edimbourg, f. 62, Stewart, f. 66.

Ms. 79. - Notes sur l'histoire de la philosophie :

De la main de Cousin : Philosophie écossaise, f. 52-70.

Les Idéologues ou leurs proches (d'après Picavet) :

Roederer, 1 l., 1832, Ms. 246, f. 4334, cite Daunou et de Tracy. (B.S.H., I, p. 512).

Lakanal, 1 l., et 1 pièce dédicacée, Ms. 235. (B.S.H. 2, p. 348).

Benjamin Constant, 8 l., 1823-1830, Ms. 223.

Andrieux, 4 l. 1831, Ms. 214 (B.S.H. 1, p. 504).

Saint-Simon, 1 l. Ms. 247.

Joseph Droz, 3 l. 1834, Ms. 225.

Thurot, Ampère, Biran, Ms déjà cités.

Villemain, 19 l., Ms. 251. (B.S.H. 3, p. 30 et svtes).

Eugène Lerminier, 1 l., Ms. 237.

Fauriel, 12 l. dans Ms. 228, et 6 l. de Cousin à Fauriel dans Ms. 262. Fauriel a légué sa bibliothèque, ou une partie de celle-ci à Cousin (B.S.H. 3, p. 9 et svtes).

Sainte-Beuve, 41 l. dans Ms 247.

Augustin Thierry, 3 l. Ms. 250.

Mérimée, 60 l. Ms. 211.

Mill (John Stuart), 3 l., 1833-1842, Ms. 239. «Brown, et même Mill, Bain, Spencer et Lewes, dans une certaine mesure, relèvent de nos idéologues ?» : Picavet, op. cit., p. 497 (B.S.H. 1, p. 394).

Portalis, 4 l. Ms. 244. (B.S.H. 3, p. 433).

Étienne Dumont, 1 l., 1829, Ms. 226.

De Gérando et Laromiguère, MSS. déjà cités.

J. de Cardaillac, 2 l., Ms 221.

A.J. Valette, 1 l., 1829, Ms. 251, pub. par B.S.H., t. 3, p. 392. F. 5060 : Permettez-moi de vous adresser un exemplaire de mes observations critiques sur quelques unes de vos leçons...

F. de Chabrier, 2 l. Ms. 221.

J. Tissot, 6 l. Ms. 250. : ex. dédic. de : Appréciations des leçons de philosophie de M. Laromiguère. [15650] (6).

E. Renan, 5 l. Ms. 245.

Sir William Hamilton, 24 l. Ms. 232, et 29 l. de Cousin à Hamilton, Ms. 262.

Philosophe écossais, et critique de la philosophie de Cousin, entretint une correspondance suivie avec lui. C'est lui qui a procuré à Cousin le buste et le portrait de Dugald Stewart. (f. 2423, et B.S.H. t. 1, p. 297-301, t. 2, p. 452, t. 3, p. 217-296, sur les relations des deux philosophes).

Cousin le cite dans la préf. de la 2^e éd. des fragments, dans l'avertissement de la 3^e éd. (p. LXIV-LXV, LXXXIII-LXXXVIII de la 5^e éd. de 1866, cote 7985), dans l'Histoire générale de la philosophie, 7^e éd. de 1867, Ms. 102, p. 560-561.

Cousin et Hamilton entrèrent en relations à la suite de la publication par Hamilton d'une critique du cours de Philosophie de Cousin de 1828, publ. par l'Edinburgh Review de 1829.

Hamilton, philosophe écossais, et critique de Cousin :

• 1692. - HAMILTON (William). — Fragments de philosophie; trad. par Louis Peisse. - Paris, 1840. - 8°.

Dédicace ms. du trad. à Cousin : à Mr V. Cousin, hommage de son très dévoué L. Peisse. - Comprend notamment, et en premier lieu, la trad. de l'article de la Revue d'Edimbourg de 1829 sur le cours de philosophie de Cousin. - Correspondance de Peisse et Hamilton avec Cousin déjà citée.

• 1721. - HAMILTON. — Discussions on philosophy... - London, 1852. - 8°.

Extr. d'Edinburgh Review. - Dédicace ms de l'auteur à l'avant-titre.

• 1841. - Testimonials in support of Sir William Hamilton application for the chair of logic and metaphysics vacant in the University of Edinburgh. 1836. - Edinburgh, [1836]. - 8°.

En tête des témoignages invoqués à l'appui de la candidature d'Hamilton à la chaire de logique et métaphysique de l'Université d'Edinburgh, divers extr. de lettres ou d'ouvrages de Cousin.

Taine, idéologue, qui unit de nouveau l'idéologie aux sciences (Picavet).

• 18054. - TAINÉ (Hippolyte). — Les philosophes classiques du XIX^e siècle en France; - 7^e éd. - Paris, 1895.

Cette éd. ne fait pas partie de la bibliothèque personnelle de Cousin, mais une très grande partie de l'ouvrage lui est consacrée. - Voir p. 21-22 de quelle façon Royer-Collard aurait découvert la philosophie écossaise.

SOMMAIRE

Avant-Propos	7
------------------------	---

PREMIÈRE PARTIE LA PHILOSOPHIE «ÉCOSSAISE» DANS LE XVIII^e SIÈCLE

Geneviève Brykman	
Berkeley et l'Écosse	13
Timothy Sutton	
Thomas Reid et les fondements de la philosophie du sens commun	19

DEUXIÈME PARTIE LES IDÉOLOGUES, MAINE DE BIRAN ET LA PENSÉE «ÉCOSSAISE»

Michel Malherbe	
De l'idée au jugement chez Reid et Destutt de Tracy	29
F.C.T. Moore	
Une copie mal déguisée	37
John Llewelyn	
L'idéologie de l'action et de la passion chez Maine de Biran, avec un post-scriptum suivi d'une note de Nelly Dème	49
J.-C. Stewart-Robertson	
Un cheval de Troie dans la citadelle écossaise : l'Idéologie et la préten- due conspiration de Thomas Brown et Destutt de Tracy	63
	217

TROISIÈME PARTIE
COMMENT LA PENSÉE «ÉCOSSAISE»
A-T-ELLE PÉNÉTRÉ DANS LA VIE CULTURELLE FRANÇAISE ?

Jean-Pierre Cotten	
La philosophie écossaise en France avant Victor Cousin ; Victor Cousin avant sa rencontre avec les Écossais	99
André Tuilier	
La Bibliothèque Victor Cousin de la Sorbonne et l'influence de la phi- losophie écossaise en France au début du XIX ^e siècle	159
George Elder Davie	
Victor Cousin et les philosophes écossais	177
Philippe Soulez	
Ravaission et Cousin	201
Patrice Vermeren	
Les vacances de Cousin en Allemagne	207
Bibliographie établie par la Bibliothèque Victor Cousin.	209