

Georges GUSDORF

Professeur à l'Université de Strasbourg
Professeur invité à l'Université Laval de Québec

(1974)

Introduction aux sciences humaines.

Essai critique sur leurs origines et leur développement

Nouvelle édition, 1974.

Un document produit en version numérique par Pierre Patenaude, bénévole,
Professeur de français à la retraite et écrivain, Chambord, Lac—St-Jean.

Courriel: pierre.patenaude@gmail.com

[Page web dans Les Classiques des sciences sociales.](#)

Dans le cadre de la bibliothèque numérique: "Les classiques des sciences sociales"

Site web: http://www.uqac.ca/Classiques_des_sciences_sociales/

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi

Site web: <http://bibliotheque.uqac.ca/>

Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l'autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle:

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.
- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf, .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs. C'est notre mission.

Jean-Marie Tremblay, sociologue
Fondateur et Président-directeur général,
LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES.

Cette édition électronique a été réalisée par Pierre Patenaude, bénévole,
professeur de français à la retraite et écrivain,
Courriel : pierre.patenaude@gmail.com

Georges Gusdorf

Introduction aux sciences humaines.
Essai critique sur leurs origines et leur développement.

Paris : Les Éditions Ophrys, Nouvelle édition, 1974, 522 pp.

[Autorisation formelle le 2 février 2013 accordée par les ayant-droit de l'auteur, par l'entremise de Mme Anne-Lise Volmer-Gusdorf, la fille de l'auteur, de diffuser ce livre dans Les Classiques des sciences sociales.]



Courriels : Anne-Lise Volmer-Gusdorf : annelise.volmer@me.com
Michel Bergès : michel.berges@free.fr
Professeur, Universités Montesquieu-Bordeaux IV
et Toulouse 1 Capitole

Polices de caractères utilisée : Times New Roman 14 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2008 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format : LETTRE US, 8.5'' x 11''.

Édition numérique réalisée le 19 février 2014 à Chicoutimi,
Ville de Saguenay, Québec.



Un grand merci à la famille de Georges Gusdorf pour sa confiance en nous et surtout pour nous accorder, le 2 février 2013, l'autorisation de diffuser en accès ouvert et gratuit à tous l'œuvre de cet éminent épistémologue français.



Courriel :

Anne-Lise Volmer-Gusdorf : annelise.volmer@me.com

Un grand merci tout spécial à mon ami, le Professeur Michel Bergès, professeur, Universités Montesquieu-Bordeaux IV et Toulouse I Capitole, pour toutes ses démarches auprès de la famille de l'auteur et spécialement auprès de la fille de l'auteur, Mme Anne-Lise Volmer-Gusdorf. Ses nombreuses démarches auprès de la famille ont gagné le cœur des ayant-droit.



Courriel :

[Michel Bergès : michel.berges@free.fr](mailto:michel.berges@free.fr)

Professeur, Universités Montesquieu-Bordeaux IV
et Toulouse 1 Capitole

Avec toute notre reconnaissance,
Jean-Marie Tremblay, sociologue
Fondateur des Classiques des sciences sociales
Chicoutimi, le 19 février 2014.

**DU MÊME AUTEUR,
CHEZ LE MÊME ÉDITEUR :**

LES SCIENCES DE L'HOMME SONT DES SCIENCES HUMAINES, 1967.

AUX ÉDITIONS PAYOT :

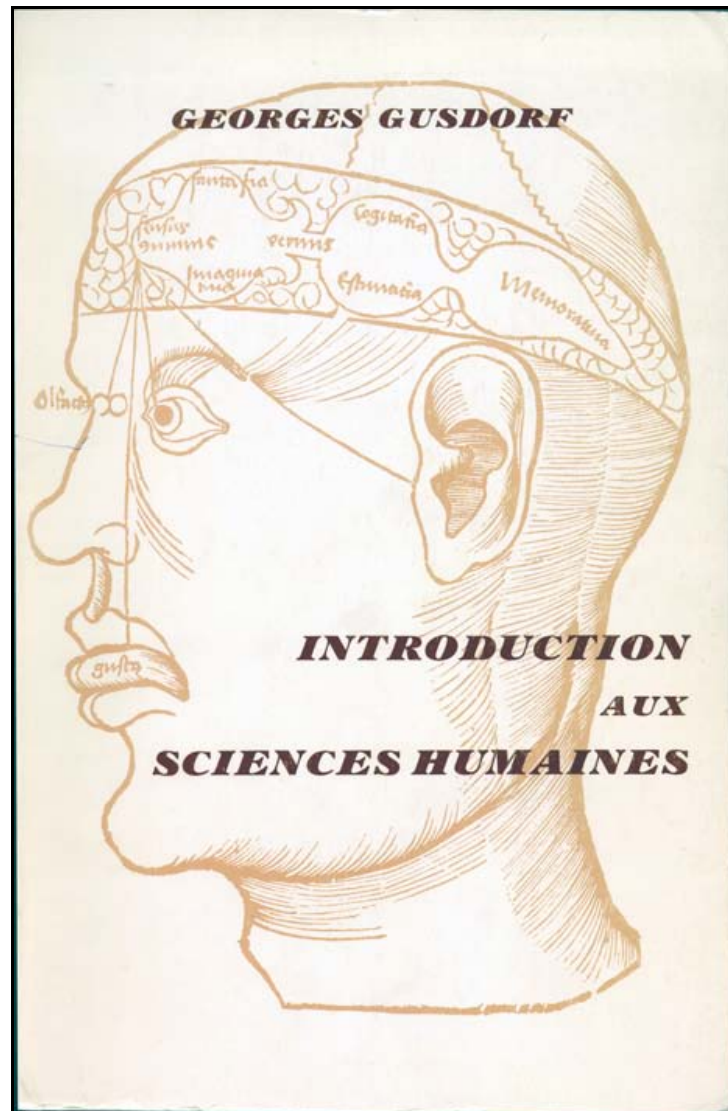
LES SCIENCES HUMAINES ET LA CONSCIENCE OCCIDENTALE

- I. DE L'HISTOIRE DES SCIENCES À L'HISTOIRE DE LA PENSÉE, 1966.
- II. LES ORIGINES DES SCIENCES HUMAINES, 1967.
- III. LA RÉVOLUTION GALILÉENNE, 2 vol., 1969.
- IV. LES PRINCIPES DE LA PENSÉE AU SIÈCLE DES LUMIÈRES, 1971.
- V. DIEU, LA NATURE, L'HOMME AU SIÈCLE DES LUMIÈRES, 1972.
- VI. L'AVÈNEMENT DES SCIENCES HUMAINES AU SIÈCLE DES LUMIÈRES, 1973.
- VII. L'AUBE DU ROMANTISME ET LE CRÉPUSCULE DES LUMIÈRES (en préparation).

Georges GUSDORF

Professeur à l'Université de Strasbourg
Professeur invité à l'Université Laval de Québec

**Introduction aux sciences humaines.
Essai critique sur leurs origines et leur développement.**



Paris : Les Éditions Ophrys, Nouvelle édition, 1974, 522 pp.

[513]

Table des matières

[Préface à l'édition italienne](#), 1972. [i]

INTRODUCTION

LA CRISE ÉPISTÉMOLOGIQUE DES SCIENCES HUMAINES [7]

La tentative de Dilthey pour une épistémologie des sciences humaines (1883) n'a pas réussi à combler le retard épistémologique de ces disciplines. La métaphysique universitaire, fascinée par les mathématiques méconnaît, les sciences de l'homme, sciences inexactes. Les ignorances de Lachelier. Dialogue de sourds entre historiens et philosophes ; d'où une situation aussi ruineuse pour les spécialistes des sciences de l'homme que pour les métaphysiciens. Les savants, dupés par leurs techniques, cherchent sans savoir ce qu'ils cherchent. Nécessité d'une conversion épistémologique : la science de l'homme présuppose une métaphysique de la condition humaine. La crise actuelle des sciences humaines est une crise de conscience de l'homme contemporain. La fonction de la métaphysique est d'assurer, de siècle en siècle, l'unité de la culture. Elle a pour matière les apports de toutes les sciences. Nécessité d'une révision de l'orthodoxie établie. Pour une autre histoire de la philosophie. Toute histoire est dans l'histoire ; il faut reconnaître le passé plutôt que le juger. Il faut dégager des falsifications positivistes le sens réel des époques de la culture. Une histoire naturelle du devenir de la pensée. L'épistémologie doit être l'organe d'une prise de conscience philosophique. L'histoire des sciences humaines est une enquête de l'homme sur l'homme. Il faut détrôner l'idole du monisme scientiste ; et celle du totalitarisme intellectualiste. La science de l'homme, dialogue de l'homme avec l'homme, contribue à l'édification de l'homme. Une anthropologie non socratique et non cartésienne.

PREMIÈRE PARTIE

LA SCIENCE DE L'HOMME JUSQU'AU XVII^e SIÈCLE

Chap. I. – [LA SCIENCE DE L'HOMME DANS L'ANTIQUITÉ](#) [33]

La science, ordination en pensée de l'univers. Le modèle épistémologique de la cosmobiologie et l'unité du savoir antique. Pas [514] de science de l'homme indépendante : le microcosme est relié au macrocosme dans l'horizon de la théo-

logie astrale. Les problèmes humains échappent à l'homme dans l'espace mental de la pensée grecque. Le génie d'Hippocrate crée pourtant la première science expérimentale de l'être humain. Aristote, fondateur de l'histoire naturelle et de l'anthropologie positive. Érudition et philologie dans l'école d'Alexandrie. Le déclin des sciences à l'époque romaine : l'Histoire naturelle de Pline l'Ancien.

Chap. II. – [LA SYNTHÈSE THÉOLOGIQUE DE LA CULTURE MÉDIÉVALE](#). [43]

La restriction de l'horizon politique et intellectuel au Moyen Age. La Romania médiévale et les origines de la culture occidentale. Le sauvetage de l'intelligence païenne et les diverses renaissances. La civilisation médiévale comme système de sécurité à base théologique. La révélation chrétienne, présupposé dogmatique du savoir dans son ensemble. L'univers païen sert de décor à l'histoire chrétienne du salut. *L'a priori* dogmatique empêche le développement d'une science autonome de la nature ou de l'homme. L'anthropologie astrologique ; l'expérience magique selon Roger Bacon. Le progrès n'est possible que par la dislocation du système.

Chap. III. – [LA RENAISSANCE ET LES ORIGINES DES SCIENCES HUMAINES : L'AGE DES AMBIGUITÉS](#). [53]

Relativité du concept de Renaissance. Le renouvellement de l'espace mental. L'humanité se met à vivre dans le temps, échappant au contrôle du dogme. Nouvelle évaluation de l'homme l'humanisme. Implication mutuelle de la magie et de la science astrologie et astronomie. L'esthétique géométrique de Copernic. La crise d'originalité juvénile de la civilisation occidentale et *l'intellectus sibi permisus*. La formation de la philologie. La Réforme. L'exploration du monde et la révélation des autres hommes. Destruction de la conception ancienne de l'homme et de l'univers. Désacralisation du corps : l'anatomie. La libre entreprise dans l'ordre politique et social. L'historiographie renaissante. La philosophie politique. L'expérience spirituelle de l'individualisme renaissant : l'exaltation humaniste de l'homme. Le mythe de Prométhée. Francis Bacon, le Jules Verne de l'épistémologie. De la Nouvelle Atlantide aux Académies. Caractère composite du savoir renaissant : thèmes scientifiques et thèmes magiques s'impliquent mutuellement. L'ironie et la sagesse sceptique dans la dernière vague renaissante. Léonard de Vinci ou l'échec de la Renaissance. Espérances et promesses.

DEUXIÈME PARTIE

VERS L'ANTHROPOLOGIE MÉCANISTE

Chap. I. – LA NAISSANCE DU MÉCANISME ET LA LÉGENDE CARTÉSIENNE [75]

Le modèle épistémologique du mécanisme se trouve à l'origine de la science moderne. L'idée de la science rigoureuse comme système d'intelligibilité indépendant de tout arrière-plan mythique s'affirme avec Galilée. Grandeur et insuffisances de Galilée. La légende dorée de Descartes. Les vrais novateurs sont Galilée, [515] Hobbes, Gassendi, Mersenne... Les aspects traditionalistes de la pensée cartésienne. Descartes anti-moderne. Quand, comment et pourquoi Descartes est devenu un des Grands de la philosophie. Les mérites littéraires de Descartes. La « nouvelle philosophie » est dans l'air au début du XVII^e siècle.

Chap. II – L'ANTHROPOLOGIE MÉCANISTE : LE THÈME DE L'HOMME MACHINE. [85]

Révision des valeurs épistémologiques : la nouvelle science de la nature implique une nouvelle science de l'homme. L'apparition de la coupure entre l'esprit et le corps met fin au naturalisme physico-théologique. L'homme rentre dans le droit commun de la connaissance. Le corps humain, corps parmi les corps. Le schéma de la circulation du sang selon Harvey (1628) prépare le thème cartésien de l'homme machine, qui a surtout une valeur heuristique. Le mécanisme annexe le corps évacué par l'âme. Divorce existentiel entre l'homme et son corps devenu inhumain. Vers une biologie et une médecine positives. La psycho-physiologie mécaniste.

Chap. III. – LA DISLOCATION DU COMPROMIS CARTÉSIEN : APPARITION DE L'IDÉE DE NATURE. [95]

Descartes associe une physique mécaniste et une métaphysique spiritualiste, position intenable. Bossuet cartésien et anti-cartésien. Descartes est allé trop loin ou pas assez. Mécanisme et ontologie chez les successeurs de Descartes. Destruction du déterminisme chez Malebranche : l'intelligibilité selon l'occasionalisme et la vision en Dieu. L'immatérialisme de Berkeley. Mais ni les croyants, ni les incroyants ne peuvent se satisfaire de ces échappatoires. La lumière naturelle selon Bayle. Religion naturelle, droit naturel. Recul du surnaturel. L'homme se dissout dans l'environnement objectif.

TROISIÈME PARTIE

L'ESSOR DE LA SCIENCE DE L'HOMME AU XVIII^e SIÈCLE

Chap. I. – LA FASCINATION NEWTONIENNE. [105]

La physique expérimentale du XVIII^e siècle opposée à la physique cartésienne des principes. Suprématie du modèle newtonien du savoir. Newton accomplit le mathématisme galiléen, et définit une philosophie naturelle qui remplace celle d'Aristote. Voltaire newtonien. Mais le XVIII^e siècle fait de Newton un positiviste, délié de toute théologie, au prix d'un faux sens sur sa pensée. Newton n'est pas Laplace. L'attraction, idée force du XVIII^e siècle dans les sciences de la nature et de l'homme.

Chap. II. – LE PROGRÈS DE LA CONSCIENCE MÉDICALE VERS LA SCIENCE DE L'HOMME. [113]

Coexistence pacifique de la médecine et de la philosophie au VIII^e siècle. Le mécanisme renouvelle l'antique débat entre l'école de Cos et celle de Cnide : humorisme et solidisme. L'empirisme médical de Sydenham et les progrès de l'observation clinique. Le rôle des instruments d'observation : Leeuwenhœck et le microscope. L'anatomie de Morgagni. L'école des Iatromécaniciens : [516]Borelli, Bellini, Baglivi, Boerhaave. Critique du schéma mécaniste dans le solidisme, et du dualisme qu'il présuppose. Leibniz contre l'homme machine. L'école des Iatrochimistes. Van Helmont, Stahl et le monisme animiste. La physiologie de Haller. Bordeu et la doctrine de l'organisme. Le vitalisme de Barthez dans sa science de l'homme ouvre la voie d'un nouveau positivisme médical. Vicq d'Azyr et l'anatomie comparée. Promotion sociale et intellectuelle du médecin au XVIII^e siècle.

Chap. III. – L'HISTOIRE NATURELLE DE L'HOMME ET LES ORIGINES DE L'ANTHROPOLOGIE MODERNE. [135]

Prestige de l'histoire naturelle devenue science à part entière. Reprise de la tradition aristotélicienne. Pauvreté méthodologique des premières classifications. Le rôle du Jardin du Roi. L'œuvre de Linné. Le *Système de la Nature*. L'ordre cosmique selon Linné. L'homme inscrit au tableau des espèces naturelles. La découverte des anthropoïdes et la définition de *l'homo sapiens*. Le fixisme et la question des mutations. Le génie de Buffon. L'idée de science chez Buffon et le rôle du calcul des probabilités. De l'histoire de la terre à l'histoire de la nature. Fixisme et transformisme dans les espèces vivantes. L'anthropologie de Buffon. La querelle des fossiles. Popularité de l'histoire naturelle. Les origines de la scien-

ce anthropologique. Le concept d'anthropologie. Après Buffon Blumenbach. L'oeuvre anthropologique de Kant.

Chap. IV. – [LA THÉORIE EMPIRISTE DE LA CONNAISSANCE ET LES ORIGINES DE LA PSYCHOLOGIE.](#) [163]

L'empirisme, donnant congé à l'ontologie, étudie la pensée pour elle-même. La psychophysiologie mécaniste de Hobbes. La théorie de la connaissance selon le médecin et diplomate John Locke. Inventaire critique de l'entendement humain : genèse et transformation des idées. La critique du langage et la condamnation de la métaphysique. La science de l'homme selon David Hume. Il veut être le Newton de la géographie mentale. L'analyse de l'entendement et les lois de l'association. L'oeuvre historique de Hume. La méthodologie rationnelle pour l'analyse de l'esprit est reprise par Condillac. Le monisme intellectualiste de Condillac : déduction génétique du savoir à partir de l'expérience perceptive. La critique du langage et le rêve de la *Langue des Calculs*. La mort de Dieu en épistémologie a pour conséquence l'apparition d'une psychologie indépendante. La *Psychologie rationnelle* et la *Psychologie empirique* de Christian Wolf ; la psychométrie. Le développement de la psychologie empirique au XVIII^e siècle.

Chap. V. – [L'ÉVEIL DU SENS HISTORIQUE.](#) [187]

L'enseignement de l'histoire est d'institution récente. De l'histoire médiévale à l'histoire moderne. L'intelligence historique étrangère aux fondateurs du mécanisme. Tradition de l'histoire de France, des *Grandes Chroniques* de France à Mézeray et à Velly. Antihistoricisme de Descartes et de son temps : Pascal, Malebranche, Bossuet. Naissance, pourtant, au XVII^e siècle de la critique historique. Physique et critique historique, chez Mersenne, au service de la foi. Le contrôle rationnel des traditions et des textes. Les Bollandistes et la révision de l'hagiographie. [517] L'oeuvre érudite et critique des Bénédictins ; mais c'est une histoire sans historicité. La critique historique des textes bibliques suppose une révolution intellectuelle et spirituelle. Raison et révélation chez Spinoza, fondateur de l'exégèse moderne. Science de l'homme et science de Dieu : la théologie en péril. L'histoire sainte réduite à la raison. Richard Simon défenseur de la foi et apprenti sorcier, dépisté par Bossuet. Le triomphe de l'esprit critique. L'histoire révèle l'humanité à elle-même ; l'humanité habite dans le temps. La philosophie de l'histoire ou l'histoire de la, raison. Bayle et Fontenelle, bénédictins laïques. Apologie de la certitude historique chez Bayle. Le fanatisme critique procède au décapage des traditions et combat pour la lumière naturelle. Fontenelle, cartésien et historien, initiateur de l'ethnologie comparée. L'histoire a désormais un sens. L'oeuvre historique de Leibniz, son importance. Vérités éternelles et vérités de fait. La logique de l'histoire et la théorie des probabilités. Leibniz prophète d'une histoire de l'avenir, pour une humanité réconciliée. Voltaire : l'histoire comme anthropodicée culturelle et bourgeoise. Le nouveau contenu de l'histoire. Raison et déraison de

l'histoire. L'histoire devient au XVIII^e siècle un élément essentiel de la culture. Mais le sens de l'historicité fait encore défaut.

Chap. VI. – [LES SYSTÉMATISATIONS DU XVIII^e SIÈCLE.](#) [229]

A. [L'Encyclopédie.](#)

Nécessité d'un regroupement des dimensions épistémologiques. L'idée d'encyclopédie depuis la Renaissance. L'encyclopédie comme bilan provisoire et comme attitude d'esprit. Du projet de langue universelle à la réalisation d'un dictionnaire. Espoirs et activités de Leibniz : le thème de l'encyclopédie est le foyer de son œuvre. Sociétés savantes et académies. *L'Encyclopédie* de d'Alembert et Diderot comme édification d'une science de l'homme par la mise au point de la carte du monde intellectuel. Empirisme et rationalisme : la critique de la connaissance par l'élaboration d'une épistémologie génétique. La métaphysique, science des principes ou philosophie générale. Les sciences humaines dans *L'Encyclopédie* et l'éducation universelle. [229]

B. [Les philosophies de la nature.](#)

De l'histoire naturelle de l'homme à la philosophie de la nature. Les matérialismes au XVIII^e siècle. Spécificité de la matière organique selon Lamettrie et d'Holbach. Le matérialisme affirme l'unité de la nature. Continuité de l'animal à l'homme d'après Lamettrie. La perspective de l'évolution selon Diderot. Le transformisme éducatif d'Helvétius : le déterminisme du milieu ouvre d'immenses perspectives pédagogiques, [242]

C. [Les philosophies de la culture et les philosophies de l'histoire](#)

La culture, seconde nature. L'idée de civilisation, idée force du XVIII^e siècle. Les origines de la philosophie politique moderne. La doctrine du droit naturel reconnaît la spécificité du domaine humain. L'éveil du sens historique oblige les philosophes à prendre au sérieux l'ordre des faits humains. La réflexion doit refaire ce que l'histoire a défait. La mobilisation de l'ontologie fait de [518] l'histoire la messagère d'une révélation. La philosophie de l'histoire, produit de remplacement pour la théologie. L'étude comparative des civilisations chez Vico. La science de la nature sociale d'après Montesquieu. Lessing. La philosophie kantienne de l'histoire. L'histoire, moyen de salut collectif, chemin de la religion rationnelle et de la république universelle. De la philosophie de la culture à la pédagogie. [249]

D. [Les sciences humaines et la logique probabilitaire](#)

L'exigence mathématique dans les sciences humaines. Du probabilisme sceptique à la probabilité comme mode de certitude. L'utilisation par Leibniz du calcul des probabilités : il espère en tirer une logique des sciences morales. Hume et la

probabilité des associations. Le développement de la statistique. L'arithmétique politique selon l'*Encyclopédie*. L'arithmétique morale de Buffon et la mathématique sociale de Condorcet. Kant et les statistiques. [260]

QUATRIÈME PARTIE

LA SCIENCE DE L'HOMME SELON L'ÉCOLE IDÉOLOGIQUE FRANÇAISE

Chap. I. – LES IDÉOLOGUES EN LEUR TEMPS. [271]

Les penseurs de la Révolution, moment original de la conscience française, hommes politiques, réformateurs. Une philosophie collégiale. Lavoisier idéologue. La déchéance des anciennes académies et la fondation de l'Institut national foyer de l'Idéologie. L'Institut, c'est l'*Encyclopédie vivante*.

Chap. II. – LA MÉTHODE IDÉOLOGIQUE. [281]

Une épistémologie génétique dans la perspective ouverte par la théorie condillacienne de la connaissance. Un empirisme expérimental. L'idéologie est une partie de la zoologie. Idéologie physiologique et idéologie rationnelle. Destutt de Tracy théoricien de l'idéologie rationnelle. Du sensualisme à l'intellectualisme. La critique des signes et le rêve de la langue des calculs. L'analyse idéologique trouve son accomplissement dans la mathématique sociale de Condorcet et la théorie des probabilités de Laplace, qui englobe les sciences humaines. Les vues pédagogiques de Tracy et les institutions culturelles de la Révolution. Place privilégiée faite aux sciences humaines. La déchéance universitaire sous l'Empire et la Restauration. Influence de l'Idéologie en Allemagne, aux États-Unis.

Chap. III. – L'ANTHROPOLOGIE MÉDICALE : CABANIS, BICHAT, PINEL. [293]

L'idéologie physiologique de Cabanis. Un positivisme méthodologique, fondé sur l'application de l'analyse à l'art de guérir. Un déterminisme biologique nuancé et hiérarchique. L'intelligibilité unitaire du physique et du moral fonde la science de l'homme. La critique de Condillac par Cabanis : l'interdépendance des sens externes et la découverte du sens interne. Le monisme de Cabanis n'est pas un matérialisme. Améliorer l'espèce humaine. Maine de Brian et l'idéologie : il essaie de réconcilier [519] l'idéologie rationnelle et l'idéologie physiologique. Bichat développe la doctrine vitaliste : la physiologie irréductible à la physique. Les progrès de la connaissance biologique. Pinel fondateur de la nosologie, analyse méthodique des entités morbides, entreprend de fixer la terminologie médicale. Il réforme la médecine mentale par la mise en œuvre d'un humanisme hospitalier. L'école psychiatrique française et les *Annales médico-psychologiques*.

Chap. IV. – [L'HOMME DANS LE MONDE NATUREL : LAMARCK.](#) [309]

Du Jardin du Roi au Muséum d'histoire naturelle. De l'histoire naturelle aux sciences naturelles. Nécessité de constituer ce domaine épistémologique selon des normes rationnelles. La Biologie de Lamarck pose dans son ensemble le problème de la vie. L'histoire naturelle des insectes et des vers permet de définir le minimum vital. Le sens cosmique de Lamarck. Signification du transformisme. La place de l'homme dans la nature et la genèse de l'espèce humaine. Le génie de Lamarck, naturaliste philosophe.

Chap. V. – [LES SCIENCES DE LA CULTURE.](#) [321]

Les Idéologues se sont intéressés à l'anthropologie culturelle. La *Société des Observateurs de l'homme*. Les *Considérations sur les diverses méthodes à suivre dans l'observation des peuples sauvages* de Degérando, premières et très remarquables instructions ethnographiques. Méthodologie d'une archéologie mentale. Un projet de musée d'ethnographie. Fauriel et la philologie. L'œuvre de Volney. Premières ébauches d'une philologie comparée. Le procès de l'histoire et de ses poisons. Pour un bon usage de l'histoire. Histoire des peuples et description géographique du milieu. Volney précurseur de la géographie humaine. Influence des Idéologues sur la pensée du XIX^e siècle.

[CINQUIÈME PARTIE](#)

[LES SCIENCES HUMAINES AU XIX^e SIÈCLE](#)

Chap. I. – [SITUATION DES SCIENCES SOCIALES AU XIX^e SIÈCLE.](#) [335]

Le raz de marée révolutionnaire à travers le monde, et l'urgence de définir un nouvel équilibre européen. L'accélération de l'histoire impose à la conscience la dimension historique. La science de l'homme devient une condition de l'action. Science de l'homme et recherche de l'homme. Réhabilitation du problème social. Il faut compenser par des réformes appropriées l'inhumanité spontanée du système industriel. La détribalisation de l'Ancien Monde. Philosophie sociale et philosophie de l'histoire. La Révolution a fait la preuve de la capacité réformatrice et formatrice de l'homme.

Chap. II – [LE DIVORCE DE LA SCIENCE ET DE LA PHILOSOPHIE : DU POSITIVISME AU SCIENTISME.](#) [343]

Spécialisation des sciences et désaffection philosophique au XIX^e siècle. La bonne entente traditionnelle de la philosophie et des sciences. La notion de philosophie naturelle à travers l'histoire. Chez Newton et au XVIII^e siècle encore, il n'y

a pas de rupture [520] entre philosophie et science ; mais la philosophie subit une restriction critique. Pour les Encyclopédistes, la métaphysique est la science des principes. Les origines du positivisme : d'Alembert, Lamarck, Comte. Le vide philosophique, au milieu du XIX^e siècle correspond au passage du positivisme au scientisme. La mentalité scientiste fausse le développement des sciences sociales. Protestation de Comte contre l'impérialisme scientiste. Il maintient la spécificité des faits sociaux. De même, Claude Bernard estime la biologie irréductible aux sciences physico-chimiques. Le vitalisme de Cournot. Mais le progrès des sciences de la vie depuis Lavoisier fait rêver d'une biologie réduite à la physique. La revanche du laboratoire sur la clinique au XIX^e siècle. Le principe de la conservation de l'énergie et les systématisations scientistes. Les synthèses chimiques et les prophéties de Berthelot. Le matérialisme scientifique d'inspiration biologique. Taine : les sciences de l'homme seront des sciences exactes. L'idole de la science fera le bonheur de l'humanité.

Chap. III. – [LA SCIENCE DE L'HOMME DANS LES SYNTHÈSES SPÉCULATIVES](#). [365]

Persistance des grands systèmes au début du siècle dans la perspective d'un développement de l'humanité. La science de l'homme selon Saint-Simon. Primat de l'économie dans l'organisation politique et sociale. Auguste Comte : de la physique sociale à la sociologie. La loi des trois états, loi de la nature sociale. La religion de l'humanité vient combler un vide au niveau des valeurs. Stuart Mill veut être le Bacon des sciences humaines. L'épistémologie des sciences humaines doit s'aligner sur celle des sciences de la nature. Primat de l'éthologie, et méthode déductive inverse dans les sciences sociales. L'histoire, exposant de la vérité selon Hegel. L'histoire hégélienne est réduite à la raison, mais l'histoire concrète a refusé de se laisser domestiquer. Marx retourne la dialectique pour mettre une philosophie scientifique au service de la révolution. Les ambiguïtés du matérialisme marxiste. La planification marxiste est encore une synthèse déductive dans le style du XIX^e siècle, mais il n'appartient pas à l'esprit d'imposer ses conditions au réel. Le progrès des sciences humaines dément le projet unitaire d'une science de l'homme.

Chap. IV. – [LA CONSTITUTION DES SCIENCES HUMAINES POSITIVES AU XIX^e SIÈCLE : L'ÉPISTÉMOLOGIE DISCURSIVE ET EXPLICATIVE](#) [381]

Éclatement du concept synthétique de la science de l'homme qui fait place à des disciplines spécialisées. L'opposition entre l'épistémologie discursive et l'épistémologie compréhensive.

A. [*L'essor de l'anthropologie.*](#)

L'élaboration du concept d'anthropologie. De la physiognomonie de Lavater à la phrénologie de Gall. Origines de l'anthropométrie. Le problème des races. L'anthropologie culturelle et les origines de l'ethnographie. La linguistique comparée, la géographie humaine. Boucher de Perthes et la préhistoire. L'influence darwinienne. L'œuvre de Broca et la constitution définitive de l'anthropologie comme science. [383]

[521]

B. [*La psychologie scientifique.*](#)

La naissance, en Allemagne, de la psychologie scientifique : l'œuvre de Herbart. Weber et Fechner ouvrent à la psychologie une carrière expérimentale. Les progrès de la physiologie nerveuse. Wundt assure à la psychologie le statut de science exacte. La psychologie en Amérique : William James. L'école française de psychologie positive : Ribot. [399]

C. [*Les sciences historiques.*](#)

Le développement de l'historiographie au XIX^e siècle. L'influence du mouvement romantique en Allemagne et en France. L'histoire nationale. De l'histoire romantique à l'histoire positive. Constitution d'une historiographie qui prétend se présenter comme une science rigoureuse : la conception de l'histoire chez Langlois et Seignobos. [408]

Chap. V. – [LE SPIRITUALISME UNIVERSITAIRE EN FRANCE OU LA DÉMISSION DES PHILOSOPHES.](#) [425]

Les philosophes français opposent une fin de non-recevoir aux développements des sciences humaines. Sociologie et stratégie de la métaphysique universitaire de Cousin à Lachelier. Un dirigisme hiérarchique pèse, de tout le poids de l'appareil administratif, sur l'orientation des études philosophiques. Le spiritualisme officiel, philosophie de l'évasion et de l'absence, abandonne la réalité humaine concrète aux positivismes et aux scientismes de toute observance.

Chap. VI. – [L'HERMÉNEUTIQUE COMPRÉHENSIVE ET L'HISTORISME.](#) [437]

La recherche en Allemagne d'une méthodologie spécifique des sciences humaines. La réaction contre l'*Autklärung* : romantisme et nationalisme. Fondation de l'Université de Berlin (1810). La théorie romantique de la connaissance et le sens de la vie. La *Naturphilosophie* ; l'idée d'organisme et la biologie romantique.

Philologie et philosophie dans la culture allemande. Coexistence pacifique de la philosophie et de la théologie. Décentralisation intellectuelle. Définition de l'herméneutique. La pensée religieuse de Schleiermacher. Le développement des sciences philologiques, sciences de l'expression humaine. Naissance de la linguistique comparée. F. A. Wolf, Ast, Bœckh. De l'idéalisme à l'historisme : Humboldt, Savigny. Le *Volksgeist*. La compréhension de l'histoire : Droysen. La méthodologie des sciences humaines : Dilthey. La critique de la raison historique. La compréhension comme dialogue : c'est la société qui est notre monde. La philosophie de la vie et le primat de la biographie. La théorie des conceptions du monde et la philosophie de la vie. L'épistémologie historique après Dilthey : Rickert, Max Weber. La prise de conscience et l'élaboration du présupposé humain. L'intuition des essences chez Husserl et la méthode phénoménologique. Sa mise en œuvre par Scheler : sociologie de la connaissance et philosophie des valeurs. Solidarité de l'explication et de la compréhension. La vérité comme visée eschatologique.

CONCLUSION.

POUR UNE CONVERSION ÉPISTÉMOLOGIQUE. [471]

D'un nouvel obscurantisme : l'inflation scientifique et technique actuelle est une des formes les plus pernicieuses du nihilisme contemporain. L'expérience suédoise. Désarroi des sciences humaines. La psychologie de Ribot et de Dumas incapable de se définir elle-même. L'anthropologie en pièces détachées. La dissolution de l'objet historique. La spécificité méthodologique des sciences humaines. L'histoire des sciences n'est pas une logique des sciences. Non-sens du physicalisme. Aucune axiomatique ne se suffit à elle-même. Les sciences de l'homme échappent à l'espace mental des sciences de la matière. Le positivisme scientifique n'est que la dernière phase de l'âge métaphysique. La mise au point d'une épistémologie spécifique des sciences humaines implique une mutation intellectuelle et spirituelle : le cas de Lévy-Bruhl. Nécessité d'une restauration métaphysique dans les sciences de l'homme. Toutes les sciences sont des sciences de l'homme, mais chacune des sciences humaines met en jeu la réalité humaine dans son ensemble, sans pouvoir prétendre l'épuiser jamais. Il faut ici, à la fois, expliquer et comprendre. L'homme est le maître des significations qu'il transforme à son gré. Équivoque et ambiguïté de la présence humaine : le droit de l'homme à disposer de lui-même. Nécessité d'une compréhension de l'être humain, qui intervient comme une révélation naturelle au fondement de toute science de l'homme. Le fait humain total. Les sciences humaines ne sont pas des sciences inexactes, mais des sciences d'un type différent. La vérité n'est pas distincte du cheminement de l'homme vers la vérité : science et recherche. Science et conscience de l'homme. Le moi n'est plus haïssable. Connaissance en première personne. Le procès de l'historisme : l'homme est le chiffre de l'histoire. Il faut reprendre la négociation entre la raison et l'événement. D'une anthropologie à une axiologie. Le monde humain se déploie comme un ordre de relations symboliques. Critique du matérialisme : pas de cau-

salité du matériel au spirituel, mais seulement du spirituel au spirituel. Les sciences humaines veulent définir et élucider les programmes de valeurs qui justifient le déploiement de l'activité des hommes sur la face de la terre. Mais l'horizon dernier ne peut être atteint. Signes d'un renouveau anthropologique dans la médecine, la sociologie, l'économie actuelles. Les sciences de l'homme, sciences de la liberté.

[i]

**Introduction aux sciences humaines.
Essai critique sur leurs origines et leur développement.**

**PRÉFACE
POUR L'ÉDITION ITALIENNE ¹**

[Retour à la table des matières](#)

Cet ouvrage a été publié en France en 1960, dans une conjoncture intellectuelle fort différente de celle d'aujourd'hui. L'auteur lui-même a pris du recul par rapport à son livre ; il s'est avancé sur la voie où il ne faisait alors que s'engager. Les écrits d'un homme sont aussi des moments de sa vie, des étapes de son développement. *L'Introduction aux Sciences humaines* était une introduction. Il me semble qu'elle doit garder ce caractère ; à vouloir la modifier, je la falsifierais. *Habent sua fata libelli* ; les livres ont leur destin. Comme les enfants, une fois nés, ils échappent à leurs créateurs et doivent courir leur chance pour leur propre compte.

Mais, tout en respectant l'intégrité de l'œuvre, il est possible à l'auteur de se retourner vers elle, de s'interroger à son sujet, et de préciser les cheminements qui ont conduit le penseur vers la formation de cette pensée. N'importe qui n'écrit pas n'importe quoi à n'importe quel mo-

¹ *Introduzione alle scienze umane*, trad. Rolando Bussi, Bologna, Societa editrice Il Mulino, 1972.

ment. Les livres de science et de pensée, en leur objectivité apparente, peuvent donner à croire qu'ils possèdent une validité intemporelle, mais ils sont aussi les fruits des temps et des circonstances, des humeurs et des passions. On peut donc essayer de préciser leur inscription existentielle.

J'avais publié en 1956 un *Traité de Métaphysique*, dont le titre avait une valeur de défi. Il n'y était nullement question de la *philosophia perennis* ; il ne s'agissait en aucune façon d'une réflexion sur l'Être, sur l'Absolu, où l'Être exclut les êtres, et où le souci de l'Absolu fait obstacle à toute compréhension de la réalité.

Il n'y a pas d'autre monde que ce monde-ci ; la métaphysique a pour tâche essentielle de dresser l'inventaire des significations du monde. La philosophie retrouve ainsi sa fonction séculaire, qui est de justifier l'existence, comme la plénitude de la présence de l'homme à lui-même, au monde et à Dieu. Les penseurs de toujours, lorsqu'ils s'efforçaient de démontrer les articulations de l'être, trouvaient là une expression conforme à leurs aspirations dans le monde de leur temps. Nos exigences s'affirment autrement, mais, dans un langage différent, elles répondent sans doute à une intention identique.

Le métaphysicien classique cherche à établir le signalement d'une vérité transcendante ; l'opération ontologique du Cogito est le tour de passe-passe qui lui permet de mettre entre parenthèses le monde comme il va, de telle sorte que son affirmation doctrinale n'aura pas à craindre le choc en retour des circonstances d'ici-bas et leurs vicissitudes. Il obtient ainsi en toute sécurité une théorie rigoureuse dont le seul inconvénient est qu'elle ne s'applique à rien ni à personne.

[ii]

Mon ami Merleau-Ponty, dans sa *Phénoménologie de la Perception*, avait fait voir que la perception est la terre natale de la vérité, le point de départ et le point d'arrivée de toutes les investigations de la connaissance. Ainsi s'ouvrait la perspective d'une philosophie qui, grâce à l'application de la méthode phénoménologique, serait un immense examen de conscience de l'homme percevant, sentant et pensant, mais sans jamais rompre le contact de la présence au monde, sans jamais se démettre ou se désincarner. Telle était bien, me semblait-il, la voie à suivre ; l'entreprise métaphysique représente le seul accès direct à la réalité vécue.

Seulement, Merleau-Ponty est mort prématurément, sans avoir mené à bien la tâche entreprise dans la *Phénoménologie de la Perception*, il n'a publié, après son grand ouvrage, que des écrits de circonstances, des essais et chroniques, comme s'il s'était heurté, dans la voie où il s'était engagé, à d'insurmontables difficultés. La raison de ce demi-échec est peut-être que, si l'on considère la conscience qui vient au monde comme un commencement radical, elle devient une sorte d'absolu originaire, aussi insaisissable et inépuisable que le *Cogito* des métaphysiciens intellectualistes. La recherche de l'absolu dans le concret devient une poursuite aussi décevante que la chasse de l'Être selon l'ordre des idées dans l'ontologie traditionnelle. Consciemment ou non, Merleau-Ponty s'est découragé devant la nécessité de repartir toujours à zéro, de reprendre toujours la même initiative, avec la seule certitude de n'aboutir jamais. Avant lui déjà, son inspirateur, Husserl, avait connu le même découragement.

Pour ma part, j'admettais la phénoménologie comme la seule voie d'approche vers la réalité humaine ; mais je ne pouvais accepter, chez Husserl, une sorte de métaphysique de l'intuition des essences, exprimée dans un langage dont l'hermétisme me rebutait. J'admettais l'épistémologie, mais je refusais l'ontologie, qui dégénérerait si vite en une scolastique réservée à l'usage de quelques initiés. Je me méfiais de la prétention phénoménologique à la *naïveté*, à l'*évidence* ; je refusais l'idée d'un degré zéro de la connaissance, auquel il serait possible de revenir en pensée grâce à une procédure idéale quelle qu'elle soit. Il y a eu des époques où la stabilité des structures politiques, sociales, économiques et intellectuelles permettait au penseur de croire à la stabilité de la vérité. Mais nous vivons, nous autres modernes, sous le régime de l'accélération de l'histoire ; le monde sous nos yeux, ne cesse de se transformer dans ses dimensions matérielles et spirituelles. A tout moment se réalise une remise en jeu des significations. Les transformations de l'image du monde sont corrélatives d'une transformation de la conscience de l'homme.

Mais l'homme, en dépit des apparences, ne dispose pas d'un accès direct à sa réalité intime. Chacun, pour s'approcher de soi-même, doit faire le long détour de sa propre histoire. Il en est de même pour une métaphysique considérée comme l'examen de conscience de l'humanité. Les objets sur lesquels elle porte ne sont pas des réalités transcendantes, définies une fois pour toutes, mais des ensembles de représen-

tations dont l'état présent, toujours provisoire, caractérise un certain moment de la conjoncture épistémologique et spirituelle. C'est ainsi que la voie d'une épistémologie conséquente m'est apparue comme devant emprunter le long détour des sciences humaines. Il faut renoncer à l'espoir de retrouver jamais le dialogue premier et dernier d'un sujet absolu avec un objet absolu. La définition traditionnelle de la vérité comme la [iii] coïncidence entre l'esprit et la chose suppose un troisième terme, un observateur placé lui-même en dehors de la confrontation, avec la possibilité de servir d'arbitre. Ce rôle revient tout naturellement au Dieu du rationalisme. Husserl n'avait pas renoncé pour sa part à faire la philosophie de Dieu. Celui qui cherche la voie d'une philosophie à l'échelle humaine doit accepter de penser la confrontation au sein même de la confrontation. La vérité qu'il cherche est une vérité qui le dépasse, parce qu'elle l'englobe, et parce qu'elle ne cesse de le remettre en question au gré des renouvellements de la situation vécue.

Ces indications ne manqueront pas de choquer les tenants d'une vérité monolithique et millénaire. Où allons-nous, objecteront-ils, si la vérité doit composer avec le temps et les hommes, avec la diversité des époques et la multiplicité des penseurs ? Les accusations de « psychologisme » et d'« historisme » sont toutes prêtes ; la vérité n'est plus la vérité si elle n'est pas immuable ; ce serait une contradiction dans les termes. A quoi je répondrai qu'il n'y a de contradiction qu'entre des termes qu'on a posés arbitrairement. Ce serait plus commode, bien sûr, si nous pouvions poser à la vérité nos propres conditions, mais ce serait présupposer cela même qui est en question. On peut mépriser le devenir de la culture et de l'humanité, si l'on en possède d'avance le dernier mot. Mais si l'on ne détient pas ce secret surhumain et inhumain, le sens de la vérité devient celui d'un chemin vers la vérité. Le penseur doit se frayer un passage à travers la diversité des circonstances, en déchiffrant de son mieux les significations des événements.

On ne peut pas philosopher à vide. Le rêve de l'origine radicale ou de la structure définitive n'est qu'une mystification, dont les échecs répétés, tout au long de l'histoire, auraient dû servir de leçon à ceux qui s'obstinent à reprendre à leur compte les rêveries de la pierre philosophale, but jamais atteint de tous les nostalgiques de la pensée pure. Le thème de la philosophie de l'esprit, qui serait seulement la connaissance de l'esprit par lui-même, ou plutôt la digestion de l'esprit

par lui-même, est un produit tardif de la spéculation occidentale. La philosophie ancienne réfléchissait à partir de la réalité divine et humaine ; depuis les Présocratiques jusqu'à Aristote, elle s'est proposée de mettre au point un cosmos des pensées, susceptible de rendre raison du monde réel. Au moyen âge, la scolastique trouve son origine et sa fonction propre dans une méditation et réflexion de la Révélation ; elle s'efforce de concilier les exigences divergentes de la Parole de Dieu et de l'intellect humain.

À l'origine des temps modernes, la révolution mécaniste, dont Galilée fut le grand initiateur, met en honneur la nouvelle autorité de la science rigoureuse, qui prend conscience d'elle-même dans la méthode mathématique, et se lance à la conquête de l'univers, grâce à la théorie physique naissante.

Cette péripétie décisive a eu pour effet de fausser le développement de la conscience occidentale, qui s'est mise à rêver l'application au domaine humain dans son ensemble des procédures qui avaient si bien réussi dans un domaine particulier. Comme si les normes qui avaient fait leurs preuves dans l'ordre des mathématiques et de la physique devaient avoir pleine juridiction sur l'espace vital de l'humanité dans son ensemble.

