

Table des matières

VOLUME I

Préface.....	7
Avant-Propos.....	13
I Hegel à l'époque de l'éclectisme (1817-1836)	19
II Hegel entre réaction et révolution (1838-1848).....	157
III Les hégéliens des années cinquante (1846-1862).....	297

VOLUME II

IV Éclipse politique et renaissance de l'hégélianisme (1866-1927)	5
V Les « laboratoires hégéliens » des années trente (1929-1941)	121

Avant-Propos

L'histoire de la circulation de la pensée de Hegel en France entre le XIX^e et le XX^e siècles, dans l'unité des moments de sa *réception*, de son *interprétation* et de sa *réactivation théorique*, représente bien plus qu'un sujet purement intellectuel. Si l'on pouvait la réduire à une simple question d'histoire des idées, elle ne représenterait qu'un ensemble de faits plus ou moins intéressants pour les spécialistes en la matière. En réalité, elle est le point central où se recourent non seulement des intérêts spécifiquement philosophiques, mais aussi politiques, et plus en général spirituels, qui concernent toute l'Europe de cette époque. La façon dont ces différents intérêts se concentrent en un phénomène philosophique – et le sens de cet entrelacement – ne peut que constituer une exhortation pour la recherche méthodologique de l'historiographie philosophique. Dans cette étude, nous devons toutefois nous limiter à considérer comme principe de base que la circulation de la pensée hégélienne en France n'est pas seulement une question interne au débat philosophique, mais qu'elle englobe profondément toute la vie et la culture morale de la zone francophone, dans une *Auseinandersetzung* qui trouve dans le moment philosophique l'apogée de sa lucidité – sa véritable *spéculation* – mais qui puise son énergie fondamentale dans de multiples et différentes dimensions. Comme l'écrivit Benedetto Croce dans une page de *Teoria e storia della storiografia*, « chaque philosophe est homme, indissolublement lié aux conditions de la vie humaine, qu'il n'est en aucune façon possible de transcender », et il est donc naturel que l'historien de la philosophie ne puisse en aucune manière prendre les objets de son étude – les philosophies historiquement données – comme

de purs procédés intellectuels. Naturellement, nous n'entendons pas dire avec cela que la spéculation philosophique ne représente qu'une sorte de reflet d'un processus dont les racines essentielles se trouveraient dans la dimension politique, idéologique ou économique – rappelant ainsi une *Wiederspielungstheorie* de pacotille – qui serait un simple, mais tout aussi abstrait, renversement de l'ancienne idée, contestée par Croce, du philosophe « presque Bouddha ou "éveillé" » – ; nous voulons plutôt souligner le fait que la réflexion philosophique représente l'articulation essentielle où les tensions pratiques prennent leur forme et leur sens, où elles sont atténuées et amplifiées, pour mourir ou revenir dans la praxis, selon un rapport non pas de réfléchissement, mais plutôt de circularité. C'est en tenant compte de cette circularité que l'on peut soutenir que la circulation de la pensée de Hegel en France ne représente pas seulement un sujet intellectuel, mais quelque chose de différent : un moment essentiel de la vie spirituelle de l'Europe entre le XIX^e et le XX^e siècles, dont les différentes forces trouvent dans la philosophie leur moment, leur synthèse et leur projection vers le futur, c'est-à-dire vers un nouveau – et inépuisable – agir.

Mais comment peut-on parler de *présence* de Hegel en France à cheval entre le XIX^e et le XX^e siècles ? N'est-il pas vrai que la pensée française, et plus en général la culture française, a découvert la pensée hégélienne seulement après les années 1930, c'est-à-dire après l'*Hegel-Renaissance*, favorisée par des personnalités telles que Jean Wahl, Alexandre Koyré, Alexandre Kojève et Jean Hyppolite ? À première vue, l'histoire de la circulation de la pensée de Hegel en France devrait être une histoire négative, une description de son *absence* du contexte francophone. Et en effet, aucune réévaluation historique ne pourrait trouver Hegel là où il n'est pas, là où sa pensée ne joue aucun rôle et n'exerce aucune influence spécifique. Et pourtant, même l'absence de Hegel représente un choix, et, en ce sens, le manque (ou la rareté) de son influence sur la pensée française entre le XIX^e et le XX^e siècles pourrait être considéré comme la forme spécifique d'une circulation : dans ce mode fini qu'est l'histoire, dont – souvent malgré elle et à contrecœur – l'histoire de la philosophie fait partie, même l'absence peut être considérée comme une présence, une détermination, une construction. À plus forte raison, ensuite, si cette absence est le fruit d'options philosophiques spécifiques, c'est-à-dire d'un refus conscient de la pensée hégélienne, qui se présente – mais nous aurons l'occasion de mieux l'expliquer – durant la parabole de l'éclectisme, entre

Victor Cousin et Félix Ravaisson, et prend ensuite un nouvel essor à partir du conflit de 1870-71 jusqu'à la victoire française de 1918.

Il ne s'agit donc pas d'écrire une histoire hypothétique des absences, en indiquant simplement les espaces laissés libres par l'absence de la pensée de Hegel au cours de l'histoire de la pensée française entre le XIX^e et le XX^e siècles. Il est au contraire question de procéder à une reconstruction des moments à travers lesquels l'absence spécifique de la pensée hégélienne du contexte francophone s'est constituée, par le biais d'une série d'options philosophiques et d'interprétations précises. En ce sens, on peut dire que même l'absence de Hegel doit être considérée comme une construction, une élaboration historique dont l'étude de la pensée française contemporaine ne peut manquer d'étudier les origines et les conséquences.

Cette reconstruction est rendue encore plus difficile par l'absence d'un hégélianisme spécifique ou d'un néo-hégélianisme dans la France du XIX^e siècle et de la première partie du XX^e siècle, facteur qui distingue sa culture philosophique tant de celle des pays anglo-saxons que de celle de l'Italie. La France ne connaîtra qu'une *Hegel-Renaissance*, entre les années 1930 et 1950, avec laquelle notre reconstruction s'interrompra, pour des raisons qui ne sont pas difficiles à comprendre : c'est en effet avec le développement d'un débat explicite sur Hegel que se tarit ce caractère spécifique que la circulation de la pensée hégélienne en France avait eu jusqu'à ce moment-là, c'est-à-dire le fait d'avoir été ce que l'on pourrait définir – avec une expression paradoxale mais éloquente – *la présence d'une absence*.

Pourquoi Hegel ? Pourquoi pas Kant, Fichte ou Schelling ? Pourquoi, en somme, choisir justement comme critère de comparaison entre la culture française et la culture allemande entre le XIX^e et le XX^e siècles la pensée hégélienne ? La réponse à ces questions – consciemment orientées par des options philosophiques spécifiques – est donnée par la considération que la pensée hégélienne représente, peut-être plus encore que la pensée kantienne, et cela même si elle est en relation étroite et vitale avec cette dernière, la véritable articulation où se décide le passage de la pensée moderne à la pensée contemporaine. Bien plus qu'avec la révolution kantienne, c'est avec la révolution hégélienne – exposée pour la première fois dans la *Vorrede* à la *Phänomenologie des Geistes* – qu'apparaît le sens d'un nouveau temps de la philosophie, où il aurait été nécessaire de penser « le vrai non pas comme substance, mais tout aussi résolument comme *sujet* ». Il faudra naturellement expliquer

à un autre moment et de façon plus approfondie la justification d'une telle option en faveur de Hegel, dont les motifs, du reste, ne devraient pas être difficiles à comprendre de la part d'une culture philosophique comme celle de l'Europe, qui a fait de la pensée hégélienne, au cours du ^{xx}^e siècle, l'une de ses principales références. À la lumière de cette présupposition, selon laquelle la pensée de Hegel serait le fondement – plus ou moins latent – de la pensée contemporaine, apparaît toutefois clairement l'importance de comprendre quelle a été la réception de sa philosophie en France, qui ne peut certainement être considérée ni comme la limite ni comme la périphérie de la contemporanéité philosophique. Au contraire, c'est précisément en affrontant à sa façon le besoin de penser « le vrai non pas comme substance, mais tout aussi résolument comme *sujet* » que la culture philosophique française rencontrera et contestera Hegel, donnant à ce *Begierde* une réponse tout à fait différente de celle que le philosophe de Stuttgart a synthétisée sous le nom de *logique dialectique*. L'étude de la circulation de la pensée hégélienne en France acquiert par conséquent également, de ce dernier point de vue, une valeur particulière pour qui doit penser de nouveau les termes de l'héritage que la pensée contemporaine nous a remis, car il implique inévitablement une confrontation entre deux réponses différentes aux mêmes questions, nous concernant encore aujourd'hui : comment penser la réalité intérieure, dans son fondement intime, comme devenir ? Et comment le faire sans renoncer à cette intelligibilité du réel qui constitue le projet de la pensée scientifique, ou plus exactement sans renoncer *ipso facto* à la philosophie ?