Le génie de Newton se trouve à l'origine du malentendu positiviste. Newton, achevant l'œuvre de Galilée, met au point, à la fin du XVII^e siècle, un schéma systématique de l'univers physique. Après lui, pendant [iv] plus d'un siècle, les théoriciens vont rêver de faire régner dans tous les domaines de la connaissance, en psychologie, en biologie, en médecine, en sociologie, un ordre analogue à celui qui a prévalu dans le ciel et sur la terre. Cent ans après la publication du grand ouvrage de Newton, Kant soutient que la métaphysique doit pouvoir se présenter comme une science rigoureuse, et que le caractère distinctif de la science est la prépondérance de la méthode mathématique. Il ajoute même, non sans quelque imprudence, que la psychologie, parce qu'elle n'est pas réductible au calcul, ne pourra jamais prétendre à la dignité d'une science digne de ce nom.

Le triomphe du positivisme et du scientisme, au cours du XIX^e siècle, a rejeté au second plan l'apparition d'une nouvelle forme de connaissance qui, dès le milieu du XVIII^e siècle, connaît en Europe un prodigieux développement. Cette connaissance s'attache à la réalité

humaine, considérée comme un objet d'enquête objective, et traitée selon les exigences de méthodologies spécifiques. Le XVIII^e siècle n'a pas inventé les sciences humaines ; elles s'étaient déjà annoncées, ici ou là, à travers la diversité des espaces-temps culturels. Mais c'est au XVIII^e siècle que prennent vraiment conscience d'elles-mêmes les sciences historiques et philologiques, l'ethnographie, l'économie politique, la psychologie...

De toute évidence, la constitution des sciences humaines nous touche de plus près que le développement des disciplines physico-mathématiques. Or il ne semble pas que l'on n'ait jamais accordé aux sciences de l'humanité le même intérêt qu'aux sciences de la réalité matérielle. Tout se passe comme si l'intelligence humaine, en retard sur le devenir de la connaissance, n'était pas parvenue à se libérer des schémas mécanistes mis au point depuis le début du xvii^e siècle. Les sciences rigoureuses définissent le prototype de toute vérité ; leur prééminence est attestée chaque jour par le développement de la civilisation technique, dont dépendent nos conditions de vie. L'espérance cybernétique (ou plutôt la désespérance), sous ses formes multiples, représente la dernière en date, et non la moins dangereuse incarnation de ce primat intellectuel de la machine.

Si l'on s'en tient à ce point de vue, les sciences humaines, pour autant qu'elles échappent encore à la juridiction des machines électroniques, demeurent des sciences inexactes et approximatives, sciences fort peu scientifiques en réalité. Renan, l'un des témoins français du mouvement des sciences historiques en Allemagne, après avoir lui-même glorieusement consacré sa vie à la philologie et à l'histoire des religions, finissait par douter de la valeur de ces disciplines. Il les traitait de « petites sciences conjecturales, qui se défont sans cesse après s'être faites, et qu'on négligera dans cent ans ». Et Renan, sensible au prestige de son ami Berthelot, regrettait de n'avoir pas choisi la voie droite et utilitaire de la chimie, science du réel et bienfaitrice de l'humanité. Autrement dit, on ne sait pas trop si les prétendues sciences de l'homme méritent cette appellation, ou si elles ne sont pas en réalité des disciplines littéraires et approximatives, simple domaine de culture, dont le seul intérêt serait de perpétuer les rêves et les erreurs des générations disparues.

Tel fut à peu près le point de départ de mes réflexions sur le renouvellement de la métaphysique. Pourquoi la métaphysique devrait-elle

demeurer prisonnière d'un moment dépassé de l'histoire du savoir ? Il n'y a pas lieu d'en vouloir à Descartes s'il édifie une métaphysique de la physique, des mathématiques. Le système cartésien reflète l'image du nouveau monde mécaniste, tel qu'il est sorti de la révolution de 1630.

[v]

Mais il serait absurde de perpétuer à jamais la vérité épistémologique des années 1630. La métaphysique en tant qu'examen de conscience de l'humanité, doit être recommencée au fur et à mesure des renouvellements de la conscience que l'humanité prend d'elle-même. Depuis le XVIII^e, siècle, l'homme est devenu pour l'homme un objet de connaissance objective ; du même coup, l'être humain a découvert que rien ne lui est plus étranger que sa propre nature. La pensée humaine ne peut se dérober devant la responsabilité de prendre comme objet d'enquête le règne humain dans son unité et dans ses diversités.

La condition de l'homme est de vivre dans un monde humain, dont les seules sciences humaines peuvent nous livrer les différents aspects. L'homme, qui établit la vérité des choses, relève d'une intelligibilité spécifique, dont les modernes sciences de l'homme s'efforcent de retrouver les configurations. Il faut dénoncer l'antique malentendu perpétué par le mot même de *métaphysique*. Ce vocable, enfant du hasard, est un mot mal fait. À cause de *physique*, comme si toute vérité humaine devait nécessairement se situer dans la perspective de la connaissance de la nature matérielle, qui se voit ainsi reconnaître une injustifiable primauté sur la réalité humaine. De plus, le préfixe *méta* est également dangereux, car il donne à entendre que la vérité de l'être vient après celle du monde et de la nature, correspondant ainsi à un autre domaine, indépendant du premier. Or la vérité philosophique n'est pas une vérité ultérieure, intrinsèquement différente des vérités initiales de la nature et de l'homme. Son contenu, c'est la totalité des indications que fournit à travers les espaces-temps historiques l'inventaire de la condition humaine, réalisé par l'ensemble des savants qui travaillent dans tous les secteurs de la connaissance. L'entreprise métaphysique correspond à l'effort pour lier la gerbe des savoirs à travers lesquels s'annonce la réalité de l'homme et la réalité du monde.

C'est ainsi que j'en vins à l'idée de tenter l'entreprise d'une théorie des ensembles culturels, attachée à révéler les renouvellements des

significations de la conscience. Mais la prise en charge des sciences humaines par la philosophie entraîne une reconversion des sciences humaines. Les sciences de l'homme ont suivi jusqu'à présent la ligne de plus grande pente de l'histoire du savoir. Peu nombreuses à l'origine, elles se sont éparpillées au fur et à mesure de l'éparpillement de l'espace épistémologique. Prises au piège de leur propre technicité, victimes de leurs procédures et de leur langage, elles sont devenues de plus en plus sciences et de moins en moins humaines ; elles ont perdu en cours de route l'intention d'humanité qui les animait au départ.

Cette mésaventure du savoir est l'un des drames majeurs de la culture contemporaine. Le philosophe peut retrouver ici un rôle à sa mesure : face aux spécialistes de toutes les spécialités, il peut devenir le spécialiste de l'humanité. Il lui appartient de remonter la pente de la dégradation de l'énergie épistémologique, et de regrouper ce que l'analyse a dissocié. Le philosophe doit reprendre l'immense recueil des informations accumulées au cours des siècles par toutes les disciplines humaines, afin d'y découvrir le visage de l'homme.

La situation actuelle des sciences humaines n'est qu'un moment dans une enquête à jamais inachevée. Ces sciences ne nous apportent pas une photographie d'un réel extérieur et définitif ; elles interviennent comme des facteurs dynamiques dans le mouvement de la civilisation. Les sciences de l'homme contribuent à l'édification de l'humanité. Celui qui court après son ombre ne la rattrapera pas ; mais il se transforme [vi] lui-même au fur et à mesure des résultats acquis et du chemin parcouru.

C'est pourquoi le philosophe ne doit pas se laisser captiver par la plus récente actualité. Il y a des modes dans le domaine des sciences humaines comme ailleurs ; un certain snobisme s' imagine toujours que la dernière idée ou la prochaine enquête vont arrêter la recherche à tout jamais, et révéler la solution. Si la suite des temps a dissocié les sciences humaines, la recherche historique permettra de retrouver le sens de l'unité perdue, et peut-être d'indiquer le sens de l'unité à retrouver.

Telle m'apparaissait, vers 1957, la tâche à entreprendre. Tâche de philosophie, mais qui aurait pour matière l'épistémologie et l'histoire. Le projet était de suivre à la trace cette connaissance de l'humanité par

elle-même, poursuivie par tous ceux qui ont essayé de déchiffrer le mystère de l'existence à travers les aventures de la culture.



Les sciences humaines ont l'homme pour objet. La méthodologie physique ou mathématique est aussi déplacée dans le domaine humain que le serait dans les sciences physiques ou mathématiques, une méthodologie de type psychologique. La physique positive est née lorsque Galilée a déblayé le champ expérimental des significations trop humaines qui y traînaient depuis les origines de l'humanité. Mais si les significations humaines sont déplacées en physique, il est stupide de soutenir qu'elles ne sont pas à leur place en psychologie, en histoire ou en économie... L'anthropomorphisme, qui est un obstacle épistémologique dans l'ordre des sciences de la nature, devient le fondement même de l'épistémologie dans le domaine humain.

On peut faire une anatomie et une physiologie du sourire, en décrivant des circuits sensori-moteurs, des réseaux de nerfs, des systèmes de muscles mis en mouvement par une excitation extérieure déclenchant une réponse du sujet. On peut tenter de calculer le sourire en intensités électriques ; on peut mesurer la tension artérielle et analyser les urines. On établira ainsi que le sourire met en oeuvre un appareillage extrêmement compliqué, si bien que la production d'un sourire apparaîtra comme un phénomène hautement improbable, à moins que l'on ne dispose d'un ordinateur de taille moyenne. Puis viendra un cybernéticien, qui construira un modèle électronique du sourire, lequel permettra à une calculatrice à grand rendement de débiter plusieurs millions de sourires à la seconde. Je ne dis pas que tout cela soit sans intérêt ; il se pourrait que l'on ajoute ainsi quelque chose à notre connaissance du sourire. Mais un sourire est un fait humain qui appartient à la réalité humaine. Le sourire de la fille amoureuse, le sourire de la mère à son enfant, le sourire de la Joconde ont leur sens et leur valeur dans l'ordre des significations humaines, irréductible à la physiologie ou à l'électronique. Pour comprendre un fait de ce genre, il faut s'établir dans le domaine humain, dont toutes les implications se trouvent dès le départ présupposées.

L'homme ne peut être compris qu'en langage humain ; cette constatation fut pour moi la clef d'un savoir nouveau. Un jour, comme je feuilletais *Les Ruines*, le curieux livre de l'idéologue français Volney, une note me frappa, qui suggérait aux autorités révolutionnaires de Paris la création d'un Musée de l'Homme, et ajoutait qu'une institution de ce genre existait déjà à Saint Pétersbourg. Puis je trouvai chez l'Ecoissais David Hume l'expression « science de l'homme », et la suggestion [vii] d'une « géographie mentale ». Ces formules me frappèrent comme ayant un accent neuf en leur temps. L'homme de la métaphysique traditionnelle, créature de Dieu égarée en ce bas monde, mais bénéficiant d'un statut ontologique, n'est pas un objet de science. Pour parvenir à l'idée d'une science de l'homme, il fallait surmonter une contradiction dans les termes et remettre en question avec l'intrépidité de Hume, les évidences les plus sacrées.

Je tenais deux anneaux d'une chaîne. Hume, c'était la tradition de l'empirisme anglo-saxon, depuis Francis Bacon et Locke ; c'était la philosophie expérimentale d'inspiration newtonienne, qui devait susciter en France le mouvement de *l'Encyclopédie*. Mais Hume est aussi le contemporain de Linné, qui fait figurer l'espèce humaine dans son tableau général des espèces animales, ouvrant ainsi la possibilité d'une histoire naturelle de l'homme. Quant à Volney, il appartient à l'équipe des Idéologues, continuateurs de *l'Encyclopédie*, qu'ils s'efforcent de faire passer à l'acte dans la France révolutionnaire. Or l'idéologie, selon son théoricien Destutt de Tracy, veut être une branche de la zoologie, et l'idée de science de l'homme se trouve au cœur de la préoccupation idéologique.

Ces pensées éparses trouvèrent leur première expression dans un article *Pour une histoire de l'idée de science de l'homme* ; publié en janvier 1957 par *Diogène*, la revue de l'U.N.E.S.C.O. Ce texte qui protestait contre le retard de la recherche dans un domaine capital pour la culture occidentale, était un manifeste en faveur de la spécificité irréductible des sciences humaines. J'avais, à l'époque, plus de bonne volonté que de connaissances réelles ; mais je disposais désormais d'un programme de travail ; je savais de quel côté trouver la matière de la réflexion métaphysique. Car le philosophe qui, tel Montaigne dans sa tour ou Descartes en son poêle, croit disposer d'un accès direct à la connaissance de soi, découvre au profond de lui-même une individualité conforme aux normes de son époque. Montaigne exprime le déclin

des grandes espérances renaissantes ; Descartes incarne de tout son génie la passion baroque de l'aventure intellectuelle. Celui-là même qui croit rompre avec les normes établies, ne les domine qu'en leur obéissant. La philosophie, en tant que connaissance et jugement de l'homme par l'homme, présuppose donc une histoire de l'humanité de l'homme, un inventaire des formes successives de cette première conscience et évaluation de soi, que la culture régnante propose à chaque individu, et qui se transforme insensiblement de génération en génération.

Étudiant les origines et les développements des sciences humaines, j'entreprenais un inventaire chronologique de la conscience de soi particulière à l'homme d'Occident. Ce serait un travail historique, portant sur le développement corrélatif de l'épistémologie et de la métaphysique. Jusque-là, l'histoire de la philosophie ne m'avait jamais tenté. J'y voyais un labeur d'érudition, dont les servitudes philologiques me paraissaient peser beaucoup plus lourd que les bénéfices éventuels. Mais subitement, le problème qui s'était imposé à moi me passionna, et je me mis à parcourir avec des enthousiasmes d'explorateur les magasins abondamment garnis de la Bibliothèque Nationale et Universitaire de Strasbourg.

Il ne s'agissait plus, en effet, d'une histoire de la philosophie au sens traditionnel, c'est-à-dire d'une analyse logique des systèmes successifs, où l'on s'ingénie à désarticuler les doctrines pour les recomposer, le fin du fin étant de mettre un auteur en contradiction avec lui-même [viii] et avec ses voisins. L'espace de ma recherche n'était plus le *no man's land* des théories ; c'était le domaine de la pensée humaine en quête d'elle-même, sous toutes les formes que peut prendre l'entreprise de la connaissance. L'histoire des idées, étroitement associée à l'histoire des hommes, prenait le pas sur l'anhistorisme métaphysique. Médecins, philologues, historiens, anthropologistes, juristes et économistes, théologiens sont les témoins, et ensemble les artisans, de la conscience culturelle de l'humanité. Leurs découvertes jalonnent à travers les siècles le renouvellement des valeurs.

Je m'aperçus alors que les instruments de travail pour une telle enquête faisaient regrettablement défaut. L'histoire des mathématiques, de l'astronomie, de la mécanique, de la physique ont donné lieu, en langue française, à des recherches nombreuses, et parfois de grande valeur ; l'histoire des sciences humaines restait encore à écrire. Il exis-

tait bien des notices, des résumés, où tel ou tel spécialiste donnait en quelques paragraphes, en quelques noms et en quelques dates, une esquisse de ce qu'il croyait être le développement de sa science. Mais on découvrait assez vite que ces abrégés se recopiaient les uns les autres, et que d'ailleurs leurs auteurs, en règle générale, ne connaissaient ni les livres ni les hommes qu'ils mentionnaient. Il s'agissait seulement d'une sorte de folklore corporatif, en forme de distribution des prix : Un Tel a découvert ceci ; un Autre a révélé cela, et à force de vérités ainsi accumulées, telle ou telle discipline est parvenue à la situation brillante où on la voit aujourd'hui, grâce aux bons offices des spécialistes contemporains.

Cette carence bibliographique atteste le peu d'intérêt dont bénéficiaient en France l'histoire et l'épistémologie des sciences humaines. Ce domaine inexploré n'était nulle part matière d'enseignement ou d'examen. Aussi bien serait-il injuste d'incriminer ici seulement les philosophes, comme si leur incombait le travail méthodologique à propos de toutes les disciplines. Chaque science devrait approfondir sa propre généalogie. Un savant sans histoire est un homme sans passé. À cet égard, la plupart de nos spécialistes sont des amnésiques. « Le savant ne peut légitimement prétendre à une connaissance complète et profonde de sa science, écrivait Georges Sarton, s'il en ignore l'histoire. »² Et Blainville, l'ami d'Auguste Comte, observait en 1845 : « L'histoire de la science est la science elle-même. »³ La dimension historique est une voie d'approche vers chaque savoir spécialisé. Selon lord Acton, l'histoire « n'est pas seulement une branche particulière de la connaissance, mais un mode particulier et une méthode de connaissance dans les autres branches (...). La pensée historique est plus que le savoir historique. »⁴

Aucune science de l'homme n'est isolable de toutes les autres ; les idées, les thèmes, les doctrines, et même les savants, circulent d'un compartiment à l'autre, si bien que l'unité et la continuité d'une quelconque branche de l'ensemble résultent d'une illusion d'optique. Chacune des sciences humaines ne trouve sa signification véritable que

² Georges SARTON, *L'Histoire de la Science, Isis*, n° 1, Gand 1913, p. 33.

³ H. DE BLAINVILLE, *Histoire des Sciences de l'Organisation*, Paris, 1845, t. I, p. VIII.

⁴ BUTTERFIELD, *Man on his Past*, Cambridge University Press, 1955, p. 6.

par référence à une science de l'homme, unitaire et générale. Pour bien comprendre l'histoire d'une discipline, il faudrait connaître l'histoire [ix] de toutes les autres. L'histoire de l'historiographie n'est pas seulement l'histoire des historiens ; l'histoire de la biologie ne se limite pas à l'histoire des biologistes, et l'histoire de l'économie politique se passe en majeure partie en dehors de la vie économique. Rien n'est plus vain que les recueils collectifs où, sous le titre fallacieux d'*Histoire de la Science* ou, plus modeste, d'*Histoire des Sciences*, un certain nombre de savants exposent le développement de leur discipline à travers les âges. En dépit de leur bonne volonté, ils sont d'ordinaire dépourvus de formation historique et d'esprit historique ; il leur manque surtout le sens du champ unitaire du savoir. À leurs yeux, la Science est la somme des sciences, chacune d'entre elles se développant indépendamment des autres.



L'Introduction aux Sciences humaines prétendait tenter quelque chose qui n'avait pas été tenté. C'était un livre infaisable. Il ne s'agissait ni d'un traité d'épistémologie, ni d'un livre d'histoire des sciences ou d'histoire de la philosophie, mais d'un peu de tout cela à la fois. Dans cet essai d'histoire des idées, ou plutôt d'histoire de la culture, les philosophes figurent côte à côte avec les savants, et pour cause, parce que longtemps les savants ont été philosophes, et les philosophes savants. La science de chaque époque est reliée à l'art, à la religion, à la philosophie, au style de vie tout entier, au sein d'un même contexte culturel. Chaque événement de la science est un avènement de la conscience, et un élargissement de l'horizon humain.

Pour mener à bien un tel ouvrage, il aurait fallu être spécialiste de toutes les spécialités, médecin et biologiste, anthropologiste, ethnologue, économiste, historien, philologue, etc. ; il aurait fallu, au surplus, être un spécialiste de la généralité. Sans doute ces qualifications multiples ne sont-elles pas compatibles entre elles. De là les défauts de ce travail, ses insuffisances et ses inévitables lacunes. Son principal mérite était sans doute d'exister, et de manifester, par son existence même, les lettres de noblesse des sciences humaines. Je n'espérais pas

convaincre les spécialistes, prisonniers de routines invétérées ; j'espérais faire réfléchir les jeunes, les nouveaux venus dans le domaine des sciences ou de la philosophie. Ceux-là pourraient être invités à prendre conscience de l'unité humaine, comme un sens et comme une exigence. Car cette unité est un état d'esprit. Et si elle ne s'affirme pas au départ de la recherche, on peut être certain qu'elle ne se trouvera pas à l'arrivée.

Le domaine de la pensée interdisciplinaire est un no man's land. Mon livre tentait de nier la division du travail intellectuel, de remettre en question les limites, les frontières, les fondements ; il ne respectait pas les chasses gardées et les interdits, il gênait tout le monde. Les spécialistes de l'histoire, de la psychologie, de la sociologie, de la médecine considèrent chacun leur propre discipline comme prépondérante et, à l'intérieur de cette discipline, leur tendance particulière comme exclusive de toutes les autres. On ne modifie pas sans peine les habitudes mentales, solidement étayées par les intérêts bien entendus. Car le domaine des sciences humaines est aussi une féodalité, un réseau de seigneurs de toute envergure, grands princes et petits barons, dont chacun règne sur un territoire qu'il est résolu à défendre contre tous les empiètements, avec le concours vigilant de ses vassaux de tout grade. La recherche scientifique et le haut enseignement universitaire dissimulent derrière leurs nobles façades des conflits souvent sordides, des [x] rivalités sans merci pour la conquête du pouvoir intellectuel et de l'argent.

Dans ces conditions, un franc-tireur, qui ne respectait pas les règles du jeu ne pouvait guère espérer recevoir un bon accueil de la part des autorités en place. J'ai cru qu'il fallait persévérer dans la voie où s'engageait, en 1960, *l'Introduction aux Sciences humaines*. En cherchant à compléter mon information, j'en vins à rêver d'une sorte de philologie générale de la culture. Je me trouvais conduit à préparer une histoire générale des significations humaines, qui engloberait à la fois l'histoire des différents savoirs, l'histoire des littératures, des religions et des idées, l'histoire du savoir humain et de la pensée en tant qu'établissement de la communauté humaine dans l'univers où elle fait résidence. Il y a d'âge en âge une conjoncture intellectuelle et spirituelle, qui sert de foyer de référence commun aux tentatives des savants, des artistes, des philosophes. L'histoire de la culture serait cette histoire

fondamentale des représentations et des valeurs, décor de la pensée et de l'existence, centre de gravitation de toute intelligibilité.

J'ai persévéré, depuis 1960, dans la voie où m'engageait cette *Introduction*, avec l'espoir de rendre ainsi à la réflexion philosophique son sens et son authentique vocation. Car la dissociation de la philosophie et des sciences humaines est contraire à la grande tradition de la pensée, telle que la représentent un Aristote, un Leibniz, un Kant, un Hegel, entre beaucoup d'autres. L'idéalisme, le spiritualisme, qui poursuivent une méditation solitaire et vide de tout contenu, me paraissent une perversion de la fonction de la pensée. Ce séparatisme métaphysique, sans doute hérité de la théologie catholique, est un caractère particulier de la culture française. Rien de tel en Allemagne, où le travail fécond des universités, depuis deux siècles et demi, maintient les liens entre la philosophie et l'histoire, la théologie, la philologie, l'archéologie, etc. Dans les pays anglo-saxons, la tradition de l'empirisme expérimental depuis Francis Bacon et Locke jusqu'à Hume, Bentham et Stuart Mill, assure un meilleur contact entre la réflexion philosophique et le contenu concret de la réalité humaine.

L'espace de la connaissance constitue un domaine unitaire. Depuis un siècle, les événements intellectuels majeurs, dont les philosophes eux-mêmes ont dû tenir compte, en dépit de leurs résistances opiniâtres, ont été le fait de chercheurs qui n'étaient ni des métaphysiciens ni des universitaires, mais qui ont renouvelé notre connaissance de l'être humain. Marx est d'abord un économiste, conduit par ses recherches à des vues d'ensemble sur le devenir de l'humanité. Darwin est un biologiste qui, renouvelant le sens du concept traditionnel d'évolution, a ouvert des perspectives fécondes dans tous les secteurs de la connaissance. Freud enfin, neurologue et psychiatre, a fourni des instruments épistémologiques pour la compréhension de la réalité humaine dans l'ensemble de ses manifestations.

Freud, Darwin, Marx, en dehors de tout dogmatisme étroit, ont transformé les significations du savoir humain. Tout en travaillant chacun dans son domaine propre, ces trois grands noms ont été les maîtres de cette pensée interdisciplinaire dont il faudrait maintenant élaborer le statut. Leur exemple prouve que les grandes découvertes, niant la division du travail intellectuel, se répercutent de proche en proche à travers l'espace mental dans son ensemble. Il n'y a là rien de surprenant si l'être humain est le point de départ et le point d'arrivée

de toutes les interprétations qui le concernent. La science de l'homme [xi] est le foyer de toutes les sciences humaines, qui sans cesse communiquent et communient dans leur projet.

Ce que je souhaitais, ce que souhaite, c'est l'entreprise d'une *recherche fondamentale* dans le domaine des sciences humaines. Les disciplines actuellement existantes présupposent un découpage de notre espace mental, dont il faudrait essayer de dégager la cohérence interne et les rythmes d'ensemble. La nouvelle recherche s'efforcerait de définir l'unité de l'homme dans sa spécificité ; elle aurait pour tâche d'élaborer une *théorie des ensembles culturels*.



Depuis 1960, des faits nouveaux sont intervenus dans la vie intellectuelle. Ils ne me paraissent pas de nature à modifier la position que j'avais adoptée.

Des études plus nombreuses que naguère sont consacrées à l'histoire des sciences humaines : psychologie, ethnologie, linguistique, etc. Certains de ces travaux sont fort estimables ; d'autres ne sont guère que des notices de seconde main, qui ne se donnent pas la peine de remonter aux sources. Mais le défaut le plus fréquent de ce genre de livres est qu'ils sont d'ordinaire l'œuvre de spécialistes qui entreprennent d'éclairer les origines de leur discipline. Celle-ci leur apparaît comme un devenir autonome et continu dans la suite des temps. Il s'agit là d'une illusion d'optique ; une science quelle qu'elle soit, ne s'appartient pas à elle-même ; son devenir est, à tout moment, solidaire du devenir général du savoir, auquel elle est liée par la mutualité des significations, des valeurs, des schémas empruntés et reçus. Si bien que le spécialiste qui ne connaît que sa spécialité, et la referme sur elle-même, ne connaît pas sa spécialité.

En dehors de ces histoires particulières, une forme nouvelle de recherche interdisciplinaire s'est développée en France ces dernières années. Les penseurs dits « structuralistes » ont présenté une conception originale de la pensée, qui s'applique à l'histoire des sciences humaines. Claude Lévi-Strauss et Michel Foucault, en particulier, mettent

l'accent sur la logique interne qui régit l'ordonnement des représentations individuelles en un certain moment de l'histoire. A l'idée d'une vision du monde consciente, que chaque homme adopterait, en accord avec les présupposés régnants dans le milieu culturel (*Weltanschauung*), les structuralistes substituent la conception d'un système inconscient, principe régulateur s'imposant souverainement à toutes les démarches de la pensée. Cette pensée de toute pensée est une pensée sans pensée, d'une parfaite rigueur logique, condition de toute réflexion, mais non objet de réflexion pour ceux qui sont soumis passivement à l'influence de ce premier moteur de la connaissance.

L'épistémologie structurale est valable à travers l'espace mental d'une époque donnée, sans distinction de compartiments spécialisés. Le système du savoir déploie un réseau de relations rigoureusement articulées, qui constituent le « code » du savoir, à la manière d'une axiomatique interdisciplinaire. Celui qui se rendrait maître de ce code détiendrait la science suprême, clef de toute intelligibilité dans quelque domaine que ce soit ; la biologie et la médecine, la linguistique, l'économie, la sociologie, etc. se tirent déductivement des principes suprêmes, une fois ajoutées les quelques variables relatives au territoire considéré. L'ordre des structures définit un inconscient collectif, d'autant plus parfaitement cohérent qu'il échappe à l'arbitraire des initiatives individuelles. La « pensée sauvage » des primitifs, analysée par Lévi-Strauss, révèle une [xii] merveilleuse algèbre, une combinatoire dont les ressources surpassent en finesse les schémas les plus retors des logiciens modernes.

Au niveau d'abstraction suprême ainsi atteint, les difficultés, incertitudes et contradictions de l'histoire du savoir s'évanouissent d'elles-mêmes ; les vicissitudes phénoménales se résorbent dans l'ordre essentiel, dont la contemporanéité idéale n'a pas à tenir compte des dates et des noms propres, des incohérences apparentes. La suite des accidents importe peu, car la vérité est manifestée dans son autorité anhistorique ou transhistorique, d'autant plus et d'autant mieux souveraine qu'elle échappe, en principe, aux prises de la conscience réfléchie. Nous apprenons néanmoins qu'il existe des « coupures épistémologiques » ; il arrive qu'un « système » en remplace un autre, sans qu'on sache trop pourquoi, en vertu d'une sorte de tremblement de terre épistémologique. La configuration de l'espace mental se trouve subitement

transformée ; les « structures » constituent un nouvel ordonnancement, sans doute ni plus vrai, ni moins, que le précédent.

Il est difficile de se prononcer sur ces conceptions ; d'ailleurs, par hypothèse, la pensée humaine se trouve exclue de la vérité ; elle se déploie, semble-t-il, en dehors de la vérité, ou à l'envers de la vérité. L'intervention de la conscience ne peut que troubler l'ordre du système, dont l'inaltérable validité ne saurait admettre le choc en retour des fantaisies et illusions des subjectivités individuelles. L'homme n'est qu'un empêchement à la vérité, si bien que Michel Foucault est conduit, en toute logique, à prononcer que l'homme n'existe pas. Les philosophes de l'âge des Lumières ont inventé de toutes pièces ce fantasme, propre seulement à troubler le bel ordre cybernétique de l'appareillage conceptuel. Les sciences de l'homme se résorbent en un univers du discours dont la circonférence est partout et le centre nulle part ; les sciences de l'homme parvenues à leur apogée seront des sciences sans l'homme.



La mort de l'homme, proclamée par les nouveaux prophètes, est la conséquence logique et ontologique de la mort de Dieu, annoncée à l'Occident depuis bientôt un siècle et demi par toute une série de penseurs. Mais il ne s'agit plus ici seulement d'épistémologie, de théorie de la science. Ce qui est en question, c'est la destinée même de l'humanité dans le moment présent de la civilisation. La doctrine de la mort de l'homme convient parfaitement à un siècle qui a inventé les fascismes, les totalitarismes de toute espèce, au siècle d'Hitler et de Staline, des camps de concentration et de la bombe atomique. En dehors même de toute référence à ces paroxysmes eschatologiques, il est clair que le développement incontrôlé des déterminismes techniques et économiques ne peut considérer la personne humaine comme un centre d'intérêt et de valeur. La mort de l'homme s'inscrit chaque jour sous toutes sortes de formes dans les journaux.

Le problème serait alors de savoir si la fonction du philosophe se réduit à s'incliner devant le tragique quotidien, en lui conférant de sur-

croît la bénédiction de la logique. Une telle attitude revient à une démission de l'existence humaine devant la force des choses ; le domaine humain n'est qu'un jeu d'illusions et de fantasmes, ainsi que l'enseignaient déjà les matérialismes scientistes à la mode du XIX^e siècle. Or il est absurde de soutenir que les intentions et significations, les projets de l'humanité sont sans effet aucun sur l'ordre des choses ; toute [xiii] l'histoire de la civilisation s'inscrit en faux contre cette thèse. L'instauration de la puissance technique affirme le droit de reprise de l'ingénieur sur les déterminismes qu'il utilise ; la médecine accroît les possibilités de la vie. De génération en génération, l'homme ne cesse de transformer la nature en lui obéissant, en reprenant à son compte des mécanismes de mieux en mieux connus. Il faut un singulier aveuglement, une volonté d'automutilation poussée jusqu'au suicide, pour refuser de telles évidences.

Selon Novalis, « le monde de l'homme est maintenu par l'homme, comme les particules du corps humain sont maintenues par la vie de l'homme. » Les sciences humaines constituent des affirmations du vouloir-vivre propre à la communauté humaine ; le fait qu'elles sont mal comprises et mal utilisées ne doit pas dissimuler qu'elles sont aussi susceptibles d'un bon usage, qui peut contribuer à préserver l'humanité des maux dont elle souffre, et dont elle risque de périr.

La connaissance interdisciplinaire doit assumer la tâche de constituer une anthropologie fondamentale, regroupant les données fournies par les disciplines particulières. Elle doit dégager la forme humaine d'ensemble, et définir les schémas de condensation autour desquels s'organise toute compréhension de la réalité humaine. Bien entendu, il ne s'agit pas de créer de toutes pièces une anthropologie doctrinale *a priori*, une philosophie de plus, aussi vaine que toutes les philosophies. La science de l'homme, est une science qui cherche l'homme, et non une science qui l'a trouvé. Elle se perd elle-même dès qu'elle croit s'être trouvée ; mais elle ne se chercherait pas si elle ne s'était déjà trouvée.

La connaissance de l'homme et du monde est la tâche de l'homme. La connaissance de l'homme et du monde est ensemble l'édification de l'homme et du monde. Dans l'enquête des sciences humaines, c'est l'homme qui fait les demandes et les réponses. Mais celui qui a trouvé la réponse n'est pas le même que celui qui a posé la question ; car la position de la question est déjà une prise de conscience, et la recher-

che, puis éventuellement la découverte, de la réponse, entraînent modification de l'interrogeur.

Le drame de la culture moderne, c'est que, sous la pression de déterminismes et d'intérêts contradictoires, l'image de l'homme s'est brouillée. C'est cette image dissociée qu'il s'agit de restaurer, selon le langage de notre époque. Il faut reconnaître aujourd'hui à l'anthropologie cette priorité de signification que la scolastique accordait à la théologie. Aux exigences méthodologiques des sciences humaines particulières, l'exigence anthropologique doit superposer une réclamation, toujours la même, et qui pourrait s'exprimer par la formule : « Qu'as-tu fait de ton frère ? ».

[xiv]

[7]

**Introduction aux sciences humaines.
Essai critique sur leurs origines et leur développement.**

INTRODUCTION

LA CRISE ÉPISTÉMOLOGIQUE DES SCIENCES HUMAINES

[Retour à la table des matières](#)

C'est en 1883 que Dilthey publiait son *Introduction aux sciences de l'esprit*⁵. Cette « critique de la raison historique », selon le mot de son auteur, peut être considérée comme la première tentative d'ensemble pour une épistémologie à la mesure des sciences humaines, dont le développement était, depuis près de deux siècles, l'un des aspects essentiels de la culture occidentale. Dans un esprit nouveau, la nécessité était nettement affirmée de donner un statut méthodologique à l'ensemble des disciplines venues élargir l'horizon intellectuel. Les sciences positives qui, jusque-là, s'étaient consacrées surtout à la connaissance de la nature se donnaient désormais, et de plus en plus, l'homme lui-même comme objet d'étude. Une véritable révolution spirituelle s'accomplissait ainsi, marquée, ici et là, par des résistances violentes et des polémiques, mais sans que les témoins directs puissent prendre conscience de l'ampleur du phénomène. Les incidents, les épisodes,

⁵ Einleitung in die Geisteswissenschaften ; traduction française par Louis SAUZIN sous le titre assez inexact : Introduction à l'étude des sciences humaines, P.U.F., 1942.

masquaient le fait décisif d'un renouvellement du monde et de l'homme, aussi complet, et davantage peut-être, que celui qui se réalisa, dans l'effondrement de la civilisation médiévale, au moment de la Renaissance.

Le rare mérite de Dilthey est d'avoir pleinement compris, mieux qu'Auguste Comte ou que Stuart Mill, que le vin nouveau ne devait pas être versé dans les vieilles outres. Les sciences humaines, en pleine expansion, dessinaient les contours d'un nouveau monde intellectuel qui appelait une réflexion selon de nouvelles structures de pensée. La prépondérance abusive des sciences de la matière et de la nature se trouvait démentie, dans le domaine humain, par un autre type d'intelligibilité, fondé sur l'affirmation du primat du temps sur l'espace. Dans les sciences de l'esprit, l'homme a affaire à l'homme ; il s'efforce de comprendre l'autre, mais ne peut le faire qu'en se comprenant lui-même. Toute intelligence véritable apparaît ici comme une interprétation de la vie ; elle doit être à la fois historique et biographique. Dilthey a travaillé sans relâche à l'élaboration des catégories de la compréhension humaine, dont il a mis en pleine lumière la spécificité.

Malheureusement, son influence, assez forte parmi les philosophes allemands, ne s'exerça guère en dehors de son pays d'origine, et d'ailleurs ne trouva pas d'écho bien réel parmi les spécialistes de ces disciplines auxquelles Dilthey avait consacré le meilleur de sa réflexion. Au surplus, *l'Introduction aux sciences de l'esprit* est restée inachevée : la publication de 1883 s'annonce [8] comme une « première moitié », mais la seconde ne vit jamais le jour, et les immenses recherches du grand humaniste présentent rétrospectivement, un aspect fragmentaire. Il ne pouvait guère en être autrement ; l'entreprise avait quelque chose de prématuré. Les sciences humaines ont réalisé, depuis trois quarts de siècle, d'immenses progrès. L'histoire, répondant, sans le vouloir, à la prophétie de Dilthey, est sortie de l'âge positiviste où la maintenaient Bernheim, en Allemagne, Langlois et Seignobos, en France. La géographie s'est humanisée ; la psychologie, l'ethnologie, la sociologie, la démographie, l'économie politique, la biologie humaine et la médecine ont radicalement changé de visage. Mais ce développement s'est accompli au hasard, sans plan d'ensemble, sans que les philosophes s'y intéressent d'une manière systématique, et sans que les spécialistes aient éprouvé, d'ordinaire, le besoin de déborder l'horizon.

zon immédiat des questions précises qu'ils se posaient, pour prendre conscience des solidarités intrinsèques de l'ordre humain.

On ne saurait trop s'étonner de ce retard épistémologique des sciences humaines. Alors que les sciences de la matière, les sciences de la nature, dont l'éventail se déploie, dans une obéissance plus ou moins stricte à la discipline mathématique, de la physique à la chimie et à la biologie, avec les intermédiaires de la chimie physique et de la chimie biologique, jouissent d'une armature conceptuelle bien définie et sans cesse réexaminée, les sciences de l'homme progressent en ordre dispersé, sans souci de l'apparement qui devrait maintenir entre elles un dénominateur commun. L'unité de la « physique sociale » dans la classification d'Auguste Comte (1830) a définitivement éclaté en un nombre indéterminé de fragments plus ou moins incohérents, et le tableau des « sciences noologiques » présenté en 1843 dans l'œuvre d'André Marie Ampère n'a plus qu'un intérêt rétrospectif, tout de même que les essais, dans le même sens, de Stuart Mill et de Spencer. Dilthey avait conscience de composer le *Novum Organum* des sciences humaines, mais celles-ci attendent toujours leur *Discours de la Méthode*.

Cette enfance méthodologique explique sans doute, si elle ne la justifie pas, la méfiance des philosophes à l'égard de la science de l'homme. Quarante ans après l'ouvrage de Dilthey, Léon Brunschvicg demande à la physique seule, et à la mathématique, l'attestation des progrès de la conscience humaine. Paradoxe étrange, ni la biologie, ni l'histoire, ni la sociologie n'entrent en ligne de compte lorsqu'il s'agit de mettre en lumière l'avancement de la connaissance que l'esprit peut prendre de lui-même grâce à l'examen réfléchi de son travail d'élaboration scientifique. Le grand penseur qu'était Brunschvicg hésitait à reconnaître aux sciences humaines le statut de sciences à part entière ; elles demeuraient des parentes pauvres, misérables « sciences conjecturales », selon le mot de Renan. Cette attitude d'indifférence ou d'hostilité reste celle de bon nombre de philosophes de notre temps. Pourtant l'historiographie n'est-elle pas aussi une odyssée de la conscience ? et l'anthropologie, la sociologie, la médecine ? Le fait que ces disciplines nous touchent de très près, nous mettent personnellement en cause, ne devrait pas en détourner l'attention des métaphysiciens, – bien au contraire.

Nous nous heurtons ici à un préjugé qui intervient à la manière d'un obstacle épistémologique insurmontable aux yeux de beaucoup d'excellents esprits, fidèles à la tradition de Platon et de Descartes. Cette famille spirituelle demeure persuadée que les sciences dites « exactes » bloquent en elles l'essentiel de la recherche de la vérité. L'entreprise de la connaissance ne saurait se réaliser de plusieurs manières différentes ; ses premiers succès définissent le prototype à jamais de toute certitude. Les sciences non mathématiques, parce qu'elles ne correspondent pas au modèle stéréotypé de [9] l'axiomatisation euclidienne, ne sont pas des sciences rigoureuses, et donc ne méritent pas d'être prises à témoin par l'enquêteur soucieux de découvrir la vérité de l'être humain.

Ce parti pris apparaît intenable à l'examen ; il postule un réalisme mathématique naïf, en vertu duquel le langage de l'intelligence calculatrice manifesterait la parole créatrice d'un Dieu géomètre. Or rien n'autorise à affirmer que les équations mathématiques constituent le dernier mot de la réalité. Il est vrai que l'oeuvre des géomètres représente l'une des plus parfaites réussites dans l'oeuvre de la connaissance ; mais les mathématiques ne sont pas sacrées pour autant, et la langue des calculs peut devenir elle-même maîtresse d'illusion si elle s'impose partout à tort et à travers. La mathématique nous livre l'épure d'une des tentatives de l'esprit humain, parmi toutes les autres ; et lorsqu'elle se veut exclusive, elle risque de n'être plus qu'une vaine caricature.

L'épistémologie contemporaine a mis en pleine lumière cette relativité du langage mathématique. Elle n'y voit plus la révélation d'une surréalité, mais plutôt une sorte de réserve indéfinie de formes et de structures mises à la disposition des savants spécialisés dans tel ou tel ordre de phénomènes, qui peuvent y choisir des formulaires à leur convenance. « Les mathématiques pures, écrivait récemment Léon Brillouin, sont construites sur des abstractions, sur des rêves irréalisables : le point immatériel et sans dimensions, les lignes sans épaisseur, les plans et surfaces infiniment minces, l'espace continu, etc. (...) La rigidité logique de ces structures fantastiques s'allie avec une fragilité de cristal. Le physicien ne peut plus admettre ces méthodes irréelles. Toute la science atomique moderne est en complète opposition avec

les mathématiques « pures ⁶ ». Le mathématicien, chercheur d'absolu, apparaît ainsi aveugle à la réalité. Dans le domaine physique, la théorie mathématique, loin de livrer l'essence des choses, n'en fournit qu'une approximation plus ou moins lointaine, fort utile certes, mais dont il ne faut pas être dupe. « Une théorie physique, écrit encore Léon Brillouin, n'est qu'une carte d'une portion du monde extérieur. Gardons-nous de lui donner plus d'importance qu'elle n'en possède réellement. Tôt ou tard, il faudra se débarrasser des abstractions illusoires des mathématiques pures. Le physicien doit reprendre contact avec la terre... ⁷ »

La protestation du physicien contre l'impérialisme mathématique autorise, à bien plus forte raison, celle du philosophe. La métaphysique, aujourd'hui, ne peut plus accepter d'être l'humble servante de la mathématique ; elle ne doit plus lui confier toute son espérance, comme si elle avait nécessairement partie liée avec elle, et avec elle seule. L'exercice de l'esprit dans l'ordre de l'arithmétique, de la géométrie ou de la topologie peut sans doute fournir, à l'examen, des indications utiles sur certains mécanismes intellectuels ; mais il serait absurde d'imaginer qu'il nous révélera jamais le sens, et encore moins la solution, des grandes questions qui se posent à l'homme soucieux d'éclairer sa condition dans le monde. La fascination mathématique s'explique sans doute par le fait que l'esprit semble porté, dans ce domaine, à sa plus haute puissance par l'exercice d'une activité qui n'obéit qu'à elle-même en toute rigueur. Mais cette validité plénière n'est possible que parce que l'intelligence fonctionne à vide, ayant lâché la proie de l'existence pour l'ombre du calcul. Le métaphysicien qui se laisse prendre à ces mirages se rend coupable, sans le savoir, d'un véritable abandon de poste ; il a déserté [10] le réel pour se réfugier dans un de ces arrière-mondes plus propices au confort intellectuel, et dont Nietzsche dénonçait l'illusion.

Le séparatisme de l'intellect, tentation de tous les rationalismes de stricte observance, campe sur les positions épistémologiques du mathématisme cartésien. Or Descartes formait son idéal du savoir en

⁶ Léon BRILLOUIN, *Poésie mathématique et théorie physique*, Nouvelle revue française, août 1957, p. 316.

⁷ *Ibid.*, p. 322 ; cf. dans le même sens : Louis ROUGIER, *Traité de la Connaissance*, Gauthier-Villars, 1955, *passim*.

fonction de l'état actuel de la connaissance. Il ne pouvait prendre en considération les sciences humaines, pour l'excellente raison qu'elles n'existaient pas encore. S'il méprisait l'histoire, c'est que les historiens de son temps ne lui en offraient qu'une caricature : on comprend qu'il ait négligé Mézeray, mais en un autre siècle, il aurait sans doute reconnu l'importance d'un Ranke ou d'un Lucien Febvre. Nous vivons en un temps où les sciences humaines existent ; leur influence pèse d'un poids sans cesse croissant sur la vie sociale, économique et politique des peuples de la terre ; l'existence quotidienne de chacun d'entre nous en est profondément marquée. Il serait absurde de se boucher les yeux devant un phénomène aussi général, dont les répercussions proches et lointaines mettent en cause les structures mêmes de notre civilisation.

Il faut souligner cette indifférence des philosophes qui, pour la plupart, se refusent à reconnaître l'évidence. Aujourd'hui encore, lorsqu'on parle de « philosophie des sciences », on se réfère d'ordinaire au seul domaine des sciences dites exactes : mathématiques, physique, chimie et biologie. La très estimable *Introduction à l'épistémologie génétique*, de Piaget, atteste la persistance de cet état d'esprit, selon lequel la seule méthodologie des sciences de la matière et de la nature serait apte à fournir des indications pour le bon usage de la pensée. Les sciences humaines, sciences inexactes, ne pourraient, semble-t-il, donner à la méditation que de mauvais exemples. Le paradoxe est alors que les disciplines qui alimentent la connaissance de l'homme réel ne sont pas prises à témoin lorsqu'il s'agit pour l'homme de tirer au clair le sens de l'existence humaine. La fonction de l'épistémologie consiste à réaliser une prise de conscience, après-coup, des démarches de l'intelligence scientifique ; elle les répète en esprit pour en dégager la signification. Les sciences de l'homme ne se contentent pas de donner carrière à un esprit désincarné ; elles ont pour objet les attitudes, les conduites de la personnalité concrète et, par là, elles sont seules révélatrices du phénomène humain dans sa plénitude. Une philosophie des sciences appliquées aux sciences humaines serait donc, en quelque sorte, une science de la philosophie.

Nous sommes loin de compte. Et l'indifférence coupable des métaphysiciens à l'égard des sciences de l'homme entraîne par contrecoup l'hostilité plus ou moins agressive des spécialistes envers la philosophie. Cette non-reconnaissance mutuelle est dès lors préjudiciable aux

deux camps : non seulement les métaphysiciens se perdent en leurs labyrinthes d'abstractions sans portée, mais les historiens, les psychologues, les sociologues et autres techniciens de l'humain, refusant de prendre conscience des tenants et aboutissants de leurs recherches, paraissent littéralement aveugles à ce qu'ils font. La saine raison y perd sur les deux tableaux.

Cette affirmation n'a malheureusement rien de fantaisiste ; il est aisé d'en fournir des exemples saisissants. L'ignorance et l'incuriosité des philosophes vis-à-vis de l'essor des disciplines anthropologiques apparaît comme une caractéristique constante dans l'école française depuis Royer Collard et Victor Cousin jusqu'à Brunschvicg et Alain, en passant par Ravaisson, Lachelier et Lagneau ; la même attitude se retrouve d'ailleurs, sans distinction d'école, dans la pensée existentielle de Gabriel Marcel et dans l'ontologie phénoménologique de Jean-Paul Sartre. Mais les penseurs allemands, un Husserl, dans son souci de faire de la philosophie une « science rigoureuse », un Heidegger, tenacement hostile à tout humanisme où se dégraderait [11] l'unité et l'universalité de l'être, apparaissent tout aussi hostiles à l'enseignement de Dilthey ⁸.

Lachelier, par exemple, qui règne sur une longue période de la philosophie universitaire française, publie en 1885, dans la *Revue philosophique*, un article resté classique, sous le titre : *Psychologie et Métaphysique*. L'étude conclut que la science authentique de l'esprit n'est pas la psychologie, mais la métaphysique. Les premiers mots du texte disent : « le nom de psychologie est récent ... ⁹ », affirmation péremptoire que vient tempérer un peu plus loin la correction suivante : « il importe peu de savoir à qui la psychologie doit le nom qu'elle porte aujourd'hui ... ¹⁰ » Une discipline condamnée ne mérite sans doute pas d'être examinée avec une précision excessive. On s'étonnera néanmoins que le penseur scrupuleux qu'était Lachelier n'ait pas pris la peine de s'informer davantage. Il aurait découvert sans trop de peine que le mot de « psychologie », loin d'être en 1885 un néologisme,

⁸ On trouvera dans notre *Traité de Métaphysique* (Colin, 1957, p. 167 à 209) une longue étude consacrée à cet « escamotage de l'homme dans la philosophie ».

⁹ Dans : *Œuvres de Jules Lachelier*, t. I, P.U.F., 1933, p. 169.

¹⁰ *Ibid.*, p. 170.

avait déjà ses lettres de noblesse. Le terme *Psychologia* apparaît dès les dernières années du XVI^e siècle dans le titre d'ouvrages allemands. On le retrouve, un siècle plus tard, dans les notes de Leibniz ¹¹, et il devient bientôt d'un usage courant. Christian Wolff, qui fut une sorte de Lachelier dans la philosophie allemande du XVIII^e siècle, consacre à cette discipline des traités considérables, une *Psychologia empirica* en 1732 et une *Psychologia rationalis* en 1740. Toute une littérature d'études et de manuels fleurit dans le sillage de ces ouvrages. En Angleterre, David Hartley emploie le mot *psychology* dans ses *Observations on man*, parues en 1749, et traduites en français en 1755. Enfin le très célèbre Charles Bonnet publie en 1754 un *Essai de psychologie* où le mot s'affirme sous sa forme française.

Lachelier ignore dédaigneusement ces données historiques relatives à une discipline qu'il juge d'emblée sans intérêt. Il ne remonte pas au delà de Victor Cousin, en lequel il voit le fondateur de la psychologie française. Seulement il est permis, dès lors, de se demander ce que vaut la condamnation portée par un juge aussi mal informé. C'est en dehors de la tradition du spiritualisme universitaire que débute en 1843, à l'instigation de Baillarger, la publication des *Annales médico-psychologiques* ; dès l'origine, s'y affirme avec une lucidité prophétique le programme d'une science de l'homme, sain ou malade, selon l'esprit à la fois positif et philosophique de la glorieuse école parisienne de médecine et de psychiatrie, institutrice de l'Occident, envers laquelle la postérité se montre si ingrate. La philosophie française conserve pieusement dans ses archives *Psychologie et métaphysique* de Lachelier ; elle a oublié, ou plutôt elle n'a jamais pris en considération, le manifeste des *Annales médico-psychologiques*, non plus que l'œuvre séculaire qui s'en est suivie.

Le même Lachelier, en présence des développements contemporains de l'anthropologie, qui s'accordent mal avec des postulats spiritualistes, n'a pas d'autre attitude que de se voiler la face. Ayant lu, par

¹¹ *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*, p.p. COUTURAT, Alcan 1903, p. 526. Couturat, qui dit le texte postérieur à 1696, suggère qu'il s'agit d'un « mot nouveau », pour expliquer une erreur d'écriture de Leibniz. Pas si « nouveau » pourtant, dès 1696. On trouvera toutes les précisions utiles sur les origines de la psychologie en Allemagne dans : Max DESSOIR, *Geschichte der neueren deutschen Psychologie*, t. I, 2^e édition, Duncker Verlag, Berlin, 1902.

hasard, une étude sur la famille préhistorique, d'où il ressort que celle-ci ne se conformait [12] pas exactement aux préceptes de l'impératif catégorique, il communique son émotion à son ami Émile Boutroux, autre penseur de la même obéissance : « Tout cela est effrayant, et quand cela serait réellement arrivé, il faudrait dire, plus que jamais, que cela n'est pas arrivé, que l'histoire est une illusion et le passé une projection, et qu'il n'y a de vrai que l'idéal et l'absolu ; là est peut-être la solution de la question du miracle. C'est la légende qui est vraie, et l'histoire qui est fausse ¹². » Ce texte étonnant donne la clef de l'attitude fondamentale du métaphysicien à l'égard des sciences humaines. Si la mathématique et la physique méritent considération, c'est qu'elles ne mettent pas en question l'idéal et l'absolu. Mais dès que la réalité humaine risque d'être manifestée telle qu'elle est, démentant les spéculations du sage, celui-ci se cache la tête dans le sable, pratiquant la politique intellectuelle de l'autruche pour sauvegarder ses bons sentiments. *Fiat philosophia, pereat mundus...*

Sans doute le métaphysicien se figure-t-il avoir, à ce prix, préservé l'essentiel. Seulement sa méditation se poursuit dès lors dans une sorte de vide humain, elle concerne tout le monde et personne, dessinant les configurations abstraites d'un *no man's land* où les hommes réels ne pénètrent jamais. De là l'imprécision essentielle du langage philosophique, par delà son apparence de rigueur. Dans un monde en voie de constant renouvellement, seuls les concepts philosophiques demeureraient inaltérables : temps, espace, raison, liberté, droit, devoir, être, devenir, etc., tous les termes du langage sauvegarderaient leur identité à travers les millénaires, ce qui autoriserait le métaphysicien à continuer ses fonctions de paisible conservateur de momies. Il est pourtant clair que le sens des mots s'établit dans une relation à l'époque et à l'événement ; le sens change avec l'époque, de sorte que le même mot peut être appelé à poser et à résoudre des questions essentiellement différentes. Pour ne prendre qu'un exemple, l'idée de *liberté* assume des significations très diverses selon qu'elle est mise en cause par un clerc du Moyen-âge, par un humaniste du XVI^e siècle, par un nouvel-

¹² *Lettres de Jules Lachelier*, édition hors commerce, 1933, à Émile Boutroux, 21 juillet 1876, p. 113-114. Il faudrait ici rappeler – ou plutôt apprendre à tous les philosophes qui ne l'ont jamais su – que Leibniz, passionné de minéralogie, est un précurseur de la géologie, et que Kant est un des fondateurs de la géographie moderne. Ces métaphysiciens-là avaient le sens du réel.

liste du XVIII^e, par un révolutionnaire de 1793, un militant socialiste du XIX^e siècle, un propagandiste communiste du XX^e ou un paisible professeur d'université. Et lorsqu'il s'agit d'une aire culturelle éloignée de l'Occident, celle de la Chine traditionnelle, ou de l'Inde, celle de tel ou tel peuple d'Afrique ou d'Océanie, le sens du concept de liberté ne peut être retrouvé que grâce à des transpositions plus ou moins hasardeuses.

Toute méditation philosophique se situe en un temps donné ; elle est la mesure d'un monde et son rayon d'action se trouve limité par l'expansion d'une culture. A vouloir ignorer ces présupposés, on ne fait en réalité que leur obéir davantage. Il y a une aliénation philosophique, analogue à celle d'Archimède, poursuivant dans l'abstrait ses calculs, sans même s'apercevoir que la place est prise et qu'il est inutile désormais de tirer des plans pour sa défense. Sans doute le penseur peut-il faire illusion, en recourant pour son compte, aux consolations de la métaphysique. Mais il n'en impose pas à autrui, et singulièrement aux spécialistes des sciences de l'homme. Ceux-ci ne sauraient admettre que leur labeur soit nul et non avvenu aux yeux de celui qui se prétend l'arbitre suprême de la condition humaine. Le philosophe, qui devrait les aider, leur fournir des éléments d'intelligibilité, des structures pour la compréhension de leurs objets particuliers, [13] les regarde de haut, avec un dédain qui n'a d'égal que son incompetence. C'est un fait que les philosophes, lorsqu'ils invoquent l'Histoire, par exemple, traitent d'un concept si général qu'il n'entretient aucun rapport avec les études historiques réelles : jamais un événement précis, un fait, une date, un personnage proprement historique, seulement un fantôme idéologique assez désincarné pour autoriser des gymnastiques verbales, de brillantes dialectiques où l'historien militant ne reconnaît plus son bien. Homme de savoir probe et minutieux, il a horreur des illusionnistes, et préfère s'en tenir à ses certitudes modestes et à ses incertitudes propres, dont il mesure du moins à peu près exactement la portée. Les livres des philosophes, d'ailleurs illisibles le plus souvent, ne contiennent rien qui puisse lui être utile.

Situation désastreuse, qui aboutit à un véritable dialogue de sourds, également préjudiciable aux deux parties en présence. Peu de temps avant sa mort, en 1941, Charles Seignobos, historien honnête qui avait beaucoup réfléchi à la méthodologie de sa science, selon l'esprit positif en honneur à la fin du XIX^e siècle, confiait à un confrère sa décep-

tion : « J'ai l'impression, écrivait-il à Ferdinand Lot, que, depuis un quart de siècle à peu près, le travail de pensée sur la méthode historique, très actif depuis 1880 et surtout 1890, à atteint à un point mort. Je n'ai plus rien lu de nouveau, rien que des morceaux de philosophie de l'histoire, c'est-à-dire de métaphysique ¹³. » Le propos, étrangement injuste, n'en est que plus révélateur : Seignobos considère comme sans intérêt pour le travail historique proprement dit les recherches allemandes de Dilthey et de ses successeurs, l'œuvre italienne de Benedetto Croce ; il néglige résolument les ouvrages du philosophe Raymond Aron aussi bien que les mouvements de pensée, dans le domaine de l'histoire militante, dont un Henri Berr et un Lucien Febvre furent, en France, les initiateurs.

L'historien doit donc, de l'avis de Seignobos, se garder de toute curiosité métaphysique. L'historiographie ne pose pas de problèmes qu'elle ne puisse elle-même résoudre. Les faits historiques, consignés dans les documents, s'offrent à nous de la même manière que les phénomènes matériels se présentent à l'investigation du chimiste ou du physicien. Ils sont seulement un peu plus compliqués, ce qui demande au chercheur une plus grande sagacité, mais ne modifie nullement les conditions du problème épistémologique. « Comme l'histoire, écrit Seignobos, opère sur des faits beaucoup plus difficiles à constater exactement, et avec des moyens plus défectueux qu'aucune autre science, dépourvue de tout instrument d'observation, réduite aux forces de l'esprit humain, naturellement confus, vague, hâtif, la méthode consiste à résister à la démarche spontanée et à procéder en sens opposé à la nature, avec précision et prudence ¹⁴. »

À peu près exactement à la même époque, un autre historien éminent, dont la compétence scientifique n'est nullement en cause, Louis Halphen, rédige une petite *Introduction à l'histoire* où s'affirme la même indifférence candide aux présupposés de la connaissance. La bonne volonté, la patience, la sagacité viennent aisément à bout de toutes les difficultés : « Dans la pratique, la plupart des faits ressortent avec une clarté suffisante du simple rapprochement des témoignages recueillis, pourvu que le dossier en ait été établi avec soin (...). Il suffit

¹³ *La dernière lettre de Charles Seignobos à Ferdinand Lot*, juin 1941, Revue historique, juillet-septembre 1953, p. 3-4.

¹⁴ *Ibid.*, p. 6.

alors de se laisser en quelque sorte porter par les documents, lus l'un après l'autre tels qu'ils s'offrent à nous, pour voir la chaîne des faits se reconstituer presque automatiquement. ¹⁵ » Les [14] faits parlent d'eux-mêmes ; il faut s'effacer devant eux, et toute la méthodologie culmine dans la réalisation d'une histoire sans historien. Cet effacement suprême définit l'objectivité à la manière d'un suicide du chercheur. Reste à savoir si l'historien peut en fait parvenir à abstraire son esprit de sa personnalité propre et de son époque, s'il peut se désolidariser de toutes les perspectives dans lesquelles il est pris, pour opérer dans l'absolu d'un passé figé une fois pour toutes, « tel qu'en lui-même enfin l'éternité le change... » Question redoutable, et qui met en cause toute une métaphysique de la connaissance. Halphen lui-même a peut-être entrevu la difficulté, mais il l'esquive en quelques mots, où la contradiction implicite se dissimule sous un ton péremptoire : « Sortir de soi pour accéder de plain-pied au passé ou, si l'on préfère, recréer en soi selon le cas, l'état d'esprit d'un contemporain de Périclès, de Charlemagne ou de Louis XIV est la condition même d'une science historique pleinement consciente de ses devoirs... ¹⁶ »

Que signifie au juste cette « condition » ? Peut-elle être remplie, dans quelle mesure, et à quel prix ? N'y a-t-il pas contradiction entre l'idée d'une objectivité plate, quasi-matérielle, et celle d'un dépaysement spirituel, – entre l'impersonnalité de la première et la dépersonnalisation supposée par le second ? L'historien de stricte observance recule, horrifié, devant ces spectres philosophiques dressés sous ses pas. Il se contente de collectionner des faits, dûment vérifiés, qui composent à ses yeux une histoire sans philosophie, l'historien disparaissant modestement derrière sa matière. C'est ainsi que le considérable *Manuel de politique étrangère* d'Émile Bourgeois, sur lequel peinèrent tant de générations d'étudiants, réduisait l'histoire diplomatique en une poussière quasi-impalpable de dates et d'événements, dont la densité masquait le réel bien plutôt qu'elle ne révélait. La matière de ces épais volumes était à peu près à l'histoire elle-même comme les molécules et les électrons sont à la réalité de l'être vivant qui se réalise à travers eux. La plus haute exactitude apparaissait ici comme la négation même de la vérité.

¹⁵ HALPHEN, *Introduction à l'histoire*, P.U.F., 1946, p. 37-38 et 43.

¹⁶ *Ibid.*, p. 14.

On n'échappe pas à la philosophie, la pire philosophie étant celle qui s'ignore elle-même. Le spécialiste qui ne veut pas être induit en tentation de penser, d'élargir tant soit peu la portée de sa réflexion, demeure prisonnier d'une métaphysique implicite et d'autant plus tyrannique. Ainsi en est-il d'un Seignobos ou d'un Halphen, captifs inconscients de l'idéologie positiviste en faveur à la fin du XIX^e siècle. La métaphysique, correctement conçue, consiste simplement dans l'exigence de penser ce qu'on pense ; elle impose le souci d'une sorte de recul, du sens apparent et donné jusqu'au sens du sens. L'historien devrait être le premier à savoir que les évidences elles-mêmes sont historiques : une science de l'homme sans présupposé obéit en réalité aux présupposés du sens commun, c'est-à-dire qu'elle admet sans critique la philosophie de Joseph Prudhomme, les idées de tout le monde, parfois rebaptisées plus ou moins pompeusement.

De là cette impression gênante que les techniciens de telle ou telle discipline, historiens, géographes, économistes, psychologues, ignorent très souvent de quoi ils parlent, bien qu'ils en parlent très savamment. Leur science se déploie sur un fond d'ignorance résolue ; ils ne comprennent pas que, s'ils ne savent que ce qu'ils savent, ils ne savent pas ce qu'ils savent. Il m'est arrivé de demander à deux éminents spécialistes, en des secteurs différents, de l'histoire du moyen âge, quelques informations sur les historiens médiévaux : qui étaient-ils ? de quelle catégorie sociale ? pour qui écrivaient-ils ? quel était leur public ? pourquoi écrivaient-ils ? en fonction de quelle intention secrète ou avouée ? Mes interlocuteurs parurent [15] surpris par des questions qui, visiblement, ne les avaient jamais préoccupés ; et tous deux finirent par me renvoyer à la classique *Histoire de l'historiographie*, de Fueter, qu'ils ne devaient guère avoir pratiquée, puisqu'ils ignoraient qu'elle ne prend la question qu'à partir du XVI^e siècle ¹⁷...

¹⁷ J'assistais récemment, au cours d'un colloque de spécialistes de la Renaissance, à un exposé sur la *devotio moderna*, mouvement de rénovation spirituelle qui se développe en Europe à la fin du XV^e siècle. J'eus la curiosité de demander au conférencier quelle pouvait être la *devotio antiqua*, à laquelle s'opposaient les tenants de la spiritualité nouvelle. D'autre part, quelles étaient les résonances précises de cette « modernité », quelles valeurs affirmait cette désignation, qui devait sans doute revêtir la signification d'un mot d'ordre, ou d'un programme. Les éminents historiens européens réunis à cette occasion reconnurent l'intérêt de ces questions ; mais personne ne put

Philippe Aries, historien lui-même, observait, dans un essai récent : « Les mathématiciens, les physiciens, les chimistes, les biologistes, les naturalistes n'ont pu se passer de justification philosophique. Les historiens sont à peu près les seuls à refuser cette méditation sur le sens de leur discipline (...) Au-delà des difficultés techniques, jamais rien ; aucun sens de l'apport des sciences du passé à la connaissance de la condition humaine et de son devenir ¹⁸. » Le propos est excessif ; il y a des exceptions, celle, par exemple, d'un Lucien Febvre et de son inlassable combat pour une « autre » histoire, dont il voulait qu'elle fût proprement une science de l'homme. Mais, quelle qu'ait été, quelle que demeure l'influence de Lucien Febvre, on doit reconnaître qu'elle n'est pas parvenue à détruire une certaine mentalité historique moyenne, à laquelle obéissent encore bon nombre de ceux-là mêmes qui se réclament des nouvelles tendances. Ils demeurent, dans leurs travaux, fidèles à l'idéal d'une érudition sans curiosité, et qui se refuse à dépasser l'horizon étroit de sa technologie.

Seulement cette attitude n'est pas particulière aux historiens ; les mêmes reproches pourraient être adressés à chacune des sciences de l'homme en son particulier. La même hostilité à toute « métaphysique » y justifie un scientisme à courte vue, comme si la rigueur de la méthode suffisait à garantir la valeur d'une recherche. La technicité, considérée comme une vertu majeure, se suffit à elle-même, sans qu'on se préoccupe à l'ordinaire d'assurer les fondements de la connaissance, ni même de préciser clairement les concepts essentiels. « J'ai gardé le souvenir, observe Fernand Braudel, d'un économiste de renom, qui définissait l'économie politique comme « l'étude des échanges à titre onéreux ». Tout était défini. Restait seulement à préciser l'onéreux : le mot avait concentré en lui toute l'obscurité du débat ¹⁹. Un autre savant éminent, Gabriel le Bras, note pour sa part :

répondre. Il apparut qu'on n'y avait jamais pensé. – Pareillement, la plupart des concepts historiques essentiels : peuple, nation, État, classe, démocratie, révolution, etc., sont employés d'ordinaire sans aucune épuration critique, selon l'acception du sens commun. Le vocabulaire historique n'est pas encore constitué.

¹⁸ Philippe ARIES, *Le temps de l'histoire*, éd. du Rocher, Monaco, 1954, p. 276.

¹⁹ Fernand BRAUDEL, *La géographie face aux sciences humaines*, Annales, Economies, Sociétés, Civilisations, 1951, p. 488.

« Un des maux dont me paraît souffrir la sociologie, c'est qu'elle répond presque toujours – et je parle précisément de la sociologie religieuse – à des questions qu'elle n'a pas posées, ou quelquefois à rien du tout. On entre dans le vif de la sociologie religieuse, on aborde les débats les plus compliqués, mais les termes mêmes du débat..., il est rare qu'ils aient été posés d'une façon satisfaisante pour l'esprit ²⁰. »

[16]

On pourrait faire aux diverses sciences de l'homme le même reproche de pécher par la base, et de se laisser duper dans une certaine mesure par leur méthodologie propre. La psychologie de laboratoire, par exemple, celle qui règne sur la vénérable publication de *l'Année psychologique*, se développe comme un dialogue hermétique entre initiés, et d'autant plus savant qu'il se formule d'une manière plus exacte en équations, courbes et graphiques. Le postulat fondamental, jamais clairement affirmé, est que l'on serre la vérité humaine d'autant plus près que l'on utilise un langage chiffré plus rigoureux. En vertu de quoi, on calcule pour calculer, sans trop savoir au juste ce qu'on calcule. Or absolument rien ne permet de penser que la réalité de l'homme dans sa spontanéité vécue se conforme aux normes de la formalisation mathématique. Les techniciens se contentent de suivre la voie ouverte par la fameuse loi de Weber-Fechner, qui assure la première correspondance entre la mathématique et la perception. Or le principe de Fechner, affirmé dans des ouvrages aux titres pittoresques : *Nanna, oder das Seelenleben der Pflanzen* (1848), *Zend Avesta, oder ilber die Dinge des Himmels und des Jenseits* (1851), apparaît d'abord comme le fruit d'une intuition mystique et quelque peu délirante, sur laquelle ses lointains disciples préfèrent jeter le voile de Noé. Encore faudrait-il, pour remplacer ce fondement métapsychique inavouable, trouver autre chose... De même, on a travaillé pendant des dizaines d'années sur le schéma du réflexe conditionnel construit et mis au point par Pavlov dans son laboratoire ; on l'a produit en grande série, on l'a compliqué à plaisir, on s'en est servi à toutes fins utiles, sans se soucier de savoir s'il s'agissait là d'autre chose que d'une vue de l'esprit, étrangère à l'anthropologie concrète.

²⁰ Gabriel LE BRAS, *L'Explication en sociologie religieuse*, Cahiers Internationaux de Sociologie, XXI, 1956, p. 60-61.

Le retard épistémologique des sciences de l'homme est pourtant préjudiciable à leur développement. C'est un fait, par exemple, qu'il n'existe à l'heure actuelle, en français, aucune histoire de la psychologie, ni de la philologie, aucun exposé satisfaisant du développement de la géographie, aucune histoire de l'anthropologie. La meilleure histoire de la médecine demeure celle de Daremberg, parue en 1870. Cette indifférence pour la recherche rétrospective trahit le dédain des spécialistes à l'égard des tenants et des aboutissants du travail immédiat. Chacun s'enferme dans sa routine, et considère avec méfiance le confrère qui serait tenté d'élargir l'horizon, mettant ainsi en cause le confort intellectuel de tous. « Pas d'idées ! surtout pas d'idées ! » : celui qui en a fait aussitôt figure de trouble-fête. Ainsi d'un Boucher de Perthes ou d'un Darwin au siècle dernier ; ainsi, plus récemment, d'un E.F. Gautier, d'un Frobenius, d'un Spengler ou d'un Toynbee, d'un Teilhard de Chardin, ou même d'un Lucien Febvre. Le cas de Freud est peut-être le plus significatif, dans la mesure où ses idées apportaient un élargissement et un renouvellement des positions traditionnelles. Du coup il se heurta à l'opposition résolue des médecins, des psychologues et des sociologues, hostiles à une conception d'ensemble de l'être humain, qui choquait non seulement les préjugés, mais encore et surtout les routines méthodologiques.

Inertie d'autant plus étrange que les sciences de l'homme ont pris au XX^e siècle une immense importance : elles pèsent désormais d'un poids décisif sur les destinées de l'humanité, assumant ainsi, qu'elles le veuillent ou non, la fonction qui revenait à la théologie dans la civilisation médiévale et chrétienne. Sociologie, anthropologie, économie sont appelées à orienter la vie des individus et la vie des nations ; c'est à elles qu'il appartient de faire en sorte que les planifications nécessaires cessent de ressembler aux délires d'un ilote ivre ou aux ébauches maladroites d'un apprenti sorcier. Nous sommes loin de compte, et le désordre présent est l'une des conséquences [17] de ce « hiatus entre la science des choses et celle de l'homme », dont parlait un géographe : « nous savons désintégrer l'atome, ajoutait-il, et nous ne sommes guère capables de résorber le chômage. Les sciences humaines sont étonnamment en arrière, et de ce décalage résulte la confusion du temps présent, qui est à l'origine de nos maux ²¹. » L'économie politique,

²¹ Maurice LE LANNOU, *La géographie humaine*, Flammarion, 1949, p. 8.

l'organisation du travail sont, elles aussi, des sciences de l'homme. Combien de temps a-t-il fallu pour que les spécialistes le reconnaissent ?

L'entreprise est considérable ; elle ne peut aboutir que grâce à l'effort concerté d'un grand nombre de chercheurs. Elle présuppose une véritable conversion épistémologique, un changement radical dans l'état d'esprit qui prévaut aujourd'hui encore chez la plupart des spécialistes des sciences humaines comme chez la plupart des philosophes. L'idée d'une science de l'homme devrait servir d'horizon commun et de lieu de rencontre aux techniciens des disciplines intéressées, dont chacun se contente d'ordinaire de réclamer, au détriment du voisin, la meilleure part, l'historien se méfiant du psychologue, le géographe prétendant constituer pour sa part une sociologie qui suffirait à ses besoins, etc. Par delà ces querelles de voisinage, qui ne peuvent se résoudre que dans la collaboration et la fédération, la science de l'homme s'affirme nécessairement comme un schéma métaphysique de la condition humaine. La prise de conscience des facteurs constitutifs de son existence implique pour l'homme une option en valeur, celle-là même que le positivisme croyait pouvoir économiser. La fuite devant la philosophie est une fuite devant soi-même, et donc la pire philosophie qui soit. Chacune des sciences humaines ne gagne rien, elle a tout à perdre, à se dissimuler qu'elle est un examen de conscience de l'humanité portant sur tel ou tel point particulier de sa réalisation présente ou passée.

Tout se passe pourtant comme si, plutôt que de regarder la réalité en face, savants et philosophes se réfugiaient dans la contemplation de leurs chimères respectives. Les spécialistes cultivent le petit jardin de leur érudition, satisfaits d'une technologie à courte vue, et sans doute obscurément conscients que s'ils voulaient aller plus loin, poser les vraies questions, le terrain se déroberait sous eux. Les textes, les documents, les statistiques, les tests, interprétés d'une manière toute matérielle et du point de vue de la seule correction formelle, deviennent un asile d'ignorance. Quant aux philosophes, dans leur majorité, ils mettent le même entêtement à refuser ce modèle épistémologique d'une science de l'homme, qui pourtant restituerait à la métaphysique sa pleine actualité, sa fonction originare de rassembleuse et d'arbitre. Le philosophe ne voit pas que les sciences humaines lui fournissent une investigation socratique de l'homme d'aujourd'hui. A la science de

l'être, il préfère une méditation sur le devoir être. Il s'en tiendra donc à l'idée bâtarde de « sciences morales et politiques », de « sciences de l'esprit », où l'aspect normatif l'emporte sur l'investigation positive. La matière mise en oeuvre par les sciences normatives est une substance intellectuelle et subtile, et qui se conforme docilement aux exigences conjuguées du Vrai, du Beau et du Bien, idoles métaphysiciennes dont la vertu majeure est de demeurer, dans leur splendide isolement, tout à fait indifférentes à la révolte des faits. Les faits ont toujours tort, et la métaphysique classique a précisément pour fonction de fournir à l'homme de l'esprit, égaré ici-bas, les consolations appropriées,

La spécificité de la science de l'homme n'est donc admise ni par les uns, ni par les autres. Elle renvoie à un domaine intermédiaire dont la reconnaissance exigerait au préalable une révision complète de la division du travail épistémologique traditionnellement admise, qui se fonde sur la ségrégation [18] du fait et du droit, de la réalité et de la valeur. Une fois acceptée l'implication, et non plus l'exclusion réciproque, des deux domaines, un paysage neuf s'ouvre à la recherche, où le penseur redoute de s'aventurer, toutes sécurités perdues, par crainte de ne pouvoir aboutir. Or le métaphysicien, dans sa perspective, peut toujours aboutir et fermer sur lui-même un système de concepts. *L'Éthique de Spinoza* constitue à jamais un domaine formel parfaitement clos ; cercle vicieux, peut-être, mais qu'importe ? puisqu'il suffit à assurer la tranquillité d'esprit du sage. Pareillement, une lie spécialisée peut toujours être menée à bonne fin, à condition de restreindre suffisamment le problème posé. Une investigation historique, une enquête sociologique ou psychotechnique fournissent, moyennant un labeur suffisant, la date exacte, le pourcentage statistique ou le temps de réaction cherché. La question ici présuppose en quelque sorte sa réponse, elle ne met pas en question les conditions mêmes de la question. L'exigence d'une science de l'homme suppose l'abolition des cloisonnements épistémologiques ; elle opère la jonction entre les conditions générales de l'existence et de la pensée et les préoccupations plus ou moins étriquées des spécialistes. De sorte que, dans la situation présente, chacun reste chez soi, tant il paraît difficile d'assumer des tâches contradictoires et peut-être sans espoir.

Nous ne sommes pourtant pas libres de nous maintenir dans un cadre épistémologique depuis longtemps périmé. Les sciences humaines s'affirment depuis plus de cent cinquante ans ; elles ne cessent d'ap-

porter à la réflexion philosophique des matériaux nouveaux. Imperturbables, les philosophes persistent à penser comme si rien ne se passait alentour, sous leurs yeux, imitant à leur manière les architectes du XIX^e et du XX^e siècle qui continuaient à bâtir en style byzantin ou gothique basiliques et cathédrales. Complètement étrangers aux possibilités nouvelles, aux vertus du béton, du verre et de l'acier, les responsables de la basilique de Lisieux, par exemple, offrent la parfaite image de cette sclérose spirituelle qui se refuse à voir les temps nouveaux dont un Perret ou un le Corbusier furent, avec quelques autres, les pionniers. Pareillement les sciences humaines se trouvent placées, qu'elles le veuillent ou non, dans une situation révolutionnaire ; elles démentent en fait les opinions méthodologiques de la plupart de leurs techniciens. Les sciences anciennes se fondaient sur des présupposés aujourd'hui dépassés. Il ne suffit pas, pour les fonder en vérité et en humanité, de prolonger la classification des sciences, en quelque sorte, sur sa lancée antérieure. Il faut trouver un sol nouveau pour y fonder un savoir dont la structure sera intrinsèquement différente de celle qui assurait les sciences traditionnelles.

Si l'on veut mesurer la difficulté d'une pareille conversion épistémologique, et l'ampleur des résistances auxquelles elle se heurte, il suffit de se reporter au précédent de la révolution non euclidienne dans le domaine de la géométrie. Dans ce cas aussi, il ne s'agissait pas de mettre en lumière certaines conséquences nouvelles des principes traditionnellement reçus ; les principes eux-mêmes se trouvaient mis en question, c'était toute l'armature de la mathématique établie qui craquait. Or la lutte contre les évidences familières occupe tout le XIX^e siècle ; la nouvelle conception du monde mathématique triomphe seulement, dans toute son ampleur, avec les *Grundlagen der Geometrie*, le grand ouvrage de Hilbert en 1899, et certains des grands savants qui se consacrèrent à l'investigation du nouvel esprit scientifique s'usèrent à la tâche, jusqu'à y perdre la raison, tel le jeune et génial Johannes Bolyai. L'illustre mathématicien allemand Gauss, mis au courant des recherches de Bolyai par le père du jeune homme, lui écrivit qu'il avait lui-même obtenu, longtemps auparavant, les mêmes [19] résultats, mais sans pouvoir se résoudre à les publier : « Mon intention était de ne rien faire connaître de mon vivant de mes propres travaux, dont à la vérité je n'ai encore confié que peu de choses au papier. La majorité des hommes ne saisissent pas de quoi il s'agit, et j'ai

trouvé bien peu de gens qui écoutassent avec un intérêt particulier ce que je leur en communiquais. Pour cela, il faudrait avoir vivement senti ce qui manque, et la plupart n'en ont encore aucune clarté²². »

Les sciences de l'homme en sont encore à traverser leur crise non euclidienne, et la partie, en ce qui les concerne, est loin d'être gagnée. Lorsque Raymond Aron, introducteur en France de l'historisme allemand, soutenait, en 1938, ses thèses en Sorbonne, il se heurta à l'opposition résolue de Fauconnet, gendre et héritier intellectuel de Durkheim. Le représentant de la sociologie orthodoxe se déclara épouvanté par l'« esprit négateur » d'un travail qui ne pouvait être le fait que « d'un satanique ou d'un désespéré ». Fauconnet concluait ainsi sa critique : « Je termine par un acte de charité, en vous redisant mon admiration et ma sympathie ; un acte de foi dans la valeur des thèses que vous condamnez, et un acte d'espérance, l'espérance qu'à l'avenir la jeunesse ne vous suivra pas²³. » Ce texte passionné trahit clairement l'intensité des résistances, et les situe sur leur véritable terrain, car on ne voit pas comment la foi, l'espérance et la charité pourraient faire fonction de juges en matière d'épistémologie... Mais telle est précisément la nature propre des sciences de l'homme qu'elles mettent en cause l'existence personnelle ; elles s'enracinent au niveau des préjugés, des préférences instinctives, elles débouchent directement sur le drame de chaque destinée. Les réactions tenaces à l'anthropologie freudienne attestaient, par leur violence même, qu'il s'agissait bien, par delà les schémas épistémologiques, d'une véritable lutte pour la vie. Pareillement, les débats séculaires autour de la philologie biblique et de la critique des textes sacrés font bien voir que l'exégèse met en scène un combat déchirant de la conscience religieuse : quelle que soit l'attitude prise, il est bien difficile de rester indifférent.

La crise actuelle des sciences humaines est donc ensemble une crise de l'homme contemporain. Dans la pensée contemporaine, l'image de l'homme s'est troublée, et ce trouble se manifeste à plein dans chaque science de l'homme, qui est aussi, qu'elle le veuille ou non, une science pour l'homme. Dès lors il ne sert de rien au spécialiste d'invo-

²² Lettre citée dans GONSETH, *les Fondements des Mathématiques*, Blanchard éditeur, 1926, p. 78-79.

²³ Compte rendu dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*, juillet 1938, Supplément, p. 29.

quer l'alibi de sa spécialité : comme tous ses chemins particuliers mènent à l'homme, il est d'avance assuré de n'arriver nulle part s'il est incapable de toute prise de position anthropologique. Cette condition au départ fait l'unité des sciences humaines.

Il serait d'ailleurs injuste d'affirmer que tous les spécialistes s'aveuglent sur le sens de leur propre recherche. Bon nombre d'entre eux prennent conscience de l'impossibilité de limiter étroitement le cahier des charges de leur discipline. Varagnac, spécialiste du folklore, constate « la crise de croissance que subissent actuellement les sciences de l'homme. Tard venues dans l'activité scientifique générale, elles demeurent des disciplines d'accumulation ; c'est-à-dire qu'elles ne sont pas encore des sciences véritables »²⁴. Et Varagnac réclame des vues d'ensemble, des perspectives hardiment ouvertes sur le devenir de la civilisation. Fernand Braudel, historien, souligne [20] qu'il existe aujourd'hui conjointement une crise de la géographie, « une crise de l'histoire, une crise de la sociologie ou de l'économie politique. La vie actuelle remet en cause toutes les sciences humaines à la fois, solidaires les unes des autres, inextricablement mêlées »²⁵. Les diverses sciences de l'homme ne jouissent que d'une autonomie très relative : « l'histoire est assez naturellement, comme la sociologie, une vue globale du social. Mais toutes les autres sciences du social sont également condamnées à être globales ou à ne pas être. L'économique, l'historique, le géographique se diffusent dans tout le social (...) Tout cloisonnement des sciences sociales est une régression »²⁶. »

Ainsi l'homme est le point focal qui assure la convergence de toutes ces disciplines. C'est ce que constate de son côté le sociologue Georges Gurvitch : « la réalité que toutes ces sciences étudient est la même : la condition humaine, considérée sous un éclairage particulier et construite dans un objet particulier par une méthode spécifique »²⁷. » S'il en est bien ainsi, toute recherche de cet ordre, qui ne procède pas d'une vue d'ensemble de la condition humaine, pour en partir et pour y revenir, est fondamentalement viciée : celui qui l'entreprend ne sait

²⁴ André VARAGNAC, *De la préhistoire au monde moderne*, Plon, 1954, p. 5.

²⁵ Fernand BRAUDEL, article déjà cité, *Annales...*, 1951, p. 496.

²⁶ *Ibid.*, p. 492.

²⁷ Georges GURVITCH, *Réflexions sur les rapports entre philosophie et sociologie*, Cahiers Internationaux de Sociologie, XXII, 1957, p. 10.

pas, à la lettre, ce qu'il fait. Or le spécialiste de l'homme par delà toutes les spécialités, c'est le philosophe. Il est donc absurde que le technicien de l'humain se voile la face devant le théoricien de l'humain. Georges Gurvitch met en pleine lumière sur un point particulier les conséquences funestes de ce « divorce entre philosophie et sociologie ». « Il empêche, observe-t-il, tout développement de la théorie sociologique, car la théorie de n'importe quelle science et tout particulièrement des sciences de l'homme, est impossible sans collaboration avec la philosophie. » Le sociologue sans orientation métaphysique préalable marche à l'aveuglette : « faute de cadres conceptuels épurés et clarifiés, les enquêtes empiriques s'enlisent dans des détails sans grand intérêt et sont souvent parfaitement inutilisables (...) Soixante-quinze pour cent des enquêtes sociologiques américaines ne sont jamais dépouillées, mais reposent pour toujours dans des tiroirs ²⁸. » Et comme la fuite devant toute philosophie explicite n'économise pas le recours à une philosophie, on aura recours à une philosophie inavouée, sans critique, la plus mauvaise qui soit.

On ne peut néanmoins s'en tenir là. Car enfin le refus de la philosophie, plutôt qu'une attitude de principe, une objection de conscience fondamentale opposée à la nécessité de penser ce qu'on pense, correspond ici à une sorte de constat de carence. Si les philosophes prenaient à cœur le devoir de fournir les premiers principes, les fondements d'une science de l'homme concret, la situation serait tout à fait différente. Mais pour le moment il est difficile de reprocher aux techniciens des sciences humaines leur refus de prendre en considération quelque chose qui n'existe pas.

Il faut donc reprendre le procès de l'optique traditionnelle en matière de philosophie. La fonction de la métaphysique est de fournir, d'âge en âge, par delà la dispersion des connaissances et des techniques, une image du monde et de l'homme. Cette fonction de regroupement de la culture et de l'action, à laquelle un Aristote, un Thomas d'Aquin, un Descartes, un Leibniz, un Kant se consacrent de tout leur génie, il semble que les penseurs contemporains l'aient tout à fait perdue de vue. Bien plutôt que de marcher avec leur époque et d'équilibrer en esprit sa culture, ils paraissent [21] soucieux d'échapper à leur époque, comme s'il y avait incompatibilité radicale entre le rationnel,

²⁸ *Ibid.*, p. 6.

l'éternel, et le temporel. Au lieu d'être attention au réel, élucidation du réel, la métaphysique est devenue une école de fuite devant le réel. Elle se constitue en technique spécialisée et se contente de poursuivre l'exégèse de son propre discours.

Lucien Febvre, dans un texte de 1938, s'étonnait, en historien, de l'imperméabilité à l'histoire des prétendus historiens de la philosophie, « s'appliquant à repenser pour leur compte des systèmes parfois vieux de plusieurs siècles, sans le moindre souci d'en marquer le rapport avec les autres manifestations de l'époque qui les vit naître. Et qui, devant ces engendremens de concepts issus d'intelligences désincarnées, puis vivant de leur vie propre en dehors du temps et de l'espace, nouent d'étranges chaînes aux anneaux à la fois irréels et fermés... »²⁹. La perspective de l'« historien » de la philosophie ne fait que prolonger vers le passé l'attitude adoptée dans le présent par le métaphysicien, spécialiste des entités ontologiques. De sorte qu'il faut transposer dans l'actuel le vœu de Lucien Febvre, souhaitant que les philosophes « songent non pas seulement au jeu des idées pures, ni même à leur filiation logique, mais à leur genèse et à leurs rapports avec le mouvement général du siècle qui les vit naître »³⁰.

Le malentendu perpétue ici, en la sclérosant, une lente perversion de l'exigence métaphysique. La philosophie, autrefois toute puissante, s'est vue peu à peu chasser de partout par l'essor des sciences de la nature, puis des sciences de l'homme. Elle contrôlait jadis la totalité du savoir, mais elle a dû assister à la constitution successive de domaines autonomes de connaissance, qui échappaient à sa juridiction. Mathématique, physique, chimie, biologie, histoire, sociologie se sont affirmées en dehors d'elle, c'est-à-dire contre elle, dans la mesure où chacune pour sa part faisait la démonstration de l'inefficacité, de l'inutilité de la métaphysique. Le domaine de celle-ci s'est rétréci à la manière d'une peau de chagrin ; et, finalement, évacué, vidé de toute substance, il s'est trouvé réduit au paysage lunaire de l'ontologie dogmatique, dont la morne contemplation occupe les titulaires des dernières chaires d'université consacrées à cet office. Ces penseurs compensent tant bien que mal leur sentiment d'infériorité devant le réel en gé-

²⁹ Lucien FEBVRE, *Combats pour l'histoire*, Colin, 1952, p. 278.

³⁰ *Ibid.*, p. 283.

rant le monopole de l'absolu qu'ils se sont attribués, et que personne ne leur conteste.

Auguste Comte, devant l'étendue du désastre, avait proposé une autre solution. Il prétendait remplacer la défunte métaphysique, voile jeté sur le réel et que les sciences positives avaient déchiré chacune à son tour, par une « philosophie générale », qui serait une réflexion systématique sur les méthodes et les présupposés du savoir. Ce qui aurait permis au philosophe de récupérer, en seconde lecture, tout le terrain perdu, pourvu qu'il ait la longue patience, et l'intelligence, de se mettre à l'école des disciplines émancipées. C'était sans doute trop demander : au lieu d'être le spécialiste de toutes les spécialités, le métaphysicien a préféré se faire le spécialiste de la non-spécialité. C'est ainsi que la ligne officielle de la philosophie française au XIX^e siècle se résume par la triade administrative Cousin-Ravaisson-Lachelier. Seigneurs de l'Université, ils avaient d'autant moins de peine à faire prévaloir leur point de vue qu'ils contrôlaient rigoureusement les approches du sanctuaire.