Le titre de cette reconstruction porte à l'attention du lecteur un *terminus a quo* et un *terminus ad quem*. Le choix, même s'il est toujours le fruit d'une décision subjective, n'est toutefois pas arbitraire. Et c'est notamment le *terminus ad quem* qui n'est pas arbitraire, car s'il est vrai que nous sommes contraints de prendre comme point de départ la pensée de Cousin, il n'est cependant pas tout aussi vrai qu'une telle reconstruction doive nécessairement se conclure avec Jean Hyppolite. Pour justifier ce choix, je serai donc forcé d'entrer *in medias res*, c'est-à-dire d'indiquer dans ses caractères fondamentaux l'interprétation de la circulation de la pensée de Hegel que j'entends proposer.

Pourquoi, donc, Jean Hyppolite ? Même le moins préparé des exégètes hégéliens sait que le nom de Jean Hyppolite est lié non seulement à un célèbre (et, aujourd'hui encore, précieux) commentaire à la *Phénoménologie*, mais aussi à la première traduction en

langue française de cette œuvre. C'est précisément ce dernier fait qui nous intéresse le plus : entre 1939 et 1941 paraissaient en France les deux volumes de la traduction de la *Phénoménologie*, avec laquelle s'affirmait la fin d'un paradigme herméneutique qui avait attribué à l'*Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé* le rôle d'ouvrage privilégié pour accéder au sens de la pensée de Hegel. La représentation de cette option interprétative fut donnée par l'autre – non moins célèbre – traduction française d'un ouvrage hégélien, qui avait également concerné l'*Encyclopédie* et avait été le fruit du travail d'un italien formé philosophiquement en France, et plus exactement dans la France de l'éclectisme : Augusto Vera. Avec Vera s'était solidifiée cette interprétation de la pensée hégélienne qui lui avait été transmise par l'enseignement de Victor Cousin et selon laquelle l'hégélianisme était une forme de néo-platonisme et devait donc être lu comme la revendication rationaliste d'un plan noétique des principes universels sur lesquels fonder la pensée métaphysique. Naturellement, Vera avait accompli des pas de géant dans l'interprétation de la pensée hégélienne, mais sa lecture néoplatonicienne de Hegel était essentiellement le résultat d'une option cousinienne : il est évident que dans ce cadre, l'*Encyclopédie* joua un rôle central, étant donné qu'elle représentait le texte le plus néoplatonicien parmi ceux qui étaient mis à disposition par Hegel, en particulier pour la position systématique de la *Science de la logique* par rapport à la *Philosophie de la nature* et à la *Philosophie de l'esprit*. Mais avec Hyppolite, la lecture néoplatonicienne de Hegel touche à sa fin, préparée par l'arrivée en France des fragments juvéniles par le biais de Jean Wahl et par les lectures profondes des travaux des années de Léna de deux russes d'exception, liés par une intime amitié et par une solidarité intellectuelle : Alexandre Koyré et Alexandre Kojève : la publication de la traduction de la *Phénoménologie* jouait dans ce cadre le rôle d'une inversion de paradigme, la fin d'une histoire et le début d'une autre : la réception française de Hegel sortait de sa période « normale » et entrait, vertigineusement, dans sa phase « révolutionnaire », pour reprendre des catégories chères à Thomas Khun.

I

Hegel à l'époque de l'éclectisme (1817-1836)

*La philosophie est la lumière de toutes les lumières,
l'autorité des autorités.
V. Cousin*

DEGÉRANDO ET COUSIN :
L'ÉCLECTISME COMME MÉDIATION FRANCO-ALLEMANDE

L'*Histoire comparée des systèmes de philosophie* de Degérando était un ouvrage philosophique destiné à conclure une époque et, en même temps, à en ouvrir une nouvelle¹. En acceptant le kantisme – ou plus exactement en l'insérant avec un sens spécifique et crucial à l'intérieur de sa propre histoire éclectique – Degérando révélait de fait une nouvelle exigence : récupérer un rapport philosophique constructif avec l'autre rive du Rhin et mettre fin à un long préjugé antiallemand qui avait fait en sorte que, pendant longtemps, toute la spéculation née en Allemagne soit dépeinte selon l'heureuse image de Voltaire, comme l'œuvre d'une immense famille de

1. J.-M. DEGÉRANDO, *Histoire comparée des systèmes de philosophie*, 3 vol., Hinrichs, Paris 1804.

fidèles du Pangloss leibnizien, très célèbre professeur de « métaphysique, théologie et cosmologie¹ ». Il ne serait donc pas erroné de soutenir que Degérando avait senti l'exigence d'une pacification entre les 'sectes' de la philosophie car, ayant été en contact avec Kant et avec ses 'successeurs' immédiats, son idéal condillacien de l'*Idéologie* avait été forcé de se confronter à une philosophie radicalement différente, et à laquelle seuls les puissants préjugés sensualistes de ses premiers commentateurs avaient pu donner l'aspect réducteur d'une marche arrière réactionnaire en direction du rationalisme. La certitude du fait que tout apriorisme est pure survivance métaphysique, qui avait occupé une grande partie de la culture philosophique du siècle des Lumières, s'affaiblissait progressivement à l'intérieur même des milieux *idéologiques*, alors que s'affirmait l'exigence d'ouvrir l'espace étroit de la philosophie de l'expérience aux instances provenant de l'Allemagne, considérées – certes non sans raison – comme des apports en direction d'un rationalisme plus ou moins rénové.

L'*Histoire comparée* posait toutefois une exigence face à laquelle pas même Degérando n'avait été en mesure d'agir et de réagir en conséquence : sa pensée était trop liée aux schémas du sensualisme pour faire place – une quelconque place théorique – à la nouvelle philosophie allemande ; ce furent les nouvelles conditions politiques et culturelles de la France qui exigèrent – tant dans le sens d'une meilleure connaissance de la philosophie allemande que dans le sens d'une refondation non empiriste, ou du moins pas *seulement* empiriste, de la philosophie française – un approfondissement et une intensification de la voie ouverte par Degérando. Néanmoins, malgré les insuffisances de sa structure, l'*Histoire comparée* avait

1. VOLTAIRE, *Candide ou l'optimisme*. Traduit de l'Allemand de M. le docteur Ralph [1759], tr. it. de R. Bacchelli, *Candido ovvero dell'ottimismo*, Mondadori, Milano 1988, p. 36. Pour retrouver les thèses de Degérando sur le kantisme cf. J.-M. DEGÉRANDO, *Histoire comparée*, cit., III, p. 505-551. Sur cette question, voir aussi G. HASSLER, *La philosophie allemande dans l'œuvre de Joseph-Marie Degérando*, dans *La réception de la philosophie allemande en France aux XIX^e et XX^e siècles*, éd. par. J. Quillien, Presses universitaires de Lille, Lille 1994 p. 74, et A. BELLANTONE, *La prima circolazione del pensiero di Kant nell'area francofona (1784-1820)*, dans *Atti dell'Accademia Peloritana dei Pericolanti (Messina), Classe di Lettere, Filosofia e Belle Arti*, vol. LXXIX-LXXX (2003-2004), ESI, Napoli 2005, p. 243-247. Pour un cadre général de la position historiographique de Degérando cfr. G. PIAIA, *La storia della filosofia come « nomenclatura dei sistemi » : Joseph-Marie Degérando*, dans *AA. Vv., Storia delle storie generali della filosofia*, 4, *L'età Hegeliana*, vol. II, Antenore, Roma 2004, p. 5-87.

rendu incontournable le problème d'une nouvelle réception de la philosophie allemande en France qui ne soit pas purement négative, mais qui se rapporte positivement à une tradition de pensée aussi étrangère à la pensée française que fascinante et magnétique. Grâce à l'*Histoire* de Degérando, on pouvait commencer à considérer l'Allemagne non plus comme le pays gothique des fictions métaphysiques, mais comme l'Orient d'où devait provenir, sinon véritablement la Lumière, au moins une lumière capable d'ouvrir de nouvelles perspectives.

Le renouvellement de la philosophie française à travers l'usage de la pensée allemande était proposé en de nombreuses circonstances, qui constituent le cadre commun de l'éclectisme de Degérando et de celui de Cousin et qui en influencent la déclinaison spécifique. En premier lieu agissait une forte exigence politique, la recherche d'un "retour à l'ordre" que l'on trouvait déjà chez les rares disciples français de l'œuvre kantienne à la fin du XVIII^e siècle et qui se renforcerait par la suite sous l'Empire et naturellement avec la Restauration. Cette tendance politique considérait l'Allemagne comme un pays où il aurait été possible de rencontrer un progressisme modéré, capable de concilier le renouvellement culturel, économique, social et institutionnel avec la tradition¹. En second lieu, mais d'une importance tout aussi remarquable que la première exigence, opérait un mouvement d'évolution progressive du sensualisme, qui, sous l'école *idéologique*, avait subi un glissement lent mais continu vers des positions théoriques différentes et qui finira, avec sa transformation spiritualiste chez Maine de Biran, par utiliser dans un sens révolutionnaire de nombreux éléments du fichtéisme². Considérée de ce point de vue, cette ouverture envers l'Allemagne, inaugurée par Degérando, sera un véritable élan dans la direction d'un dépassement radical des positions condillaciennes. Dans ce contexte, la pensée allemande constituera un apport de type totalement rationaliste dans le domaine empiriste

1. Sur ces thèmes, cf. A. BELLANTONE, *La prima circolazione del pensiero di Kant nell'area francofona (1784-1820)*, cit., p. 229-235.

2. Il ne serait pas inexact de soutenir que, malgré la force de l'influence de Condillac, l'activité de la Société d'Auteuil a été véritablement un lent processus de "dépassement du sensualisme depuis son intérieur", pour paraphraser de célèbres mots de Heidegger à propos du rapport entre Schelling et l'idéalisme. Sur les "conversions" de Maine de Biran cf. H. GOHUIER, *Les conversions de Maine de Biran*, Vrin, Paris 1948. Sur la transformation des exigences dans l'école *idéologique* cf. S. MORAVIA, *Il pensiero degli ideologues*, La Nuova Italia, Firenze 1974, p. 293-529.

de la philosophie française, dont le rôle précis sera déterminé par un éclectisme tant doctrinaire qu'historico-philosophique.

Le *Denkweg* de Degérando était en quelque sorte lui-même un paradigme de cette lente modification du sensualisme à la fin du siècle des Lumières. Degérando avait commencé son activité philosophique sous l'influence idéologique et la terminerait en se rapprochant progressivement des positions du spiritualisme montant dans le milieu philosophique français¹. En 1822, en publiant la deuxième édition de *l'Histoire comparée*, Degérando devait être pleinement conscient du chemin qu'il avait parcouru, qui l'avait éloigné d'un paradigme herméneutique de l'histoire de la philosophie lié à la tradition condillacienne française². Certes, ses contemporains en étaient également conscients, et ils virent dans la deuxième édition de cette œuvre une véritable démonstration de ce lien de la philosophie avec son temps que, des années plus tard, lors de leçons bondées à la Sorbonne, Victor Cousin théoriserait en France, en amplifiant publiquement sa lecture des *Vorlesungen* hégéliennes sur l'histoire de la philosophie et sur la philosophie de l'histoire. Durant les années suivantes, Victor Cousin aura justement l'occasion, en présentant la nouvelle édition de *l'Histoire comparée* dans ses *Fragments philosophiques*, d'écrire que « l'ouvrage que nous annonçons est une preuve, entre plusieurs autres, des changements et des progrès qui se sont opérés depuis vingt ans dans l'état de la philosophie parmi nous³ ». L'observateur attentif ne pouvait ignorer le fait que

l'Histoire comparée des systèmes de philosophie fut donc, en 1804, un ouvrage d'un genre nouveau, et qui se distingue honorablement de toutes les productions d'alors, par la nature même du sujet, l'étendue des recherches et la modération des jugements⁴.

Dans tous les cas, pour Cousin, la première édition de l'ouvrage de Degérando ne pouvait pas être étrangère aux « défauts » de son

1. Sur l'itinéraire de Degérando, nous avons déjà renvoyé au chapitre sur « Joseph-Marie Degérando e la prima crisi della psicologia *idéologique* », dans S. MORAVIA, *Il pensiero degli ideologi*, cit., p. 417-456.

2. J.-M. DEGÉRANDO, *Histoire comparée des Systèmes de philosophie, deuxième édition, revue, corrigée et augmentée*, 4 vol., Aillan, Paris 1823.

3. V. COUSIN, « Histoire comparée des systèmes de philosophie par M. Degérando », dans *Fragments philosophiques*, Paris, Ladrangé 1833, p. 98.

4. *Ibid.*, p. 99.

époque. Il écrivait que « tout en aimant à reconnaître le mérite de l'ouvrage de M. Degérando, nous ne pouvons aller jusqu'à dire qu'il fût étranger au temps où il parut¹ », conscient du fait que Degérando n'aurait pas pu bondir par-dessus l'ombre de son propre temps. La nouvelle référence culturelle de l'école philosophique française pouvait toutefois accorder à la deuxième édition de *l'Histoire comparée* le mérite d'être moins esclave de l'organisation qui en avait compromis la première rédaction, et parlait même littéralement d'un livre devenu différent, adapté aux nouvelles conditions politiques et culturelles qui s'étaient créées en France :

Vingt ans s'étant écoulés depuis cette époque, un autre livre était devenu nécessaire pour un autre temps ; l'estimable écrivain le sentit lui-même, et une édition nouvelle de *l'Histoire comparée des systèmes de philosophie* vient satisfaire les besoins nouveaux².

Il n'est pas difficile de comprendre quels furent ces « besoins nouveaux ». Et il est tout aussi facile de comprendre que pour Victor Cousin, l'ouvrage destiné à satisfaire ces nouvelles exigences ne pouvait pas être, en dernier ressort et malgré le renouvellement accompli dans sa deuxième édition, *l'Histoire comparée* de Degérando. Ces besoins dont Cousin parlait étaient ceux d'une nouvelle philosophie ouverte aux instances du rationalisme allemand, applicable tant au domaine de la métaphysique qu'à celui de l'histoire, auxquelles Degérando ne pouvait certes pas donner de réponse adéquate, mais qui auraient dû, au contraire, trouver leur satisfaction à travers le travail philosophique que Cousin réalisait durant ces années-là.

Malgré toutes les critiques de Cousin contre *l'Histoire comparée*, on ne saurait toutefois ignorer l'unité qui maintenait étroitement liées la tentative historico-scientifique cousinienne et celle de Degérando. Cette unité n'était pas donnée en premier lieu par la référence commune à l'idéal de l'histoire de la philosophie comme exercice éclectique : déjà Buddeus, dans son *Compendium historiae philosophiae* et Brucker dans son *Historia critica*, avaient posé l'exigence d'un éclectisme en histoire de la philosophie, mais il s'agissait de références lointaines auxquelles Cousin ne pensait certainement pas et qui ne peuvent être considérées comme ses

1. *Ibidem*.

2. *Ibidem*.

antécédents immédiats¹. Il y avait bien plus qu'un simple rappel à des idéaux historiographiques pour le moins désuets sur le fond de l'éclectisme de Cousin ; il s'agissait de l'exigence de renouvellement de la philosophie française à travers la philosophie anglaise et surtout allemande, tentative que Degérando avait été le premier à annoncer et que Cousin réaliserait effectivement. C'était là le sens de cet éclectisme particulier que Cousin héritait de Degérando et qui rend spécifique à nos yeux leur appartenance à deux phases différentes du même horizon historico-problématique. La convergence philosophique de tous les points de vue philosophiques, les 'sectes', comme l'on disait à l'époque, vers un objectif idéal commun, ambitionnée par Cousin – et derrière laquelle se cachait en réalité le problème concret du rapprochement de la philosophie allemande et de la philosophie française – était l'antécédent légitime de l'*alliance philosophique* de la France et de l'Allemagne que Cousin théoriserait intégralement et développerait. Elle se concrétiserait à travers une méthodologie fondée sur l'analyse et sur la décomposition, qui unira, au-delà de leurs différences, les travaux historiographiques de Degérando et Cousin². Sur ce point, il semble que nous puissions baser notre affirmation sur la complicité méthodologique entre la tentative de Degérando et celle de Cousin, qui nous permet d'insérer le travail du second à l'intérieur d'une tension spéculative et historico-philosophique bien plus grande que ce que l'on a voulu, du moins jusqu'à aujourd'hui, croire. Le rôle que, pour Degérando, jouait Kant en tant que représentant du rationalisme allemand opposé à la philosophie empiriste française, sera joué, pour Cousin, par Schelling et encore plus par Hegel, tous deux interprètes comme philosophes idéalistes dans le sens platonicien. L'effort éclectique sera donc celui

1. Sur la tradition éclectique de Buddeus et Brucker, cf. AA. VV., *Storia delle storie generali della filosofia*, 2, *Dall'età cartesiana a Brucker*, La Scuola, Brescia 1979, et également, pour son lien direct à Cousin, R. RAGGHIANI, *La tentazione del presente. Victor Cousin tra filosofie della storia e teorie della memoria*, Bibliopolis, Napoli 1997, p. 7.