Ce repli dans la sécurité du ghetto universitaire a eu pour conséquence une révision générale du concept même de philosophie et une déformation systématique de son histoire. Quand le métaphysicien se penche sur son [22] passé, il y cherche le reflet, et la confirmation, de ses certitudes présentes, négligeant systématiquement tout ce qui ne s'inscrit pas dans ce cadre préfabriqué. La falsification s'opère sans mauvaise foi, et d'une manière quasi inconsciente, facilitée par le caractère corporatif de la philosophie française qui fut constituée de toutes pièces par l'Université de la Restauration, en réaction contre le groupe des Idéologues, suspects de sympathies révolutionnaires. Une tradition s'est établie, imposée par des esprits honnêtes et médiocres, incapables seulement de sauter par dessus leur ombre. On répète toujours la même chose, on traite les mêmes sujets ³¹, on lit les mêmes livres ; les auteurs invoqués se vérifient, à peu de chose près, les uns les autres ; ils se font écho en un cercle indéfiniment vicieux.

³¹ L'agrégation de philosophie a été créée en 1766, et supprimée une première fois en 1791. Si l'on examine la liste des sujets donnés au concours pendant cette période, avant la Révolution, on découvre que les thèmes sont ceux-là mêmes qui sont proposés aux candidats d'aujourd'hui. Seule différence : les questions concernant Dieu sont sensiblement plus nombreuses. (Cf. LIARD, *L'Enseignement supérieur en France* (1789-1889), Colin, 1888, t. I, p. 59).

Ainsi s'explique la carence de la métaphysique actuelle en face des sciences de l'homme : elle n'a rien à déclarer, parce qu'elle s'est voulue étrangère à leur mission et à leur développement. Une autre philosophie évoquerait aussitôt une autre histoire de la philosophie. Mais il y faudrait un renouvellement intellectuel, ou même une véritable mutation, dont le point de départ serait une révision de la tradition régnante, qui n'aurait pas de peine à mettre en lumière bon nombre d'indications méconnues. Il faut d'abord réagir contre la conception d'une histoire de la philosophie considérée comme une entité autonome, qui se poursuit dans un temps indépendant du temps historique, sous la seule impulsion des génies de grand format sélectionnés par l'inscription au tableau d'honneur du programme d'agrégation. Il en est de cette histoire comme de la politique internationale, où seuls comptent les Grands, tandis que la masse des petits reste dans l'ombre. Du même coup, les génies, un Platon, un Descartes, un Spinoza, un Kant, délestés du contexte de leur époque, prennent un caractère insulaire : l'archipel des grands hommes, égrenés dans le temps comme autant de blocs erratiques en leur superbe isolement, aligne des figures entièrement originales. On ne distingue plus, au sein de leur affirmation, les thèmes d'époque des idées vraiment personnelles, de sorte que le sens authentique de leur pensée demeure méconnu. Inversement, certaines périodes sont oubliées complètement, périodes creuses où le regard du métaphysicien ne voit rien à glaner. En France, les philosophes ignorent d'ordinaire le Moyen Age, contaminé par la théologie, mais ils dédaignent assez généralement le XVI^e siècle, dont les normes ne correspondent pas aux préjugés régnants. Enfin Descartes jaillit tout armé de l'éternité. Après lui, Malebranche ; mais on oublie à peu près tout ce qui se passe entre Malebranche et Maine de Biran ou Comte. Ce vaste domaine est abandonné aux historiens de la littérature, au prix d'une surprenante division du travail : Montaigne appartient aux littéraires, de même que l'Encyclopédie, et les « philosophes » du XVIII^e siècle, en totalité. Quant aux Idéologues, moins brillants écrivains que Voltaire ou Diderot, ils n'intéressent personne.

Si l'on veut échapper à ces schémas systématiquement faussés, pour parvenir à des vues moins partiales et partielles, il faut faire accueil sans discrimination préalable à toutes les générations philosophiques, à toutes les écoles. Il faut reconnaître le droit à l'existence des philosophes de second plan et de second rayon, dont le rôle est essen-

tiel comme transmetteurs, inventeurs ou transformateurs d'idées. Il faut renoncer à la vision rétrospective [23] qui, partant du présent pour en rechercher les antécédents, ne tient pas compte des tentatives sans suite, anticipations trop hardies qui paraissent finir en cul-de-sac, fausses pistes où l'esprit humain effectue néanmoins son apprentissage par la méthode des essais et des erreurs.

Autrement dit, il est nécessaire de substituer à une histoire doctrinaire une histoire historique, qui serait une histoire de la connaissance vivante, une histoire des idées plutôt qu'une « histoire de la philosophie » au sens étroit et exclusif du terme. Aussi bien, cette philosophie autonome et sélective n'a-t-elle jamais existé... Il y a d'autres lignes de force, d'autres vecteurs culturels que le rationalisme métaphysique dont on se contente d'ordinaire de relever le sillage, et qui fait volontiers alliance avec la mathématique ou les sciences dites « exactes ». La perspective étriquée de l'ontologie intellectualiste a déformé d'ailleurs, plus ou moins inconsciemment, les systèmes mêmes qu'elle prétend restituer, en les projetant dans un cadre qui leur est étranger. C'est ainsi que Léon Bloch soutient en 1908 une importante thèse de doctorat sur *La philosophie de Newton*, présentée comme une étude d'histoire de la philosophie. Lors de la soutenance, Gabriel Séailles reprochait au candidat d'avoir fait de Newton le tenant d'un rigoureux positivisme mathématique, en négligeant l'aspect mystique et théologique de sa personnalité. « Vous faussez la pensée de Newton, disait Séailles (...) L'effort de Newton, c'est de faire saisir sur le vif l'action divine (le bras divin qui lance les planètes sur les trajectoires de leurs orbites) (...) La théorie de l'espace absolu se rapporte à cette possibilité de saisir Dieu sur le fait. Dieu est présent partout (...) Newton considère que ces assertions font partie de la philosophie de la nature, entre laquelle et la science expérimentale il y a continuité. Vous faites bon marché de cette métaphysique. » A cette objection, le candidat se contentait de répondre : « Il n'y a pas de purs savants en ce temps. Je n'ai fait aucune allusion aux ouvrages théologiques et mystiques de Newton. Ce serait nécessaire pour connaître la pensée intime de Newton. Mais ce n'est pas ce que je me proposais : je voulais seulement dégager l'esprit scientifique impliqué dans ses travaux de savant ³². »

³² Compte rendu de soutenance dans la *Revue de métaphysique et de morale*, mars 1908, Supplément, p. 40.

Ainsi l'historien de la philosophie qui s'occupe de « la philosophie de Newton » n'a pas à tenir compte de la « pensée intime de Newton ». Il lui suffit de situer l'illustre savant aux origines du positivisme mathématique moderne, fût-ce en dénaturant complètement ses idées, dégagées de leurs résonances personnelles et de tout le contexte intellectuel et spirituel de leur époque. L'exemple est d'autant plus significatif que la thèse de Léon Bloch demeure, après cinquante ans, l'ouvrage français le plus complet sur l'oeuvre de Newton. Il n'a pas été remplacé, de sorte que nous connaissons un Newton sans Newton, revu et corrigé par Laplace, Berthelot et quelques autres. On sait que Léon Brunschvicg, historien lui aussi de la philosophie, s'est vu reprocher à maintes reprises le parti pris systématique en vertu duquel il déformait les doctrines des grands penseurs pour les rendre conformes à ses propres perspectives intellectuelles, un peu hâtivement identifiées à une vérité définitive qui permettrait au jugement dernier du philosophe de s'exercer rétrospectivement sur ses prédécesseurs.

Nous nous heurtons ici, à propos d'un cas particulier, à l'un des obstacles épistémologiques majeurs de la recherche historique. Le déchiffrement de l'histoire ne peut s'affranchir d'une certaine relativité à l'historien ; la lecture implique le lecteur. Brunschvicg projetait sur sa galerie des philosophes les postulats de son positivisme spiritualiste, qui pour lui n'étaient pas des [24] postulats, parce qu'ils exprimaient la vérité même. Le pire présupposé est celui au nom duquel on admet la possibilité d'une histoire sans présupposé. On aboutit ainsi à une oblitération du sens du passé, dont le remède ne peut consister que dans un véritable décrassage intellectuel. La condition préalable en est le renoncement à l'idole d'une vérité objective qui pourrait être une fois et définitivement mise en lumière. Il n'y a pas, en histoire, de vérité absolue, pour la bonne raison que toute histoire est dans l'histoire. Et la simple prise de conscience de cette situation de l'historien implique déjà le dépassement des présupposés abusifs.

L'histoire la plus authentique sera donc celle qui, au lieu de se hâter de juger le passé, se préoccupe surtout de le reconnaître, c'est-à-dire de ressaisir, autant que faire se peut, la pluralité de ses significations. L'historien doit commencer par une sorte d'autocritique, afin de mesurer l'importance que peuvent avoir sur sa recherche les partis-pris de son temps. Il ne lui appartient pas de les rejeter tout à fait, mais il peut tout au moins les définir et les localiser ; en mesurant ses limites,

il cesse d'en être le prisonnier. L'historien de la connaissance pourra dès lors entreprendre l'étude de l'horizon mental et des possibilités intellectuelles propres à chaque époque. C'était une des thèses favorites de Lucien Febvre que de souligner la nécessité d'une histoire des sentiments et de l'affectivité, qui retrouverait de siècle en siècle le renouvellement du sens de la vie, à la manière de Huizinga évoquant, dans son *Automne du Moyen Age*, l'« âpre saveur de l'existence » pour les hommes du XV^e siècle en Occident. L'intelligence elle-même et la science sont prises dans le même mouvement, en dépit de leur prétention à un privilège d'exterritorialité. Il est absurde d'imaginer que le sens de la vérité n'a pas d'histoire, alors que l'homme en a une, c'est-à-dire que la vérité serait une part, dans l'homme, qui ne serait pas de l'homme, à la manière de l'âme immortelle des anciens philosophes.

Le sens de la vérité est un rapport à la vérité, et ce rapport varie avec la position même de l'être humain, sa place dans l'univers. La vérité, la raison, en de certaines époques se donnent à l'homme sous les espèces d'une révélation divine ; en d'autres temps, elles apparaissent comme une conquête et une construction de l'esprit humain, parfois même comme une réalisation technique. Le sens de la vérité n'est pas le même pendant les siècles de la *Romania* occidentale, ou bien en Orient, au XVIII^e siècle ou dans le cadre de la civilisation marxiste. La tâche la plus urgente, avant l'étude des doctrines, est donc l'exploration de l'univers culturel dans lequel elles s'affirment, l'étude des dimensions intellectuelles selon lesquelles elles se développent. Il existe bien quelques travaux de ce genre, par exemple le *Problème de l'incroyance au XVI^e siècle*, de Lucien Febvre, ou bien l'ouvrage de Cassirer : *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*. Mais ces enquêtes demeurent trop rares, et il faut reconnaître que la plupart des philosophes sont loin de leur accorder la considération qu'elles méritent. De là procède l'erreur si fréquente qui fait de Newton, de Kepler, de Tycho Brahé ou de Giordano Bruno, par exemple, des pionniers de la science expérimentale et positive, alors que leur pensée se déploie sur l'arrière-plan des croyances de leur temps, dont ils partagent la sensibilité intellectuelle. Kepler a bien formulé les lois de Kepler, premier triomphe de l'astronomie scientifique moderne ; mais le même Kepler est un astrologue réputé et ses œuvres abondent en spéculations devant lesquelles les scientifiques ne pourraient que se

voiler la face, s'ils se donnaient jamais la peine d'en prendre connaissance.

Autrement dit, l'histoire de la philosophie, si elle veut être fidèle à sa vocation authentique, devrait cesser d'être une gymnastique abstraite sur des montages d'idées, pour devenir une histoire naturelle de la pensée humaine [25] à travers les renouvellements de la culture. Ce changement de perspective permettrait à l'histoire de la philosophie de constituer un examen de conscience de l'humanité, et donc une sorte de philosophie de la philosophie. Mais cet inventaire rétrospectif de la condition humaine dans sa recherche de la vérité ne devrait pas s'en tenir au mince filon que dessinent à travers le temps les affirmations des métaphysiciens. Ceux-ci ne possèdent nullement le monopole du savoir, trop soucieux qu'ils sont de prendre leurs pieux désirs d'absolu pour la réalité. Ce sont les savants qui définissent, pour chaque époque, la mesure du monde et de l'homme, et les métaphysiciens d'ailleurs dans leurs spéculations les plus aventureuses tiennent compte de l'image globale du réel qui se dégage de leurs travaux. L'épistémologie est donc le lieu de passage obligé de la philosophie dans son dialogue avec elle-même ; elle fournit des références privilégiées dans la mesure où la science d'une époque reflète les valeurs régnautes. Elle les conditionne et se trouve à son tour conditionnée par elles.

Auguste Comte, à l'âge de vingt et un ans, écrivait à son ami Valat : « Ce n'est point *a priori*, dans sa nature, que l'on peut étudier l'esprit humain et prescrire des règles à ses opérations ; c'est uniquement *a posteriori* d'après ses résultats, par des observations sur ses faits, qui sont les sciences. C'est uniquement par des observations bien faites sur la manière générale de procéder dans chaque science, sur les différentes marches que l'on y suit pour accéder aux découvertes, sur les méthodes en un mot, que l'on peut s'élever à des règles claires et utiles sur la manière de diriger son esprit. Ces règles, ces méthodes, ces artifices composent dans chaque science ce que j'appelle sa philosophie. S'il y avait des observations de ce genre sur chacune des sciences reconnues comme positives, en retenant ce qu'il y aurait de commun dans tous les résultats scientifiques partiels, on aurait la philosophie générale de toutes les sciences, la seule logique raisonnable ³³. » Ce

³³ Lettre du 24 septembre 1819, dans Lettres d'Auguste Comte à M. Valat, Dunod, 1870, p. 90.

texte remarquable n'est pas seulement la prophétie de tout le système de Comte, et peut-être l'acte de naissance du positivisme. Il définit aussi le programme, toujours valable, d'une connaissance plénière de l'homme par l'homme.

Encore faut-il que ce retour sur soi de l'esprit se réalise sans exclusive, selon les cheminements divers du savoir. La vérité n'habite pas seulement l'histoire des mathématiques et de la physique, qui portent sur des épures plus ou moins abstraites du monde matériel. Les sciences exactes n'engagent qu'indirectement l'être humain, inexact par essence ; elles doivent leur privilège de rigueur à la distance où elles se tiennent de la réalité concrète. La biologie, la médecine, la psychologie, les sciences historiques, la sociologie, bref toutes les sciences de l'homme, dans leur inexactitude même, portent un témoignage qui nous touche de plus près. Mais les philosophes ne se sont pas souciés jusqu'à présent d'étendre à ces ordres nouveaux de la connaissance la même méthode de réflexion sur l'épistémologie que Brunshvicg et Bachelard ont appliquée à l'histoire des mathématiques et de, la physique.

Une telle méditation entraîne une véritable révision des valeurs établies. Elle met en lumière un vecteur de l'histoire de la philosophie généralement méconnu par les penseurs animés d'un parti-pris d'intellectualisme formel. Cette nouvelle lecture permet de regrouper dans la perspective d'une continuité saisissante tous ceux, théoriciens ou techniciens, qui ont contribué à cette nouvelle compréhension de l'homme dans le monde. Ainsi réapparaissent certaines des parties cachées dans l'histoire de la philosophie, [26] ainsi s'affirment riches d'avenir certains siècles obscurs, certains penseurs injustement oubliés : les humanistes, les voyageurs, les historiens de la Renaissance, l'équipe des Encyclopédistes et celle des Idéologues, qui la relaie dans le temps. Médecins, biologistes, historiens, philologues, économistes, sociologues apportent leur témoignage à cette vaste enquête de l'homme sur l'homme qui se poursuit depuis quatre siècles dans la culture de l'Occident. Pareillement se trouve remise en honneur la tradition de l'empirisme, qui, s'efforçant de serrer l'expérience au plus près, passe souvent pour une « petite » philosophie aux yeux des tenants de l'ontologie systématique. Des solidarités se dessinent entre les diverses lignées de la pensée occidentale, dialogues et disputes, dont l'enjeu est le sens même de notre civilisation.

L'enquête épistémologique voit ainsi s'ouvrir devant elle un monde fort peu exploré jusqu'à présent. Pour retrouver ce continent perdu, des études approfondies et spécialisées seraient nécessaires, dont on s'étonne qu'elles ne tentent pas davantage les jeunes philosophes en quête de sujets de thèses de doctorat. Ce dédain est sans doute la conséquence du préjugé défavorable qui pèse sur des disciplines considérées comme des sciences au petit pied : un monisme scientifique, d'autant plus dangereux qu'il est passé dans les mœurs intellectuelles de l'époque, discrédite les domaines où la planification intellectuelle selon le modèle épistémologique de la mathématique ne trouve guère matière à s'exercer. L'École de Vienne, dernier en date des systèmes de logique, se présente souvent sous le nom de « physicalisme », qui est en même temps un slogan. Or il est bien clair que si la physique mathématique définit le modèle de la vérité, le physicalisme ne saurait être un humanisme. « Il n'existe pas diverses sciences, affirme Carnap, des sources distinctes de connaissance ; il n'y a que la Science. Toutes les connaissances y trouvent leur place, et ces connaissances sont toutes de même nature ; leur diversité apparente n'est que le reflet de la diversité des langages employés dans les différentes branches du savoir. »

Dans une pareille perspective, le langage idéal est celui des sciences rigoureuses, les autres dimensions de la connaissance, et singulièrement les sciences humaines et la métaphysique, se développant en forme de pseudo-langages où ne saurait s'accomplir aucune vérité. L'impérialisme de la syntaxe logique les frappe, à peu près, de nullité. Reste à savoir si cet impérialisme est vraiment justifié. Auguste Comte, déjà, protestait de la manière la plus nette contre « la vaine présidence scientifique, provisoirement laissée à l'esprit mathématique » : il s'élève contre la prétention de « chercher aveuglément une stérile unité scientifique dans la vicieuse réduction de tous les phénomènes quelconques à un seul ordre de lois »³⁴. Chaque ordre de connaissances possède sa spécificité propre, de sorte qu'il est contraire au développement même de la vérité dans sa structure de réduire successivement la physique aux mathématiques, puis la chimie à la physique, la biologie à la chimie et la sociologie à la biologie. La positivité vérita-

³⁴ COMTE, *Cours de philosophie positive*, Conclusions générales, t. VI, 1842, p. 845.

ble respecte l'émergence des normes nouvelles à mesure qu'apparaît une nouvelle forme de savoir. La science la dernière venue, la plus complexe de toutes, est aussi la plus révélatrice de la réalité totale ; elle éclaire rétrospectivement les domaines intellectuels précédemment organisés. C'est pourquoi, au témoignage de Comte, « l'étude de l'homme et de l'humanité a été constamment regardée comme constituant, par sa nature, la principale science » ³⁵.

Comte, l'un des affirmateurs de la science de l'homme, fait éclater par [27] avance l'insuffisance du physicalisme contemporain. Non que la logique des mathématiques soit à mépriser ; mais il faut la maintenir dans la dimension qui lui est propre. Le langage mathématique ne peut exprimer vraiment que la réalité mathématique. Il est absurde d'imaginer que par une prédestination providentielle, il puisse manifester l'essence même de la réalité humaine, et résoudre les problèmes humains. C'est d'ailleurs ce que reconnaît à sa manière l'un des principaux théoriciens, avec Carnap, de l'école de Vienne, Hans Reichenbach. Celui-ci identifie la logique des sciences exactes avec la philosophie, mais admet que cette philosophie demeure étrangère à la vie personnelle dans ses options fondamentales. « Il ne sert à rien, écrit-il de demander au philosophe de justifier une hiérarchie des valeurs. Et il ne peut pas fournir d'échelle qui permette de distinguer entre valeurs plus ou moins élevées. Cette échelle en soi est un jugement de valeur, non un jugement cognitif ³⁶. » Les problèmes de valeurs se situent donc en dehors de la philosophie scientifique, car « on ne peut les résoudre par des moyens scientifiques. Ils font partie de la psychologie... » ³⁷. Reste alors à justifier comment et pourquoi le discours scientifique est seul valable, et ce problème de valeur suffit, paradoxalement, à dépouiller la science de sa prérogative, puisqu'elle apparaît à son tour comme dépendante de cette « psychologie » au statut incertain. Le monisme scientiste repose donc en fin de compte sur un cercle vicieux.

Le seul moyen d'échapper à d'insolubles difficultés est donc d'envisager résolument la conversion épistémologique dont Auguste Com-

³⁵ *Ibid.*, p. 816.

³⁶ REICHENBACH, *l'Avènement de la philosophie scientifique*, trad. Weil, Flammarion, 1956, p. 272.

³⁷ *Ibid.*

te annonçait la nécessité, et que Dilthey s'efforça par la suite de mener à bien grâce à une révision des structures du savoir. Nous nous proposons, dans cet essai, de suivre le mouvement de pensée qui mène, à travers la culture moderne, vers une intelligibilité spécifiquement humaine, esquissant ainsi sommairement cette « autre histoire » de la philosophie dont nous pensons qu'elle mérite d'être tentée. L'apparition et le développement, depuis le XVI^e siècle, d'un ensemble de disciplines positives, consacrées à la mise en lumière de la réalité humaine sous ses aspects les plus variés, entraîne petit à petit une nouvelle évaluation de la condition humaine. L'ethnographie, la médecine, l'histoire, la philologie, la critique religieuse, l'anthropologie, la sociologie, nées un peu au hasard et d'abord sans présumé de méthode, dégagent peu à peu leur épistémologie ; puis, ces technologies s'affirmant, elles entraînent par contrecoup des répercussions d'ordre philosophique. Dans un premier moment, les spécialistes découvrent qu'ils sont en train de constituer des sciences de l'homme, ce qui suppose une révolution intellectuelle, car l'association de ces deux termes implique d'abord contradiction. Puis on passe des sciences de l'homme dispersées à l'idée d'une science de l'homme regroupant tous les apports particuliers. Et cette science de l'homme serait la philosophie même, mais une autre philosophie que celle qu'on enseigne dans les écoles.

On peut dire que cette découverte a été un des thèmes majeurs de la pensée du XVIII^e siècle ; elle est le noyau de *l'Encyclopédie* ; les Idéologues, héritiers de ce grand dessein, s'efforcent de le réaliser dans les faits, grâce aux possibilités offertes par la Révolution. Mais la Révolution est un échec ; Saint-Simon, puis son élève Auguste Comte, reprennent l'idée de science de l'homme, qu'ils transmettront à Stuart Mill, à Spencer, à Renan, à Taine. Le développement extraordinaire des sciences historiques et philologiques qui s'opère d'abord dans l'Allemagne romantique marque ensuite de son [28] empreinte ce mouvement, né de la rencontre entre l'empirisme anglais et l'intellectualisme français. Et l'œuvre positive des savants au cours du XIX^e siècle vient sans cesse solliciter, provoquer, enrichir la méditation des penseurs : [Claude Bernard](#), Virchow, [Darwin](#), Berthelot, [Freud](#) apportent à la science de l'homme des éléments nouveaux, qui obligent à repenser les résultats acquis. Un immense travail se poursuit, sans que ses promoteurs prennent toujours une exacte conscience de ce qu'ils font,

en sorte que la notion d'une science de l'homme domine notre civilisation, en fait et en droit. L'anthropologie commande aujourd'hui une mise en perspective du domaine humain dans son ensemble.

L'indifférence des philosophes devant cet état de choses semble dès lors scandaleuse. Toute expérience, quel que soit le champ épistémologique considéré, doit être comprise comme une mise en question, où l'homme interroge le monde et s'interroge lui-même. C'est pourquoi la méthodologie de chaque science, y compris celle des mathématiques, relève de l'anthropologie. Le malentendu sur ce point remonte loin ; il est lié à la position même, dès l'origine, du problème philosophique. Ou plutôt, il prend naissance dans l'obstination du métaphysicien à conserver rigoureusement l'attitude prise par ses devanciers, malgré la transformation radicale du monde et de l'homme.

Socrate, pour s'interroger sur lui-même, donne congé aux mythes établis. Il n'a pas à tenir compte des sciences de l'homme, pour la bonne raison qu'elles n'existent pas. Son entreprise est pensée de la pensée, conscience de la conscience, de sorte que la question présuppose sa réponse ; elle confie à la réflexion la prérogative d'arbitrage, le droit de nouer et de dénouer les contradictions humaines. Celui qui affirme : « je pense, donc je suis », pose en principe qu'il est essentiellement pensée. L'être, c'est la pensée ou ce qui se résout en pensée, de sorte que l'analyse philosophique ne pourra qu'approfondir sans fin la pensée de la pensée. Dès lors, une entreprise qui refuse l'accès direct de la réflexion de conscience à la vérité se condamne elle-même, parce qu'elle ne joue pas le jeu, ainsi que le répètent sans se lasser les métaphysiciens intellectualistes.

Il faut pourtant en prendre son parti. L'homme est encore autre que la pensée rigoureuse, de sorte que l'on doit situer non pas l'homme par rapport à la pensée, mais la pensée elle-même par rapport à l'homme. Toutes les sciences humaines, de l'histoire à la sociologie, de l'ethnographie à la psychologie, dénoncent l'illusion de la fausse transparence qui donnerait à chacun l'accès direct à la connaissance de soi. Le long chemin de la connaissance indirecte révèle la duperie des évidences les mieux instituées : l'absolu, le nécessaire, l'universel varient dans l'espace et dans le temps, comme l'avaient affirmé les sceptiques grecs, et comme le révélèrent à nouveau les missionnaires chrétiens, compagnons de route des explorateurs, à partir du XVI^e siècle. La science de l'homme concret, tel que le découvrent les voyageurs, les

prêtres, les médecins, les aliénistes, les juges donnent de lui une image toute différente de celle qui s'impose au sage lorsqu'il fait retraite dans sa tour d'ivoire.

De plus, si l'étonnement est le commencement de la métaphysique, une métaphysique nouvelle doit commencer avec l'étonnement du penseur devant son semblable, dont un Montaigne est, parmi bien d'autres, le témoin passionné. Au moment où l'homme devient un objet de connaissance, il apparaît que l'autre n'est pas le même, et la découverte des nouveaux mondes entraîne par contre coup un changement des horizons intérieurs. *Les Voyages de Gulliver* ont pour contrepartie un nouveau style du *Voyage autour de ma Chambre*. Toute science de l'homme est en même temps conscience de l'homme, ouverture et enquête de soi à soi. C'est-à-dire que la science de [29] l'homme ne se réduit pas au simple constat d'une réalité devant laquelle je pourrais prendre l'attitude du spectateur pur. Connaissance de l'homme par l'homme, elle établit un dialogue au cœur de la réalité humaine ; elle poursuit une négociation qui dégage des significations nouvelles, elles-mêmes remises en question par le renouvellement des circonstances, car l'être humain ne saurait être immobilisé dans une détermination une fois donnée, fixé comme un papillon dans sa boîte.

La science de l'homme apparaît ainsi comme une contribution à l'édification de l'homme. L'objet de l'enquête se trouve en fin de compte modifié par l'enquête. En deux siècles, la durée moyenne de la vie humaine a plus que doublé, et le rythme de cette augmentation s'est encore accéléré dans des proportions considérables depuis une dizaine d'années. L'homme qui, aujourd'hui, pilote des avions supersoniques, dirige des centrales atomiques et se prépare aux expéditions interplanétaires n'a plus, ne peut plus avoir les mêmes dimensions intellectuelles et spirituelles que le clerc du Moyen Age, prisonnier de l'univers du discours scolastique, ou le serf de la même époque, attaché à la glèbe et cantonné dans l'horizon le plus rapproché. Une philosophie qui, par souci de l'éternel, néglige le temporel, dénature à la fois l'éternel et le temporel. Car les structures politiques, économiques et sociales sont aussi, en leur temps, des structures mentales, qui concourent à décomposer et à recomposer l'homme, sans cesse remis en question par l'histoire.

Tel est le point de départ de cette anthropologie non socratique et non cartésienne, dont l'élaboration s'impose aujourd'hui. Il ne s'agit

pas d'opposer aux sciences de la nature des sciences de l'esprit, en perpétuant ainsi l'alternative classique de la substance pensante et de la substance étendue. Toute science de la nature est aussi une science de l'esprit, toute science particulière apporte sa contribution à cette Science de l'Homme, dont l'unité peut seule regrouper dans une même perspective tous les aspects du savoir. Même dans le cas des disciplines scientifiques et techniques les plus rigoureuses, qui paraissent se fermer sur elles-mêmes en un système formel parfait, la science de l'homme intervient comme un arrière-plan métaphysique dont la nécessité s'impose pour rattacher le domaine axiomatique à la réalité humaine. Alors se présentent des questions relatives aux valeurs et aux applications, car le système formel ne peut assurer par ses propres moyens sa mise en place dans la totalité du réel. La fonction métaphysique d'arbitrage fournit ainsi la dernière instance, dont la juridiction sauvegarde la prérogative de l'être humain, qui peut chercher le sens de son destin et contribuer à son achèvement.

Œuvre de longue haleine, et par essence inachevée. Car le pire échec serait pour l'homme de se prendre au piège de l'une de ses réalisations. Toute forme une fois trouvée devient une formule, et toute formule atteinte se trouve par là dépassée. La science de l'homme est une science douteuse : elle ne nous présente jamais qu'une perspective de fuite, et comme un jeu de miroirs où notre image, en se multipliant à l'infini, se dérobe à nous tout autant qu'elle se révèle. Plutôt que d'un savoir nouveau sur le modèle des anciens savoirs, il s'agit ici d'une nouvelle attitude, et d'un autre regard, d'un renouvellement de la conscience. Cette réflexion sur la connaissance a son utilité pour l'homme en quête de lui-même ; elle se propose aussi à l'attention des spécialistes des diverses disciplines mises à contribution, qu'elle voudrait aider, pour une meilleure compréhension de leurs propres chemine-ments.

En somme, il s'agissait de reprendre, après plus d'un demi-siècle l'entreprise de Dilthey, comme une indispensable introduction à la culture de l'Occident. Ceci n'est qu'une ébauche et un essai, l'esquisse d'un grand [30] ouvrage sans doute irréalisable. Ils étaient une grosse équipe, vers 1750, pour réaliser *l'Encyclopédie* ; et le savoir d'alors n'avait pas l'ampleur de celui d'aujourd'hui. Les spécialistes me reprocheront sans doute des lacunes, des omissions. Mais enfin si les spécialistes se préoccupaient eux-mêmes de leurs épistémologies particu-

lières, ce travail serait certainement moins imparfait. Paul Hazard, après la publication de sa *Crise de la conscience européenne*, se vit adresser par les érudits toutes sortes de reproches : il était coupable, en effet, d'avoir écrit un ouvrage riche et suggestif, qui n'existait pas, et dont on avait besoin ³⁸.

³⁸ Julien Freund, qui avait lui-même entrepris, puis abandonné, une étude sur l'épistémologie des sciences humaines, m'a libéralement communiqué le résultat de ses recherches. Qu'il en soit ici remercié.

[31]

**Introduction aux sciences humaines.
Essai critique sur leurs origines et leur développement.**

Première partie

LA SCIENCE DE L'HOMME JUSQU'AU XVII^e SIÈCLE

[Retour à la table des matières](#)

[32]

[33]

Introduction aux sciences humaines.
Essai critique sur leurs origines et leur développement.

Première partie :
La science de l'homme jusqu'au XVII^e siècle

Chapitre I

LA SCIENCE DE L'HOMME DANS L'ANTIQUITÉ

[Retour à la table des matières](#)

Lorsque s'ouvre, dès les origines humaines, l'aventure de la connaissance le savoir s'affirme comme la recherche d'une consolidation du réel. Il permet de regrouper la diversité des êtres et des choses, dans l'espace et dans le temps, de manière à faciliter l'établissement de l'homme sur la terre. Il faut tout de suite mettre au point un statut de l'expérience qui désigne, parmi la multiplicité des événements, certains éléments stables d'intelligibilité. A la donnée brute du paysage immédiat se substitue une image du monde, c'est-à-dire une ordination en pensée. L'univers du discours soigneusement revu et corrigé des philosophes et des savants sera la transposition abstraite, au prix d'une épuration millénaire, de cette première et rudimentaire mise au point de l'existence grâce à laquelle les premiers groupements humains ont pu mener à bien leur lutte pour la vie.

La consolidation la plus rudimentaire de l'expérience suppose le recours à une réalité plus que réelle, qui porte en elle-même sa garantie, et dont la commune reconnaissance fournit aux hommes les pre-

miers principes de l'objectivité. C'est ainsi qu'aux origines préhistoriques de l'humanité, l'épistémologie de la conscience mythique ne comporte pas de science au sens de prise de conscience réfléchie et formalisée d'une dimension du monde. Le mythe définit un savoir traditionnel, à la fois unitaire et diffus, règle de vie et d'action en même temps que règle de connaissance, où les thèmes humains ont la prépondérance sur les thèmes naturels. La norme mythique fonde les comportements usuels sur des conduites exemplaires et primordiales, inaugurées par les dieux aux origines de l'univers : l'exacte répétition des précédents divins garantit l'efficacité des entreprises actuelles ; elles sont assurées d'un heureux développement pourvu qu'elles s'accordent sur les rythmes cosmiques. Ainsi la nature ne s'oppose pas à l'homme comme le non-moi au moi ; ce qu'on a appelé l'animisme primitif signifie que les choses inanimées, les plantes, les animaux sont compris comme titulaires d'une existence du même type que celle du vivant humain, saisie dans sa liaison avec la destinée de l'homme. Les mythes justifient les liturgies rituelles qui assurent l'installation de la communauté dans le paysage, et la bonne marche de l'univers.

Le passage de la préhistoire à l'histoire de la culture se réalise lorsque la conscience prérefléchie cède la place à une organisation réfléchie de la connaissance. Les thèmes mythiques s'imposent à l'individu comme autant de données traditionnelles éparses dans le milieu ; la synthèse de ces thèmes est assurée d'elle-même par le genre de vie ; l'unité ne fait pas problème [34] car, la pensée n'étant pas individualisée sous ce régime d'intégration communautaire, chacun participe sans difficulté à l'unanimité ambiante. L'avènement de l'exigence rationnelle correspond avec la formation d'un nouveau milieu de civilisation. L'existence à grande échelle de l'âge des Empires suppose un remembrement de l'espace vital et ensemble de l'espace mental. Le rassemblement de tribus différentes sous l'autorité d'un seul souverain implique la définition de normes politiques précises, et de normes d'intelligibilité. Tout se passe comme si l'élargissement des frontières de la communauté se redoublait en esprit, sous la forme d'un élargissement du rayon d'action de la pensée, obligée de prendre du recul par rapport à son objet et de lui donner des règles de plus en plus générales. La première théologie formule la loi de Dieu au moment où la première législation s'applique à codifier la vie sociale ; au même

moment, le savoir s'organise en définissant les premières lois de la nature, qui préfigurent les futures lois scientifiques.

Alors seulement l'ordre de la connaissance se constitue dans sa spécificité. Le mythe est une pensée incarnée ; on ne peut sans le défigurer le dégager de l'expérience vécue dont il fournit le sens immmanent. Un mythe interprété, ou simplement raconté, se trouve du même coup vidé de sa substance ; il n'est plus que l'ombre de lui-même. Le savoir réfléchi s'affirme au contraire selon l'ordre du discours, qui lui permet de s'organiser en explication systématique. Néanmoins la première rationalisation conserve la matière des représentations héritées de l'âge mental précédent. L'explication apparaît comme une mise en forme du paysage mythique ; les traditions trop nombreuses et comme émiettées se trouvent regroupées et fédérées en une image totalitaire du monde. Un même, rythme vital s'impose au ciel des dieux et à la terre des hommes selon l'ordonnance grandiose d'une cosmobiologie, dont le panorama régit non seulement la pensée antique, mais encore la philosophie médiévale et la majeure partie des doctrines renaissantes.

Ce premier schéma totalitaire du savoir semble d'ailleurs correspondre à une étape très générale dans le développement de l'esprit humain. Avant de prévaloir en Occident, il s'affirme en Orient et en Extrême-Orient³⁹, mais on le retrouve dans l'Amérique précolombienne et même, d'une manière moins systématisée, dans certaines cosmologies primitives. Si l'on réduit à l'essentiel ce modèle épistémologique, on peut dire qu'il offre le schéma d'une biologie, c'est-à-dire d'une ordonnance vitale, englobant dans ses cycles de renouvellement l'ensemble des êtres et des choses. La solidarité organique du réel total reçoit de haut en bas ses impulsions directrices : les astres sont les dieux, ils exercent la causalité souveraine d'où procèdent tous les événements d'ici-bas. La trajectoire des astres-dieux sur la voûte du ciel représente donc la première figure de l'ontologie 'rationnelle. Le savoir consiste dans la mise en lumière de cet ordre transcendant, qui se réalise en nous et hors de nous, le microcosme humain se trouvant de toute nécessité accordé sur le macrocosme sidéral, dont il subit la loi. L'astronomie, première science rigoureuse, est indissociable de l'astrologie. « Ce monde-ci, affirme Aristote, est lié en quelque sor-

³⁹ Cf. René BERTHELOT, *La pensée de l'Asie et l'astrobiologie*, Payot, 1949.

te, et d'une manière nécessaire, aux mouvements locaux du monde supérieur, en sorte que toute la puissance qui réside en notre monde est gouvernée par ces mouvements ; cela donc qui est, pour tous les corps célestes, le principe du mouvement, on le doit considérer comme la cause première ⁴⁰. »

On ne saurait trop admirer la parfaite cohérence, la rigueur de cette représentation du monde. L'idée du retour éternel des situations et des événements [35] d'ici-bas, commandé par le retour des mêmes constellations astrales, définit un cadre d'intelligibilité merveilleusement adapté au développement d'une physique mathématique. Les structures de l'univers peuvent s'exprimer en structures de pensée ; l'homme, soumis à la loi, peut prendre conscience de la loi. L'essor de la science grecque s'inscrit dans le cadre de cette conception du monde qui unit indissolublement la science de la nature et la science de l'homme dans la même obéissance à une théologie transcendante. Au II^e siècle après Jésus-Christ, le grand astronome Ptolémée, dont le système résume et promeut les acquisitions du génie grec, dédie à son frère son œuvre, qui a gardé de ses traducteurs arabes le titre d'*Almageste* : « Rien mieux que l'astronomie, écrit-il, ne saurait frayer la voie à la connaissance théologique ; seule en effet elle a le pouvoir d'atteindre avec sûreté l'Énergie immobile et abstraite, en prenant pour point de départ l'étude approximative des énergies qui sont soumises aux sens et qui sont à la fois mouvantes et mues ; d'atteindre les essences éternelles et impassibles qui résident sous les accidents, et cela, à partir de la connaissance approchée des déplacements qui déterminent les divers mouvements et des règles qui les ordonnent. Mieux que toute autre occupation, elle prépare des hommes qui sachent, dans la pratique et dans les mœurs, discerner ce qui est beau de ce qui est bien ; par la contemplation de la constante similitude que présentent les choses célestes, de la parfaite ordonnance, de la symétrie, de la simplicité qui y règnent, (...) elle habitue l'âme à acquérir une constitution qui leur ressemble, et, pour ainsi dire, elle lui rend naturelle cette tition ⁴¹. »

⁴⁰ ARISTOTE, *Météores*, livre I, ch. II.

⁴¹ PTOLÉMÉE, Dédicace de l'*Almageste* (*La grande composition mathématique de l'Astronomie*, 142-146 après J.-C.), cité dans DUHEM, *le Système du Monde*, t. I, Hermanix, 1913, p. 496.

Cette page admirable met en pleine lumière l'unité de la science divine : le fondement de toute raison est cette loi de Dieu, loi physique du ciel aussi bien que loi morale de l'action humaine. Métaphysique, physique, éthique se développent selon le même rythme d'une théologie astrale qui est ensemble une astrobiologie et une astropsychologie, car la synthèse dogmatique assure sans difficulté le concordat, pour plus d'un millénaire, entre la cosmologie, l'anthropologie et la théologie. L'autorité et l'intelligibilité viennent d'en haut ; les lois célestes imposent à l'ordre des choses comme à la vie personnelle un même principe de conformité. Toute la spiritualité stoïcienne, par exemple, consiste à aligner la conduite humaine sur l'ordre divin de l'univers, en vertu de l'identité fondamentale entre la loi morale et la loi du ciel étoilé, dont Kant retrouvera, dans une formule célèbre, la coïncidence profonde et l'unité d'intention.

L'admirable réussite du schéma mis au point par l'intellectualisme hellénique a pour contrepartie l'impossibilité d'une science de l'homme, considéré en lui-même et pour lui-même, en dehors de la totalité plénière de l'univers. Le microcosme ne s'appartient pas ; il est sous l'entière dépendance des puissances transcendantes qui se composent pour lui fixer son destin. Toute science valable doit consister dans l'application particulière des présupposés ontologiques à tel ou tel domaine dans la réalité. La *physique* aristotélicienne, dont il est à peine besoin de remarquer qu'elle n'a rien de commun avec la physique moderne, développe une interprétation de la nature selon le schéma de l'astrobiologie. Néanmoins, dans ce cadre, et par une rencontre singulièrement heureuse, la pensée grecque sous l'influence des doctrines pythagoriciennes, prolongées par le génie de Platon, affirme l'intelligibilité privilégiée des relations mathématiques pour l'organisation de l'espace mental. Par exemple, dès le début du III^e siècle avant [36] Jésus-Christ, les *Eléments* d'Euclide fournissent le prototype achevé du savoir rationnel, et préfigurent les systèmes axiomatiques de l'épistémologie moderne. Mais les premiers triomphes de la science rigoureuse, avec Euclide et Archimède, ne sont que des réalisations partielles, restreintes à un domaine localisé, et d'ailleurs liées dans l'esprit des créateurs au contexte mental des thèmes mythiques qu'ils partagent avec leurs contemporains. Nul ne peut, en ce temps, s'évader de cet horizon de la théologie astrale, dans lequel s'inscrivent toutes les en-

treprises de pensée et d'action, comme aussi toutes les créations des artistes.

Ainsi les problèmes humains échappent à l'homme : ils se posent et se résolvent dans un ordre transcendant. « Ce qui arrive est nécessaire, note Marc Aurèle, et contribue à l'intérêt général de l'univers dont tu fais partie. D'ailleurs, pour toute partie de la nature, le bien, c'est ce que comporte la nature universelle et ce qui est propre à la conserver. (...) Il faut enfin comprendre dès maintenant de quel univers tu fais partie, de quel être, directeur du monde, tu es une émanation ⁴². » La synthèse anthropo-cosmique préétablie empêche la constitution d'une connaissance modestement positive, le droit masque le fait. Autrement dit, le fait de l'existence humaine dans sa spécificité ne peut être reconnu que dans le cadre d'une perspective de pensée où l'on accorde de la valeur au donné, à l'événement en tant que tel, où les questions viennent avant les réponses.

L'idée de science de l'homme présuppose une interrogation sur l'homme on ne sait pas, on cherche. Et sans doute, cette interrogation même n'est pas possible sans un pressentiment de solution : on ne chercherait pas si on n'avait déjà trouvé au moins un sens, une direction de recherche, le cadre général dans lequel viendront s'inscrire les résultats de l'enquête. Le progrès de la connaissance est rendu possible par une réforme de l'entendement, qui elle-même présuppose la conscience prise du progrès à intervenir. Un dialogue serré s'établit ainsi entre les faits et le cadre intellectuel ; ils se conditionnent l'un l'autre, et permettent cette rectification mutuelle grâce à laquelle des faits nouveaux se dessinent dans l'éclairage d'une nouvelle pensée. Telle est, à travers toute l'histoire de la pensée, la condition de possibilité d'une affirmation inventrice.

Or l'univers spirituel de la pensée grecque semble mal préparé à accueillir cette science imparfaite qu'est nécessairement la science de l'homme. L'espace mental du cosmos se déploie selon les normes *a priori* d'une harmonieuse totalité, qui oppose un préjugé défavorable à tout ce qui est inaccompli, technique, empirique. La longue patience d'une recherche qui risque de demeurer vaine est indigne du sage, aussi bien que le travail de l'artisan ou la peine de l'esclave. Il n'en est que plus paradoxal de constater qu'en dépit de ces obstacles épistémologi-

⁴² Marc AURÈLE, *Pensées*, II, 3-4, traduction Trannoy, collection Budé.

ques l'anthropologie positive a bel et bien ses origines en Grèce, où elle a trouvé des hommes de génie pour la concevoir et déjà pour l'entreprendre.

Le premier de ces génies, dont l'influence demeure vivante après vingt-cinq siècles d'histoire dans le vaste domaine de l'anthropologie médicale, est Hippocrate de Cos qui vit à la fin du V^e siècle et au début du IV^e siècle avant Jésus-Christ, c'est-à-dire à la même époque que Socrate. Le personnage lui-même est peu connu, et les érudits ne sont pas d'accord sur la part qui lui revient parmi l'importante collection des textes qui composent le Corpus hippocratique. Ce qui est certain, en tout cas, c'est que bon nombre de ces traités donnent les principes d'une science de l'homme sain et malade, formulés avec une admirable sagacité, exempte de tous les préjugés dogmatiques, astrologiques ou magiques dont s'encombreront les praticiens [37] des siècles à venir. Selon Hippocrate, résume un commentateur, la médecine « n'est un art véritable, elle ne comporte des règles qui permettent de prévoir et d'agir, elle ne fait des découvertes et ne progresse que parce que la raison systématise l'expérience en joignant la doctrine à l'observation » ⁴³.