2. Sur les méthodes historiographiques de Degérando et Cousin et sur leur lien, voir les chapitres qui leur sont consacrés par M. GUEROUULT, *Dianoématique. Histoire de l'Histoire de la philosophie*, III, Aubier, Paris 1988. Particulièrement utiles, les observations au cours desquelles Gueroult fait remarquer que les nouveaux apports méthodologiques de Cousin par rapport à Degérando sont vraiment peu nombreux et montre comment tous deux – malgré l'historicisme déclaré par le premier – opèrent avec une logique classificatoire typique de la mentalité de l'époque des Lumières. (Cf. *Ibid.*, p. 730).

d'intégrer empirisme et idéalisme (ou rationalisme) en une seule et même forme de pensée, dérivant d'une *alliance philosophique* capable de mettre fin au sectarisme manifesté par l'histoire de la philosophie.

Suite à ces principes de base, remontant au moins à la première introduction de Kant en France, apparaît clairement le rôle que put jouer dans ce projet la philosophie allemande et en particulier hégélienne. S'il est vrai que Cousin s'attachera à « concilier l'empirisme lockéen et l'apriorisme allemand renouvelé¹ », ceci adviendra à l'intérieur d'un projet qui se déroulera en France et qui se voudra intimement *français* ; il s'agira d'un projet qui partira de l'horizon du caractère national en vue d'une pensée à même de composer cette synthèse de façon universelle.

Cet éclectisme naît donc dans une France *regardant* en direction de l'Allemagne et tentant de concilier empirisme et rationalisme (ou idéalisme). C'est là sa déclinaison spécifique, qui a une histoire individuelle « suivant la ligne Degérando/Maine de Biran/Laromiguière/Royer-Collard », et qui est donc entièrement synthétisée dans la double tentative d'intégrer la philosophie allemande à l'intérieur de la tradition sensualiste et de révolutionner la pensée empiriste en utilisant la pensée allemande. Victor Cousin sera le plus grand interprète de cette tentative et Hegel jouera dans son économie de pensée un rôle essentiel ; c'est vers lui que nous devons désormais tourner notre attention si nous voulons comprendre un passage crucial de la circulation de la pensée hégélienne en France au XIX^e siècle².

1. R. RAGGHIANI, *La tentazione del presente*, cit., p. 14. Guido Oldrini a bien clarifié quel fut le sens donné par Cousin à son regard vers l'Allemagne, quand il a écrit qu'en lui « la philosophie classique allemande » jouait un « rôle déterminant », « précisément parce qu'elle accueille et englobe les justes exigences spéculatives valables qu'elle revendique, l'éclectisme devient un véhicule apte à réévaluer les "idées" et l'"idéalisme", réévaluation qui, du reste, avait déjà été amorcée en France par la philosophie du début du XIX^e siècle (suivant la ligne Degérando/Maine de Biran/Laromiguière/Royer-Collard) en polémique contre les limites sensualistes de l'idéologie ». Cf. G. OLDRINI, *Hegel e l'hegelismo nella Francia dell'Ottocento*, Guerini, Milano 2001, p. 24.

2. Pour des raisons liées à la particularité du « cas Victor Cousin », selon l'expression de A.A. AZAR (*Le cas Victor Cousin*, « Critique », XLII, 1986, p. 981-998), il ne sera pas possible de traiter *séparément* la question des apports hégéliens à la pensée de Cousin. Il ne serait méthodologiquement pas correct de *séparer* ce problème du cours général de la pensée de Cousin : en suivant une telle attitude, nous risquerions de perdre de vue ce qui est en question, comme l'ont souvent

L'ENSEIGNEMENT DE ROYER-COLLARD : LES ORIGINES DU PROJET CULTUREL DE COUSIN

En 1811, l'*École normale* avait à peine une année de vie. L'un de ses premiers élèves était un jeune homme nommé Victor Cousin. Après avoir fréquenté le lycée *Charlemagne* et y avoir reçu de nombreux prix, Victor Cousin avait eu le droit de choisir d'être admis comme *auditeur* au *Conseil d'État* ou bien d'entrer à l'*École normale*¹. Cousin avait choisi cette seconde opportunité et avait été admis à l'*École* sans concours, au vu de ses mérites scolaires.

À cette époque, l'enseignement de la philosophie à l'*École* était dominé par Laromiguière, un professeur d'un charisme remarquable, passionné d'analyse psychologique. À propos de l'influence de Laromiguière sur les jeunes esprits de l'*École*, Cousin écrira, des années plus tard, que « l'*École* lui appartenait tout entière² », conscient du fait que son propre esprit avait lui aussi appartenu, au moins jusqu'en 1813, à Laromiguière. Son organisation méthodologique n'abandonnerait jamais ce grand processus analytique que l'*idéologue* lui-même, bien avant la rencontre avec Maine de Biran ou la lecture de Descartes, lui avait enseigné et qu'il considérera pour toujours comme le véritable commencement de tout itinéraire scientifique en philosophie³.

fait – en se limitant à obtenir un résultat décevant et en tirant des conclusions fortement erronées – de nombreux spécialistes de la pensée éclectique.

1. Fils d'ouvrier joaillier, Victor Cousin avait rapidement dépassé ses humbles origines grâce au talent et à l'intelligence dont il fit preuve à tous les niveaux de l'instruction scolaire. Pendant la dernière année de lycée, Cousin obtint le premier prix de Discours latin, de Discours français, et le premier prix de version latine. En ce qui concerne la version grecque, Cousin arriva "seulement" à la troisième place ; une position tout à fait honorable que certains ont injustement utilisée pour mettre en doute l'authenticité de ses traductions et de ses éditions d'auteurs classiques. Les informations relatives au parcours scolaire de Cousin sont contenues dans J.-P. COTTEN, *La philosophie écossaise en France avant Victor Cousin. Victor Cousin avant sa rencontre avec les écossais*, dans A.a.V.v., *Victor Cousin. Les idéologues et les écossais*, PENS, Paris 1985, p. 122.

2. V. COUSIN, *Fragmens philosophiques*, cit., p. 23.

3. « M. Laromiguière 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 possédions aujourd'hui jusqu'aux sensations les plus vulgaires qui en sont la première origine » (V. COUSIN, *Fragmens philosophiques*, cit., p. XXXX). Naturellement, Cousin abandonnera très vite l'idée d'une résolution des idées en sensations à travers la méthodologie génétique condillacienne, mais la méthode psychologique et celle de la décomposition resteront des références héritées de Laromiguière et resteront les bases de sa méthode d'approche concernant les problèmes philosophiques.

C'est en 1811 que se présenta le fait nouveau qui allait changer – directement ou indirectement – les équilibres de l'enseignement de la philosophie, non seulement à l'École, mais dans toute la France. Après la désignation de son titulaire légitime, Pastoret, nommé sénateur, la chaire d'histoire de la philosophie, dans le contexte de la réforme de l'université voulue par Napoléon, avait été confiée non pas à un philosophe de l'école idéologique en déclin, mais à un juriste, pour lequel beaucoup avaient des doutes quant à sa préparation spécifique dans le domaine de la philosophie : Pierre-Paul Royer-Collard¹. L'exigence qui animait ce choix fait par le ministre Fontanes, et qui avait provoqué quelques protestations de la part de Pastoret lui-même, était certainement l'hostilité de Royer-Collard à la méthodologie de l'*Idéologie* et sa volonté de soutenir une bataille contre le sensualisme en hissant les étendards du *common sense* écossais.