La médecine hippocratique est ainsi, dans l'histoire de la pensée humaine, et pour longtemps, la première science expérimentale digne de ce nom, et cette science, il faut le souligner, est une science de l'homme. L'un des ouvrages de la collection traite d'ailleurs de la *Nature de l'homme* ; mais partout se manifeste un art consommé de l'examen des signes cliniques et de leur interprétation, dont l'ensemble fournit une compréhension singulièrement perspicace de l'être humain dans sa totalité. On lit, par exemple, dans le traité des *Epidémies* : « Pour ce qui est des maladies, voici comment nous les discernons. Notre connaissance s'appuie sur la nature humaine universelle et sur la nature propre de chaque personne ; sur la maladie, le malade, les substances administrées, celui qui les administre et ce que l'on peut en conclure en bien ou en mal ; sur la constitution générale de l'atmosphère et les constitutions particulières selon les diversités de ciel et de lieu ; sur les habitudes, le régime de vie, les occupations, l'âge de chacun ; sur les paroles, les manières, les silences, les pensées, les som-

⁴³ FESTUGIÈRE, dans l'Introduction à son édition du traité *De l'Ancienne médecine*, Klincksieck, 1948, p. VIII.

meils, les insomnies, les qualités et les moments des songes ; sur les gestes désordonnés des mains, les démangeaisons et les larmes ; sur les paroxysmes, les selles, les urines, les crachats et les vomissements ; sur la nature des maladies qui se succèdent les unes aux autres et sur les dépôts annonciateurs de ruines ou de crises ; sur la sueur, le refroidissement, le frisson, la toux, l'éternuement, le hoquet, le rôt, les gaz silencieux ou bruyants, les hémorragies et les hémorroïdes. Ce sont ces données et tout ce qu'elles permettent de saisir qu'il faut examiner avec soin ⁴⁴. »

Ce texte étonnant définit le programme d'une médecine dont la perspicacité synthétique s'applique à ressaisir l'être humain total, dans sa psychologie aussi bien que dans sa physiologie, dans son comportement d'ensemble. Il faudra attendre la médecine psychosomatique la plus moderne pour retrouver une pareille ampleur de vue. La science hippocratique est une médecine en situation, attentive même aux conditionnements qui relient l'individu à son milieu vital. En effet, selon le traité *Des Airs, des eaux et des lieux*, le médecin doit tenir compte « de l'exposition des villes, de la nature des eaux, de l'allure des saisons, de la constitution des différents terrains, des coutumes et institutions sociales elles-mêmes ; c'est à partir de ces données que, bien différent du praticien sans expérience, il devra juger chaque chose par un effort de réflexion et de comparaison » ⁴⁵.

On ne saurait donc nier l'existence, dans la pensée grecque, d'une réflexion attentive à serrer la réalité humaine d'aussi près que possible, et dans toute sa complexité, pour y mettre en lumière les inflexions d'une intelligibilité positive. L'œuvre d'Hippocrate constitue un chef-d'œuvre de l'esprit humain. Il s'en faut pourtant de beaucoup que l'on lui rende pleine justice. Ou plutôt, si l'on s'accorde à voir en Hippocrate le patriarche de la médecine, il n'est pas reconnu comme un patriarche de la pensée, et les philosophes se soucient bien davantage de Parménide, d'Héraclite, de Zénon d'Elée, [38] et de bien d'autres, que du maître du Cos, qui pourtant, le premier, sut définir le programme d'une anthropologie unitaire, nouant la gerbe de la médecine et de la

⁴⁴ *Epidémies*, I, 10. Cité dans BOURGEY, *Observation et expérience chez les médecins de la collection hippocratique*, Vrin, 1952, p. 195-196. On se reportera à cet ouvrage pour plus de détails.

⁴⁵ *Des Airs, des Eaux et des Lieux*, cité *ibid.*, p. 58.

biologie, de la géographie, de l'ethnologie et de la psychologie. Les philosophes-poètes ont l'avantage de l'obscurité ; leurs textes mutilés retiennent le grouillement des mythes et des magies traditionnelles. Le savoir lucide et profane d'Hippocrate joue contre lui. Et puis, après tout, ce n'est qu'un médecin, ce n'est pas un métaphysicien. Déjà s'affirme ici le préjugé défavorable opposé par les philosophes à la science de l'homme. Il est significatif de constater que le préjugé remonte loin : le savoir médical, aux yeux mêmes d'Hippocrate, ne saurait prétendre à l'éminente dignité d'une science rigoureuse (*épistémè*) ; il se contente de l'appellation modeste de *technè*, qui désigne une connaissance tournée vers la pratique, et donc de second ordre aux yeux des Grecs.

Le miracle hippocratique n'est pourtant pas complètement isolé dans la culture ancienne. Cinquante ans à peine après le médecin de Cos s'affirme un autre génie, non moins illustre qu'Hippocrate et peut-être, en un certain sens, aussi méconnu : Aristote, créateur de l'histoire naturelle, et, au dire d'un des maîtres de l'anthropologie moderne, « le premier, peut-être le plus extraordinaire des encyclopédistes »⁴⁶. Dans l'oeuvre immense du philosophe, le groupe des livres qui composent les *Recherches sur les Animaux* demeure d'ordinaire au second plan. Pourtant Darwin lui-même se plaisait à reconnaître sa dette à l'égard du philosophe antique, en des termes qui méritent de retenir l'attention : « Linné et Cuvier, écrivait Darwin, ont été mes deux dieux dans de bien différentes directions, mais ils ne sont que des écoliers par rapport au vieil Aristote⁴⁷. »

Le rapprochement de ces très grands noms met en lumière un aspect négligé du génie aristotélicien, et cette négligence elle-même atteste chez les historiens un même préjugé défavorable à l'égard de la connaissance positive de la vie. On se plaît à rendre justice au métaphysicien, parfois même une justice excessive. Le disciple de Platon, le maître de la scolastique jouit d'une postérité nombreuse et active, autant qu'imprévisible, depuis que Thomas d'Aquin a revu et corrigé

⁴⁶ TOPINARD, *Eléments d'Anthropologie générale*, Delahaye, 1885, p. 10.

⁴⁷ *Life and Letters of Charles Darwin*, New-York, 1905, p. 425. En 1749, dans le discours *De la manière d'étudier et de traiter l'histoire naturelle*, qui ouvre son *Histoire Naturelle*, Buffon observe de son côté : « L'histoire des animaux par Aristote est peut-être encore aujourd'hui ce que nous avons de mieux fait en ce genre. »

son système, promu au rang de philosophie officielle de l'Eglise catholique. Aristote figure, devant la postérité, le métaphysicien par excellence, au sens le plus traditionnel du terme. Et comme la métaphysique se situe aux antipodes de la science positive, il y a une sorte de contradiction à admettre que le précurseur de saint Thomas ait pu être aussi le précurseur de Darwin. On a donc sacrifié le darwinien au thomiste, et du coup on a faussé le sens du génie aristotélicien.

La grandeur de ce génie se trouve justement dans le fait qu'il a su concilier l'ontologie et l'empirisme. Platon les dissociait rigoureusement ; il choisissait les idées contre le réel, frappant d'infériorité tout ce qui participe de l'existence matérielle ; sa philosophie abandonne la terre des hommes pour le ciel des idées. Aristote substitue à la pensée qui disjoint une pensée qui unit, et cette relation établie, dans tous domaines, de la raison à l'expérience, est la marque propre de son génie. C'est ainsi que, tout en conservant les cadres de l'astrobiologie antique, tout en élaborant le système intelligible du cosmos grec, Aristote, d'une manière assez inattendue, met au point une vue d'ensemble des êtres vivants dans leur structure et [39] dans leurs relations mutuelles dont la précision et la positivité ne sera pas égalée avant le *Systema naturae* de Linné, en plein XVIII^e siècle.

Louis Bourgey s'est demandé comment une telle réussite avait été possible, sans que l'impérialisme des articulations ontologiques nuise au souci d'exactitude dans l'observation minutieuse du réel. Selon lui, c'est parce que « dans l'ordre chronologique de la connaissance existe en fait (...) une véritable primauté de la sensation ; d'elle dépendent nos certitudes les premières et les plus claires, comme Aristote le répète à satiété. Le philosophe s'indigne avec une véhémence extrême lorsque des hommes, même en restant fidèles à la rigueur logique, dédaignent la sensation et veulent s'en tenir au seul raisonnement ; il y a, par exemple, une attitude voisine de la démence, qui est celle de nier l'existence du mouvement et d'affirmer l'identité de tous les êtres, comme le font les Eléates, sous le fallacieux prétexte d'atteindre la vérité. Au contraire, le but dernier de la réflexion scientifique touchant la nature consiste à dégager ce qui apparaît toujours et fondamentalement conforme à la sensation, l'accord avec les faits se trouvant ici à la base et au terme de tout savoir »⁴⁸. Cette attitude explique pour-

⁴⁸ BOURGEY, Observation et expérience chez Aristote, Vrin, 1955, p. 43.

quoi « la science, au sens humble et concret de recherche précise fondée sur les faits, a été largement pratiquée par Aristote »⁴⁹, malgré l'absence d'un vocabulaire et d'un équipement épistémologique appropriés. Sur un terrain encore vierge, Aristote s'affirme en véritable savant positif, et non en « simple collectionneur de faits » ; il « s'aperçoit que des règles précises et difficiles président à la toute première démarche de la connaissance rigoureuse »⁵⁰.

Aristote, naturaliste, se place en face du règne animal dans son ensemble, et se donne pour tâche la description minutieuse des êtres vivants dans leur diversité et dans leur unité, s'efforçant de rendre compte, autant que possible, des particularités distinctives de chaque catégorie. L'initiative prophétique du philosophe est ici d'avoir fait entrer l'homme lui-même dans ce tableau où s'esquisse la première classification des vivants. L'homme est sans cesse considéré comme un parmi tous les autres ; sa constitution sert de référence. Aristote, dépourvu à cet égard de tout préjugé de valeur, ne cesse de comparer, pour l'anatomie et la physiologie, la structure de l'homme à celle des autres animaux, qu'il s'agisse des organes des sens ou des modalités de la reproduction. Les singularités de l'espèce humaine sont analysées ; Aristote est le premier qui ait caractérisé l'homme, en tant qu'animal, par opposition aux autres animaux ; les traits sur lesquels il insiste sont ceux-là mêmes qu'on relèvera par la suite : plus grande importance relative du cerveau, station droite, parole articulée, intelligence réfléchie. La prééminence de l'homme se trouve par là justifiée dans l'ordre naturel ; seul il est capable de s'élever à la contemplation des êtres éternels, alors que les animaux se trouvent tout entiers soumis à la génération et à la corruption. Mais cette supériorité humaine ne signifie pas pour autant une rupture radicale. Une page remarquable des *Recherches sur les Animaux*, au début du livre VIII, esquisse même une psychologie animale et souligne l'intérêt qu'il y aurait à comparer le développement mental de l'enfant avec celui de l'animal.

Bien entendu, si Aristote ouvre les voies, son entreprise demeure limitée par les insuffisances du savoir de son temps ; les lacunes, les erreurs sont nombreuses ; Aristote n'est pas, et ne pouvait pas être Linné, Buffon, ni Cuvier, mais il a eu le mérite incomparable de

⁴⁹ *Ibid.*, p. 9.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 113.

considérer l'homme comme un objet de science. « L'anthropologie, écrit Topinard, naquit effectivement [40] à Athènes trois siècles avant notre ère, avec Aristote ⁵¹. » Et la démarche décisive, il importe de le répéter, est celle par laquelle l'homme est considéré comme un animal parmi les autres. « Cette dénomination d'*animal*, écrit encore Topinard, qui est le point de départ de l'anthropologie, sa pensée fondamentale, il la répète à satiété, naïvement, sans songer qu'on puisse émettre un doute à cet égard, et qu'un jour elle froisserait quelques-uns de ceux qui en sont l'objet. En plaçant ainsi, d'emblée et résolument, l'étude de l'homme sur son véritable terrain et n'en faisant pas une exception, Aristote était en avance de vingt siècles sur l'humanité ⁵². »

Hippocrate et Aristote sont les maîtres de l'ancienne science de l'homme, les seuls qui l'aient définie nettement, et entreprise avec une géniale perspicacité. Sans doute, la culture antique, compte aussi des historiens, des géographes, mais leur œuvre, même dans le cas d'un Hérodote, d'un Thucydide demeure soumise aux présupposés mythiques et aux valeurs de l'époque, dont le médecin Hippocrate et le naturaliste Aristote ont pu s'affranchir dans une large mesure. Néanmoins, dans sa dernière période, au III^e et au II^e siècle avant Jésus-Christ, la civilisation grecque de l'âge hellénistique apporte une nouvelle et décisive contribution à la constitution des sciences humaines. Les successeurs d'Alexandre à la tête des monarchies d'Asie Mineure se donnent pour tâche de créer des foyers de culture, où seraient précieusement recueillis tous les éléments du patrimoine culturel, et où les lettrés pourraient librement se consacrer à l'élaboration d'une sorte d'humanisme conscient et organisé, sous la protection de souverains éclairés. La Bibliothèque et le Musée d'Alexandrie sont les réalisations les plus accomplies de ce nouvel âge où le savoir s'accomplit en institutions. Dans ce cadre, des équipes de spécialistes se consacrent à une tâche encyclopédique de mise au point et de coordination : pour la première fois sans doute se trouve mise en pratique une conception totalitaire des sciences humaines en tant que sciences de l'expression ; c'est l'âge des commentaires et des dictionnaires, l'âge de l'exégèse et de la recherche objective du sens. Les sciences d'érudition, la philologie, l'histoire deviennent des disciplines maîtresses, et l'essor qu'elles

⁵¹ TOPINARD, *Eléments d'Anthropologie générale*, Delahaye, 1885, p. 2.

⁵² *Ibid.*, p. 11.

prennent alors ne sera retrouvé et poursuivi, après une énorme coupure, qu'au moment de la Renaissance, où reflourira un humanisme analogue.

En 47 avant Jésus-Christ, la bibliothèque d'Alexandrie et les 400 000 volumes qu'elle contient, disparaissent dans l'incendie qui s'allume au cours des combats entre les troupes de César et la population de la ville. Désastre culturel irréparable : désormais l'hégémonie romaine s'accompagne d'un déclin de la haute culture dans tous les domaines et particulièrement dans la science de l'homme. La supériorité d'un Hippocrate et d'un Aristote éclate si on les compare à ceux qui furent, dans le monde romain, leurs continuateurs. Au II^e siècle de notre ère, Galien, le médecin de Marc Aurèle, bon anatomiste, esprit analytique, n'a pas cette intuition compréhensive de l'être humain qui demeure l'admirable privilège de l'oeuvre hippocratique. L'oeuvre de Galien constitue d'ailleurs une remarquable synthèse de toutes les connaissances acquises en histoire naturelle, en anatomie et en physiologie. Le schéma astrobiologique assure d'une manière parfaitement rationnelle l'explication des phénomènes de la vie. Cette perfection même devient un obstacle épistémologique, dans la mesure où l'esprit humain devra attendre quinze siècles avant de faire mieux, ou de trouver autre chose. André Césalpin, le plus grand biologiste de la Renaissance, qui vit de 1519 à 1603, demeure fidèle à l'inspiration de Galien, non par étroitesse [41] d'esprit, mais par intelligence et raison, et parce que l'oeuvre du vieux maître fournit encore la meilleure interprétation de la réalité, telle qu'elle s'offre à l'esprit du temps ⁵³. Il en va de même pour le système de Ptolémée.

Mais si les travaux de Galien représentent encore une affirmation solide et valable de l'intellectualisme antique, il en est autrement pour *l'Histoire naturelle* de Pline l'Ancien, qui meurt dans l'éruption du Vésuve en l'an 79 de notre ère. Cet ouvrage, en 37 livres, constitue une énorme compilation qui, affirme orgueilleusement son auteur, rassemble 20 000 faits tirés de 200 volumes et provenant de 100 auteurs. Cette prouesse quantitative est malheureusement le mérite essentiel de l'oeuvre de Pline, si tant est que c'en soit un. Elle accumule en ordre dispersé toutes sortes de détails et d'anecdotes relatifs au monde physique et géographique, à la météorologie, à l'homme, aux animaux,

⁵³ Cf. CÉSALPIN, *Questions péripatéticiennes*, trad. Dorolle, Alcan, 1929.

plantes et minéraux de toutes sortes. Le programme est encyclopédique, mais la réalisation de l'entreprise évoque beaucoup plutôt l'almanach populaire que le livre de science. Ce qui intéresse Pline, ce sont surtout les histoires extraordinaires et les recettes de bonne femme ; on ne trouve chez lui ni l'observation personnelle du savant, ni la réflexion éclairée de l'esprit positif. Sans doute, un livre entier, le livre VII, est consacré à l'homme, qui se trouve ainsi placé en tête du règne animal : le précédent aristotélicien assure à l'être humain le statut d'une réalité naturelle, qui doit être étudiée parmi toutes les autres. Mais le contenu même de ce livre VII se présente comme une affligeante accumulation de notations à peu près sans valeur : particularités ethniques étonnantes, enfantements prodigieux ou monstrueux, merveilles de la menstruation, historiottes sur les dents, tailles exceptionnelles, force physique extraordinaire, résistance à la douleur. Après les caractères physiques sont énumérées les qualités morales, toujours avec le souci un peu infantile du merveilleux. Pline dénombre les grands artistes, ou bien mentionne les prix les plus hauts payés pour des esclaves exceptionnellement doués. Puis, après quelques considérations sur la mort et sur diverses résurrections surprenantes, le livre consacré à l'homme s'achève avec des indications sur les grands inventeurs, sur la date des premiers barbiers et des premières horloges.

Il valait la peine de donner une idée sommaire du fatras que représente cette anthropologie. Elle atteste la dégradation de l'héritage hellénique aux mains des Romains : ceux-ci ne surent même pas conserver ce qu'ils avaient reçu. Avant même le naufrage de la civilisation classique sous le déferlement des barbares, le projet de science de l'homme, qui s'était affirmé en des moments privilégiés, avait été perdu de vue. L'histoire de l'anthropologie antique est celle d'une occasion manquée. Des siècles d'effort seront nécessaires pour que l'entreprise, une fois recommencée, puisse être menée jusqu'au point même où elle était déjà parvenue.

[42]

[43]

Introduction aux sciences humaines.
Essai critique sur leurs origines et leur développement.

Première partie :
La science de l'homme jusqu'au XVII^e siècle

Chapitre II

LA SYNTHÈSE THÉOLOGIQUE DE LA CULTURE MÉDIÉVALE

[Retour à la table des matières](#)

Rome a donné à l'Occident sa structure politique, administrative et juridique. Elle a défini les frontières, l'articulation géographique, le réseau des communications, mais elle n'a rien apporté de nouveau dans l'ordre intellectuel et spirituel. La culture grecque, née de la cité, s'est élevée, avec le stoïcisme et l'épicurisme, jusqu'à l'échelle de l'empire. Les Romains n'ont pas ajouté à ce trésor, qu'ils ont annexé par droit de conquête. Ils ont été en fait des barbares qui ont réussi. Plus doués que ceux qui devaient suivre, ils ont apporté l'autorité qui donne la paix, la technique qui assure la prospérité. Mais le grand corps romain conserve, pour l'essentiel, une âme hellénique.

Avec les siècles ce grand corps se décompose. Le pourrissement insensible de l'autorité prépare un nouvel âge de l'histoire, qui s'introduit sans coupure bien nette, au cours de siècles obscurs où l'accroissement des menaces extérieures accompagne la lente montée de l'anarchie interne. Un beau jour, la communauté vitale de l'Empire ayant disparu, il ne reste de lui qu'un squelette morcelé dans lequel les

barbares se sont établis sans en modifier pourtant l'ossature d'ensemble. La seule innovation morphologique, d'ailleurs considérable, est le divorce de l'Orient et de l'Occident, introduit par l'Islam, que la conquête arabe développe tout autour de la Méditerranée. Ce remembrement politique et géographique inscrit sur la face de la terre l'opposition des deux spiritualités qui se partagent désormais le monde civilisé : à Mahomet, témoin de l'Orient, s'oppose Charlemagne, mainteneur de l'Occident, et l'offensive islamique, d'abord victorieuse, suscite la contre-offensive de la croisade, les deux guerres saintes finissant à la longue par se neutraliser, dans une situation d'équilibre.

Le dialogue belliqueux de l'Islam et de la Chrétienté atteste le paradoxe des temps nouveaux : désormais ce sont les valeurs religieuses qui assurent l'unité des camps en présence. Les liens politiques, principes de souveraineté et de dépendance, ne suffisent plus, à eux seuls, à assurer la cohésion des groupements humains ; ils doivent eux-mêmes passer par la médiation d'une communauté d'invocation transcendante. Le Moyen Age, dans l'ordre politique, se caractérise par le système féodal, qui cristallise en institutions hiérarchiques la réaction de défense contre les menaces en tout genre et l'insécurité générale, une fois abattu le rempart que l'organisation de l'Empire opposait aux envahisseurs du dehors. L'émiettement féodal de l'autorité [44] correspond à une restriction considérable de l'espace vital ; l'horizon se rapproche, le cadre immense de l'Empire, océan de paix et d'ordre, se rétrécit jusqu'aux limites précaires de la seigneurie, lieu de repli et d'asile, comme un îlot battu par des courants menaçants.

La différence d'échelle est donc considérable entre le monde antique et le monde médiéval, où les divers groupements humains font figure de cantonnements, en situation d'état de siège, ou tout au moins toujours sur le qui-vive. Dans le vide hostile qui s'étend au-delà du premier horizon, une seule influence peut venir s'imposer aux particularismes féodaux et à leurs hiérarchies antagonistes : celle de l'Eglise de Rome, dont la prépondérance s'affirme lentement et qui, d'abord auxiliaire du pouvoir impérial, finit par revendiquer l'héritage de ce pouvoir disparu. La fausse donation de Constantin, par laquelle l'empereur aurait cédé sa souveraineté à la papauté, exprime à sa manière cette vérité rétrospective du passage de la première à la deuxième Rome, de l'*Imperium Romanum* à la Romania médiévale. Dans l'ordre politique, il est vrai, la transmission des pouvoirs n'ira pas sans diffi-

culté : l'ambition pontificale, souvent menacée par les divisions internes de l'Eglise elle-même, se heurtera aux prétentions opposées des seigneurs temporels, des empereurs et des rois. De là cette lutte pour la suprématie, dont les vicissitudes alternées seront tantôt le guet-apens de Canossa (1077), tantôt le guet-apens d'Anagni (1303) : la Renaissance verra l'échec définitif de la monarchie pontificale dans ses espérances d'une souveraineté totalitaire.

Mais il en a été autrement dans le domaine culturel : la spiritualité médiévale tout entière se constitue dans les cadres élaborés par l'Eglise. La Romania n'est pas un rêve, elle définit la réalité d'un vaste système de civilisation qui assure l'unité de l'Occident, fait régner l'ordre entre les esprits et dans les cœurs. Cette réussite, rare, au prix d'un effort séculaire, fait du Moyen Age une époque d'unanimité dont les générations à venir conserveront la nostalgie. En ce temps où n'existent encore ni la nation, ni l'État, ni la patrie, au sens moderne du terme, la spiritualité chrétienne définie par l'Eglise, incarnée par ses hommes et codifiée par ses institutions, fournit à la communauté humaine le cadre d'ensemble de son existence et le lieu de son regroupement en esprit et en vérité. La structure intellectuelle de l'Occident est le résultat de cette patiente élaboration, aussi décisive qu'imprévisible.

Les témoins initiaux du christianisme sont des hommes simples et obscurs, engagés dans une aventure qui paraît tout à fait disproportionnée, si l'on songe à la faiblesse de leurs moyens. Parmi ces hommes sans culture, l'apôtre Paul, juif et citoyen romain, fait figure de premier intellectuel et de premier théologien. Mais le christianisme primitif, qui lutte pour la reconnaissance dans le cadre de l'Empire à l'apogée de sa puissance, demeure étranger à la culture régnante, dont il remet en question certaines valeurs essentielles. Lorsque le phénomène chrétien devient suffisamment visible pour attirer sur lui l'attention des sages, ce sont les éléments d'antagonisme et de rupture qui se font d'abord sentir. Une polémique s'engage, qui s'échelonnera sur plusieurs siècles, entre les tenants de l'esprit nouveau et les intellectuels païens, défenseurs des grandes traditions classiques. Dialogue pathétique, au cours duquel on verra des professeurs, des publicistes, des empereurs même, un Marc Aurèle, un Julien, fidèles aux trésors du passé, affronter les premiers Pères de l'Eglise et les docteurs qui ont reçu l'enseignement du Christ.

Le débat ne trouvera pas sa conclusion sur le plan même de la polémique ; il sera non pas résolu, mais dépassé, lorsque s'établira une situation nouvelle, et après les âges de persécution viendra la conversion de Constantin. L'Église, [45] forte du triomphe politique grâce auquel elle a pu s'identifier avec le pouvoir établi, se laissera à son tour, peu à peu, vaincre par sa victoire. À la polémique succèdent la négociation et le compromis ; le christianisme triomphant ne se sent plus menacé dans son existence même ; il peut à sa guise organiser le terrain conquis. Telle est l'œuvre des pères de l'Église un Ambroise, un Augustin, eux-mêmes formés aux disciplines traditionnelles et qui, doués d'une grande envergure intellectuelle, ne répugnent plus à verser le vin nouveau dans les vieilles outres. Ils rendront possible la synthèse doctrinale, autour de laquelle va se regrouper l'espace mental de l'Occident.

La culture qui s'élabore est dominée dans son ensemble par le pré-supposé de la révélation judéo-chrétienne, dont l'exigence servira de principe régulateur à la nouvelle organisation du savoir. Seulement cette révélation s'affirme à l'origine dans l'espace mental et social du peuple juif, défini par les livres de l'Ancien Testament. Ce patrimoine traditionnel d'un peuple oriental est géré par la classe des rabbins, commentateurs et docteurs de la loi, dans l'esprit d'un conservatisme assez étroit. La naissance du christianisme, son expansion rapide et son imprévisible victoire impliquent une certaine rupture avec la spiritualité juive. La nouvelle foi, si elle ne supprime pas la Loi, s'efforce de l'accomplir dans un esprit nouveau ; elle se désolidarise de la communauté ethnique, et son prosélytisme s'adresse victorieusement aux hommes de toutes les nations. Le christianisme triomphant doit rendre dans l'Empire romain, bon gré mal gré, le contrôle d'une culture beaucoup plus large que celle du peuple hébreu et de la synagogue. Les procédures canoniques des rabbins orientaux, d'ailleurs dénoncées par le Christ lui-même, ne peuvent pas suffire aux exigences des intellectuels formés dans l'esprit des grandes traditions classiques.

C'est pourquoi, après la tension des premiers conflits de culture, où les chrétiens intransigeants affirment à l'égard des valeurs antiques une sorte de terrorisme, à la manière d'un Tertullien, l'heure vient d'une nouvelle synthèse doctrinale. La nécessité s'impose d'emprunter au stock de la culture gréco-latine un équipement mental à la mesure du nouveau monde spirituel et politique, auquel le christianisme a im-

posé sa marque. Cette oeuvre de récupération reprendra comme un butin de guerre la philosophie de la nature et la philosophie de l'esprit, élaborées par les Anciens, et qui demeuraient disponibles ; elles seront réutilisées telles quelles, à la seule condition de se situer désormais dans la perspective de la Révélation. Les fondements de la culture occidentale sont le produit de cette alliance entre deux spiritualités primitivement étrangères l'une à l'autre.

Il s'agit en fait d'une œuvre de très longue haleine, qui trouvera son apogée dans l'Europe chrétienne du XII^e et du XIII^e siècle, après un millénaire d'efforts. En effet, le travail des docteurs se trouve sans cesse remis en question par les grands courants de l'histoire qui déchirent les communautés humaines pendant les siècles obscurs du haut moyen âge. Dans l'universel naufrage de la civilisation antique, les humanistes chrétiens font œuvre de sauveteurs, tel l'évêque Augustin rédigeant sa *Cité de Dieu* sous le coup de la prise de Rome par les Wisigoths d'Alaric (410), en attendant de mourir lui-même dans sa ville d'Hippone assiégée par les Vandales. C'est pourtant l'âge fécond des Pères de l'Eglise, saint Ambroise, saint Jérôme, Paul Orose en Occident, auxquels fait écho le groupe génial des Pères d'Orient. Mais si l'empire d'Orient jouit encore d'un long délai, avant d'être définitivement abattu, l'Occident est plus mal partagé. Submergé, disloqué par la barbarie triomphante, il doit consacrer toute sa force à survivre. Pour gagner le conquérant à sa cause, l'Eglise se met à son niveau, se contentant, pendant des siècles, d'une sorte de minimum vital intellectuel. La haute culture, [46] inutile à l'évangélisation des guerriers, est mise en sommeil, et l'on se consacre d'abord aux tâches urgentes qui posent souvent aux responsables du peuple chrétien des questions de vie ou de mort.

De là le caractère, assez souvent méconnu, de la culture médiévale : elle est une culture sur fond de mémoire. La conscience subsiste d'un immense capital mis en sommeil, stocké dans certaines bibliothèques, et depuis longtemps délaissé. Tel est le sens (le la parole (le Bernard de Chartres, selon lequel les hommes de son temps sont comme des nains juchés sur l'épaule de géants qui les ont précédés. Le progrès ne peut consister que dans la récupération des trésors perdus. C'est pourquoi les plus hauts moments de l'intelligence médiévale sont qualifiés de « renaissances » : des traducteurs, des compilateurs, pendant certaines périodes de répit, redécouvrent certaines œuvres an-

ciennes, les condensent en manuels de qualité médiocre, mais qui néanmoins s'imposent pour longtemps aux lettrés. Ainsi en est-il dès le VI^e siècle, lorsque le despotisme éclairé du barbare Théodoric tente une timide restauration des valeurs anciennes, illustrée par les noms de Boèce, Fulgence et Cassiodore. Plus tard, au temps de Charlemagne, s'affirmera la renaissance carolingienne, si modeste encore lorsqu'on songe au grand épanouissement médiéval, qui se produit au XII^e et au XIII^e siècle ⁵⁴. Alors seulement la Romania trouve son équilibre intellectuel et spirituel, définissant les structures maîtresses de la chrétienté d'Occident.

L'élaboration de la nouvelle culture se poursuit dans le système des institutions ecclésiastiques. Les monastères, les chapitres jouent d'abord le rôle de véritables conservatoires culturels. Puis apparaissent les universités dont le réseau dessine à travers l'Europe chrétienne une géographie du savoir : Bologne d'abord (1088), puis Salerne, Paris (1150), dont le pape. Alexandre IV pourra dire, dans la bulle *Quasi lignum vitae* . « La science des écoles de Paris est dans l'Eglise comme l'arbre de Vie dans le Paradis terrestre ou comme une lampe qui éclaire le temple de l'âme (...) C'est à Paris que la race humaine, défigurée par le péché originel et aveuglée par l'ignorance, retrouve sa faculté de vision et sa beauté, grâce à la connaissance de la vraie lumière diffusée par la science divine. » Le XIII^e siècle verra se multiplier ces centres de recherche et d'enseignement. Padoue, Salamanque, Naples, Toulouse, Oxford et Cambridge, Séville, Montpellier, que viendront compléter au XIV^e siècle, les universités de Coimbra, Prague, Cracovie, Vienne, Heidelberg... L'Europe savante et pensante est en train de naître. Un nouveau type d'homme, le lettré, y administre le nouveau savoir de la communauté chrétienne, la scolastique. Certaines universités se spécialisent dans le droit ou la médecine ou la théologie, mais entre toutes s'établit une incessante circulation des hommes et des idées, facilitée par l'existence d'une langue savante une et la même pour tous. Des contacts sont établis et maintenus avec les lettrés du dehors, Grecs d'Orient et Arabes, qui assurent le ravitaillement des Européens en idées nouvelles et en textes anciens, émergeant peu à peu de l'oubli dans lequel ils avaient été si longtemps tenus.

⁵⁴ Cf. Paul RENUCCI, *L'Aventure de l'humanisme européen au Moyen Age*, Belles Lettres, 1953,

Le savoir ainsi constitué sous le contrôle de l'Eglise fournit l'ossature de la civilisation médiévale. L'espace mental et l'espace vital se trouvent parfaitement accordés l'un à l'autre, dociles aux rythmes d'un même ordonnancement. L'ordre de la connaissance et l'ordre de l'action, l'ordre politique, économique et social se présentent comme des plans différents de projection pour les mêmes principes transcendants. Boniface VIII, l'un des principaux affirmateurs de la monarchie pontificale, définit dans la bulle *Unam sanctam*, en 1302, la structure du système : « L'habitude de la religion [47] est d'amener les choses qui sont en bas jusqu'à celles qui sont en haut, en passant par celles qui sont intermédiaires. Suivant la loi de l'univers, toutes les choses ne sont pas mises en ordre également et immédiatement ; mais celles d'en bas par les intermédiaires, les intermédiaires par celles d'en haut. »

Ce texte donne la formule de la civilisation médiévale dans son ensemble. Il s'agit d'un vaste système de sécurité à base théologique : l'ordre, dans le monde et dans l'homme, dans la société comme dans l'Eglise, procède d'une seule intelligibilité dont le principe et la fin se trouvent en Dieu. L'intégration est parfaite, la cohésion sans problème, puisque le social, le politique, le scientifique et l'ecclésiastique relèvent d'une même obéissance, universellement imposée. Saint Thomas définit les principes du commerce au même titre que ceux de la métaphysique. « Ainsi les institutions sociales, écrit Tawney, revêtent-elles un caractère qui peut presque être taxé de sacramentel, car elles sont l'expression extérieure et imparfaite d'une réalité spirituelle suprême ⁵⁵. » On peut parler en effet d'une véritable civilisation rituelle, dont l'armature correspond à une axiomatique de la Révélation ; culture et civilisation mettent en forme, sous le contrôle de l'autorité hiérarchique, une axiomatisation de la parole de Dieu en forme de traditions doctrinales et d'institutions canoniques, intellectuelles, politiques et sociales. La liturgie du service divin, essence de toute la culture, se diffuse à travers la totalité du réel, dont elle fournit partout la justification eschatologique.

Ce dogmatisme ritualiste subordonne toute connaissance à un acte de foi. Non que la connaissance soit à proprement parler la servante

⁵⁵ R.H. TAWNEY, *la Religion et l'essor du capitalisme*, traduction Merlat, Rivière, 1951, p. 29. Cf. aussi Christopher DAWSON, *La Religion et la formation de la Civilisation occidentale*, trad. Guillemin, Payot, 1953.

de la théologie, ce qui impliquerait une distinction possible, une dissociation : elle en est bien plutôt une prise de conscience et une élucidation. Car le chiffre de la Révélation se présente comme le présupposé universel, en dehors duquel aucune intelligibilité n'est possible. Emile Mâle rendait attentif au fait que l'iconographie de la cathédrale met en scène les encyclopédies du temps, miroirs du monde où s'inscrit la liturgie cosmique. La cathédrale condense la réalité humaine dans l'unanimité du service divin, et la réflexion scolastique accomplit la même fonction en dressant ses Sommes, cathédrales en idée, selon les liturgies de la disputation.

La connaissance du monde et de soi-même, dans la pensée médiévale, apparaît ainsi non pas comme une résolution intelligible selon le mode euclido-cartésien, mais comme une symbolique universelle, se donnant pour tâche de retrouver partout l'ordre de Dieu dans sa création. Evoquant la structure de l'espace, Lewis Mumford observe : « Au Moyen Âge, les relations spatiales tendaient à être organisées comme des symboles et des valeurs. L'objet le plus élevé dans la cité était la flèche de l'église, qui pointait vers le ciel et dominait les constructions comme l'Eglise dominait les

espoirs et les craintes des fidèles. L'espace était divisé arbitrairement pour représenter les sept vertus, les douze apôtres, les dix commandements ou la Trinité. Sans des allusions symboliques constantes aux légendes et aux mythes chrétiens, l'analyse raisonnée de l'espace médiéval aurait échoué. Les esprits les plus rationnels n'en étaient pas exempts : Roger Bacon étudia soigneusement l'optique, mais après avoir découvert les sept parties de l'œil, il ajouta que Dieu avait ainsi voulu figurer dans nos corps les sept dons de l'Esprit⁵⁶. » La perspective temporelle appelle des remarques analogues. Elle [48] est rythmée, elle aussi, par les inflexions primordiales de l'histoire du salut : l'existence de la communauté humaine et celle de chaque individu sont scandées par la répétition des mêmes phases de l'histoire sainte. La destinée de l'humanité se reflète en quelque sorte dans le calendrier de l'année, qui lui-même se condense dans le déroulement de la semaine : l'éternel retour de la liturgie de l'office divin se réalise aux diverses échelles temporelles de l'existence. La civilisation en son en-

⁵⁶ Lewis MUMFORD, *Technique et civilisation*, trad. Moutonniere, Seuil, 1950, p. 27.

semble, dans les œuvres de l'art, dans la réflexion des sages ou dans le travail des artisans commémore indéfiniment la gloire du Dieu Créateur et Rédempteur du peuple chrétien.

Une même configuration théologique se trouve donc imposée à la science de la nature et à la science de l'homme. La codification des phénomènes revêt un sens rituel, car la loi de la nature est ensemble, et d'abord, loi de Dieu. C'est à l'intérieur de ce nouveau contexte mental que les penseurs du Moyen Age, faute d'avoir pu en inventer d'autres, réutiliseront les schémas d'intelligibilité sauvés du naufrage de la culture antique et païenne. Aristote demeurera le maître à penser, mais un Aristote revu et corrigé, ou plutôt singulièrement travesti. La cosmologie médiévale, comme la cosmologie grecque, fait de l'univers non pas une réalité expérimentale, mais un système de valeurs ; le sens du réel est donné *a priori* par une finalité transcendante. Mais celle-ci, chez les Grecs, est d'ordre esthétique : elle répond à un sens des proportions qui hiérarchise l'univers selon le schéma d'unité ontologique fourni par l'astrologie. Le christianisme n'ajoute rien à ce schéma, dont la richesse est peu à peu retrouvée, au rythme capricieux des découvertes grâce auxquelles l'Occident médiéval rentre en possession des grands textes de l'astronomie, de la mathématique, de la physique, de l'astrologie et de l'alchimie, de la médecine antiques. Cette science, dont la supériorité intellectuelle s'impose aux lettrés chrétiens, devra seulement se subordonner, moyennant un compromis dont l'illogisme n'est pas reconnu par ses promoteurs, aux valeurs spécifiquement chrétiennes.

Ce transfert des schémas d'intelligibilité d'un système de valeurs dans un autre entraîne une distorsion des doctrines, d'autant que la prédominance est reconnue à certains thèmes chrétiens, étrangers à la pensée grecque. Par exemple, à l'idée de l'harmonie du Cosmos est substituée l'idée du Dieu créateur, qui a fait le monde à l'usage de l'homme, et veille à son salut par sa constante Providence. Le drame eschatologique de la destinée se joue dans le développement de la nature, soumise sans cesse à la grâce, et fertile en miracles. « Partout, dans la philosophie médiévale, écrit Gilson, l'ordre naturel s'appuie à un ordre surnaturel, dont il dépend comme de son origine et de sa fin. L'homme est une image de Dieu, la béatitude qu'il désire est une béatitude divine, l'objet adéquat de son intellect et de sa volonté est un être transcendant à lui, devant qui toute sa vie morale se joue et qui la ju-

ge. Bien plus, le monde physique lui-même, créé par Dieu pour sa gloire, est travaillé du dedans par une sorte d'amour aveugle qui le meut vers son auteur, et chaque être, chaque opération de chaque être, dépend à tout moment dans son efficacité comme dans son existence, d'une volonté toute-puissante qui le conserve ⁵⁷. »

Ainsi la volonté de Dieu joue désormais le rôle de fondement de l'induction, et l'univers lui-même n'est que le décor dans lequel se déroule pour chaque homme l'histoire de son salut. De sorte que l'on peut légitimement se demander, ajoute Gilson, s'il est encore possible de « parler de nature dans une philosophie chrétienne ». Mais la question se pose, à bien plus forte raison, de savoir si la science de l'homme, telle que l'avaient définie [49] un Hippocrate, un Aristote, possède encore un sens. Il y a sans doute une anthropologie chrétienne, une doctrine chrétienne de l'homme, marquée de traits caractéristiques. L'homme, créature de Dieu, et créé à l'image de Dieu, se trouve dans une dépendance étroite à l'égard de son Créateur, et ce lien de dépendance entraîne une sorte de réévaluation de la personnalité, dont le statut est désormais fort différent de ce qu'il était pour l'intellectualisme grec. C'est saint Augustin qui a défini le premier, dans toute son ampleur, le nouveau principe d'individuation chrétien. L'existence humaine trouve son sens dans le débat surnaturel qu'elle poursuit avec son Créateur : le dialogue de l'âme avec Dieu alterne avec le soliloque de l'âme livrée à elle-même. D'où une attention à soi-même, étroitement liée à la recherche du salut, que le sage antique eut sans doute jugée égoïste et passionnelle. Mais ce sens de la personnalité se trouve également associé à un sens de la communauté : la foi au même Dieu intervient comme un intermédiaire de liaison entre les fidèles. La solidarité culturelle ou politique, telle qu'elle existait dans le monde antique, fait place à une sorte de communion organique au niveau de l'Eglise, en grand et en petit : la paroisse, le diocèse, le peuple chrétien tout entier réalisent autant de figurations de la communion des saints.

Ainsi, par un *a priori* dogmatique, la réalité humaine se trouve ordonnée à une vocation surnaturelle, qui seule lui donne son sens. C'est pourquoi on peut dire que l'anthropologie médiévale traverse le domaine humain sans s'y arrêter, l'ordre humain n'étant qu'un espace de

⁵⁷ Etienne GILSON, *L'Esprit de la philosophie médiévale*, 2e édition, Vrin, 1944, p. 345.

projection pour des déterminations eschatologiques. L'homme réduit à lui-même ne serait que ce « monstre incompréhensible », dont parlera Pascal, une énigme insoluble aussi longtemps que l'on ne fait pas intervenir le chiffre de la Révélation. Et, comme la nature se trouve elle-même suspendue à la destinée de l'homme, à laquelle elle sert de cadre, de point d'appui et d'enjeu, il est clair qu'on ne saurait parier dans ces conditions ni d'une science de la nature, ni d'une science de l'homme, au sens moderne du terme. L'œuvre d'Albert le Grand (1206-1280), le plus remarquable et peut-être le seul naturaliste médiéval, se développe comme un commentaire d'Aristote retrouvé ; mais le passage n'y est pas réalisé de la zoologie à l'anthropologie.

L'obstacle épistémologique majeur se résume dans le fait que l'autre monde compte plus que celui-ci. L'intelligence humaine ne saurait sans impiété se fixer sur une réalité coupée de ses appartenances surnaturelles. On peut même dire que l'idée d'une science, au sens d'un système formel d'intelligibilité se suffisant à soi-même, demeure étrangère à la pensée médiévale : les mathématiques elles-mêmes, pour autant qu'elles sont connues, seront considérées comme le symbole d'une autre vérité, la seule qui puisse être nécessaire et suffisante ⁵⁸. La physique, la science expérimentale ne peut prendre naissance que si l'on reconnaît l'autonomie d'une nature profanée. La science de l'homme, à plus forte raison, devient une contradiction dans les termes : le regard neutre et positif d'un Hippocrate ou d'un Aristote, qui étudient l'être humain en lui-même et pour lui-même, ou dans le contexte des autres espèces animales, est désormais impossible. L'homme n'est plus un être naturel, il a une place à part, et ce serait commettre un sacrilège que de le dépouiller de son statut privilégié. Cette exterritorialité théologique va retarder de 18 siècles le progrès de la connaissance positive dans le domaine de l'anthropologie. Si le Moyen Age abonde en *Bestiaires*, qui sont des catalogues élémentaires de la faune, tout imprégnés de merveilleux, et en *Lapidaires*, où s'affirme une minéralogie mythique, on ne conçoit pas [50] la possibilité d'un traité sur l'homme, fût-ce dans le même esprit de naïveté préscientifique.

En 1755 seulement, la dixième édition du *Systema Naturae* de Linné fait entrer l'homme dans la classification générale des êtres vi-

⁵⁸ Cf. A. KOYRÉ, *Les Origines de la science moderne*, Diogène, 16, 1956.

vants ; cette initiative hardie lève l'interdit épistémologique qui avait bloqué jusque-là le développement d'une histoire naturelle de l'homme. Entre temps, le tabou qui protège l'être humain contre l'investigation scientifique trouve une illustration significative dans l'interdiction absolue, sous peine de mort et d'excommunication, de disséquer des cadavres. Seul l'empereur Frédéric II de Hohenstaufen, libertin convaincu, et esprit singulièrement moderne, osera introduire la pratique de la dissection dans le règlement des études de médecine à l'université de Salerne, en 1230. Initiative hardie, cette exception qui confirme la règle, vaut au souverain une double excommunication. La pratique de l'autopsie ne se répandra que très lentement, au prix de persécutions sans nombre, au XIV^e siècle.

Le savoir médiéval sacrifie donc, en Occident, les sciences humaines à la science divine. Il consacre dans ce domaine, par rapport à la pensée antique, une régression qu'il faudra ensuite plusieurs siècles pour compenser. Pendant cette immense période de l'histoire culturelle, aucun grand nom ne peut être cité qui approche, même de loin, les noms des grands Anciens. Chose curieuse, pendant la même période, on trouve dans la culture islamique, pourtant caractérisée, elle aussi, par la prépondérance théologique, de grands savants qui n'ont pas leurs pareils en terre chrétienne : le médecin Avicenne (980-1037), par exemple, qui reprend la tradition d'Hippocrate, ou l'historien et sociologue Ibn-Khaldoun (1332-1406), souvent comparé à Montesquieu, et dont les *Prolégomènes* fournissent une analyse, lucide et sagace autant que positive, de la réalité arabe. Au sein de la *Romania*, toute science demeure prise dans les glaces de la conceptualisation dogmatique, et le dégel sera long à venir.

En fait, la connaissance ainsi aliénée au profit de présupposés qui l'hypothèquent par avance, projette dans le champ épistémologique des mythologies contradictoires, où l'on relève pêle-mêle l'influence de l'antique physique des éléments et de l'astrologie païenne, plus ou moins soumises à la juridiction des thèmes chrétiens. Le microcosme du corps humain reflète, aux yeux des médecins, l'ordre ou le désordre des constellations planétaires. Les traditions populaires, les remèdes de bonne femme apportent leur contribution à cet extraordinaire syncrétisme. La biologie et la pathologie se réduisent à une étude de la situation cosmique ; la mise en correspondance des organes et des fonctions avec les constituants de la physique qualitative traditionnelle

et avec les influences astrales réduit la thérapeutique à un jeu complexe de relations dont dépend l'issue de la maladie. Par exemple, Mars, qui est viril, chaud et sec, se trouve en jeu à propos de la bile jaune, du choléra et de l'organe sexuel masculin ; le Bélier régit la tête, parce qu'il est en tête des signes du zodiaque, et parce qu'il a toute sa force dans la tête ; le Capricorne règne sur la poitrine, à cause de la cuirasse caractéristique de l'insecte... L'intervention du médecin doit se régler sur la constellation de naissance, sur les heures du jour, dont chacune comporte des indications favorables ou défavorables. Cette séméiologie infantile, et ces cas cliniques, s'imposent sans difficulté aux époques mêmes où la culture médiévale brille de son plus vif éclat ⁵⁹. Rien ne saurait mettre en meilleure lumière l'irréremédiable décadence de l'esprit hippocratique.

La science de la nature présente des caractères analogues. La superstition [51] pure et simple y apparaît d'ailleurs singulièrement encouragée par l'esprit de miracle, qui constitue sans doute l'apport distinctif du christianisme dans le domaine de la connaissance à cette époque. Le miracle apparaît ici comme la limitation dogmatique opposée par la théologie chrétienne à une prédestination astrale trop radicale. D'où une sorte d'arbitraire supplémentaire, qui vient surcharger encore le jeu des mythologies traditionnelles. Aussi le savant, au sens moderne du terme, n'existe-t-il nulle part ; celui qui sait apparaît bien plutôt comme un magicien ou comme un sorcier. Tel Roger Bacon, présenté parfois, au prix d'un étrange contresens, comme le précurseur, au XIII^e siècle, de la science expérimentale moderne. Or le premier Bacon mérite pleinement le titre de Docteur des Merveilles que la tradition lui a reconnu.

L'expérience, en effet, tel que la conçoit Roger Bacon, n'a rien à voir avec celle que Galilée et quelques autres s'efforceront d'organiser rationnellement par la suite. On y retrouve la même confusion des thèmes et des autorités qui prévaut dans la médecine du temps. « Comme tout ce qui se fait de véritable et se fait de légitime dans le monde, résume un historien, l'expérience, instrument de science et de puissance, vise à nos utilités, utilités matérielles et temporelles dans le cas de l'expérience extérieure, indirectement aussi par elle utilités spi-

⁵⁹ Cf. Paul DIEPGEN, *Geschichte der Medizin*, de Gruyter, Berlin, 1949, p. 218 sqq.

rituelles ou surnaturelles, et c'est parce qu'elle promet « merveilleusement » nos fins qu'elle a tant de prix. Or, comment répond-elle ainsi à ses fins, qui sont de servir les nôtres ? Par l'élixir de vie, par l'astro-labe, par la pierre philosophale, par les thèmes généthliques et les oracles de l'astronomie expérimentale, par les connaissances sublimes et les hautes œuvres de puissance, telles les vertus des éléments surprises et captées, tels les appareils « inouïs », et pourtant imaginés par certains experts, par les arcanes, en un mot, de la nature et de l'art. ⁶⁰ » La science ainsi comprise est « l'art des arts, l'art sublime et magnifique, le Grand Art, celui de la transmutation des métaux et de la prolongation de la vie ; elle se nomme encore la *via experimentalis*, et cette voie ou méthode expérimentale, qui fait la vérité et la vertu d'une astrologie judiciaire et opérative, distincte de l'Astronomie commune, est un arcane renfermé dans quatre sciences fermées à triple tour ; elle est enfin excellemment la science de la vraie Magie, et les livres de la Magie véridique se trouvent désignés dans le Miroir d'Astronomie sous le nom de livres « expérimentaux » ⁶¹.

L'espace mental de la culture médiévale ne permet donc pas la constitution d'une science au sens moderne du terme. La prédominance incontestée de l'exigence théologique confond tous les ordres, elle entremêle les divers plans de clivage épistémologiques. La réflexion philosophique selon les normes d'une raison autonome est impossible, tout autant que la constitution de méthodologies objectives. Le progrès ne peut se réaliser à l'intérieur du système ; c'est la rupture du système lui-même qui seule permettra la constitution d'un savoir digne de ce nom, échappant au contrôle des impératifs ecclésiastiques pour considérer le monde et l'homme dans leur réalité positive. Alors seulement, une fois dissipé le mirage des mythologies, la nature des choses et la nature humaine révéleront aux esprits curieux des merveilles plus surprenantes que les prodiges anciens, et plus authentiques. Mais il ne faudrait pas pour autant conclure de ce constat de carence en matière d'épistémologie à une condamnation de la civilisation médiévale dans son ensemble. Sa grandeur est ailleurs : elle avait d'autres valeurs

⁶⁰ Raoul CARTON, *L'Expérience physique chez Roger Bacon*, Vrin, 1924, p. 169.

⁶¹ *Ibid.*, p. 171-172.

à défendre, en attendant que de nouvelles générations reprennent l'héritage des grandes traditions intellectuelles, qu'elle a du moins sauvées d'un désastre total.

[52]

[53]

Introduction aux sciences humaines.
Essai critique sur leurs origines et leur développement.

Première partie :
La science de l'homme jusqu'au XVII^e siècle

Chapitre III

LA RENAISSANCE ET LES ORIGINES DES SCIENCES HUMAINES : L'AGE DES AMBIGUÏTÉS

[Retour à la table des matières](#)

D'Alembert, dans le *Discours préliminaire à l'Encyclopédie* attribue aux lettrés de la Renaissance l'honneur d'avoir réveillé l'Occident de son sommeil dogmatique. Il fallut, dit-il, « au genre humain, pour sortir de la barbarie, une de ces révolutions qui font prendre à la terre une face nouvelle ». A la veille d'une autre révolution qu'ils préparent, non moins décisive que l'effondrement de l'Empire d'Orient, les Encyclopédistes se sentent les héritiers et continuateurs des humanistes du XVI^e siècle. Du même coup, ils inventent la perspective historiographique moderne qui accuse la coupure entre les ténèbres gothiques du Moyen Age et la nouvelle clarté de l'intelligence enfin restituée à elle-même. La devise des Réformés au XVI^e siècle : *Post tenebras lux*, anticipe sur le mot d'ordre de la philosophie des Lumières.

Seulement cette interprétation de la Renaissance, qui est pour une bonne part celle des renaissants eux-mêmes, a été remise en question dès le début du XIX^e siècle, et la controverse engagée depuis lors sur ce thème entre les historiens les plus qualifiés est un excellent exemple de l'historicité du jugement historique. Le débat met en jeu des valeurs durables, de sorte que l'attitude de chacun trahit ses préférences personnelles ; une objectivité rigoureuse est impossible, ou plutôt elle n'a pas de sens. Comme l'écrit un spécialiste, « dans une très large mesure, la plupart des définitions données de la Renaissance relèvent de certains préjugés, ou d'opinions préalablement assises. A tout le moins, la Renaissance séduit l'esprit libéral plus vite que le conservateur ; l'esprit de tolérance plus vite que l'intransigeance religieuse ; l'esprit classique plus vite que le romantique ». De sorte que, au bout du compte, « la Renaissance constitue un excellent réactif pour mesurer les tendances et les idées d'un homme : et l'opinion du théoricien sur elle nous fait souvent mieux connaître le théoricien que son objet » ⁶².

[54]

Il est vrai qu'on pourrait faire des remarques analogues dans le cas de la restitution historique de la Révolution française, du règne de Louis XIV ou du développement industriel. Si l'histoire renvoie à l'historien, il ne s'agit pas là d'un cercle vicieux, mais d'une condition fondamentale du travail historique. La prise de conscience de la relativité initiale ouvre une réflexion nouvelle, grâce à laquelle on accède à un sens supérieur de vérité.

En dépit de cette difficulté préjudicielle, et qui ne lui est pas particulière, il demeure possible de caractériser la Renaissance comme un

⁶² V.L. SAULNIER, Préface à la trad. française de W.K. FERGUSON, *La Renaissance dans la pensée historique*, trad. Marty, Payot, 1950, p. VI-VII. L'ouvrage de Ferguson présente une très intéressante rétrospective du concept de Renaissance dans le travail des historiens depuis le XVI^e siècle ; c'est l'exemple d'un nouveau type de méthodologie, qui mériterait d'être appliqué aux diverses périodes de l'histoire.

Le lecteur désireux de compléter cette rapide esquisse devra se reporter au grand ouvrage de L. THORNDIKE : *A history of magic and experimental science*, vol. V et VI, qui traitent du XVI^e siècle (New-York, Columbia University Press, 1941). Cf. aussi : Emile CALLOT, *La Renaissance des sciences de la vie au XVI^e siècle*, P.U.F., 1951.

moment dans le développement culturel de l'Occident. Quelque souci que l'on prenne de ménager les transitions et d'estomper les différences, il reste que l'attitude spirituelle des lettrés du XVI^e siècle pose très nettement à celle du clerc médiéval, au XII^e ou au XIII^e siècle. Par delà le jeu des personnalités, on discerne un renouvellement des constantes de culture ; l'espace mental n'est plus le même, les horizons se sont transformés. L'image même de « renaissance », fréquemment employée par les contemporains engagés eux-mêmes dans cette métamorphose, désigne une sorte de transfert de traditions, la conscience prise d'une rupture et d'une nouvelle continuité. La vie spirituelle, après un intervalle millénaire, se greffe à nouveau sur le tronc toujours vivace de la culture antique, dégagé de tous les sédiments qui l'avaient dissimulé. La Réforme aussi se présente comme un retour aux sources évangéliques, retrouvées en leur authenticité.

L'image de renaissance est une image temporelle ; de même les images si fréquentes d'aube et d'éveil. Quelque chose commence, ou plutôt recommence, après une trop longue immobilité. L'expérience décisive apparaît ici orientée vers le passé et ensemble vers l'avenir. En somme, on se met à vivre dans le temps ; dans une certaine mesure, on découvre la spécificité du temps humain. Le Moyen Age a vécu dans une sorte de présent éternel : le schéma liturgique de l'histoire sainte, indéfiniment répété, fournit le cadre de la vie sociale et de l'existence personnelle. La Révélation chrétienne, dont le capital est géré par l'Eglise hiérarchique, intervient comme un principe de réalité pour autoriser l'activité humaine dans tous les domaines où elle s'emploie. La vérité a un sens rituel, même dans l'ordre de l'intellect, où la scolastique impose aux savants les voies et moyens d'une affirmation soigneusement codifiée. Jamais la cité des hommes ne s'est voulue aussi exactement identique à la Cité de Dieu, qui lui sert de prototype eschatologique, bloquant en elle le passé, le présent et l'avenir.

La Renaissance consacre l'abandon de ce schéma, en voie de désagrégation depuis le XVI^e siècle. Le présent se libère des disciplines liturgiques qui l'emprisonnaient. Le retour aux sources anciennes, la restitution des bonnes lettres, n'est qu'un aspect de cette révolution spirituelle, une conséquence sans doute plutôt qu'une cause. On a depuis longtemps fait valoir que la plupart des chefs-d'œuvre anciens n'ont pas été vraiment retrouvés, pour la bonne raison qu'ils n'avaient pas été perdus, mais religieusement conservés par les clercs du Moyen

Age : bon nombre des manuscrits essentiels pour les textes classiques datent précisément de cette époque. La découverte doit donc être une découverte intellectuelle plutôt que matérielle. C'est un nouveau regard, et un nouveau recours, qui procure aux lettres antiques une nouvelle naissance. Les lettrés du Moyen Age interprètent Virgile, ou *l'Art d'Aimer* d'Ovide, comme le *Cantique des Cantiques*, en les projetant dans le miroir déformant de la révélation chrétienne : toute poésie devient signe et symbole de l'amour divin. L'invention de la philologie atteste un esprit radicalement nouveau : le passé doit être aimé pour lui-même, en fonction de ses aspirations propres dont l'authenticité, trop longtemps faussée, apparaît à nouveau dans sa propre lumière. Pareillement, les constructeurs des anciennes basiliques récupéraient les colonnes, les fragments [55] épars des architectures antiques pour les utiliser dans leur édification de la maison de Dieu. Les artistes de la Renaissance, les princes et les rois se passionnent pour la recherche des marbres, des bronzes, des céramiques, des médailles antiques. Ils inaugurent la pratique des fouilles et leurs collections sont les premiers musées modernes. Ici encore, l'antiquité est cette fois aimée pour elle-même ; les statues des dieux cessent d'apparaître comme d'abominables idoles on les considère comme d'éternels chefs-d'œuvre de la création humaine on se les dispute à prix d'or et les papes eux-mêmes ne sont pas les moins ardents à la surenchère, ainsi que l'attestent aujourd'hui encore les musées du Vatican.

La coupure est radicale entre les grands papes du Moyen Age, un Sylvestre II, un Grégoire VII, et leurs géniaux continuateurs de la Renaissance, un Alexandre VI, un Jules II. À la même place s'affirme une espèce d'hommes complètement différente, et la différence ne s'explique pas par un élargissement de la culture littéraire, mais par une réforme des structures de l'être humain. La restitution des valeurs du passé affirme un échappement au contrôle des dogmes chrétiens : il y a un sens de la vie, une invocation de la vérité, en dehors même des horizons rituels de l'Eglise ; cet idéal ancien exerce à nouveau sa fascination, jusqu'à susciter sous des formes nombreuses et variées des syncrétismes étranges, des compromis entre le christianisme et le paganisme retrouvé. La civilisation renaissante, dans son langage et dans sa vie, dans sa poésie et dans ses fêtes, est profondément marquée par cette alliance de l'ancien et du nouveau, qui nous est aujourd'hui difficilement imaginable.

En dépit de ces syncrétismes qui pour un temps le dissimulent, le conflit de traditions implique un conflit d'autorité. La vérité, naguère une et la même partout, inscrite dans le paysage des institutions, est désormais partagée ; la possibilité s'affirme d'un pluralisme, la nécessité d'un choix. Un nouveau passé suscite un présent plus complexe, qui requiert une attention multipliée. Tout ne va plus comme avant, quelque chose se passe, et c'est intéressant. Dans la mesure même où l'autorité ne va plus de soi, mais exige compromis, un droit d'initiative est reconnu à chacun, c'est-à-dire une responsabilité. Et puisqu'il est arrivé quelque chose, quelque chose est possible. La libération de la mémoire a pour contrepartie la libération de l'imagination. De la pluralité du présent se dégage un sens du possible et du futur, une vocation d'aventure. Passé, présent, avenir : à l'immobilisme ontologique médiéval s'est substituée une nouvelle conscience du temps humain.

Cette spécificité, maintenant mise en lumière, du domaine humain est sans doute la découverte majeure de l'*humanisme* renaissant, découverte de l'homme, tel que l'aident à prendre conscience de lui-même *humaniores litterae*, les lettres qui rendent plus homme. Avant même de s'affirmer en profession de foi, cet humanisme est un regard où se donne carrière la nouvelle évaluation, le regard par exemple de l'historien moderne, qui s'exerce pour la première fois chez les chroniqueurs florentins : « les humanistes italiens, écrit Ferguson, ont progressé décidément dans la direction de la saine pensée historique, du fait qu'ils abandonnèrent l'habitude médiévale de chercher aux événements de l'histoire des causes surnaturelles. Ils cessèrent ainsi de voir simplement dans l'histoire la mise en œuvre de la divine providence ; ce fut désormais par eux l'exposé de l'activité humaine, inspirée par des motifs humains ⁶³. » L'autonomie fonctionnelle de l'ordre humain se trouve ainsi mise en lumière. Un domaine expérimental se constitue, décroché de l'ontologie théologique, qui jusqu'alors tenait toute réalité [56] sous sa juridiction. Ce thème nouveau de pensée s'affirme en toute évidence dès le xve siècle, dans les écrits de Nicolas de Cues (1401-1464), où apparaît nettement indiquée la ligne de démarcation qui assure à la réalité humaine sa spécificité. Il y a une coupure entre la pensée divine et la pensée humaine, entre le fini et l'infini, de

⁶³ FERGUSON, *La Renaissance dans la pensée historique*, tr. Marty, Payot, 1950, p. 14.

sorte que l'entendement humain se trouve, par essence, exclu de la vérité absolue ; il ne l'atteindra pas plus que le polygone, dont on double indéfiniment le nombre des côtés, ne s'identifiera au cercle. La seule science dont nous soyons scientifiquement assurés est celle qui progresse dans l'homogène, selon les cheminements patients et limités de la mathématique, par exemple. Mais la totalité nous échappe ; vis-à-vis d'elle, nous devons nous contenter de ce savoir du non-savoir dont la formule est définie dans le traité de la *Docte ignorance* ⁶⁴.

Cette première théorie moderne et critique de la connaissance porte en germe l'écroulement du mirage scolastique, qui croyait inscrire le ciel et la terre dans un réseau unitaire de déterminations. L'univers du discours humain, nettement délimité, s'ouvre à la libre recherche. Mais cela ne signifie pas pour autant que le champ opératoire de la pensée ait été préalablement vidé de toutes les représentations théologiques et mythiques. Les savants, les chercheurs de la Renaissance pensent plus librement, ils ne sont nullement des libres penseurs au sens moderne du terme : Rabelais n'est pas Diderot, ni le Dantec, comme le faisait voir Lucien Febvre dans son *Problème de l'Incroyance au XVI^e siècle*. Le sens même de la vérité pour les hommes de ce temps n'est pas celui d'une rupture radicale avec les croyances passées ; celles-ci se font moins impérieuses ; elles sont parfois refoulées aux limites de la conscience claire, mais elles survivent toujours, et souvent s'entremêlent aux idées neuves en d'étranges compromis. Aussi bien, Nicolas de Cues lui-même a pu vivre dans l'Église romaine, et mourir cardinal : ses affirmations les plus hardies ne mettent pas en question l'essentiel de sa foi. Les temps de l'alternative radicale, et de la négation, ne sont pas encore venus.

Ce régime de syncrétisme et d'implication entre des tendances vouées à s'exclure déroutent nos habitudes de pensée et nous rend souvent incompréhensible l'entreprise de la Renaissance. Dans son grand ouvrage sur *l'Homme et le monde dans la philosophie de la Renaissance* ⁶⁵, Cassirer, pour simplifier, définit deux tendances dans les spéculations scientifiques de l'époque : d'une part, le courant de la phi-

⁶⁴ Cf. DE GANDILLAC, *La philosophie de N. de Cues*, Aubier, 1941, et du même auteur : *Œuvres choisies de N. de Cues*, Aubier, 1942.

⁶⁵ Cf. E. CASSIRER, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Teubner, Leipzig, 1927.

losophie de la nature, de la magie et de l'alchimie, avec un Pic de la Mirandole, un Paracelse, un Bruno, un Campanella, – et de l'autre côté un courant plus positif et expérimental, dont les représentants seraient Képler, Léonard de Vinci et bientôt Galilée. La dissociation est ici trop simpliste, il faudrait, pour être exact, reconnaître que les deux tendances se partagent contradictoirement, et dans des proportions variables, la plupart des grands esprits de ce temps. Jérôme Cardan, mathématicien éminent, algébriste, physicien, mécanicien, mais aussi philosophe et astrologue, qui a vécu de 1501 à 1576, est l'auteur d'une des premières autobiographies modernes, sous le titre *De Vita propria*. Le traducteur français de ce curieux ouvrage, sensible à son caractère particulièrement ambigu, s'efforce de l'expliquer en des termes où s'atteste l'incompréhension du XX^e siècle devant le XVI^e : « S'il n'est pas toujours véridique, écrit-il de Cardan, il est le plus souvent sincère, même dans celles de ses assertions qui sont pour nous le moins croyables. Tout le mystère, le surnaturel, [57] les interventions divines rentrent pour lui dans les conditions presque normales de la vie universelle. Il y a recours pour expliquer les menus faits auxquels tout autre homme n'aurait pas prêté attention, ou, les ayant remarqués, n'aurait pas cru nécessaire de les interpréter. Il ne cherche pas à en imposer, il est victime de ses croyances, et, pourrait-on dire aussi, de l'excès de sa curiosité et de sa foi scientifique (...) Pourquoi faut-il qu'il tombe presque toujours dans la naïveté et l'in vraisemblance ? Est-ce déséquilibre mental, comme on l'a dit ? Peut-être, mais c'est plus probablement insuffisance de méthode et obnubilation d'un esprit critique qui se manifeste d'autre part, fort vif et fort net, dans certains domaines ⁶⁶. »

On pourrait faire des remarques analogues à propos de la plupart des grands esprits de ce temps ; elles vaudraient aussi bien des philosophes mystiques, poètes et magiciens, sur lesquels la postérité préfère jeter le voile de l'oubli, que des génies scientifiques dont le souvenir demeure parce ce qu'ils sont censés être les fondateurs de la connaissance positive et de la méthode expérimentale. On néglige trop en effet les aspects hermétiques des recherches physiques et astronomiques d'un Copernic, d'un Tycho Brahé ou d'un Képler, tous princes

⁶⁶ DAYRE, Introduction à sa traduction de *Jérôme Cardan, Ma Vie*, Bibliothèque de l'Institut français de Florence, 1936, p. xxv.

du secret et célèbres en leur temps pour leurs capacités astrologiques autant que pour leur valeur scientifique. Aussi bien, astronomie et astrologie demeurent-elles indissociables, au moins jusqu'à Galilée. C'est un fait que Copernic a situé le soleil au centre de notre système planétaire. Mais, à en croire notre meilleur connaisseur du mouvement scientifique de ce temps, « les preuves que Copernic allègue pour sa doctrine sont fort curieuses. À proprement parler, elles ne prouvent rien du tout »⁶⁷. À la physique traditionnelle des formes substantielles, Copernic substitue une « esthétique géométrique » : « les corps tournent parce qu'ils sont ronds. Sans autre raison, sans moteur extérieur. Placez un corps rond dans l'espace, il va tourner... »⁶⁸ Derrière les spéculations de Copernic se profilent les thèmes anciens de la métaphysique de la lumière, tout un stock de mythes pythagoriciens et néoplatoniciens, aujourd'hui complètement périmés. Il s'agit là d'une mythologie de la lumière, procédant d'une véritable « héliolatrie ». De sorte que Koyré, reprenant un mot d'un autre historien, peut soutenir à bon droit que Copernic « n'est pas copernicien. Il n'est pas non plus un homme moderne. Son univers n'est pas l'espace infini. Il est limité, autant que celui d'Aristote ou de Peurbach. Plus grand certes, mais fini, tout entier contenu dans et par la sphère des fixes »⁶⁹.

Si chez Copernic se réalise le passage de l'astrobiologie à une « cosmo-optique », selon le mot de Koyré, ses continuateurs n'en demeureront pas moins prisonniers de perspectives tout aussi aberrantes aux yeux des Modernes. Tycho-Brahé, le maître inégalable de l'observation précise et systématique, est tout aussi entravé par ses convictions transcendantes en matière d'harmonie sidérale et par les schémas astrologiques dont il use en expert. Pareillement, Jean Képler, qui tirera du trésor des observations de son maître Tycho et de ses recherches propres les premières lois rigoureuses de l'astronomie mathématique, poursuit ses travaux dans l'horizon des mythes païens antiques, identifiant les astres aux divinités qui règnent sur le monde. Vainqueur de Mars en combat singulier, il célèbre sa propre gloire avec un lyrisme parfaitement étranger aux bonnes mœurs intellectuelles d'aujourd'hui. De même encore, les intuitions visionnaires et les [58] prophéties

⁶⁷ A. KOYRÉ, *Copernic*, Revue philosophique, 1933, II, p. 114.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 116.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 117-8.

techniques d'un Léonard de Vinci s'inscrivent dans un contexte spirituel dont la richesse contradictoire apparaît maintenant parfaitement inadmissible, sinon même tout à fait délirante.

C'est pourquoi tout essai pour représenter l'univers culturel de la Renaissance selon les coordonnées de la pensée rationaliste et positive aboutit à en faire une sorte de monstre. Dès lors, l'historien intellectualiste préférera contourner cette période, dont la spécificité lui échappe. Alors que se multiplient dangereusement les études sur Descartes ou sur Malebranche, le XVI^e siècle philosophique reste, en friche. Pour l'intellectualiste Brunschvicg, retraçant le *Progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, la Renaissance tout entière se résume dans le « moment historique de Montaigne ». Or Montaigne ne saurait incarner à lui seul l'esprit de la Renaissance : il consacre plutôt le déclin de cet âge de lyrisme effervescent. Son esprit critique et sceptique s'exerce contre l'entraînement des mythes qui ont fasciné les génies de l'époque. Montaigne a été choisi par Brunschvicg parce qu'il évoque l'avenir, parce qu'il est le Socrate qui ouvre les voies à la réflexion rigoureusement classique de Pascal et de Descartes.

Si l'on veut comprendre vraiment la Renaissance et lui rendre justice, il faut la reconnaître pour ce qu'elle est : la crise d'originalité juvénile de la civilisation occidentale. Délivré des contraintes séculaires, ou du moins promu à un état de liberté surveillée, l'esprit s'enivre de ce qu'il découvre et fait de curiosité vertu. Il accueille avec passion tout ce qui est neuf, étrange et extraordinaire, il va même le rechercher jusqu'aux extrémités du monde. Devant le foisonnement des apports nouveaux, devant la multiplication des horizons et des possibilités, la pensée s'enchant de ces trésors ; elle prend une conscience prophétique des puissances qui lui sont pour bientôt promises. La logique scolastique ne suffit plus à contenir ce bouillonnement, et l'ordre nouveau se fait attendre ; entre les disciplines du passé et les normes de l'avenir, c'est le règne de *l'intellectus sibi permissus*, la chasse de Pan, selon l'image de Francis Bacon, c'est la griserie de la grande liberté.

Ainsi tout commence, mais rien ne pourra s'achever. Tout commence, et particulièrement la future science de l'homme, dont la possibilité se dessine dans le cadre de la nouvelle évaluation de l'homme. Cette évaluation elle-même se fonde sur la révélation des horizons inédits qui modifient le visage familier de l'univers. Et d'abord, le

monde intérieur se trouve transformé par l'apparition, ou la résurrection, de la philologie, déjà pratiquée par les savants d'Alexandrie. Le fait est d'une importance capitale, car la philologie est sans doute la première des sciences de l'homme, bien que cette dignité lui soit rarement reconnue. L'humanisme des lettrés a pour fondement l'étude des humanités : les mots disent bien que l'enjeu, ici, est autre chose que la simple connaissance des langues classiques, latin, grec, ou hébreu. La philologie est la science de la parole, la parole constituant une activité privilégiée de l'être humain. Par delà les mots d'un langage sédimenté, fossilisé, il s'agit de retrouver et de délivrer le sens qui leur donne vie. Latinistes, hellénistes, hébraïsants, les lettrés de la Renaissance mettent au point, à coup de mémoires érudits et d'énormes dictionnaires, une technique de la compréhension, une science de l'expression, qui exige, de proche en proche, la résurrection plénière du passé. Car la parole est l'image du monde, et peut-être l'essence du monde : elle reflète et elle soutient les mœurs, les traditions, les institutions.

On comprend dès lors que le travail philologique se situe au cœur même de l'activité scientifique et littéraire de ce temps. Lexicographes, grammairiens, traducteurs, compilateurs, imprimeurs se trouvent engagés de concert dans la même aventure passionnante d'une découverte de l'homme [59] par l'homme. Laurent Valla, Marsile Ficin, Pie de la Mirandole, Erasme, Jean Reuchlin, Beatus Rhenanus, Guillaume Budé, les Estienne, Alde Manuce à Venise, Elzévir à Leyde, et tant d'autres un peu partout, en poursuivant leur oeuvre de critique minutieuse et patiente, restituent les langues mortes à l'homme vivant. D'où leur fièvre et leur enthousiasme, qui réapparaîtront, après un assez long oubli, lorsque les philologues allemands du XIX^e siècle reprendront l'oeuvre entreprise par les humanistes du XVI^e.

L'importance décisive de la philologie comme science de l'actualité humaine a pour contrepartie la mise en honneur des langues vulgaires, jusque-là dédaignées par les savants et par les écrivains. Si en effet la langue grecque renvoie aux Grecs qui la parlaient, si le latin doit être rendu aux Romains, afin de retrouver la plénitude de sa signification, il est clair que chaque peuple, pour s'exprimer, doit utiliser l'idiome le plus conforme à son génie. Une même justice est due aux hommes d'aujourd'hui comme à ceux d'autrefois. Les langues modernes prennent leur essor, l'italien à partir de Dante, de Pétrarque, de Vinci et de Galilée, le français avec Rabelais et Montaigne, avec les poètes de la

Pléiade. L'anglais et l'allemand se constituent comme langues de culture avec les traductions de la Bible, – ce qui souligne un dernier aspect, non moins décisif de la révolution philologique.

Le même mouvement qui aboutit à mettre en honneur la parole humaine entraîne en effet une redécouverte de la parole de Dieu. La Réformation, si elle est aussi l'œuvre d'hommes d'Eglise, procède directement des recherches et travaux des grands humanistes : un Lefèvre d'Étapes, un Erasme sont saisis par la nécessité de délivrer la révélation biblique des formes et formules fossilisées qui la retiennent captive. Le message du Dieu vivant, pieusement enseveli dans les liturgies traditionnelles, s'est identifié à la langue morte qui le véhiculait. Il faut redonner à l'enseignement du Christ toute son actualité, le dégager des apports étrangers qui le défigurent, et le présenter sous sa forme authentique aux hommes des temps nouveaux. La philologie est un des chemins de la foi, et l'exégèse, la critique des textes sacrés, désormais indispensable à leur compréhension, relie directement les sciences humaines naissantes à la science de Dieu. De même que le Christ vivant s'adressait en une langue vivante aux hommes de son temps, de même les Réformateurs, pour réaffirmer les enseignements bibliques, commencent par traduire les livres sacrés dans la langue de leurs contemporains. Le même génie religieux qui fait de Luther un des maîtres de la spiritualité chrétienne retrouvée s'affirme aussi dans sa version de la Bible, premier monument littéraire de la langue allemande, créée pour les besoins de la cause.

Humanisme philologique et Réforme apparaissent ainsi solidaires, comme deux aspects d'une même expérience spirituelle qui relie l'authenticité retrouvée du passé à l'authenticité vécue du présent : la Réforme est la Renaissance de la foi. Sur les grands chemins du monde intérieur se poursuit la découverte des continents perdus, qui fait écho à l'aventure des explorateurs, élargissant les horizons de la communauté humaine. Le monde s'agrandit prodigieusement, avec le rayon d'action des caravelles ; et cette découverte de l'espace est aussi une aventure spirituelle. L'entreprise des navigateurs, des soldats et des missionnaires n'est pas féconde seulement en richesse, en puissance et en pittoresque : elle a pour conséquence une rencontre de l'homme avec l'homme, qui s'approfondit en prise de conscience, entraînant la réflexion sur de nouveaux chemins, où elle ne cessera de progresser pendant les siècles qui viennent.

La communauté chrétienne, jusque-là, se contentait d'une sorte de division manichéenne de l'univers entre les fidèles et les infidèles, qui entraînait assez bien dans le schéma d'une eschatologie sommaire, la croisade de l'Église [60] militante préparant le triomphe total de la bonne cause. Les relations des premiers voyageurs, un Marco Polo, par exemple, au XIII^e siècle, attestant l'existence de sociétés humaines étrangères à ce cadre, ne troublaient pas les esprits ; elles relevaient plutôt de la fabulation ou de la mythologie. Mais dès la fin du XV^e siècle, les voyages se multiplient et se systématisent, et les résultats en sont assez tangibles pour forcer l'attention. L'Occident chrétien se trouve ainsi mis en présence d'une réalité humaine dont il n'imaginait ni l'existence, ni même la possibilité, car ces autres mondes étaient également demeurés à peu près hors de portée de la curiosité des Anciens. L'effet de choc est total ; il entraîne un remaniement des structures même de l'intelligence. Par delà le dialogue du fidèle et de l'infidèle, il faut faire place désormais à un troisième homme, dont on ne voit pas d'emblée la part dans le plan de la révélation divine. La confrontation est inévitable ; elle se réalise en dehors des préjugés antérieurs, qu'elle démasque dans le moment même où elle les met en question. Ces hommes imprévus sont pourtant des hommes aussi : leurs qualités et leurs défauts, leurs sociétés et leurs institutions fournissent autant d'images nouvelles de la condition humaine. L'ethnographie naissante, la description des nouveaux mondes dans les relations des voyageurs et des missionnaires, revêt ainsi d'emblée une signification métaphysique, vérifiant l'adage antique selon lequel l'étonnement est le commencement de philosopher.

Ici encore, non moins que dans le domaine de la philologie, se trouve l'une des origines essentielles des modernes sciences de l'homme, où se prépare la refonte des catégories intellectuelles. Les habitudes de pensée traditionnelles, bousculées et démenties doivent faire place à d'autres structures, qui s'élaboreront pendant les siècles à venir. Mais déjà certains thèmes s'esquissent nettement : le thème du bon sauvage et de l'innocence primitive, entraînant une sorte de mise en question du christianisme, et un doute sur la valeur inconditionnelle de la civilisation occidentale. Il s'agit de relier ces humanités lointaines au territoire de la révélation judéo-chrétienne en dehors duquel elles se sont développées. L'activité missionnaire ne suffit pas à résoudre la question, car la mission s'exerce en quelque sorte dans les

deux sens. Le bonheur des sauvages, et leur sagesse, donnent à penser que la formule chrétienne n'est pas seule à procurer la paix du cœur. D'autant qu'en dehors même des primitifs, l'exploration des horizons révèle également des civilisations supérieures, qui sur bien des points soutiennent la comparaison avec l'Occident : la Chine, l'Inde, le Japon, le Mexique, le monde musulman lui-même, mieux connu, démentent les prétentions ingénues des voyageurs européens. L'intelligence et la vertu se trouvent aussi en dehors de l'invocation du Christ. Il y a donc un dénominateur commun entre tous les hommes, une catholicité non chrétienne, une révélation naturelle dont l'universalité doit englober et réconcilier ceux que divisent des professions de foi antagonistes. La méditation des voyageurs esquisse dès à présent tous ces thèmes riches d'avenir, et dont le XVIII^e siècle philosophique, en particulier, développera les multiples conséquences ⁷⁰.

[61]

La science de l'homme présuppose une interrogation sur l'homme, une mise en question de l'homme. Dès le XVI^e siècle, toute une littérature entreprend avec une curiosité passionnée cette enquête qui désormais ne s'arrêtera plus, et finira par s'imposer à l'attention des philosophes et des théologiens, en dépit de leur répugnance à abandonner le paradis des concepts pour regarder la réalité en face. Le moment de la Renaissance n'est pas encore celui des synthèses ; elles viendront plus tard. Ce qui se poursuit, dans l'allégresse des commencements, c'est le démantèlement de l'image ancienne du monde et de l'homme, – et l'entreprise ne se réalise pas seulement, dans les lointains du temps et de l'espace. Elle s'applique aussi bien à la connaissance des réalités naturelles. Les cadres mythiques du Moyen Age, formés par l'étrange confusion d'éléments païens et chrétiens, subsistent toujours, mais sur cet arrière-plan se détachent certains schémas nouveaux d'in-

⁷⁰ Ce domaine, beaucoup trop négligé par les historiens de la philosophie, a été mis en lumière dans l'ouvrage très érudit de Geoffroy ATKINSON ; *Les Nouveaux horizons de la Renaissance française*, Droz, 1935, et dans la thèse de F. DE DAINVILLE : *La Géographie des humanistes*, Beauchesne, 1940. A. Dupront a repris et repensé ces travaux dans une étude très remarquable : *Espace et Humanisme*, publiée dans la Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance, t. VIII, Droz, 1946. On pourra également se reporter à H. BUS-SON : *Les Sources et le développement du rationalisme dans la littérature française de la Renaissance*, Letouzey, 1922.

telligibilité. De Copernic à Képler, l'astronomie, sans rompre avec l'astrologie, fait alliance pourtant avec des procédures physiques et mathématiques plus rigoureuses. La physique, l'histoire naturelle, l'alchimie donnent lieu à des recherches qui se multiplient, et la médecine, en particulier, atteste la même activité créatrice, où se retrouve, chez certains tout au moins, la tradition hippocratique.

C'est sans doute dans le domaine de l'anatomie que le progrès est le plus net. L'interdit qui, plus ou moins rigoureusement, empêchait l'investigation systématique du corps humain, commence à s'atténuer. Une sorte de désacralisation s'opère, et désormais le médecin ose violer cet espace mythique, où jusque-là il n'avait pas le droit de s'aventurer. Sur ce point tout au moins, l'homme est considéré comme un être naturel, parmi les autres, ouvert à l'enquête anatomique, et donc au regard positif. On sait que le pas est enfin franchi, en dépit des résistances auxquelles il se heurte, par André Vésale (1514-1564), qui mourra d'ailleurs au retour d'un pèlerinage entrepris à titre de sanction pour ses activités chirurgicales. En 1543, l'année même où paraît le *De Revolutionibus orbium caelestium* de Copernic, Vésale publie son *De corporis humani fabrica*, atlas anatomique où s'affirme un esprit nouveau d'observation rigoureuse. Et le fait capital se trouve ici dans l'intervention de l'imprimerie, qui permet la diffusion quasi illimitée des recherches nouvelles. Textes et planches se trouvent désormais à la portée de tous ceux, savants ou curieux, qui se préoccupent du progrès de la connaissance. L'*Atlas* de Mercator paraît en 1595 : l'âge du manuscrit est dépassé, et dans une mesure croissante aussi, l'âge du monopole et du secret. Le statut technique et social de la science, sa structure formelle, est en train de changer. Un même progrès s'annonce dans les domaines du macrocosme astronomique ou géographique et du microcosme organique, et bientôt les lois de Képler, les inductions de Galilée consacreront un nouvel âge de la science, auquel appartient aussi la théorie de la circulation du sang, mise au point par Harvey en 1628.

La Renaissance voit donc naître la philologie, la géographie et l'ethnographie, l'anatomie modernes. Mais les bouleversements de tous ordres auxquels donne lieu la liquidation des structures médiévales attire aussi l'attention sur la réalité sociale, qui se déforme et se reforme sous les yeux des contemporains. La dislocation religieuse de l'unité catholique s'accompagne d'une dislocation politique et sociale ;

guerre civile et guerre étrangère divisent chaque pays contre lui-même, et l'opposent aux autres selon de nouvelles constellations de forces. L'individualisme religieux de la Réforme donne lieu, sur le plan politique et social, à l'apparition d'un sens national, le même qui s'affirme dans le domaine littéraire, avec l'émancipation des dialectes populaires promus à la dignité de langues de culture. Les luttes politiques s'accompagnent de revendications sociales, qui traduisent [62] l'intervention de nouvelles forces économiques et techniques. Les courants commerciaux s'élargissent, leur volume et leur portée ne cessent de croître ; les techniques se perfectionnent, et le capitalisme financier, délivré des interdits qui l'entravaient aux âges précédents, devient une des forces motrices de la civilisation. De nouvelles possibilités s'offrent sans cesse à l'initiative des hommes les plus hardis et les plus résolus : la libre entreprise, dans tous les domaines, profite du desserrement des contraintes, les aventuriers du pouvoir, de la guerre et de l'argent se montrent dignes, à leur manière, des aventuriers de l'intelligence, de l'art et de la foi.

La réalité politique et sociale, ainsi échappée au contrôle des normes médiévales que résumait le mythe de l'augustinisme politique, appelle des schématisations nouvelles. La crise renaissante se trouve à l'origine des sciences politiques et sociales, nées du besoin de comprendre l'événement et de le mettre en place dans un espace intellectuel où les valeurs religieuses transcendantes ne jouissent plus, comme naguère, d'une prédominance incontestée. Et tout d'abord l'histoire cesse d'être la relation des grandes œuvres de Dieu (*gesta Dei*) par l'intermédiaire des hommes, pour devenir la relation objective et l'explication humaine des faits humains. Une science d'observation apparaît ainsi, dont un des premiers monuments est *l'Histoire florentine* de Guichardin (1509), que complète *l'Histoire d'Italie*, du même auteur. Un peu partout en Europe le même regard positif s'attache à dégager le sens du passé en fonction de la réalité présente ; l'histoire, jusque-là soumise à la crédulité, devient un exercice critique, les réformés, par exemple, s'attachant à démontrer le déclin millénaire de l'authenticité chrétienne depuis le V^e siècle, à la manière des rédacteurs des *Centuries de Magdebourg* (1560-1574). Davantage encore, la nouvelle discipline historique suscite une réflexion méthodologique soucieuse de définir le sens et la portée de la connaissance du passé. Cette prise de conscience de la connaissance historique s'affirme en particulier en

France, avec la *Méthode pour la facile connaissance de l'histoire*, de Jean Bodin (1566), et l'*Histoire des Histoires* de la Popelinière en 1599.

Mais l'intelligence historique ne peut restituer que la réalité des faits. Le problème se pose également de passer du fait au droit et d'ordonner en valeur le nouvel espace politique et social. Les autorités anciennes sont déchuës ; dogmes et institutions, désormais contestés ou niés, ne suffisent plus à cautionner le monde comme il va : un *modus vivendi* entre les individus comme entre les Etats doit être défini, de toute nécessité. À cette exigence de l'heure répond l'apparition d'une pensée politique d'un type tout à fait nouveau, tenant compte des tensions irréductibles et du pluralisme établi, et définissant néanmoins un ordre de droit, une légitimité et une autorité capables de garantir l'ordre social.

La sociologie et la politique sont aussi des sciences de l'homme : les nouvelles structures sociales éveillent une réflexion lucide sur le sens de la souveraineté et la justification du pouvoir. Machiavel, historien lui-même, auteur d'une *Histoire florentine* (1525), et commentateur critique de Tite-Live, considère d'un regard entièrement positif, la politique de l'Italie contemporaine. Les faits doivent être détachés de l'arrière-plan dogmatique périmé qui camoufle le jeu réel des forces en présence. En 1516, l'année même où Thomas Morus dans son *Utopia* décrit la cité idéale, le *Prince* de Machiavel esquisse une histoire naturelle de la vie politique, définie comme une théorie du pouvoir, et fournissant les voies et moyens qui permettent de le conquérir, si on ne l'a pas, et de le conserver, si on le détient. La statique et la dynamique sociale se trouvent ici présentées pour la première fois selon la perspective d'un naturalisme désenchanté, qui fait scandale dans la mesure même où il rompt avec les présupposés généralement admis.

[63]

Et si même Machiavel, témoin de son temps, exagère, dans le *Prince* tout au moins, le réalisme et le cynisme italiens, son exemple suscite, au besoin pour le combattre, des études qui se fondent désormais sur l'observation des faits. Ce mouvement de pensée s'affirmera, par exemple, dans la *République*, de Jean Bodin (1575) autre historien venu à la méditation politique, et déjà précurseur *l'Esprit des Lois*. Bodin entend sauver, contre Machiavel, la morale et la justice, mais

son analyse de la souveraineté, et son plaidoyer pour une monarchie tempérée et tolérante, s'appuie sur une documentation considérable et s'efforce de conserver sans cesse le contact avec la réalité des faits.

L'exemple de Bodin met en lumière la possibilité d'un empirisme nouveau, qui cherche son chemin dans la négociation entre le fait et le droit, entre la pratique et la théorie. Aussi bien, l'espace mental de Bodin correspond assez bien avec la réalité du XVI^e siècle finissant, en France, tout de même que Machiavel fournit une image de la réalité politique dans la Renaissance italienne. La sagesse positive de Bodin se retrouve dans l'œuvre d'Henri IV, elle aussi singulièrement novatrice. L'édit de Nantes (1598), pour mettre fin aux dissensions religieuses, matérialise en institutions un nouveau monde juridique et politique, étranger au monisme de la chrétienté médiévale. Et le « grand dessein » de Sully et d'Henri IV, projet de fédération européenne pour la paix entre les nations, représente une extension à l'échelle internationale de ce que l'édit de Nantes a réalisé dans le domaine intérieur de la politique française. Une perspective est ouverte, que développera la méditation des juristes et des philosophes du XVII^e et du XVIII^e siècle, quand ils formuleront les doctrines du droit des gens et de l'œcuménicité du droit naturel pour relayer la catholicité disparue.