À propos des cours de Royer-Collard, Hyppolite Taine écrira que c'est « la psychologie écossaise qui fournit à la philosophie nouvelle sa première direction d'esprit et ses premiers instruments d'attaque² ». Il est évident que Victor Cousin, jeune élève, comprit immédiatement la rupture provoquée par la nomination du juriste à la prestigieuse chaire :

M. Royer-Collard – racontera-t-il dans ses *Fragmens* – 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 écossaise³.

Cousin avait saisi le geste novateur de Royer-Collard et il en avait subi profondément l'influence. La France et sa culture étaient déjà depuis de nombreuses années en quête de solutions théoriques qui, bien que l'on ne puisse pas les définir réactionnaires, étaient

1. Sur la réforme impériale de l'université française, cf. C. SCHMIDT, *La réforme de l'Université impériale en 1811*, Paris 1905. Pour un cadre complet concernant Royer-Collard cf. G. ANTONESCU, *Royer-Collard als philosoph*, Noska, Borna-Leipzig 1905. L'ouvrage d'Antonescu constitue la seule étude systématique sur le personnage de Royer-Collard. Voir également la biographie reconstruite par M. A. PHILIPPE, *Royer-Collard, sa vie publique, sa vie privée, sa famille* (Lévy, Paris 1857), la biographie politique de P. DE BARANTE, *La vie politique de M. Royer-Collard* (Didier, Paris 1861) et le livre intéressant de R. LANGERON *Un conseiller secret de Louis XVIII. Royer-Collard* (Hachette, Paris 1956).

2. H. TAINE, *Les philosophes classiques du XIX^e siècle*, Hachette, Paris 1876, p. 21.

3. V. COUSIN, *Fragmens philosophiques*, cit., p. 24-25.

néanmoins tournées vers un dépassement de l'unilatéralité de la critique du XVIII^e siècle et visaient à une récupération modérée de la tradition dans tous les contextes de la vie culturelle. Dans l'empire de la bourgeoisie modérée, il fallait sans doute donner un nouveau sens aux vénérables aspirations de l'homme envers Dieu, envers le bien et envers la vérité, mais sans céder à de dangereuses nostalgies de l'*Ancien régime*. De ce point de vue, la philosophie du sens commun, tempérée et rassurante, pouvait parfaitement jouer son rôle en tant que toile de fond du "retour à l'ordre" imposé par le climat de l'Empire et fut bien accueillie par de nombreux défenseurs d'une génération de la tradition philosophique sous l'aigle du bonapartisme¹. L'intuition particulière de Royer-Collard fut de comprendre qu'il était impossible de procéder à un tel projet culturel en utilisant les ressources historiques de la pensée française. Des noms comme ceux de Descartes, Pascal et Malebranche (auteurs dont Royer-Collard n'ignorait pas les théories, comme certains l'ont méchamment supposé) étaient trop compromis par le passé métaphysique et avaient subi négativement les dures attaques d'un siècle de polémique durant l'époque des Lumières. Aller chercher auprès des nations étrangères ce qu'il ne pouvait plus trouver en France fut le véritable geste de pensée de Royer-Collard, grâce auquel s'inaugurait la tradition *polémique* du rapport avec l'histoire de la philosophie, qui sera caractéristique

1. L'intérêt pour la philosophie écossaise en France se situe seulement autour de 1780, bien que sa réception matérielle ait été quasi immédiate. En 1764 paraissait la *Métaphysique de l'âme, ou Théorie des sentiments moraux* de Adam SMITH (2 vol., Briasson, Paris) et, en 1768, une traduction anonyme de *Inquiry into the human mind, on the principles of common sense*, de Thomas REID, était publiée à Paris (les traductions avaient été toutes deux publiées très peu de temps après leur édition en langue originale). En ce qui concerne les rapports généraux entre la culture de la fin des Lumières et la philosophie écossaise, voir S. MORAVIA, *Il tramonto dell'Illuminismo. Filosofia e politica nella società francese (1770-1810)*, Laterza, Bari 1968 et Id., *Il pensiero degli Ideologues*, cit. Fort utiles, les considérations de Marc REGALDO contenues dans *Un milieu intellectuel : la Décade philosophique (1794-1807)*, thèse soutenue à l'Université de Paris IV, janvier 1976, et reproduite par l'Atelier National de Reproduction des Thèses, Université de Lille III, t. IV (II, 209). La réussite de la rencontre entre la philosophie française et la philosophie écossaise est confirmée par le fait que des œuvres de Reid et de Dugald-Stewart seront traduites par Jouffroy et auront un franc succès. Cf. *Esquisses de philosophie morale de M. Dugald Stewart* (Johanneau, Paris 1826) et *Œuvres complètes de Thomas Reid* (Sautelet et Cie, Paris 1828). Par ailleurs, il faut aussi dire que la connaissance de la philosophie écossaise en France restera limitée à ces deux auteurs.

de toute la philosophie française du XIX^e siècle¹. Royer-Collard semble ainsi amorcer une attitude structurelle de la philosophie française du XIX^e siècle : celle d'utiliser comme support pour tout progrès théorique une philosophie du passé ou une philosophie étrangère. Royer-Collard est le premier philosophe français à recourir volontairement à une certaine circularité d'usage entre philosophie et histoire de la philosophie².

Il serait excessif de chercher dans l'œuvre de Royer-Collard plus que ce simple geste *inaugural*, destiné à avoir une grande influence dans les décennies suivantes. La substance théorique du travail philosophique de Royer-Collard, malgré l'éloge compréhensible et dévoué que son illustre élève en fera dans ses *Fragmens philosophiques*, se limitait au commentaire des ouvrages gnoséologiques de Reid et en partie de Dugald Stewart, mais n'allait pas au-delà de la suggestion et de la revendication polémique contre la philosophie des Lumières. En suivant les leçons de son maître sur les écossais, Cousin assimila non seulement une attention pour cette philosophie, qui envahira tout son cheminement de pensée et qui deviendra l'une des variables qu'il aimera modeler et remodeler dans la succession compliquée des géométries de sa physionomie

1. Cette attitude a bien été décrite dans F. AZOUVI et D. BOUREL, *Avant-propos à De Königsberg à Paris. La réception de Kant en France (1788-1804)*, Vrin, Paris 1991, p. 17.

2. L'identité de philosophie et d'histoire de la philosophie est explicitement rappelée par Cousin dans son *Introduction à l'histoire de la philosophie* (Pichon et Didier, Paris 1828, p. 22), là où Cousin écrivait que : « L'identité de la philosophie et de son histoire est certaine ». Mais nous devons dès lors attribuer à Cousin le mérite de ne pas avoir entendu cette identité dans un sens purement théorique et spéculatif. S'il en avait été ainsi, son identité aurait été seulement un cercle vicieux. Cousin *entend* plutôt le rapport entre philosophie et histoire de la philosophie comme un rapport où la philosophie est historique car elle s'ouvre aux nécessités de son temps et, comme apogée du savoir et de la vie humaine, est la représentation constante de ce qui se passe en dehors de l'espace spéculatif. La philosophie n'est jamais détachée de son contexte et son regard vers le passé est lui aussi toujours philosophique, c'est-à-dire empli de théorie et d'*intention*, jamais illégitime ni désintéressé. L'identité de philosophie et d'histoire de la philosophie est la revendication de l'*historicité* de la pensée philosophique comme son exposition constante au *Begierde* de l'époque. Royer-Collard avait été pour Cousin le maître de cette philosophie intéressée et donc d'une lecture *philosophique* – empreinte d'*intention* – de l'histoire de la philosophie. Royer-Collard était probablement bien loin d'avoir une conscience claire et forte de ces deux aspects de sa pratique d'enseignement à l'École.

intellectuelle¹, mais qui finira également par entraver le projet d'un élargissement de la tradition philosophique française mené par Royer-Collard, et par en dilater progressivement les perspectives, le dirigeant vers des objectifs sans doute plus ambitieux.

Taine raconta, à ce propos, une histoire très romancée, dans *Les philosophes classiques du XIX^e siècle en France*, et extrêmement éloquente en ce qui concerne le discrédit dans lequel une certaine critique de la deuxième moitié du siècle voulut à tout prix jeter le travail de ces pionniers qui, durant les premières décennies du XIX^e siècle, s'appliquèrent à la refondation de l'école philosophique française. Selon cette légende malintentionnée, Royer-Collard aurait trouvé dans une petite boutique de livres, parmi des textes de cuisine et des éditions surannées, un ouvrage de Reid et aurait ainsi décidé de l'acheter pour combler son ignorance philosophique en vue de sa nomination comme professeur de philosophie :

Un matin, en 1811, M. Royer Collard, qu'on venait de nommer professeur de philosophie à la Sorbonne, se promenait sur les quais fort embarrassé. Il avait relu la vieille bible du temps, Condillac, et s'il suivait Condillac, il allait enseigner que nos facultés sont des sensations transformées, que l'étendue est peut-être une illusion, que nos idées générales sont des simples signes, qu'une science achevée n'est qu'une langue bien faite. De toutes ces formules s'exhalait une vapeur de scepticisme et de matérialisme qui répugnait au chrétien fervent, moraliste austère, homme d'ordre et d'autorité. Pourtant, que pouvait-il faire? Nouveau en philosophie, il n'avait point de doctrine à lui, et, bon gré mal gré, il devait en professer une. Tout à coup, il aperçut à l'étalage d'un bouquiniste, entre un Crevier dépareillé et l'Almanach des cuisinières, un pauvre livre étranger, honteux, ignoré, antique habitant des quais, dont personne, sauf le vent, n'avait encore tourné les feuilles : *Recherches sur l'entendement humain, d'après les principes du sens commun, par le docteur Thomas Reid*. Il l'ouvre et voit une réfutation des condillaciens anglais.

1. Pour Victor Cousin, le rapport entre philosophie et histoire de la philosophie sera toujours un rapport dynamique et ouvert. Son intelligence sera toujours mobile et à la recherche de restructurations, très attentive à la réalité du présent. Les nombreux remaniements des différentes éditions de ses œuvres en sont la preuve. Cette attitude n'est pas à attribuer à une sorte d'opportunisme intellectuel : en réalité, Cousin fut un penseur constamment attentif au présent, dont il perçut toujours la "tentation". Cf. R. RAGGHIANI, *La tentazione del presente*, cit.

«Combien ce livre? – Trente sous». Il venait d'acheter et de fonder la nouvelle philosophie française¹.

La malveillance de Taine n'était certes pas une coïncidence et rentrait dans le cadre d'une opération de délégitimation à laquelle les intellectuels post-éclectiques s'appliquèrent afin d'anéantir Victor Cousin et ses racines². Même si la légende selon laquelle Royer-Collard aurait découvert les écossais par hasard était vraie, cela n'infirme pas la thèse d'après laquelle dans son exposition de la philosophie de Reid à l'*École*, il y avait bien plus que l'improvisation d'un juriste aux prises avec une tâche dépassant ses capacités professionnelles. Jouffroy soutenait que «Cousin ach[evait] ce que M. Royer-Collard avait commencé³», reconnaissant aux intentions de Royer-Collard le caractère d'un projet que le disciple porterait à terme. La thèse selon laquelle Royer-Collard se serait raccroché «au premier point d'appui qui se présenta⁴», n'est aucunement confirmée, mais même si c'était le cas, cela ne pourrait pas démentir le fait que si Royer-Collard cherchait ce *point d'appui*, il le faisait pour satisfaire des exigences qui n'étaient pas les siennes, et en direction d'un projet précis. Royer-Collard était nourri, comme l'écrit Jean-Pierre Cotten, «d'un certain ^{xvii}e siècle», dans lequel émergeaient Arnauld et Malebranche, et, si l'on peut parler en général en ce qui le concerne, d'une remarquable «inculture philosophique». Ceci ne veut toutefois pas dire qu'il n'y ait pas

1. H. TAINE, *Les philosophes classiques du XIX^e siècle en France*, cit., p. 21-22. Il s'agit de la deuxième édition «revue et corrigée» du célèbre *Les philosophes français du XIX^e siècle*, Hachette, Paris 1857.

2. Cousin est encore aujourd'hui un philosophe méconnu et peu étudié. Il est reconnu que son rôle dans l'histoire culturelle de la France a été décisif, mais de vieilles animosités et des antipathies objectives envers sa méthode philosophique empêchent un éclaircissement complet sur ce philosophe. Ce sont, probablement, les derniers effets d'une sorte de complexe œdipien de la philosophie académique française, qui refuse son père et lui préfère le spiritualisme de Maine de Biran et Félix Ravaisson. Sur l'interprétation de la pensée de Cousin proposée par Taine, cf. H. TAINE, *Les philosophes classiques au XIX^e siècle*, cit., p. 79-202 et J. LEFRANC, *Psychologie et histoire : Taine critique de Cousin*, «Revue philosophique de la France et de l'étranger», CXII, 1987, p. 449-461.

3. T. S. JOUFFROY, *Préface à la traduction des Esquisses de philosophie morale de M. Dugald Stewart*, cit., p. CXLV.

4. H. TAINE, *Philosophes classiques du XIX^e siècle en France*, cit., p. 21.

eu dans son esprit un projet précis, ce que Cotten appelle toujours, non sans un certain courage intellectuel, « opération Écosse¹ ».

Même en supposant – et non en admettant – que la rencontre avec la pensée de Reid ait été un “hasard”, comme, selon Taine, « les contemporains racontent² », il semble raisonnable de considérer que l’acceptation de ses arguments de la part de la culture française dans la deuxième décennie du XIX^e siècle ne peut être considérée comme un simple accident. Royer-Collard *participait* en effet à un élargissement global de la philosophie française qu’il transmettra, comme son meilleur héritage, à Victor Cousin. En ce sens, tant dans l’usage de l’histoire de la philosophie à des fins spéculatives que dans le mérite du projet philosophique, Cousin est véritablement élève de Royer-Collard, comme tous les interprètes de la philosophie française du XIX^e siècle devraient le reconnaître. Cependant, si le maître avait regardé outre-Manche pour chercher des solutions à ses problèmes, le disciple, influencé par d’autres instances, tournerait vite son regard outre-Rhin.

LE PREMIER ENSEIGNEMENT DE COUSIN (1815-1817)

En 1815, âgé de seulement vingt-quatre ans et après avoir approfondi sa passion pour les études philosophiques en suivant les leçons de son maître, Victor Cousin était nommé par Royer-Collard comme son successeur à la chaire de la Sorbonne.

La passion de Cousin et son intérêt pour la philosophie écossaise n’avaient certainement pas été un “coup de foudre”, puisqu’il est vrai qu’en 1813 encore, il soutenait une dissertation de tendance fortement sensualiste³. Et pourtant, quand il fut appelé à recou-

1. J.-P. COTTEN, *La philosophie écossaise en France avant Victor Cousin. Victor Cousin avant sa rencontre avec les écossais*, cit., p. 122.

2. H. TAINE, *Philosophes classiques du XIX^e siècle en France*, cit., p. 21.

3. La dissertation *De Methodo sive de Analisi* fut discutée le 10 juillet 1813. Il s’agissait d’une thèse inspirée de Laromiguière (à l’époque professeur à l’École) dans laquelle Cousin ne faisait certes pas preuve d’une grande originalité. Pour défendre Cousin, Jean-Pierre Cotten rappelle que « les thèses soutenues à cette époque ne devaient nullement prétendre à l’originalité » (J.-P. COTTEN, *La philosophie écossaise en France avant Victor Cousin, Victor Cousin avant sa rencontre avec les écossais*, cit., p. 123). Laromiguière restera l’une des références principales de la pensée de Cousin, qui lui rendra hommage pour avoir joué un rôle important dans sa formation en le citant, aux côtés de Maine de Biran et Royer-Collard, comme l’un de ses ‘maîtres’. (Cf. V. COUSIN, *Fragmens philosophiques*, cit., p. XXXIII-XXXV). G. Gusdorf a pu affirmer, à propos du lien entre Cousin et le sensualisme, qu’« en 1813, en 1814, il est condillacien, mais ne tarde pas à se

vrir des fonctions parlementaires en 1814, Royer-Collard laissa sa chaire au *maître de conférences* Victor Cousin. Dès lors commença pour Cousin une aventure intellectuelle qui l'amènerait, entre 1817 et 1852, à être le représentant le plus important de la médiation culturelle franco-allemande et le premier auteur français à montrer une sensibilité pour la réception, l'interprétation et la réactivation théorique de la pensée de Hegel. Jusqu'aux années 1850, toute référence à Hegel en France sera associée au nom de Cousin ou à celui de son école et de sa doctrine : l'éclectisme. Étudier le sens spécifique que la circulation de Hegel a eu en France, de l'éclectisme jusqu'à Vera et Vacherot, et peut-être même chez Taine, signifie avant tout illustrer le rôle dominant joué par Victor Cousin dans cette histoire ; mais c'est seulement en comprenant précisément quelle fut la situation que Cousin héritait de ses prédécesseurs et celle qui se créerait dans les années Quarante, qu'il sera possible de saisir le sens de la 'parabole' hégélienne de Cousin.