Dans tous les domaines à la fois, les hommes de la Renaissance vivent cette radicale transformation des horizons : le temps et l'espace ne sont plus ce qu'ils étaient, la carte du ciel connaît des transformations aussi radicales que celles dont l'*Atlas* de Mercator dresse le bilan en 1595. Les nouveaux mondes appellent un renouvellement de l'intelligence, une réévaluation de la condition humaine. L'homme est le fils de ses œuvres, et l'espace du dehors renvoie à l'espace du dedans. La découverte du monde appelle une découverte de soi : dans le domaine de la vie personnelle aussi, la structure dogmatique imposée par la théologie triomphante se disloque, et fait place à une nouvelle prise de conscience. Le desserrement des disciplines traditionnelles implique une sorte de désarroi : l'esprit, livré à lui-même, doit tirer de ses ressources propres, et de l'exercice de sa volonté, les principes d'orientation que l'ordre existant ne lui fournit plus. L'homme moderne se recueille dans le désarroi, et trouve en soi un nouveau fondement.

Telle est déjà, au XIV^e siècle, l'expérience spirituelle de Pétrarque, dans lequel on a souvent voulu reconnaître le premier homme moderne. L'un des plus grands parmi les humanistes, Pétrarque pressent

l'ébranlement des structures intellectuelles et sociales régnantes, et, dans ce dépaysement, il découvre sa solitude. Il nous a laissé le récit de cette excursion au mont Ventoux, au cours de laquelle cet alpiniste avant la lettre découvre le sens de son exigence la plus profonde. Il a emporté avec lui les *Confessions* de saint Augustin, le maître qu'il préfère à saint Thomas, mais son augustinisme s'est en quelque sorte laïcisé et profané. La confession de Pétrarque, à la différence de celle d'Augustin, est confession sans pénitence ; la présence de Dieu s'estompe, elle fait place à une complaisance à soi-même, l'âme se délectant à l'évocation de ses faiblesses. Un déplacement se réalise de la vie mystique au lyrisme qui réutilise à d'autres fins les états d'âme fondamentaux de l'être humain. Là où Augustin dialogue avec Dieu, ou [64] monologue devant lui, Pétrarque se contente de vivre dans la présence poétique de Laure, la bien-aimée ⁷¹.

Un siècle et demi environ sépare l'expérience de Pétrarque de celle de Montaigne, et cette période voit se réaliser dans les faits la désagrégation matérielle et spirituelle du monde médiéval, dont la plupart des structures demeuraient à peu près intactes au milieu du XIV^e siècle. Montaigne n'est pas un prophète, mais un témoin. Pétrarque est le contemporain des papes d'Avignon, dont l'exil atteste l'affaiblissement de l'Eglise, que viendra consacrer, quatre ans après la mort du poète, le grand schisme d'Occident (1378). Mais Montaigne se trouve pris, pour sa part, au beau milieu des guerres de religion, parmi lesquelles sa tour lui fournit un refuge précaire ; à la crise interne de l'Eglise a succédé la rupture définitive de la catholicité. L'écrivain gascon n'est pas un homme de lettres et un poète, mais un magistrat, un ami de son roi ; sa prudence et sa sagacité suffisent à peine à mettre un peu d'ordre dans le désarroi des circonstances. L'influence stoïcienne, l'accent mis sur la volonté, exprime la nécessité pour chacun d'équilibrer en esprit une situation compromise et urgente. Malgré l'insécurité des temps, Montaigne est d'ailleurs curieux de tous les apports qui renouvellent la culture de son époque. Il explore les livres que la renaissance humaniste lui permet d'accumuler dans sa bibliothèque, livres anciens de la Grèce et de Rome, livres nouveaux des historiens et des explorateurs. Et s'il se plaît à faire le tour du monde intellectuel de son

⁷¹ Cf. Bernard GROETHUYSEN, *Anthropologie philosophique*, traduction française, N.R.F., 1952, p. 130 sqq.

temps, s'il lui arrive même de parcourir en touriste les grandes routes d'Occident, tous ses chemins le ramènent à lui-même. Les *Essais* nous proposent l'un des premiers journaux intimes modernes, l'itinéraire spirituel d'un sage soucieux avant tout de n'être pas dupe et de faire le point. La conscience apparaît désormais comme l'ultime recours ; elle n'accepte pas de se dessaisir au profit d'une autorité extérieure, quelle qu'elle puisse être.

La sagesse de Montaigne amorce ainsi une nouvelle science de l'homme la vie personnelle est aussi un monde inconnu, à portée de la main, et dont chacun peut tenter l'exploration pour son propre compte. Beaucoup plus tard, les entreprises des psychologues ne feront que reprendre et systématiser cette initiative. Et dans le nouveau monde intime de Montaigne se reflètent les expériences et les acquisitions de ses contemporains : les dimensions du réel impliquent des dimensions de la conscience, une même aventure humaine se poursuit de part et d'autre. Bien des initiatives sont possibles désormais, qui jusque-là n'auraient eu aucun sens, et l'individu libéré des contraintes se découvre des devoirs insoupçonnés, ainsi qu'une décisive liberté.

Pour beaucoup de ceux qui vivent cet élargissement, la première impression est une sorte d'ivresse. Sorti de tutelle, l'homme s'émerveille de son nouveau pouvoir ; la curiosité devient pour lui un sens du réel ; elle se multiplie et s'universalise, elle se disperse au gré de l'occasion. Toutes les choses divines et humaines s'ordonnent en fonction du regard qui les met en place, et du savoir qui les utilise. Devant la faillite des autorités, l'homme fait l'expérience de son autonomie. L'humanisme présuppose cet hommage rendu à la puissance créatrice de l'être humain, qui de plus en plus se rend grâce à lui-même de son génie, au lieu de rendre grâce à Dieu seul. Le florentin Giannozzo Manetti écrit, en 1452, dans son traité *De dignitate et excellentia hominis* : « Tout ce qui nous entoure est notre oeuvre, l'oeuvre de l'homme : maisons, châteaux, villes, des constructions magnifiques sur toute la terre. Elles ressemblent à l'oeuvre des anges plutôt qu'à celle des hommes. Ce [65] sont des peintures, des sculptures, ce sont tous les arts, les sciences et les doctrines. Ce sont des inventions et des oeuvres littéraires dans plusieurs langues et enfin ce sont des machines. Lorsque nous voyons de telles merveilles, nous comprenons que nous pouvons faire des choses meilleures, plus belles, plus ornées, plus parfaites que celles que nous avons faites jusqu'ici. »

La spiritualité du *Cantique des Créatures* franciscain fait place ici à l'exaltation de l'homme, dont les succès présents promettent de plus hautes réalisations à venir. L'humanisme traduit le passage du sentiment de dépendance à une mentalité d'affranchissement, en se reconnaissant dans la figure de Prométhée. Le thème de la mythologie classique se trouve ici récupéré, et transféré dans un contexte chrétien, selon l'esprit de l'époque. Le chevauchement des perspectives met en pleine lumière l'ambiguïté du temps. Prométhée, c'est en effet le héros qui a osé revendiquer le pouvoir démiurgique jusque-là réservé aux dieux. Le pessimisme chrétien maintenait l'homme déchu sur les grands chemins de la vie spirituelle, où il pouvait trouver le salut et la rédemption. Lorsque l'image de Prométhée se substitue à celle d'Adam, l'homme découvre en soi une autre vocation, qui lui assure la confiance d'un optimisme résolu, et qui recherche la vertu dans une affirmation de soi, triomphante au moment même où le destin l'accable.

Autrement dit, l'homme est la créature qui a reçu du Créateur le don de création ⁷². Initiateur responsable d'un ordre nouveau, il a pour tâche maîtresse la promotion de la culture, en laquelle il poursuit une sorte de création du monde et de soi-même. Cette nouvelle conscience de soi constitue sans doute l'un des points de rupture entre le Moyen Age et les temps modernes. La pensée chrétienne traditionnelle faisait de l'homme, avant la faute, le gestionnaire du jardin, puis, après la chute, le travailleur forcé qui, sans la grâce, ne peut parvenir à rien, et, dans la grâce, ne recherche que son salut éternel. Le nouveau Prométhée au contraire prend à son compte la mise en œuvre, l'exploitation et l'amélioration de la terre des hommes, dont il se sait désormais capable d'élargir les horizons et de multiplier les possibilités. L'esprit d'invention se substitue à la conscience liturgique, renouvelant sans fin les rites de répétition. On ne découvre pas impunément des mondes : ils ont pour contrepartie l'idée de progrès, qui définit l'une des perspectives maîtresses des temps nouveaux.

Prométhée, le voleur de feu, est le patriarche des sciences et des techniques. Celles-ci sommeillaient pendant les siècles précédents : on

⁷² Sur le thème renaissant de Prométhée, cf. CASSIRER, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Leipzig, Teubner, 1927, p. 98-101.

s'est souvent demandé pourquoi des perfectionnements techniques déjà existants, ou théoriquement possibles, n'ont pas été mis au point et diffusés au cours du Moyen Age. C'est que les schémas techniques ne forment pas une série indépendante : ils s'inscrivent dans une culture et procèdent d'une mentalité. Or la mentalité médiévale ne donnait pas leur chance aux techniques naissantes ; l'attention était fixée ailleurs, si bien même que nous ignorons l'origine précise des grandes inventions médiévales : le gouvernail, d'étambot, par exemple, le collier d'attelage, le moteur à eau ou à vent, etc. Les contemporains n'ont retenu ni les noms, ni les dates, ni les lieux ; ils ont systématiquement méconnu les possibilités déjà disponibles. Les hommes de la Renaissance, au contraire, se passionnent pour l'aventure technique, en laquelle ils reconnaissent un facteur décisif de réformation et transformation du monde.

Le génie de Léonard de Vinci, artiste prodigieux, ingénieur prophétique, fournit ici l'une des meilleures illustrations du nouveau Prométhée, créateur [66] infatigable de maquettes et de schémas, au travers desquels s'esquisse déjà le visage du nouveau monde technique et industriel. L'univers de la science fiction se révèle au regard visionnaire de Léonard. Et déjà se prépare l'entreprise cartésienne qui prétend rendre l'homme maître et possesseur de la nature. Descartes, sans doute, appartient déjà aux temps modernes. Mais Francis Bacon, avant lui, peut être considéré comme le dernier des renaissants, chez qui l'universelle curiosité, la soif de merveilles se projette déjà en programme d'encyclopédie. Le projet de *l'Instauratio magna* définit en effet un inventaire des possibilités scientifiques et techniques de l'humanité, la théorie de la connaissance se formulant en code de procédure pour le rassemblement du savoir et son développement systématique

Le frontispice ce de *l'Instauratio*, parue en 1620, apparaît particulièrement significatif à cet égard : par le portail symbolique des colonnes d'Hercule, une caravelle s'élance, toutes voiles dehors, vers la haute mer. Une inscription porte : *multi pertransibunt et augebitur scientia*. Plus il y aura d'explorateurs, et plus la science augmentera. « Ce serait une honte pour l'humanité, écrit Bacon, si les limites du globe intellectuel restaient bornées par l'étroitesse des anciennes inventions, alors que notre temps a vu les étendues du globe matériel (je veux dire des terres, des mers, du monde sidéral) s'éclairer et s'ouvrir

sur l'infini ⁷³. » L'expansion de la connaissance et de la technique doit accompagner l'expansion géographique. Pour permettre la réalisation de ce grand dessein, le *Novum Organon* prétend dresser la constitution d'ensemble, le plan unitaire de la connaissance, définissant et classant les disciplines selon leur rapport fondamental aux facultés humaines. Le progrès du savoir doit lui-même obéir à un ordre rigoureux, et Bacon dresse un tableau d'ensemble des procédures de la pensée en travail.

L'immensité de la tâche à entreprendre pour sortir de l'état d'enfance ne décourage pas ce solitaire. Après avoir défini les cadres, il se préoccupe des moyens à mettre en oeuvre pour les remplir. Vers la fin de sa vie, Bacon prolonge son esquisse d'Encyclopédie par le rêve d'un Centre de la Recherche scientifique. Dans une autre île d'Utopie, vouée non plus à la contemplation paisible, mais à la science opérative, un peuple de chercheurs, organisé selon les principes d'une stricte division du travail intellectuel se donne pour tâche de promouvoir « la connaissance des causes et des mouvements secrets des choses, l'extension des limites de l'empire de l'homme, l'exécution de toutes les choses possibles » ⁷⁴. La *Nouvelle Atlantide* fournit un plan de travail détaillé pour les 36 savants que réunit la « maison de Salomon » : travail d'enquête et recherche bibliographique doivent permettre de rassembler les connaissances, qui seront ensuite mises en oeuvre et expérimentées selon les nouvelles méthodes épistémologiques. Pour faire passer ainsi le *Novum Organum* de la théorie à la pratique, et donner à l'homme le contrôle du domaine naturel, les installations de l'île comportent des laboratoires en tous genres : puits souterrains ou tours élevées, chutes d'eau et ateliers de mécanique et d'optique, stations d'essai pour l'agriculture et l'élevage, station météorologique, et jusqu'à une infirmerie climatisée pour la recherche biologique et médicale. Toutes sortes d'appareils sont ici étudiés et mis au point, pour le mieux-être technique de l'humanité, y compris, bien entendu, les machines volantes et les machines sous-marines, qui font partie, dès ce moment, du merveilleux technique.

⁷³ BACON, *Cogitata et visa de interpretatione Naturae, sive de scientia operativa*, 1607. Texte cité dans le précieux petit livre de P.M. SCHUHL : *La pensée de Bacon*, Bordas, 1949, p. 8 ; on y trouvera aussi la reproduction du frontispice.

⁷⁴ Cité dans SCHUHL, *op. cit.*, p. 73.

[67]

Ainsi, par une mutation significative, l'Atlantide, l'île mystérieuse perdue dans les lointains du mythe et de la mémoire, devient l'île au trésor technique d'un roman d'anticipation. La féerie se fait, pour la première fois sans doute, *science-fiction*. Et d'ailleurs, la réalité elle-même rejoint la fiction, parfois ; la Renaissance a connu des instituts de travail scientifiques et techniques, communautés modernes et laïques, profondément différentes, dans leur structure et leur fonctionnement, des universités traditionnelles. Nombreux furent les ateliers, les instituts de recherche, fondés par tel ou tel grand personnage, protecteur du savoir, et parfois groupés autour de quelque savant d'envergure. Par exemple, de 1576 à 1580, le roi Frédéric II du Danemark fait construire dans une île, pour son astrologue et astronome particulier, l'illustre Tycho-Brahé, l'observatoire d'Uraniborg. Ce bourg du ciel comporte des installations particulièrement soignées, avec des tours d'observation, une bibliothèque et des salles d'études, des collections d'appareils astronomiques, des laboratoires de chimie et même une imprimerie. En 1584, un second observatoire, Stjerneborg, vient doubler Uraniborg : il est creusé sous la terre, afin que le vent ne vienne pas troubler les études célestes ⁷⁵.

Il faudrait d'ailleurs ajouter à ces projets, et à ces réalisations de centres de recherche scientifique, d'autres institutions, elles aussi de type communautaire. Lorsque François I^{er}, en 1530, fonde à Paris le Collège du Roi, qui deviendra le Collège de France, il ne fait pas de doute que cet institut laïque pour l'enseignement des langues anciennes retrouvées prend la valeur non seulement d'un séminaire de philologie, mais aussi d'un centre d'études des sciences humaines. Davantage encore, les sociétés savantes et les académies qui commencent à se former à cette époque attestent à leur manière le désir de coordonner les curiosités et les recherches en fonction d'un programme de recherche encyclopédique. Le mouvement part d'Italie ; il rassemble, en des lieux privilégiés, parfois sous la tutelle d'un prince ami des arts, des groupes de philosophes, d'abord soumis à l'influence néoplatonicienne. Puis s'opère une sorte de conversion des lettres aux sciences, et les premières sociétés scientifiques apparaissent ; elles se

⁷⁵ Cf. Ernst ZINNER, *Entstehung und Ausbreitung der Copernicanischen Lehre*, Mencke Verlag, Erlangen, 1943, p. 296.

multiplieront au XVII^e siècle, sous l'influence, en particulier, de la mécanique de Galilée. Mais, dès 1560, fleurit à Naples l'*Academia secretorum Naturae* ; puis viendra l'*Academia dei Lincei*, à Rome (1603), et plus tard l'*Academia del Cimento* à Florence (1657), la *Royal Society* de Londres, l'*Académie des Sciences* (1666) qui vient, à Paris, doubler l'Académie Française.

Ainsi l'humanisme renaissant ne se contente pas de professions de foi il aborde résolument le domaine des réalisations, avec cette ivresse des commencements qui s'affirme par exemple dans la fameuse lettre de Gargantua à son fils Pantagruel étudiant. Le programme d'études est immense, lettres et sciences, philologie, mathématiques et musique : « et d'astronomie, saches en tous les canons (...) Qu'il n'y ait d'histoire que tu ne tiennes en mémoire présente, à quoi t'aidera la cosmographie de ceux qui en ont écrit (...) Et quant à la connaissance des faits de nature, je veux que tu t'y adonnes curieusement ; qu'il n'y ait mer, rivière ni fontaine dont tu ne connasses les poissons ; tous les oiseaux de l'air, tous les arbres, arbustes et frutices des forêts, toutes les herbes de la terre, tous les métaux cachés au ventre des abîmes (...) Puis soigneusement revisite les livres des médecins grecs, arabes et latins, sans contemner les talmudistes et cabalistes, et, par fréquentes [68] anatomies, acquiers-toi parfaite connaissance de l'autre monde, qui est l'homme (...) Somme, que je te voie un abîme de science ⁷⁶. »

L'éducation nouvelle doit faire de chaque homme une encyclopédie vivante, c'est-à-dire que les nouvelles sciences de l'homme serviront à former l'homme des temps nouveaux. L'homme renaissant veut se faire lui-même ; il est en quelque sorte l'objet de sa plus haute ambition. Il ne faudrait pourtant pas croire que cette entreprise vraiment prométhéenne ait connu des succès à la mesure de ses espérances. Ou plutôt, il ne faut pas se méprendre sur le caractère même de cette entreprise. Nous sommes frappés d'abord par sa hardiesse souvent prophétique, et par le rationalisme opératoire qu'elle met parfois en œuvre. Pourtant le rapport de l'homme renaissant au monde et à lui-même demeure intrinsèquement différent des attitudes qui s'imposeront par la suite. Le schéma mécaniste de l'intelligibilité n'a pas encore prévalu ; les mythes anciens, s'ils sont parfois contenus et refoulés, n'en demeurent pas moins présents à l'arrière-plan de la conscience ;

⁷⁶ RABELAIS, *Pantagruel*, ch. VIII (1532).

ils peuvent revenir en force et s'imposer à tel ou tel grand esprit qui paraissait, un moment, les avoir définitivement vaincus. Magie, alchimie, astrologie restent des disciplines généralement pratiquées, et que l'esprit de l'époque ne met pas en question d'une manière sérieuse.

C'est ainsi, par exemple, que l'illustre chirurgien Ambroise Paré (1517-1590), incontestable pionnier de sa discipline, apparaît comme un précurseur de l'interprétation mécaniste du corps humain. Son œuvre scientifique met en oeuvre une sorte d'homme machine ; les déficiences anatomiques peuvent être compensées par des dispositifs techniques extrêmement ingénieux. Paré invente des techniques opératoires, il dessine des appareils chirurgicaux permettant de très ingénieuses interventions. Il ne se contente pas d'amputer, il crée des appareils de prothèse : mains et bras de fer, jambes artificielles dont les schémas, qui illustrent ses œuvres, font de lui une sorte de Léonard de Vinci, ingénieur organicien ; il semble donc que la substitution d'appareillages mécaniques aux fonctions organiques doivent se prolonger en une interprétation rationnelle de la physiologie humaine. Or le même Paré, en de nombreux recueils, accumule une documentation fantastique sur les prodiges, les monstres et les merveilles de la terre et du ciel ; il croit aux licornes, aux sorcières et aux démons. Son œuvre présente un grouillant panorama de l'occultisme et de la crédulité, qu'il ne sacrifie jamais aux éléments positifs de sa technique opératoire. La même ambivalence se retrouve chez les plus grands esprits du temps : un Jean Bodin, par exemple, historien et sociologue, auteur sagace de la *République*, est ensemble le compilateur d'une *Démonomanie* (1580), où il s'affirme solidaire de toutes les superstitions de l'époque. Le plus grand nom de la médecine, Paracelae (1493-1541), est un génie confus, divisé et contradictoire, tenant d'une mystique occulte, dont la pratique thérapeutique s'inscrit dans le contexte d'un savoir essentiellement magique ⁷⁷.

Nous retrouvons donc ici cette limite entre deux mondes intellectuels, dont nous avons déjà signalé qu'elle nous sépare des « astronomes » du XVI^e siècle. Le positivisme n'est pas de ce temps, car il suppose un regard désenchanté promené sur la terre, sur le ciel et sur l'homme. La réalité perçue est toujours la projection de l'espace du

⁷⁷ Cf. les études d'Alexandre KOYRÉ : *Mystiques, spirituels, alchimistes du XVI^e siècle allemand*, Cahiers des Annales, 1955.

dedans ; le savant du XVI^e siècle n'est pas affranchi, autant qu'il le suppose, des traditions, préjugés et superstitions. Le grand historien des sciences, Georges Sarton, a souligné un exemple curieux de cette imperméabilité au donné chez Léonard de Vinci, esprit [69] pourtant curieux et observateur génial. Vinci a disséqué, selon ses propres dires, une trentaine de corps humains, et il a laissé des croquis anatomiques qui sont des modèles de précision scientifique. Parmi ces dessins admirables figure un cœur humain d'une étonnante précision pour l'époque. Seulement, la circulation sanguine étant ignorée en ce temps, on admettait, à la suite de Galien, l'existence de conduits permettant au sang de passer, à travers la paroi médiane, d'un ventricule à l'autre. Léonard de Vinci, dessinant d'après nature, mieux que personne avant lui, représente les canaux en question, qu'il a vus dans Galien, mais non dans la réalité, à moins de supposer qu'un hasard fort improbable l'aurait mis en présence d'une rare malformation congénitale ⁷⁸.

Le savoir renaissant n'a donc ni la structure, ni la fonction du savoir de notre temps. Et lorsque d'Alembert et les encyclopédistes, lorsque les positivistes modernes croient discerner dans les philosophes et les savants d'alors leurs précurseurs directs, ils méconnaissent que la science, entre temps, a changé de sens. Car la science prolonge et illustre un rapport au monde, qui doit subir, à partir du XVII^e siècle, une radicale transformation. « Les hommes de la Renaissance, écrit Robert Lenoble, s'abritent dans une Nature étroite, serrée de près par une Volonté attentive à leurs vœux : Dieu, au-delà de la sphère toute proche des étoiles, les astres-dieux, plus près encore si possible, et qui, dans notre monde sublunaire, multiplient les prodiges et les avertissements providentiels. Le besoin de sécurité que traduit cette représentation de la Nature, a certainement été un fait historique essentiel de cette époque (...) Voilà pourquoi, au XVI^e siècle, le phénomène ne paraît qu'occasionnellement, dans la mesure modique où il parvient malgré tout à percer le voile du symbole ⁷⁹. »

⁷⁸ Cf. Georges SARTON, *Léonard de Vinci, ingénieur et savant*, dans le recueil : *Léonard de Vinci et l'expérience scientifique au XVI^e siècle*, P.U.F., 1953, p. 17.

⁷⁹ Robert LENOBLE, *L'évolution de l'idée de Nature du XVI^e au XVIII^e siècle*, *Revue de métaphysique et de morale*, 1953, pp. 116-117.

D'ailleurs, à l'intérieur même de cette image du monde et de l'homme, une tension se manifeste entre les divers éléments qui tendent à se dissocier : l'exigence de rigueur selon les normes rationnelles prévaudra, à partir de Galilée et de Descartes, sur les mythologies affectives. Avant même la rupture, qui inaugure la pensée moderne, le déséquilibre se fait jour chez certains témoins privilégiés de leur temps, qui tirent du flux et du reflux des évidences et des certitudes contradictoires une leçon de sagesse réticente et sceptique ⁸⁰. La dernière vague de la Renaissance découvre dans la critique systématique et dans le doute un facteur méthodologique d'une valeur certaine en tous les domaines de la connaissance, qu'il s'agisse d'histoire, de théologie, de science ou de philosophie. Ce mouvement de sagacité triomphante, où l'esprit fait retour à soi, est sans doute, en fin de compte, l'élément décisif pour l'avenir de la connaissance. Erasme, avec l'*Eloge de la folie* (1511), Henri Estienne avec l'*Apologie pour Hérodote* (1566) ouvrent les voies périlleuses de l'esprit critique, dont la contribution à l'épistémologie [70] nouvelle sera décisive. Ce repli, s'il marque une sorte de recul par rapport à l'enthousiasme juvénile des premiers renaissants, prépare néanmoins les conquêtes futures, auxquelles il fournira des bases de départ mieux assurées.

Montaigne est le témoin privilégié de cet état d'esprit, que l'on retrouverait chez un penseur comme Charron (*De la Sagesse*, 1601). Avant l'assaut des nouveautés qui détruisent les horizons traditionnels du monde, Montaigne hésite et s'interroge et résiste à la fascination des enchantements. Une page très curieuse de l'*Apologie de Raymond Sebond* le montre totalisant en pensée la nouvelle image de l'univers, à laquelle il est sensible puisqu'il a même eu la curiosité de prendre contact avec des indigènes ramenés du Brésil par les explorateurs, rencontre qui se trouve à l'origine du chapitre *des Cannibales* (Essais,

⁸⁰ Cf. René PINTARD, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII^e siècle*, Boivin, 1943, p. 45 : « Tentation de plus en plus explicable que celle du doute, à mesure que s'écoulait le (XVI^e) siècle. On s'apercevait que ce merveilleux épanouissement des lettres humaines, salué avec tant d'espoir, n'avait pas rendu les gens plus sages ; il semblait qu'on n'apprit du nouveau que pour se défier de ce qu'on savait déjà : l'enthousiaste élan de la première génération humaniste s'arrêtant aux aspérités de la recherche, s'accrochait aux épines de l'erreur, de l'illusion, du fanatisme, se brisait contre la passion politique et la haine religieuse : après avoir magnifiquement présumé de sa puissance, l'homme constatait quelques-unes de ses incurables faiblesses. »

I, XXXI, 1580). Dans l'*Apologie*, Montaigne évoque les nouveaux cioux et la nouvelle terre de l'homme renaissant : la cosmologie de Copernic, la géographie des voyageurs : « c'était hérésie que d'avouer des Antipodes : voilà de notre siècle une grandeur infinie de terre ferme, non pas une île ou une contrée particulière, mais une partie égale à peu près en grandeur à celle que nous connaissons, qui vient d'être découverte... » La médecine traditionnelle est mise au défi : « on dit qu'un nouveau venu, qu'on nomme Paracelse, change et renverse tout l'ordre des règles anciennes, et maintient que jusques à cette heure elle n'a servi qu'à faire mourir les hommes... » Ainsi toutes les évidences basculent, mais toutes ensemble, et trop vite. Le sage Montaigne, qui voit les nouveautés religieuses, politiques et sociales faire rage autour de lui dans l'Europe déchirée des guerres de religion et de l'Inquisition, refuse de se laisser prendre au tourbillon des mirages. Une nouveauté chasse l'autre, et les novateurs d'aujourd'hui risquent fort de paraître ridicules à leur tour aux novateurs de demain : « Ainsi, quand il se présente à nous quelque doctrine nouvelle, nous avons grande occasion de nous en défier, et de considérer qu'avant qu'elle fut produite, son contraire était en vogue, et, comme elle a été renversée par celle-ci, il pourra naître à l'avenir une tierce invention qui choquera de même la seconde... ⁸¹ »

Montaigne ne résume pas la Renaissance et dans un certain sens même il la prend à contre-courant. La vie de Montaigne (1533-1592) est contemporaine de celle de Giordano Bruno (1548-1600), par exemple, et le texte de l'*Apologie de Raymond Sebond* (1580) trouverait sa contrepartie passionnée dans les *Fureurs héroïques*, de Bruno (1585), qui poussera le dévouement aux idées nouvelles jusqu'à mourir sur le bûcher. La réserve de Montaigne fait de lui l'homme de la moyenne en face des génies de son époque, hommes des extrêmes. Mais la perspicacité de Montaigne pressent les faiblesses de son moment intellectuel et souligne son échec. La Renaissance est l'âge des éveils et des commencements : elle a tout entrepris, mais sur des bases encore fragiles et non élucidées, de sorte qu'elle n'a rien mené à bonne fin. La science est une longue patience, et cette vertu fait essentiellement défaut aux hommes du XV^e et du XVI^e siècle ; ils se précipitent

⁸¹ *Apologie de Raymond Sebond*, Essais, II, XII ; bibliothèque de la Pléiade, p. 556-557.

du passé dans l'avenir, condamnant les superstitions de la veille, mais nullement conscients du fait qu'une bonne partie d'entre elles s'imposent encore à leur pensée.

C'est pourquoi Francis Bacon lui-même, le plus positif des penseurs renaissants, et qui d'ailleurs marque l'extrême fin de la période, n'est que le Jules Verne de l'épistémologie à venir. Prophète de toutes les recherches, il n'a rien trouvé. Tout le savoir renaissant, dans l'ordre des sciences humaines [71] comme dans celui des sciences de la nature et de la vie, est ainsi fait d'esquisses et de pressentiments. Il manque à ces devins inspirés un schéma d'intelligibilité rigoureuse, capable de débarrasser le champ opératoire de la pensée de tous les thèmes mythiques qui persistent à l'encombrer.

On comprend dès lors pourquoi les modernes ont tant de peine à rendre justice à la Renaissance, en matière de pensée et de savoir. Elle défie nos catégories, et la plupart de ses entreprises paraissent se solder par un échec. On pourrait reprendre ici et généraliser les admirables réflexions de Vasari, l'historiographe des artistes italiens, sur Léonard de Vinci, dont il met en lumière la faillite secrète « Vraiment admirable et céleste fut Léonard, fils de Ser Piero da Vinci il aurait avancé très loin dans l'érudition et les principes des lettres, s'il n'avait été si variable et si changeant. Car il se mit à apprendre beaucoup de choses, et, à peine commencées, il les abandonnait. Ainsi dans l'arithmétique, qu'il apprit en peu de mois, il fit tant d'acquis que, soulevant continuellement des doutes et des difficultés, bien souvent il embarrassait le maître qui l'enseignait. Il cultiva un peu la musique, et aussitôt se décida à apprendre à jouer de la lyre (...) Cependant, tout en s'occupant ainsi à des choses variées, il ne cessa jamais de dessiner et de modeler ; ce qui plaisait plus qu'autre chose à sa fantaisie (...) La nature voulut le combler de tant de faveurs qu'en toute chose où il appliqua son esprit, il montra tant de divinité dans ses œuvres qu'il n'eut pas d'égal pour leur donner vivacité, bonté, grâce et beauté. On se rend bien compte que cette grande intelligence de l'art fut précisément cause que Léonard, qui commença beaucoup de choses, n'en finit aucune. Il lui semblait que sa main ne pourrait jamais atteindre la perfection de l'art (...) Ses idées capricieuses le poussèrent à étudier la philo-

sophie des choses naturelles, à rechercher la propriété des plantes et à observer le mouvement du soleil, de la lune et des astres... ⁸² »

L'éloge funèbre de Léonard est dans une large mesure celui de son époque tout entière. Les catégories de la pensée et de l'action, du savoir et de la foi font mouvement toutes ensemble ; un nouveau regard s'attache à l'homme et au monde, au corps et à la société, à l'histoire, à Dieu lui-même. La stabilité de naguère a disparu sans qu'un ordre nouveau la remplace. Les siècles suivants ont pris parti, et du coup sont devenus étrangers à ce moment, entre les temps, où la figure change, mais sans rupture, où, sous l'apparence de la plus grande liberté, la nouvelle enquête ne peut réaliser de progrès définitifs, faute d'avoir assuré à ses audaces des fondements appropriés. La curiosité originelle qui permet l'essor des sciences humaines se trouve désormais éveillée ; mais il manque à ses pressentiments les moyens indispensables pour les mettre en œuvre, et d'abord une langue et une méthode. Plus exactement, la nouvelle connaissance de l'homme présuppose une nouvelle évaluation de la condition humaine ; toute anthropologie se développe à l'intérieur d'un cadre métaphysique, elle projette selon la dimension du savoir un système de valeurs. À ce niveau, les renaissants hésitent à prendre parti, à rompre l'encerclement des préjugés établis. Dès lors, leur audace n'est jamais totale, et leurs découvertes les plus prophétiques devront attendre encore longtemps une justification positive. Illuminisme, panpsychisme, surnaturalismes divers, esthétismes s'imposent à la recherche. On a pu dire de Copernic et de Nicolas de Cues que « ce n'est pas par de pures nouvelles observations qu'ils sont menés à leurs conclusions, mais [72] par de pures spéculations ⁸³. Le mot s'appliquerait à tous les novateurs de ce temps. Car le destin de la science ne se joue pas au niveau de la science, mais au niveau de la philosophie. Et, dans ce domaine, l'essentiel reste à faire. « Pendant deux mille ans, note Lucien Febvre, les vieilles sciences limitées et traditionnelles ont été cultivées uniquement dans les plates-bandes d'une philosophie qui les abritait : la philosophie du concept. Et la révolution commence à peine, au XVI^e siècle, qui s'opè-

⁸² Giorgio VASARI, *Les Vies des plus excellents peintres, sculpteurs et architectes*, tr. Weiss ; dans : P. DU COLOMBIER, *Les plus beaux écrits des grands artistes*, la Colombe, 1946, pp. 15-17.

⁸³ Raymond KLIBANSKY, *Copernic et Nicolas de Cues*, in : *Léonard de Vinci et l'expérience scientifique*, P.U.F., 1953, p. 234.

ra en plusieurs temps, dans les divers compartiments du savoir, et ne se fera réellement qu'au XIX^e siècle ⁸⁴. » Les graines fécondes de l'universelle curiosité ont été semées à tous les vents. Encore faut-il qu'elles trouvent des champs épistémologiques propices à leur germination.

⁸⁴ Lucien FEBVRE, *[Le Problème de l'incroyance au XVI^e siècle](#)*, A. Michel, 1947, p. 456-457.

[73]

**Introduction aux sciences humaines.
Essai critique sur leurs origines et leur développement.**

Deuxième partie

VERS L'ANTHROPOLOGIE MÉCANISTE

[Retour à la table des matières](#)

[74]

[75]

Introduction aux sciences humaines.
Essai critique sur leurs origines et leur développement.

Deuxième partie :
Vers l'anthropologie mécaniciste

Chapitre I

LA NAISSANCE DU MÉCANISME ET LA LÉGENDE CARTÉSIENNE

[Retour à la table des matières](#)

Les humanistes de la Renaissance ont prophétisé à peu près toutes les sciences humaines, mais ils n'en ont réalisé aucune. Au cours de leurs entreprises dans tous les domaines de la vie de l'esprit, ils ont mis en mouvement certaines idées, dont le cheminement ne s'arrêtera plus. Seulement les conditions préalables ne sont pas réunies pour que ces idées se systématisent et donnent naissance à la science de l'homme. Et la première de ces conditions est la création d'un nouveau chiffre d'intelligibilité, définissant le statut d'une science rigoureuse dans quelque ordre que ce soit. L'apparition de ce nouveau modèle épistémologique marque l'avènement de la pensée moderne.

L'idée d'une science rigoureuse, constituée en système intelligible autonome, intervient d'abord dans la mathématique ancienne, où la géométrie d'Euclide la présente à un rare degré de perfection. Il est vrai que cette géométrie demeure prisonnière du contexte métaphysique et esthétique de la culture grecque, mais, par son souci de préciser d'entrée de jeu les éléments au départ de son système, Euclide mérite

d'être considéré comme le premier des non euclidiens. Son chef-d'œuvre demeure d'ailleurs très longtemps isolé. En mathématique, l'esprit ne rend de comptes qu'à l'esprit ; il se donne lui-même les conditions de son exercice, de sorte qu'il lui est possible, mieux que partout ailleurs, de déterminer les tenants et les aboutissants de son activité. Il n'en va plus de même lorsque le raisonnement implique le monde et s'efforce de rendre compte de la réalité globale dans laquelle l'homme se trouve englobé. L'esprit n'est plus ici le maître d'un jeu dont il peut graduer les difficultés. Les cosmologies anciennes, les systèmes du monde, depuis Eudoxe et Ptolémée jusqu'à Copernic, ne comportent pas une rigueur sans fêlure : ils doivent faire entrer en ligne de compte des éléments plus ou moins aberrants pour justifier l'extrême complexité des phénomènes. À l'intérieur même du système explicatif se projettent des influences et des exigences extrinsèques qui le maintiennent sous un régime d'hétéronomie. La physique apparaît tributaire d'une métaphysique dogmatique sans laquelle elle perdrait toute consistance.

C'est au début du XVII^e siècle seulement que s'affirme le nouveau statut de la théorie physique. Les trois lois de Kepler, formulées de 1609 à 1618, si on les sépare, comme il est possible, de leur contexte métalogue, définissent en termes mathématiques un noyau d'intelligibilité rigoureuse. Seulement [76] Kepler lui-même demeure prisonnier du schéma de l'ancienne astrobiologie, de sorte que la portée de sa découverte le dépasse. Le grand nom est celui de Galilée, qui situe la langue nouvelle du formulaire mathématique dans un univers, encore inconnu dans sa masse, mais du moins libéré de toute occupation mythique. « Peut-être la philosophie moderne, écrit M. Gouhier, commence-t-elle au moment où les anges cessent de peupler l'univers ⁸⁵. » La préoccupation de Galilée est d'établir au sein de l'expérience des relations intelligibles, en langage chiffré, entre les divers facteurs qui se trouvent en jeu. Cette exigence lui permet d'obtenir un certain nombre de résultats précis, en dehors de tout pré-supposé magique, naturaliste ou théologique. Il entreprend, sur des points précis, de déchiffrer le grand livre du monde, dont il pose en principe, dans un texte célèbre, qu'il est écrit en termes mathématiques.

⁸⁵ Henri GOUHIER, *La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse*, Vrin, 1926, p. 60.

Le mérite de Galilée, d'ailleurs grandi par les persécutions subies pour la cause de la vérité, doit être pleinement reconnu, en dépit du « tenace déni de justice qui, au dire de Louis Rougier, s'est perpétué jusqu'à nos jours. Pour les Anglo-Saxons, le père de la pensée moderne est le chancelier Bacon ; pour les Français, c'est René Descartes. Or Galilée les précède, les complète et les dépasse. Bacon n'a vu dans la procédure scientifique que le rôle de l'expérience ; Descartes, que celui de la déduction mathématique. Galilée, après Léonard de Vinci, il est vrai, a su comment associer mathématiques et expérience pour fonder la science quantitative des modernes. Le préjugé baconien et le préjugé cartésien sont si tenaces qu'il n'existe, à la seule exception des *Mécaniques* de Galilée traduites au XVII^e siècle par le père Mersenne, aucune édition française de ses œuvres maitresses, ce qui est proprement scandaleux » ⁸⁶.

L'œuvre scientifique de Galilée, dans l'ordre de l'astronomie, s'appuie sur l'emploi de la lunette, qui permet désormais l'observation précise du système solaire, auquel se limite l'univers de ce temps. Pendant les dernières années du XVI^e siècle et les premières du XVII^e, Galilée multiplie les découvertes : relief particulier et phases de la lune, phases de Vénus, taches solaires, satellites de Jupiter. Ces faits d'observation, complétant les travaux de Copernic et de Képler, permettent de détruire le schéma astrobiologique qui règne depuis des millénaires sur l'imagination métaphysique des hommes. Les astres perdent leur divinité ; l'espace mythique du ciel devient un espace physique dans lequel les révolutions sidérales correspondent au devenir d'un système mécanique, dont on peut calculer avec précision tous les mouvements. Et, dans un second aspect de son œuvre, Galilée démontre l'unité de la mécanique céleste et de la mécanique terrestre. Les mêmes principes, les mêmes lois font autorité sur la terre comme au Ciel. L'espace dans sa totalité devient un lieu géométrique ; la sta-

⁸⁶ Louis ROUGIER, *La lettre de Galilée à la grande duchesse de Toscane*, Nouvelle N.R.F., novembre 1957, p. 1000. Rougier ajoute que depuis un siècle aucun ouvrage d'ensemble « n'a été consacré dans notre pays à cet extraordinaire génie, alors que l'on compte tant de thèses de doctorat qui se répètent inlassablement sur Descartes ». Il faut néanmoins tenir compte des 3 fascicules des *Etudes Galiléennes* de KOYRÉ (Hermann, 1939). Mais elles ne constituent pas la synthèse plénière dont on aurait besoin.

tique et la dynamique nouvelles rendent raison du repos ou du mouvement, des déplacements réciproques de tous les corps.

À partir de Galilée, le système du monde, dépouillé de ses attributs surnaturels, fait donc l'objet d'une science rigoureuse. Galilée pour sa part [77] crée la possibilité de cette science plutôt que cette science elle-même. Il en définit certains éléments, dont la mise en œuvre complète et la synthèse seront réalisées moins d'un siècle plus tard, dans l'œuvre de Newton. Dès le début du XVII^e siècle, la voie est ouverte ; les nouvelles structures mentales sont définies, et le langage approprié pour répondre à leurs exigences est en voie de constitution. Le progrès des mathématiques, l'apparition de l'algèbre, de l'analyse géométrique et bientôt du calcul infinitésimal fournissent à la physique, au moment même où ils devenaient indispensables, les moyens d'expression appropriés.

L'ensemble de ces acquisitions définit un nouveau modèle épistémologique, correspondant à l'interprétation mécaniste de la réalité. L'apparition du mécanisme est un événement intellectuel capital : il consacre la fin de la préhistoire renaissante, et fournit désormais les voies et moyens de toute connaissance positive. A vrai dire, Galilée n'est pas seul en cause ; si sa figure, à cause de son génie propre et de son relief historique, paraît concentrer en soi l'essentiel du moment intellectuel, elle se trouve en fait escortée et soutenue par d'autres qui, travaillant dans le même esprit, contribuent à expliciter et à diffuser les nouvelles doctrines. La méthode de Galilée affirme, selon Koyré, « la primauté de la théorie sur les faits » ; elle utilise « le langage mathématique (géométrique) pour formuler des questions à la nature et les réponses de celle-ci ». Mais la physique expérimentale n'a pas été créée d'un seul coup ; et Galilée lui-même, s'il la conçoit, ne la réalise guère pour sa part. Son travail d'expérimentateur est « pratiquement sans valeur », en dépit de la légende créée autour de lui par les historiens positivistes, et les savants, du XIX^e siècle. « En fait, ajoute Koyré, Galilée se trompe chaque fois qu'il s'en tient à ce ⁸⁷. » Rien de très surprenant en tout cela. La science moderne n'est pas sortie tout armée du cerveau du seul Galilée. Il fut le grand inspirateur ; à partir de lui, la doctrine mécaniste se forme.

⁸⁷ A. KOYRÉ, *Les Origines de la Science moderne*, Diogenes, 16, 1956, p. 38.

Elle se forme d'ailleurs avec une étonnante rapidité, en divers points de l'Europe savante, et sans que l'on puisse attribuer en toute certitude le mérite de la première initiative à celui-ci plutôt qu'à celui-là. Robert Lenoble, l'un des meilleurs connaisseurs de cette période, observe avec raison : « l'apparition d'une doctrine neuve dans la science est comparable à celle d'un type nouveau en biologie ; elle explose partout à la fois. Dans le même temps, elle illumine des savants qui s'ignorent et travaillent chacun de leur côté. C'est un phénomène de ce genre qui se produit entre 1600 et 1640, lorsqu'aux quatre coins de l'Europe tous les esprits sensés se mettent à produire les principes qui fondaient la science nouvelle. L'explication d'un phénomène de cette ampleur ne se trouve pas, sans doute, dans le seul progrès de la technique. On peut penser à une crise d'extraversion de la conscience collective, qui devient capable de quitter la *Natura mater* pour concevoir une nature mécaniste. Les querelles d'érudits ne feraient qu'en masquer la simplicité et la grandeur ⁸⁸. » La doctrine mécaniste s'élabore grâce aux recherches à la fois spéculatives et expérimentales d'un groupe de grands esprits, tous partisans, correspondants et admirateurs de Galilée. Les plus remarquables d'entre eux sont Gassendi, Mersenne et Hobbes ; mais leur réflexion se situe au milieu de tout un mouvement d'idées fort actif, qui poursuit hardiment une révision des valeurs intellectuelles. [78] René Pintard qui, avec beaucoup d'érudition, a étudié ce groupe de libres esprits, a donné à leur entreprise le nom de « libertinage érudit » ⁸⁹.