Il n'y avait aucun doute quant au fait que Cousin voulut continuer sur la voie ouverte par son maître : après avoir repris la chaire de Royer-Collard en 1815, Cousin dispensa des cours sur Reid et Kant jusqu'en 1817, année où son attention se tourna non plus vers les universités écossaises ou la froideur de Königsberg, mais vers cet idéalisme qui avait trouvé à Iéna sa patrie d'élection. Les dates cruciales de la pensée de Cousin, du moins à cette période, sont 1817, année de son premier voyage en Allemagne, et 1822, année de son exclusion, pour des raisons politiques, de l'enseignement universitaire.

Les leçons cousiniennes sur Reid et Kant nous sont parvenues à travers la *Cours d'histoire de la philosophie moderne pendant les années 1816 et 1817*¹, mais nous disposons aussi – en ce qui concerne l'année 1817 – d'une rédaction du *Programme du Cours de philosophie donné à l'École normale et à la Faculté des Lettres*². Ce programme se réfère

décider pour le spiritualisme» (*Introduzione alle scienza umana*, tr. it. de R. Bussi, Il Mulino, Bologna 1960, p. 670). En effet, comme nous aurons l'occasion de mieux l'approfondir, Cousin n'abandonnera jamais l'influence de l'expérience, mais il s'agira d'un type de rapport avec l'empirisme totalement différent de celui qu'il entretint avec le sensualisme, plus inspiré par les analyses intimes de Maine de Biran que par les idées psycho-physiologiques des *idéologues*, même s'il héritera d'eux la stratégie de la méthode de la décomposition.

1. V. COUSIN, *Cours d'histoire de la philosophie moderne pendant les années 1816 et 1817*, Ladrangé, Paris 1841.

2. V. COUSIN, «Programme du Cours de philosophie donné à l'École normale et à la Faculté des Lettres pendant l'année 1817», dans *Fragmens philosophiques*, cit.

toutefois à des thématiques développées *par la suite*, par rapport au premier voyage de Cousin en Allemagne, et il sera opportun de le laisser momentanément de côté, pour concentrer notre attention sur les informations concernant les idées de Cousin durant ses années d'enseignement qui précéderent *immédiatement* le voyage outre-Rhin. Bien qu'il soit toujours nécessaire de prêter une grande attention au texte des leçons cousiniennes, fruit de réexamens attentifs de la part de l'auteur et dont il bouleversa souvent le sens d'origine, nous pouvons considérer que le *Cours d'histoire de la philosophie moderne* nous a été transmis de façon relativement fidèle¹. Ces leçons ouvrent l'horizon dans lequel Cousin place son rapport avec l'Allemagne et sont d'autant plus précieuses qu'elles nous indiquent une direction précise vers laquelle regarder pour comprendre le rapport qui s'instaurera entre Hegel et Cousin.

Les leçons des années 1816 et 1817 constituaient pour Cousin une stricte confrontation avec la "psychologie" – ceci étant le terme que, fidèle à la tradition, il utilisait pour discuter de l'analyse de la conscience – de Reid et de Kant. Il s'agissait d'une confrontation sans doute appropriative, c'est-à-dire visant à l'acquisition d'éléments utiles pour l'élaboration d'un système philosophique autonome et où l'exigence d'une compréhension du véritable sens des philosophies prises en considération était très peu ressentie. C'est précisément pour cette raison que l'analyse de Cousin était aussi une critique, voulant déterminer avec attention quelle part de la pensée de Reid et de Kant pouvait être intégrée dans le nouvel horizon théorique que le français était effectivement en train d'élaborer, mais qui était encore en quête d'une solide défi-

1. La révision constante des textes de Cousin et son attention particulière aux exigences du présent ont été fort bien analysées par A.A. Azar : « La migration des textes d'un volume à un autre est un procédé constant de Cousin, et n'est pas le plus embarrassant de l'affaire. Les révisions continuelles auxquelles ces textes sont inmanquablement soumis à chaque réimpression méritent, en revanche, une attention en éveil » (*Le cas Victor Cousin*, cit., p. 992). G. Oldrini a écrit que « donner un jugement précis sur les positions philosophiques » de Cousin « n'est pas une entreprise facile. Cousin s'y soustrait volontairement ; il ne s'expose jamais trop, il ne donne pas de noms, il ne cite pas de sources, sauf celles qui concernent les origines nationales les plus immédiates de la genèse de sa pensée », (*Hegel e l'hegelismo nella Francia dell'Ottocento*, cit., p. 18). Les textes de Cousin présentent donc une difficulté notoire pour l'historien. L'étude de J.-P. COTTE sur *Le cours d'hiver 1819-1820. Problèmes d'édition, problèmes d'interprétation* (dans *Victor Cousin "homo theologico-politicus"*. Philologie, philosophie, histoire littéraire, éd. par É. Fauquet, Kimé, Paris 1997, p. 63-67) démontre combien il est à la fois important et difficile d'étudier de tels manuscrits.

nition. Dans les leçons de 1816-17, Cousin posait l'exigence de ce nouveau système, mais il n'en faisait pas l'objet d'une exposition spécifique. C'est en parcourant les pages des cours qu'il sera possible de comprendre, en considérant ce que Cousin acceptait de Reid et de Kant et ce qu'il refusait de leur pensée, quelle fut l'orientation du nouveau système auquel il pensait et qu'il désirait forger – même si le concept d'éclectisme comme théorie de l'histoire de la philosophie n'avait pas encore été élaboré – à travers une confrontation avec la philosophie contemporaine.

La première chose qui ressort de la lecture du *Cours* de 1816-1817 est l'assimilation de Reid et de Kant à l'intérieur de la même problématique. Dès la lecture des premières pages du *Cours*, il est facile de comprendre que l'intention de Cousin était de refonder la psychologie à partir de principes de base différents par rapport à celle de Condillac : Reid et Kant, porteurs de deux expériences de pensée profondément différentes et, d'une certaine façon, opposées à la pensée sensualiste, pouvaient donc être utilisés ensemble pour attaquer les apories dans lesquelles semblait devoir tomber toute analyse empiriste de la conscience. En analysant la pensée de Reid, Cousin y découvrait la possibilité de dépasser le principe sensualiste d'un fondement de la conscience à partir de la passivité du sens. Il s'agissait, en réalité, d'une tentative déjà parcourue, suivant des voies difficiles et tortueuses, mais toujours guidée par des suggestions psycho-physiologiques, par les *idéologues*. Cousin reprenait ces exigences déjà ressenties par la philosophie française, à cheval entre les deux siècles, à partir de principes radicalement différents. Selon Cousin, Thomas Reid aurait été « le premier qui ait dégagé la perception de la sensation qui l'enveloppe¹ », et à revendiquer une activité de notre faculté cognitive indispensable à la connaissance et cependant irréductible à une composition ou à une articulation d'éléments empiriques. Reconnaître cette activité qui agit dans la perception et qui la rend donc différente de la sensation, signifiait reconnaître la présence de principes non pas matériels mais formels, liés à notre moi et sans lesquels aucune connaissance n'aurait été possible. Observée de ce point de vue, la philosophie kantienne était l'achèvement de celle de Reid, son explication la plus profonde et empreinte d'implications gnoséologiques plus radicales. Cousin avait lu Kant à travers l'édition latine de Born, non sans difficultés herméneutiques, dues à la

1. V. COUSIN, *Cours d'histoire de la philosophie moderne pendant les années 1816 et 1817*, cit., p. 18.

mauvaise qualité de la traduction qui accentuait les complexités du texte déjà tortueux de Kant¹. Malgré ses efforts et conformément à l'incompréhension du kantisme, caractéristique de toute la philosophie française de l'époque, Cousin n'avait pas bien compris la spécificité du concept de transcendantal kantien et de l'idée de sujet qui y était liée. Selon Cousin, Kant avait soutenu qu'« il fallait, pour l'acquisition des connaissances, le concours [...] de l'expérience » unie à « quelque chose d'inné² », terme qui, pour Cousin, ne faisait pas référence au statut non-empirique et non-rationnel du *Transzendental* kantien, mais s'apparentait plutôt aux idées innées de Descartes et même aux idées platoniciennes. Kant avait tenté de contester le scepticisme de Hume – fils de cet empirisme même que Cousin entendait critiquer avec force – en concevant la présence de “formes” non empiriques dans la conscience :

La partie variable ou matérielle de la connaissance est due, selon Kant, à une acquisition de caractère empirique et elle est variable car elle n'a de réalité que parce qu'elle est phénomène, c'est-à-dire parce qu'elle est donnée exclusivement dans la perception et qu'elle disparaît avec la perception, alors que la partie invariable de la connaissance, qui est constituée par les formes, bien qu'elle nous apparaisse seulement dans son accord avec la matière, préexiste toutefois à cet accord³.

Grâce à l'identification d'un élément purement subjectif, et donc présent dans toute conscience, Reid et Kant avaient eu le mérite, selon Cousin, de défendre la légitimité d'une connaissance universelle et nécessaire. De ce point de vue, l'écossais et l'allemand exprimaient la même position : « Reid a reconnu, comme Leibnitz et Kant, qu'il n'y avait aucune connaissance pour nous sans le concours de l'esprit⁴ ». Cependant, Cousin sentait bien que la solution subjectiviste était insuffisante, puisque l'universalité des jugements, que Kant et Reid avaient garantie sur le fondement de l'uniformité pour tous les êtres humains des « conditions d'agir

1. Cousin fait référence à cette lecture en latin de Kant dans *Fragmens philosophiques*, cit., p. XXXV.

2. V. COUSIN, *Cours d'histoire de la philosophie moderne pendant les années 1816 et 1817*, cit., p. 345.

3. *Ibid.*, p. 462.

4. *Ibid.*, p. 362.

des facultés¹», n'était pas suffisante aux yeux de Cousin pour combattre le scepticisme. L'aporie dans laquelle on tombait en acceptant les thèses de Reid et Kant était celle de garantir une sorte d'"universalité relative", valable seulement pour la communauté rationnelle des sujets qui connaissent et n'étant pas fermement établie sur l'être même. Le phénoménisme kantien, que Cousin attribuait également à Reid, était incapable de faire des affirmations de type métaphysique et constituait donc une forme de psychologie insuffisante et incomplète, puisqu'elle ne révélait pas le pouvoir de la raison, mais le brisait plutôt contre les écueils du sujet. De là, il est donc facile de comprendre que l'intention de Cousin n'était pas *sic et simpliciter* de réformer la gnoséologie sensualiste; elle prévoyait plutôt une réélaboration de la psychologie et de la gnoséologie uniquement en vue d'une refondation de l'ontologie. De ce point de vue, les philosophies de Reid et Kant – tout utiles qu'elles soient – étaient néanmoins insuffisantes :

Deux philosophes, Reid et Kant, ont proclamé des principes absolus; mais ils ont fait reposer le vrai sur l'impossibilité où nous sommes de les rejeter. C'est faire tomber l'absolu dans le relatif; d'après leur théorie, rien ne m'assure que la vérité ait une existence propre et qu'elle soit hors de notre esprit. Ces prétendus principes absolus ne sont plus que des formes du Moi, des lois de l'entendement, c'est-à-dire, des notions subjectives qui doivent aboutir infailliblement au scepticisme².

Le *Begierde der Philosophie*, pour Cousin, demandait une approche différente et plus radicale. Il était nécessaire de recourir à un système capable de passer «de l'ordre de la connaissance à celui de l'être, de la psychologie à l'ontologie³». La critique de la psychologie sensualiste était destinée à la mise en demeure définitive de la prétention d'interdire toute métaphysique ou de la considérer comme un vieil engin du passé. D'après Cousin, une méthode psychologique adaptée pouvait révéler, à l'intérieur des expériences issues de la conscience, des raisons suffisantes pour remonter à des

1. *Ibidem*.

2. V. COUSIN, *Cours de philosophie sur le fondement des idées absolues du vrai, du beau et du bien*, dans *Œuvres de Victor Cousin*, 3 vol., Haumann, Bruxelles 1840-41, vol. I, p. 387.

3. V. COUSIN, *Cours d'histoire de la philosophie moderne pendant les années 1816 et 1817*, cit., p. 362.

principes immuables d'un point de vue logique et ontologique, à partir desquels déduire ensuite des jugements métaphysiques. Cette position de Cousin ne trouvera jamais une exposition claire, et restera surtout toujours dépourvue – même dans ses moments les plus spéculatifs – de l'argumentation, de l'extension et de la clarté terminologique nécessaires au développement d'une thèse aussi ambitieuse. Par conséquent, Cousin restera toujours ancré à un point de vue précritique et sera incapable d'assumer comme sa propre tâche le fait de *retirer* la critique comme position gnoséologique ; ce sera – comme nous pourrons le voir – l'une des raisons pour lesquelles sa philosophie, bien qu'étant fortement influencée par celle de Hegel, n'entendra jamais l'appel de la logique dialectique qui en émanait puissamment et qui trouvait l'une de ses sources principales précisément dans l'acceptation du devoir de se confronter positivement au criticisme pour le dépasser, en effectuant son *Erinnerung* et son *Aufhebung* dans la méthode d'une nouvelle logique. Si la seule issue, comme Cousin l'écrira dix ans plus tard, était de se libérer de l'équivoque et de déclarer ouvertement que « la raison n'est pas subjective » et qu'elle ne possède aucun « caractère de personnalité et de liberté¹ », alors ceci aurait pu se passer de façon philosophiquement complète seulement à condition de *dépasser* la critique, tout comme Hegel avait tenté de faire dans la *Phénoménologie de l'esprit* en 1807, en partant d'exigences posées justement par le kantisme. Pour Cousin, ce problème ne se posait absolument pas et toute la question de la légitimité du passage de la psychologie à l'ontologie avait sauté à pieds joints en direction d'un résultat qui était déjà clair dans son esprit. De fait, Cousin revenait « sur des positions métaphysiques, essentiellement prékantienne² », et, au lieu d'outrepasser le kantisme en direction de la nouvelle philosophie allemande, il cherchait anxieusement la possibilité de garantir un passage de l'expérience de la conscience à la connaissance métaphysique, à travers une théorie archaïque de l'isomorphisme ontologique. Ceci l'amenait à refuser toutes les hypothèses consciencialistes et subjectivistes,

1. V. COUSIN, *Cours d'histoire de la philosophie. Introduction à l'histoire de la philosophie*, cit., p. 46-47.

2. G. LISSA, *Cousin e Colecchi interpreti di Kant*, «Giornale critico della filosofia italiana», LXII, 1983, p. 278-303, cit. p. 298. J.-P. COTTEN, a la même opinion que Lissa et soutient la nature précritique de la raison cousinienne. Cf. J.-P. COTTEN, *Autour de Victor Cousin : une politique de la philosophie*, Les Belles Lettres, Paris 1992, p. 125.

jusqu'à en tirer des conclusions embarrassantes, comme l'écrivit Renzo Raggiati, quand il releva que, dans l'introduction à ses cours de 1815, Cousin avait soutenu :

Qu'à propos de la « connaissance que nous avons ou croyons avoir de l'existence réelle d'un monde extérieur différent de nous-mêmes [...] les théories élevées depuis deux cents ans sont toutes essentiellement sceptiques [...] qu'enfin la philosophie moderne est fille de Descartes et mère de Hume ». Selon l'introduction de Cousin, Locke est un 'fidèle disciple' de Descartes, dans sa façon de faire de la « conscience l'autorité suprême », et les résultats spéculatifs d'un Hume, d'un Berkeley, d'un Malebranche, relèvent de l'« égoïsme le plus absolu »¹.

Totalement plongé dans cette exigence de dépasser le cercle magique du sujet et de son « égoïsme absolu », Cousin rencontra – à l'intérieur de cet horizon problématique précis qui ne devra plus nous échapper – tant la philosophie post-kantienne de Schelling et Hegel que la pensée platonicienne et néoplatonicienne, grâce auxquelles il put satisfaire sa recherche d'un modèle de rationalité impersonnelle et objective pouvant garantir l'existence d'un *medium* entre psychologie et métaphysique, tout du moins jusqu'à ce que de nouvelles exigences générées par le « présent » ne le poussassent à modifier ses concepts.

1. R. RAGGIANTI, *La tentazione del presente*, cit., p. 22-23. Les citations de Cousin sont tirées de V. COUSIN, *Premiers essais de philosophie*, Librairie Nouvelle, Paris 1855, p. 29 sgg. [Raggiati est traduit par nous].

2. A.L.G. STAËL-HOLSTEIN, *De l'Allemagne*, Vieweg, Paris et Leipzig 1814.