Ici se manifeste un des malentendus essentiels de la légende dorée philosophique, selon laquelle Descartes serait l'inventeur de la philosophie nouvelle, et plus particulièrement l'inspirateur du mécanisme. En fait le *Discours de la Méthode*, manifeste cartésien suivi des « essais » scientifiques de cette méthode, paraît en 1637 seulement, c'est-à-dire à un moment déjà tardif, où la doctrine mécaniste a été déjà diversement affirmée par plusieurs des contemporains. Il faut d'ailleurs noter que, par une rencontre singulière, Descartes se trouve être l'adversaire de tous les tenants de la pensée nouvelle, qui se rangent parmi ses contradicteurs. Descartes méprise Galilée, son aîné de trente-deux

⁸⁸ Robert LENOBLE, *Origines de la pensée scientifique moderne*, dans *Histoire de la Science*, Encyclopédie de la Pléiade, N.R.F., 1957, p. 479.

⁸⁹ René PINTARD, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII^e siècle*, 2 volumes, Boivin, 1943.

ans, qu'il traite de très haut, et auquel il se défend de devoir quoi que ce soit. Il voit en lui une sorte de brocanteur de la physique, un gagne-petit, incapable de s'élever jusqu'à ces vues systématiques et métaphysiques dont lui-même se fait gloire ⁹⁰. Entre Descartes et Gassendi, les relations ne sont pas meilleures. Les *Cinquièmes Objections* de Gassendi aux *Méditations* de Descartes, et les *Réponses* cartésiennes à ces objections réalisent une sorte de duel homérique, où s'affirme un mépris réciproque. Quant à Hobbes, autre objecteur aux *Méditations*, avec qui Mersenne aurait voulu le mettre en relations, Descartes ne le traite pas mieux : « je crois que le meilleur est que je n'aie point du tout de commerce avec lui (...) car nous ne saurions guère converser ensemble sans devenir ennemis ⁹¹. »

Tout ceci atteste clairement que pour Descartes la vertu cartésienne de générosité n'intervient pas dans les relations intellectuelles. Il est vrai de tout temps que les philosophes ne s'aiment pas entre eux, et parfois d'autant moins qu'ils sont du même bord. Néanmoins, si l'on ajoute à ces textes le fait que le père Mersenne lui-même, dont la tradition fait l'inlassable secrétaire et l'enfant de chœur de Descartes, se rangeait en réalité du côté des contradicteurs dont il transmettait les arguments, on est bien obligé d'admettre que Descartes ne faisait pas autorité en son temps comme dans le nôtre. ⁹² L'histoire du cartésianisme est une histoire romancée, et ceci depuis Baillet, le premier hagiographe. Telle est l'opinion de Robert Lenoble, qui a consacré un important ouvrage à l'oeuvre propre de Mersenne : « Quand on vient au XVII^e siècle par Descartes, écrit-il, on s'imagine volontiers que les novateurs de moindre importance n'ont fait qu'ébaucher, ou alors déformer maladroitement, la doctrine du philosophe, qui serait née dans son seul cerveau par un effet de génération spontanée. De là est venue l'habitude qu'on a prise d'identifier cartésianisme et pensée moderne,

⁹⁰ Cf. la lettre de Descartes à Mersenne du 11 octobre 1638, dans *Œuvres et Lettres de Descartes*, Bibliothèque de la Pléiade, N.R.F., p. 1024 sq.

⁹¹ Cf. la Correspondance avec Mersenne, qui a transmis à Descartes les objections de Hobbes aux *Méditations*, édition Adam-Tannery, t. II, p. 172 sqq. Le texte cité ici figure dans la lettre du 4 mars 1641, A. T., III, p. 320.

⁹² Cf. Robert LENOBLE, *Mersenne ou la naissance du Mécanisme*, Vrin, 1943, p. 611-612, qui signale la « totale indifférence de Mersenne et de son groupe pour tout ce qui est cartésien dans le cartésianisme, c'est-à-dire tout ce qui dépasse la pure physique mécaniste ».

et de juger en fonction de Descartes des penseurs en fait aussi originaux que Mersenne, Beeckman, Gassendi, Roberval, Hobbes, dont plusieurs attendent encore un historien digne d'eux ⁹³. »

[79]

Si l'on entreprend de corriger cette illusion d'optique rétrospective, on aperçoit que la « philosophie nouvelle » s'est formée d'abord en dehors même de Descartes, sous l'influence de l'exigence rationnelle à laquelle la découverte du principe d'inertie ouvrait de larges débouchés. « Le mécanisme est sorti de ce désir et de ces expériences, affirme Lenoble, de la rencontre d'un vœu de l'esprit avec les résultats qu'assuraient les premières recherches mathématiques sur la nature. Il constitue l'essence de la « philosophie nouvelle » ; il est toute la philosophie nouvelle. Or on peut écrire l'histoire de la naissance du mécanisme sans parler de Descartes. Nous avons été surpris tout le premier de le pouvoir faire... ⁹⁴ » La même surprise attend d'ailleurs celui qui, sans se préoccuper du préjugé établi selon lequel les adversaires de Descartes sont nécessairement des imbéciles, entreprend d'étudier pour elle-même l'oeuvre scientifique et philosophique de Gassendi. Tout en soulignant certaines déficiences, Koyré note à ce sujet : « Si, pour nous, Gassendi n'est pas un grand savant, pour ses contemporains c'en était un, et même un très grand, l'égal et le rival de Descartes. En fait, l'influence de Descartes sur ses contemporains n'a pas été très grande ⁹⁵. »

Selon Koyré, c'est à Gassendi (1592-1655) qu'il faut attribuer l'honneur d'avoir fourni ses fondements philosophiques à la science délivrée de l'aristotélisme scolastique. Gassendi restaure l'épicurisme, qui permet l'explication des phénomènes par des combinaisons diverses d'atomes dans le vide. Par là, il se trouve être le précurseur des théories corpusculaires de la lumière qui s'affirmeront au XVIII^e siècle, mais surtout « il contribue plus que quiconque, estime Koyré, à la réduction de l'être physique au mécanisme pur, avec tout ce que celui-ci implique, à savoir l'infinetisation du monde consécutive à l'automatisation et l'infinetisation de l'espace et du temps, et la subjectivisation

⁹³ *Ibid.*, p. 3.

⁹⁴ LENOBLE, *op. cit.*, p. 606.

⁹⁵ A. KOYRÉ, *Gassendi : le savant*, dans : *Pierre Gassendi*, Centre International de synthèse, A. Michel, 1955, p. 61.

des qualités sensibles »⁹⁶. L'espace physique devient un espace mental où l'esprit humain peut librement déployer son pouvoir combinatoire selon les directives de l'art mathématique. La résurrection de l'atomisme antique a permis à Gassendi de « donner une base philosophique, une base ontologique à la science moderne »⁹⁷.

À vrai dire, les mêmes découvertes étaient également réalisées, à la même époque, par la pensée résolument novatrice de l'anglais Thomas Hobbes (1588-1679), ami lui aussi de Mersenne et de Gassendi. Le système de Hobbes se présente comme un mécanisme rigoureux qui prétend rendre compte de la réalité dans son ensemble par des combinaisons de mouvements selon des normes strictement mathématisables. « Ceux qui font des recherches de philosophie naturelle (c'est-à-dire de physique), écrit Hobbes, cherchent en vain, s'ils n'empruntent à la géométrie le principe de leur recherche. Et ceux qui écrivent ou dissertent de physique sans connaître la géométrie, abusent de leurs lecteurs et de leurs auditeurs » (*De Corpore*, VI, 6, 1655). Hobbes tirera de ces principes non seulement une physique, mais une anthropologie et une sociologie d'une rigueur extraordinaire ; la réalité humaine dans son ensemble se trouve ainsi réduite à une même intelligibilité⁹⁸.

Il apparaît donc bien que Descartes, en dépit de sa légende, n'est pas le seul inventeur de la philosophie moderne. Celle-ci procède des recherches de Galilée, et se développe au début du XVII^e siècle chez plusieurs penseurs [80] qui l'élaborent simultanément. En pareil cas, la question de priorité ne peut guère être tranchée avec une certitude suffisante : les dates de publication elles-mêmes n'ont pas une valeur absolue. En fait, l'idée mûrit dans un milieu intellectuel dont les membres vivent, chacun pour sa part, l'aventure de cette transformation de l'attitude de l'homme à l'égard de l'univers. Plus profond que les recherches scientifiques et les systèmes philosophiques, l'événement décisif doit consister dans une véritable mutation spirituelle. Comme le dit Robert Lenoble, « de toute évidence, les principes ont été antérieurs à la découverte des faits, ils n'en dérivent pas »⁹⁹. Et les princi-

⁹⁶ *Ibid.*, p. 68-69.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 69.

⁹⁸ On pourra consulter : Bernard LANDRY, *Hobbes*, Alcan, 1930.

⁹⁹ LENOBLE, *L'évolution de l'idée de Nature du XVI^e au XVIII^e siècle*, Revue de métaphysique et de morale, 1953, p. 120.

pes eux-mêmes ne font qu'élucider et systématiser la prise de conscience d'un nouveau rapport au monde. « Pour les fondateurs de la pensée moderne, écrit encore Lenoble, la représentation mathématique de la nature n'a pas été le résultat d'une induction, au sens dit baconien du terme, mais une nouvelle vision des choses, relative elle-même à une nouvelle prise de position ¹⁰⁰. »

Ainsi se trouve détruit le mythe universitaire de la précellence cartésienne : Descartes n'est pas le héros qui liquide l'obscurantisme médiéval, et, refoulant dans son ombre la nuée de ses contradicteurs attardés ou stupides, crée de toutes pièces la pensée moderne. En fait, comme nous l'avons montré, Descartes n'est ni le premier, ni le seul. Il ne s'impose nullement, en son temps, comme le maître souverain ; il rencontre parmi ses pairs plus d'oppositions que d'assentiments ¹⁰¹. Dans le domaine de l'interprétation de la nature, il n'a pas inventé le mécanisme ; il a seulement mis en œuvre des thèmes qui s'affirmaient dans la conscience de son époque. Au surplus, si son œuvre mathématique est riche d'avenir, sa physique est proprement ruineuse. Elle consacre, en pleine contradiction avec sa géométrie, un retour aux jeux de l'imagination spatiale, que l'évolution ultérieure du savoir va très vite démentir. Leibniz déjà, admirateur pourtant de l'œuvre de Descartes, parle de sa physique comme d'un « beau roman ». Plus près de nous, Pierre Boutroux, historien des sciences, évoque dans ce domaine « l'héroïque mais désastreuse tentative de Descartes... » ¹⁰²

En réalité, la philosophie même de Descartes, bien loin d'être radicalement novatrice, apparaît plutôt tournée vers le passé, ainsi que l'ont fait apparaître les beaux travaux de Gilson, qui ont mis en lumière la dette du philosophe français à l'égard de la scolastique. D'un point de vue général, on peut dire que Descartes demeure fidèle à la

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 121.

¹⁰¹ D'ALEMBERT, dans le *Discours préliminaire à l'Encyclopédie*, souligne, dès 1751, le caractère paradoxal de la fortune posthume de Descartes : « Il fit quelques enthousiastes et eut beaucoup d'ennemis (...) Tourmenté et calomnié par des étrangers et assez mal accueilli de ses compatriotes, il alla mourir en Suède, bien éloigné sans doute de s'attendre au succès brillant que ses opinions auraient un jour. »

¹⁰² Revue de Métaphysique et de morale, 1921, p. 680. Cf. Léon BRUNSCHVIG, *Les Etapes de la philosophie mathématique*, 3^e éd., Alcan, 1929, p. 124.

tradition aristotélicienne dans la mesure même où il sauvegarde la prérogative de la métaphysique, science des principes des sciences ; le primat de l'ontologie est maintenu, ce qui permet à l'autorité spéculative d'exercer son contrôle sur le développement des disciplines positives. Sur ce point capital, Descartes se trouve en désaccord avec les savants et penseurs mécanistes de son temps ; et il se heurtera au démenti catégorique des philosophes du XVIII^e siècle. Il apparaît donc, si l'on peut dire tout à fait antimoderne.

[81]

Seulement, c'est justement cette attitude qui a assuré, d'une manière paradoxale, sa renommée ultérieure et son actuelle prépondérance. Il faut sans doute remonter ici jusqu'à la fameuse conférence de novembre 1627 chez le nonce du pape, au cours de laquelle le jeune Descartes, encore inconnu pourfend les thèses philosophiques exposées par un amateur de philosophie qui finira bientôt faux monnayeur. Il s'agit de fournir à l'Église, la scolastique se trouvant dépassée, une métaphysique de remplacement. Descartes, ayant éliminé le premier orateur, propose une esquisse de ses propres idées. Le cardinal de Béruille, fondateur de l'Oratoire et l'un des artisans de la renaissance catholique, adjure le jeune Descartes de réaliser cette réforme de la philosophie, dont l'Église a besoin pour résister à la menace des libertins. Dès lors, la fortune de Descartes est assurée.

Non point tout de suite d'ailleurs : les temps ne sont pas mûrs. Le cartésianisme ne s'impose pas du vivant de son auteur. Descartes, qui a vécu sous Louis XIII en isolé et à l'écart, meurt à Stockholm en 1650. Sa fortune est contemporaine du nouveau règne qui commence en 1660, avec l'avènement au trône du jeune Louis XIV. C'est alors qu'il devient le maître à penser qui définit le style Louis XIV en philosophie, et ceci pour des raisons d'opportunité relevant de la sociologie politique et religieuse plutôt que de la métaphysique elle-même. La formule cartésienne paraît aux esprits à la fois modernes et religieux la meilleure, ou la moins mauvaise, pour assurer dans les pensées l'ordre qui règne dans la rue. L'attitude de Bossuet est significative : le champion du trône et de l'autel est un cartésien, d'ailleurs inquiet et

vigilant devant les menaces que la doctrine ne parvient pas à éliminer, ou même qu'elle favorise ¹⁰³.

Les menaces au surplus ne tarderont pas à se préciser : la suprématie cartésienne ne dure pas plus d'une génération. Dès la fin du XVII^e siècle, la dissolution du cartésianisme libère l'esprit critique et antimétaphysique d'un Bayle et d'un Fontenelle. Cet esprit l'emportera au XVIII^e siècle : Descartes n'est plus reconnu comme le philosophe par excellence. Il émergera de nouveau après la tourmente révolutionnaire, et pour des raisons analogues à celles qui avaient fait son succès en 1660, après les guerres de religion et la Fronde. La Restauration de 1815 a besoin, elle aussi, pour consolider les valeurs menacées du trône et de l'autel, d'un système de pensée qui permette de refouler les dangereuses tendances du XVIII^e siècle, prolongées par le groupe des Idéologues, qui perpétuent l'esprit révolutionnaire. C'est pourquoi l'Université, incarnée par Victor Cousin, fait choix du spiritualisme cartésien qui lui paraît se situer à égale distance des ultras et des terroristes : ce n'est pas par hasard que la première édition moderne des œuvres de Descartes est établie en 1824-1825 par Victor Cousin lui-même. Le Descartes ainsi restitué est le métaphysicien du cogito et des preuves de l'existence de Dieu, initiateur d'une ontologie tolérée par l'Eglise, et pourtant tolérable pour les non-cléricaux. Sa méditation réflexive poursuivie dans le ciel des idées, appuyée d'ailleurs par l'autorité des institutions universitaires et la machinerie des programmes et des examens, permet de tenir en échec l'empirisme, le positivisme et le scientisme menaçants. [82] Le plus singulier est que cette prédominance cartésienne se soit maintenue jusqu'à nos jours, contre vents et marées et en dépit des soubresauts de l'histoire, par la seule inertie du système une fois mis au point ¹⁰⁴. La métaphysique s'étant

¹⁰³ Cf. Antoine ADAM, *Histoire de la littérature française au XVII^e siècle*, t. V, Domat, 1956, p. 114 : « Dans la philosophie de Descartes, ce qui le séduisait d'abord, c'était la rigueur et la clarté de ce pur mécanisme qui expliquait les phénomènes physiques (...) Comme Antoine Arnauld, il voyait dans la métaphysique de Descartes l'instrument le plus efficace pour démontrer l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme. Cette philosophie, fondée sur la rigoureuse distinction de la pensée et de l'espace aboutissait à affirmer comme une évidence première, antérieure à tout raisonnement, la réalité de l'esprit. »

¹⁰⁴ On pourrait faire des remarques analogues à propos de la fortune de Kant dans l'Université française. Elle date, en fait, de la Troisième République : il

recroquevillée sur elle-même ne cesse pas de digérer sa propre substance selon les voies et moyens de l'érudition historique. Victimes d'œillères d'autant plus tyranniques qu'elles n'ont plus aucune raison d'être et sont devenues inconscientes, nos philosophes ne cessent pas de labourer le même champ, oubliant tout le reste du paysage, qui demeure en friche.

Il faut ajouter d'ailleurs que, si le Descartes historique a pu devenir le Descartes de la légende, il l'a aussi mérité. Son mérite est sans doute d'ordre essentiellement littéraire : alors que la plupart de ses contemporains, un Gassendi par exemple, ou un Mersenne, composent d'énormes ouvrages, indigestes et illisibles, de pesantes compilations sans aucun style, Descartes écrit de courts traités, sans appareil pédantesque de notes et de renvois. Sa phrase, d'une architecture un peu lourde, est un beau monument classique, mis au point dans le vocabulaire de tout le monde. La philosophie nouvelle échappe ici à la prison scolastique des collèges, aux liturgies des discussions entre initiés. Sans doute a-t-elle dû en bonne partie son audience à cette simplicité d'allure, d'ailleurs plus apparente que réelle. En somme la fortune posthume de Descartes serait du même ordre que celle de Pascal : celui-ci fournit au clan janséniste sa plume, son agilité d'esprit, son style. Personne ne lit plus l'*Augtatinus*, ni l'immense et fastidieuse littérature qui en est sortie. Mais on lit toujours les *Provinciales* et les *Pensées*, par l'autorité du génie propre de Pascal.

Dans l'ordre philosophique, la synthèse cartésienne unit ensemble une ontologie de la substance pensante et un strict mécanisme de type nécessaire pour la substance étendue qui compose la nature matérielle. Les droits primordiaux de la métaphysique se trouvent ainsi sauvegardés ; mais la physique se voit dotée d'une certaine autonomie fonctionnelle. Au bout du compte, grâce à Descartes, on peut jouer sur les deux tableaux du spiritualisme d'inspiration religieuse et du mécanis-

s'agit de doter l'enseignement primaire laïque nouvellement créé d'un équipement moral approprié. Le luthérien Kant paraît répondre aux exigences de l'heure, telles qu'elles apparaissent aux réformateurs protestants ou libres-penseurs. D'où l'influence kantienne, au prix d'un contresens sur la doctrine, que personne ne semble pressé de dénoncer. En ce qui concerne la politique intellectuelle de Cousin, on trouvera tous les éléments dans Jules SIMON : *Victor Cousin* (Hachette, 1887) et dans Jean POMMIER : *L'évolution de Victor Cousin*, Revue d'Histoire de la philosophie, 1931.

me de style scientifique. Un tel cadre de pensée maintient dans son unité deux revendications quelque peu contradictoires. Et c'est sans doute cette ambiguïté qui a valu au cartésianisme son statut de philosophie officielle : la pensée moderne, espère-t-on, pourra, grâce à ce compromis, choisir de ne pas choisir. Espérance vaine, car l'ensemble demeure fragile et se disloquera bientôt. En fait, on peut dire que le système de Descartes, contrairement à l'intention de son auteur, prépare la mort de Dieu en épistémologie. La physique mécaniste, celle qui procède de Galilée, tend de plus en plus à se constituer comme un ensemble hypothético-déductif, fermé sur lui-même, et dont les enchaînements se justifient en vertu de la seule intelligibilité de la raison mathématique. Descartes suspend la physique à des principes qui expriment la volonté divine : l'athée ne peut être assuré que deux et deux font quatre. La postérité de Descartes estimera que l'arithmétique peut fort bien se [83] cautionner elle-même, ou la géométrie. Plus exactement, l'homme peut prendre sur soi la responsabilité des divers systèmes épistémologiques. Les principes ontologiques ne sont nullement indispensables, et l'univers du discours scientifique n'est pas moins admirable, bien au contraire, si l'homme y reconnaît sa propre création. Dieu, dans les sciences, n'est qu'une bouche inutile. Descartes a fait la part de Dieu en épistémologie comme on fait la part du feu. Mais les successeurs ne verront bientôt plus dans cette concession initiale qu'une clause de style. Et bon nombre d'entre eux, quand ils diront : « Dieu », penseront seulement : « Nature ».

Ce qui est certain, en tout cas, c'est que la philosophie cartésienne atteste tout comme un certain nombre d'autres pensées de l'époque, une nouvelle attitude de l'homme à l'égard du monde. La mentalité mécaniste implique une mise à distance de l'univers : l'esprit prend du recul par rapport à la réalité matérielle, désormais constituée comme un champ épistémologique unitaire. Il se désolidarise d'un monde profané, d'où les mythes ont été chassés, ou du moins sont en voie de l'être. La magie, l'astrologie, l'alchimie, qui admettaient une certaine solidarité entre l'ordre des choses et l'ordre de l'homme, font l'objet d'une dénonciation systématique de la part des savants ; bientôt les érudits et les historiens reprendront à leur compte cette chasse aux sorcières, aux démons et aux miracles, entreprenant avec le succès que l'on sait la grande croisade de l'esprit critique contre la tradition et la superstition. Le cosmos grec et sa finalité esthétique, le monde de la

Renaissance animé de thèmes naturalistes et panthéistes sont répudiés par le nouveau regard impitoyable qui cherche sous la duperie des apparences la vérité essentielle de l'ordonnement mathématique.

La célèbre parabole cartésienne du morceau de cire peut illustrer ce changement d'attitude. La cire, dépouillée de ses prestiges qui s'adressent aux sens, se voit réduite à ce qu'elle est vraiment : un morceau de matière, dont les propriétés s'expliquent entièrement par les caractères géométriques de l'étendue. Couleur, saveur, odeur sont des réalités humaines, accidentelles et illusives, ajoutées par surcroît à la vérité intrinsèque des agencements physico-mathématiques. L'homme doit se défier de lui-même, et ne faire confiance qu'aux yeux de l'esprit, qui sont les démonstrations, selon la parabole de Spinoza. Et le procès du morceau de cire s'adresse de proche en proche à l'univers entier, dont la figure définitive se révèle seulement au système analyseur de la science exacte.

Or la parabole du morceau de cire ne fait qu'illustrer un thème d'époque, dont Descartes, en tout cas, n'est pas l'inventeur. Hobbes, pour sa part, revendique la priorité dans cette critique et réfutation des qualités sensibles. Ou plutôt, il prétend avoir refait, de son côté, vers 1630, une découverte dont il ignorait alors que Galilée l'avait déjà annoncée dès 1615 ¹⁰⁵. En 1625, de son côté, dans son traité de la *Vérité des Sciences*, Mersenne affirmait que « les divers tempéraments des animaux sont cause que les objets paraissent divers : aussi ne disons-nous pas que cette odeur, cette saveur, cette couleur, ce goût, ce froid, ou ce chaud, paraissent semblables à tous ceux qui les aperçoivent, mais nous sommes certains qu'ils paraissent de même manière à tous ceux qui ont les organes, et le tempérament semblables » ¹⁰⁶. [84] Ces quelques rapprochements, qui pourraient être multipliés, montrent bien que, s'il est difficile de trancher en rigueur de pareilles questions

¹⁰⁵ Bernard LANDRY, *Hobbes*, Alcan, 1930, pp. 8-9 : « Galilée est conduit à la subjectivité des qualités sensibles par des raisons épistémologiques ; il raisonne en mathématicien ; Hobbes présente la même vérité comme une conclusion psychophysiologique ; il a découvert, avec Galilée et Descartes, et sans eux, la subjectivité des qualités sensibles, parce que, dès 1630, dans le *Petit Traité*, il avait esquissé une théorie mécanique de la sensation. » Cf. aussi p. 120.

¹⁰⁶ *La Vérité des Sciences*, p. 135, cité dans R. LENOBLE, Mersenne, Vrin, 1943, p. 234.

de priorité, c'est justement parce que la nouvelle manière de penser est « dans l'air », à un certain moment. Ce qui est certain, en tout cas, c'est l'affirmation commune d'un nouvel état d'esprit en divers points du monde intellectuel la raison humaine réduit le monde en un objet épistémologique unifié l'intellect survole son objet, n'y voit plus que problèmes à résoudre et se sent dès à présent capable de parvenir aux solutions. La vérité de l'objet est une vue de l'esprit ; et la méthode qui constitue l'objet vaut aussi du sujet lui-même. Car la doctrine des qualités sensibles est en même temps une théorie de la connaissance. La cosmologie suppose une anthropologie à sa mesure : le renouvellement des valeurs met aussi en cause le domaine humain.

[85]

Introduction aux sciences humaines.
Essai critique sur leurs origines et leur développement.

Deuxième partie :
Vers l'anthropologie mécaniciste

Chapitre II

L'ANTHROPOLOGIE MÉCANICISTE : LE THÈME DE L'HOMME MACHINE

[Retour à la table des matières](#)

Le nouveau schéma, en voie d'organisation, d'une science mécaniciste et expérimentale, implique une complète révision des valeurs épistémologiques. On ne peut modifier le statut de la science de la nature sans mettre en question la science de l'homme. Car l'opération de connaissance suppose l'homogénéité de ce qui est connu et de ce qui connaît. L'homme qui organise rationnellement le monde des corps se découvre aussi comme corps dans ce monde. La distance prise de l'esprit par rapport aux objets entraîne aussi une mise à distance du corps propre, objet parmi les objets.

La coupure qui s'introduit ainsi entre l'esprit et le corps suppose une décisive réforme des structures de l'expérience humaine, dont les répercussions engagent l'avenir de la philosophie occidentale. La science traditionnelle se développe dans le cadre de l'astrobiologie, c'est-à-dire qu'elle met en œuvre une vitalité totalitaire englobant tout ce qui est. La catégorie de la vie s'applique universellement : la réalité

matérielle ne peut être qu'une vie amortie. C'est pourquoi, dans le système d'Aristote, la *matière* s'oppose à la *forme*, et non à la vie ou à l'esprit. L'animisme, le biomorphisme, l'hylozoïsme, le naturalisme panpsychiste inspirent les divers systèmes de la Renaissance : il y a continuité, non pas opposition, entre l'homme et la nature. Et cette analogie structurale permet le déploiement d'un schéma hiérarchique, répartissant tous les êtres selon un ordre de perfection, depuis les formes les plus basses jusqu'aux plus éminentes, qui sont l'homme et Dieu.

L'échelle de valeurs ainsi surimposée au naturalisme physico-théologique permet au platonisme et au néo-platonisme d'opposer l'âme et le corps, et de proposer à l'âme cette odyssée libératrice qui lui permettra de s'affranchir des formes les plus basses de l'existence. Un tel progrès n'est possible que s'il y a continuité, et non coupure. Le christianisme reprend à son compte ces perspectives : l'homme, dernier né de la Création, possède néanmoins parmi les créatures une sorte de droit d'aînesse. Le monde est un jardin confié aux hommes, qui doivent le gérer et l'administrer ; il constitue en même temps le théâtre et l'enjeu de leur destinée : les hommes doivent y affirmer cette liberté que la Providence leur a remise, pour leur salut ou pour leur perte. Ainsi l'homme se reconnaît comme la fin, ou le couronnement, de la nature ; il doit maintenir, entre elle et lui, un décalage d'ordre et de dignité.

[86]

Vivant parmi les autres vivants, l'être humain, selon la pensée chrétienne, se heurte dans son corps à un empêchement d'être. Théologiens et philosophes du christianisme retrouvent l'inspiration du platonisme pour dénoncer dans le corps la partie honteuse de la réalité humaine, l'envers de l'âme ou sa contrepartie. Par ses polarités instinctives, il joue le rôle du tentateur, puissance de désordre qui fait obstacle à la manifestation de la vérité et de la charité. La conception de la *chair*, siège des concupiscences et du péché, opposant la loi des membres à la loi de l'esprit, perpétue cette lecture de l'organisme en non-valeur. Les rapports de l'âme et du corps sont interprétés en fonction d'une symbolique spirituelle, qui exclut toute interprétation positive, de la même manière que l'astrologie régnante empêche au Moyen Âge, par la confusion radicale des perspectives d'intelligibilité, la formation d'une médecine digne de ce nom.

Lors même que l'on commence à s'intéresser aux êtres naturels pour les décrire ou les classer d'une manière plus ou moins rudimentaire, la personne humaine doit échapper au droit commun de cette science en formation. L'homme, en tant que fils de Dieu, investi, à l'égard de la nature entière, d'un droit de primogéniture, ne peut pas rentrer dans le rang de cette réalité qu'il transcende en l'organisant. D'ailleurs, il est libre et responsable ; il jouit du droit et du devoir de se déterminer lui-même selon les normes spirituelles qui décident de son destin. L'idée même d'une science de l'homme ruinerait la liberté, dont les religions et les métaphysiques doivent faire un attribut de la condition humaine. La personne physique et morale représente un emplacement de choix pour les valeurs transcendantes, un refuge où la présence du sacré se manifeste avec une évidence particulièrement instante. De là l'hostilité que rencontre la pratique de la dissection : le regard objectif du savant paraît ici criminel ; il est poursuivi comme sacrilège parce qu'il viole un espace sacré. Le *noli me tangere* évangélique s'impose de chacun à son semblable. L'homme est pour l'homme un intouchable ; il demeure cet emplacement privilégié où seule peut opérer, dans le mystère, la grâce toute puissante de Dieu.

La cosmologie mécaniste substitue au modèle épistémologique de l'âme, qui rend compte de toute réalité en termes de vie, un nouveau schéma où les phénomènes s'expliquent par des combinaisons d'éléments matériels et de mouvements. L'épicurisme renaissant compose l'univers avec des atomes et du vide, d'autres penseurs mettent en œuvre des milieux de densités diverses, soumis à des influences déterminables en rigueur. Le principe d'inertie, les lois de la chute des corps assument désormais par autorité de raison les fonctions naguère départies aux mythes directeurs de l'astrobiologie. Or ce système d'explication doit, par le biais de la théorie de la connaissance, atteindre de proche en proche l'homme lui-même. Si les arrangements matériels dont l'univers se constitue en réalité donnent lieu au spectacle du monde tel qu'il s'offre à nous, c'est parce que la perception travestit les phénomènes : la connaissance sensible transcrit le domaine physico-mathématique en une réalité humaine. La psycho-physiologie doit fournir la clef de ce système de transformation ; elle soumet donc à la mécanique triomphante l'ordre même de la pensée empirique, ainsi que le corps humain, lieu et support de cette pensée : la doctrine scientifique déchiffre ce que la connaissance sensible a chiffré.

La science de l'homme prend effectivement son essor au moment où le corps humain, perdant son privilège d'exterritorialité, devient corps parmi les corps, soumis au droit commun du monde matériel. Il s'agit là d'une véritable révolution spirituelle, qui permettra d'abord le développement d'une médecine positive, débarrassée des mythes cosmologiques dont elle avait été encombrée jusque-là. Mais ce résultat suppose une rupture tragique [87] des habitudes mentales les plus anciennes ; c'est la place de l'homme dans l'univers qui se trouve reconsidérée. En rentrant ainsi dans le rang des choses, l'homme a conscience de perdre sa dignité ontologique. D'où les résistances qui vont se manifester un peu partout : l'anthropologie est désormais possible comme science, mais plusieurs siècles seront nécessaires avant que les conséquences de ce remembrement du réel ne soient pleinement admises par tous. Au milieu du XIX^e siècle, lorsque Darwin reprend, en somme, la même cause, il se heurte de nouveau à l'opposition farouche de ceux qui revendiquent pour l'homme une place à part dans la création.

Si l'on veut dater d'une manière précise l'apparition de l'anthropologie mécaniste, on peut faire choix de l'année 1628, où Harvey publie la description de la circulation sanguine dans son traité : *Exercitatio anatomica de motu cordis et sanguinis in animalibus*. Harvey avait eu des précurseurs arabes et chrétiens, mais chez Ibn an Nafis, de Damas, au XIII^e siècle, comme dans la *Christianismi restitutio* de Michel Servet, en 1553, le thème de la circulation pulmonaire s'inscrit dans un contexte intellectuel encombré de prénotions et de mythes, qui empêchent leurs pressentiments de prendre la valeur d'une découverte décisive. Au contraire, l'espace mental de Harvey est celui du mécanisme triomphant ¹⁰⁷ : le schéma de la circulation sanguine prend alors la

¹⁰⁷ SINGER, dans son *Introduction à la médecine* (trad. Témine, Payot, 1932, p. 29-30) estime que la découverte de Harvey introduit en biologie le nouveau sens de la vie, caractéristique de l'âge baroque, qui, s'intéressant au devenir, au mouvement, a tendance à considérer l'anatomie, trop statique, dans une perspective fonctionnelle : « Le médecin ne s'attachera pas au corps, dans son harmonie figée, mais au mouvement sans entraves de l'organisme dans son ensemble et dans ses diverses parties. Il ne voit pas le muscle, mais sa contraction. La physiologie ouvre les portes à l'illimité. Harvey est donc le premier des médecins à avoir incarné les idées du baroque. » De son côté, Charles Singer, dans son *Histoire de la Biologie* (trad. Gidon, Payot, 1934, p. 128) insiste sur le fait que Harvey n'a pas conscience de faire œuvre révo-

valeur d'une explication rigoureuse. Pour la première fois, la vie se laisse prendre en flagrant délit de fonctionnement rigoureusement autonome. La conclusion s'impose, de proche en proche : l'homme est une machine, comme le monde lui-même. Conclusion assez scandaleuse pour forcer l'attention, et pour soulever contre les « circulateurs » l'hostilité tenace de la médecine traditionnelle, appuyée sur les institutions officielles qu'elle contrôle. Mais le combat retardateur de la tradition contre la vérité est, ici comme partout, voué à l'échec. Et les médecins de Molière sont, dès le temps de Molière, la proie du ridicule.

Harvey lui-même n'a pas inventé le thème de l'homme machine, le nouveau mythe de l'anthropologie mécaniste. Mais, en demeurant sur le terrain des faits, il a ouvert la voie pour d'autres. Descartes n'a fait que reprendre un thème qui était dans l'air à ce moment-là, et que la découverte de Harvey autorisait désormais de toute son évidence rationnelle. Descartes se réfère d'ailleurs lui-même, pour justifier ses vues, à « l'opinion d'Hervaeus touchant la circulation du sang »¹⁰⁸. La physiologie de Descartes est elle-même en retard, si l'on peut dire, par rapport à celle de Harvey, dont elle est tributaire. Georges Canguilhem a mis en lumière, après Gilson, les résidus scolastiques persistants dans la biologie cartésienne : « Alors que, selon Harvey, le cœur est un muscle dont les contractions chassent le sang vers la [88] périphérie par les vaisseaux, c'est selon Descartes un viscère, dont les mouvements manifestent passivement les effets que sa chaleur propre détermine dans le sang qui tombe en ses cavités, dont les parois ont une élasticité limitée¹⁰⁹. » Le cœur est, pour Descartes, le siège d'une chaleur qui dilate et vaporise le sang dans l'organisme : cette mythologie du feu vital prolonge des thèmes traditionnels. Autrement dit, Descartes se montre sur ce point, comme sur d'autres, infidèle au mécanisme affirmé par Harvey d'une manière plus catégorique.

lutionnaire : « C'était un esprit fort conservateur. Il jurait par Galien (...) En annonçant sa grande découverte, Harvey se refuse presque à lui reconnaître de l'originalité et suggère que ce n'est qu'un retour au point de vue d'Aristote. »

¹⁰⁸ *Traité des Passions*, 1649, Livre I, article 7, édition Bridoux des *Œuvres* de Descartes, Pléiade, p. 698.

¹⁰⁹ Cf. CANGUILHEM, *La formation du concept de réflexe aux XVII^e et XVIII^e siècles*, P.U.F., 1955, pp. 33-34.

Mais Descartes n'est pas seul en cause. Hobbes, à la même époque, dégage parfaitement les conséquences générales de la théorie circulatoire, mettant en parallèle la nouvelle anthropologie et la cosmologie de Galilée. Il écrit, en effet, dans la dédicace des *Eléments de Philosophie* : « Galilée, le premier, nous a ouvert la porte première de la physique universelle, qui est la nature du mouvement (...) Après quoi, Guillaume Harvey, avec une sagacité admirable, a exploré et démontré, dans son livre sur le mouvement du sang et la génération des animaux, la science du corps humain, cette partie extrêmement utile de la physique ¹¹⁰. » Et Mersenne, de son côté, imagine un automate qu'on pourrait construire pour illustrer la circulation du sang selon les vues de Harvey ¹¹¹. La vie du plus modeste animal met en œuvre une prodigieuse machinerie. Que l'on imagine le plus merveilleux ballet, monté à très grands frais : « néanmoins il n'aurait pas tant de beauté ni d'industrie que la composition et le mouvement d'un moucheron qui tout seul contient et renferme plus de merveilles que tout ce que l'art des hommes peut faire et représenter ; de sorte que si l'on pouvait acheter la vue de tous les ressorts qui sont dans ce petit animal, ou bien apprendre l'art de faire des automates et des machines qui eussent autant de mouvements, tout ce que le monde à jamais produit en fruits, or et argent, ne suffirait pas pour le juste prix de la simple vue des dits ressorts ¹¹². »

Ces témoignages convergents font bien voir qu'un seuil est franchi dans l'interprétation de la réalité humaine. La théorie circulatoire n'est d'ailleurs pas la seule acquisition scientifique du temps ; le nouveau schéma organique s'appuie également sur une explication mécaniste du mouvement humain, prélude à la neurologie moderne. La doctrine traditionnelle des sympathies attribuait l'unité du fonctionnement individuel à une harmonie préétablie entre les organes : ce principe transcendant assurait par des moyens occultes la liaison entre tous les éléments mobilisés par la vie. « Descartes, est le premier, écrit Canguilhem, qui substitue à la notion confuse de sympathie les notions, quasi mathématiquement claires, de disposition des organes et de mé-

¹¹⁰ Cité dans B. LANDRY, *Hobbes*, Alcan, 1930, p. 36.

¹¹¹ MERSENNE, *Questions théologiques* (1634), pp. 79-80, cité dans LENOBLE, *Mersenne...*, p. 501.

¹¹² MERSENNE, *Traité de l'harmonie universelle* (1627), livre II, proposition XXII, pp. 159-160, cité *ibid.*, p. 74.

canisme, et qui confère à la distinction du mouvement animal et de l'animation psychique une portée décisive, en l'utilisant à l'explication du comportement humain ¹¹³. »

Dans le domaine de la vie organique, le principe mécaniste intervient à la manière d'un facteur heuristique : il dirige la recherche, il oriente l'attention. Il va au-devant des faits ; il ne les suit pas à la manière d'une conséquence. La nouvelle épistémologie procède du nouvel état d'esprit ; l'expérience suit comme elle peut. Il s'en faut d'ailleurs de beaucoup, et [89] pour longtemps, que les faits viennent pleinement justifier la nouvelle idée-force de l'homme machine. Celle-ci demeure une sorte de mythe épistémologique dont s'enchantent les philosophes et les savants. Le nouveau style atteste en tout cas le triomphe de l'intelligibilité positive et expérimentale de l'âge galiléen : la désacralisation qui a triomphé du macrocosme cosmologique s'applique aussi au microcosme de l'organisme. Une même procédure doit rendre raison des corps extérieurs et du corps humain, sans coupure entre l'organique et l'inorganique. Le fonctionnement de l'être vivant s'explique en vertu des mêmes normes qui justifient la trajectoire des astres dans le ciel.

Du point de vue littéraire, c'est sans doute dans l'œuvre de Descartes que le mythe de l'homme machine trouve son expression la plus complète. Les automates, fabriqués depuis la Renaissance par des artisans formés aux nouvelles disciplines horlogères, pour la plus grande admiration des badauds, fournissent le nouveau modèle explicatif de l'organisme. Un corps vivant n'est qu'une mécanique mise au point par un artisan divin, infiniment plus habile que les plus habiles horlogers : « Dieu a fabriqué notre corps comme une machine, affirme Descartes, et a voulu qu'il fonctionnât comme un instrument universel, opérant toujours de la même manière selon ses propres lois ¹¹⁴. » La nouvelle mécanique humaine voit s'ouvrir devant elle un champ d'exploration immense : Descartes s'enchant à l'idée qu'il sera bientôt possible de rendre compte, grâce à ses schémas positifs, aussi bien de la circulation du sang que du mouvement des membres ou du fonctionnement du système nerveux dans son ensemble, du sommeil et de la veille, de

¹¹³ CANGUILHEM, *La formation du concept de réflexe*, déjà cité, p. 28.

¹¹⁴ DESCARTES, *Entretien avec Burman*, in *Œuvres*, Bibliothèque de la Pléiade, p. 1380.

la sensation et de la perception, etc. « Ce qui ne semblera nullement étrange à ceux qui, sachant combien de divers automates ou machines mouvantes l'industrie des hommes peut faire, sans y employer que fort peu de pièces, à comparaison de la grande multitude des os, des muscles, des nerfs, des artères, des veines, et de toutes les autres parties qui sont dans le corps de chaque animal, considèreront ce corps comme une machine qui, ayant été faite des mains de Dieu, est incomparablement mieux ordonnée et a en soi des mouvements plus admirables qu'aucune de celles qui peuvent être inventées par les hommes ¹¹⁵. » La parabole mécaniste de l'animal-machine s'applique de plein droit à l'homme lui-même, ainsi qu'en témoigne un *Traité de l'Homme*, écrit en 1632, mais publié seulement après la mort de son auteur, où Descartes entreprend de décrire une création artificielle du corps humain, à la manière « des horloges, des fontaines artificielles, des moulins à vent et autres semblables machines » ¹¹⁶.

L'audace d'un pareil dessein est considérable ; elle évoque, dans un style nouveau, l'entreprise des alchimistes s'efforçant de produire l'*homuncule*, la miniature de l'être humain. Mais, cette fois, les techniques employées sont sans mystère ni enchantement ; elles déploient d'une manière parfaitement intelligible leurs agencements rationnels. La désacralisation de l'organisme fait de lui un domaine non privilégié, dans une nature elle-même coupée du surnaturel. Du coup, la distinction s'efface entre le naturel et l'artificiel, car « toutes les choses qui sont artificielles sont avec cela naturelles » ¹¹⁷. Les mythes du naturalisme et de l'hylozoïsme sont définitivement condamnés ; ils ne présentent plus aucune utilité. Descartes écrit à Morus que la [90] « machinerie du corps » peut parfaitement se suffire à elle-même : « Du moment que l'art est un imitateur de la nature et que les hommes peuvent fabriquer des automates variés dans lesquels, sans aucune pensée, se trouve le mouvement, il semble conforme à la raison que la nature produise aussi ses automates, mais qui l'emportent de beaucoup sur les produits de l'art, à savoir toutes les bêtes... ¹¹⁸ »

¹¹⁵ [*Discours de la Méthode*](#), V, éd. citée, p. 164.

¹¹⁶ *Traité de l'Homme*, *ibid.*, p. 807.

¹¹⁷ *Principes de la Philosophie*, 1. IV, § 203 (édition Adam-Tannery, t. IX, p. 321).

¹¹⁸ Lettre à Morus, 5 février 1649, *ibid.*, p. 1319.

L'animal machine, l'homme machine peuvent donc fonctionner d'une manière autonome, « sans aucune pensée ». Affirmation révolutionnaire dans son intrépidité, et lourde de conséquences. La notion traditionnelle de l'*âme*, que les philosophes avaient toujours associée au corps, comme une sorte d'essence, ou de « double » qui perpétuait le souvenir des traditions primitives, se trouve définitivement condamnée. Elle n'est pas seulement inutile, mais dangereuse, car elle introduit la confusion dans la pensée. « Pour ôter cette équivoque et ambiguïté », Descartes préfère appeler *esprit* « le principe par lequel nous pensons », « car je ne considère pas l'esprit comme une partie de l'âme, mais comme cette âme tout entière qui pense » ¹¹⁹. Autrement dit, l'organisme, attribué tout entier à la mécanique, devient un vide spirituel, la présence humaine n'y intervient plus. Le *Traité de l'homme* rend compte en termes de physique mécaniste de toutes les fonctions vitales : digestion, respiration, circulation, sommeil, perception, mouvements, mémoire, désirs et passions... : « je désire que vous considériez que ces fonctions suivent toutes naturellement, en cette machine, de la seule disposition de ses organes, ne plus ne moins que font les mouvements d'une horloge, ou autre automate, de celle de ses contrepoids et de ses roues ; en sorte qu'il ne faut point à leur occasion concevoir en elle aucune autre âme végétative, ni sensitive, ni aucun autre principe de mouvement et de vie que son sang et ses esprits, agités par la chaleur du feu qui brûle continuellement dans son cœur, et qui n'est point d'autre nature que tous les feux qui sont dans les corps inanimés ¹²⁰. »

Le résultat de la réforme cartésienne est donc une nouvelle division du travail philosophique, un remembrement du champ de la connaissance. Le mécanisme triomphant annexe le corps, préalablement évacué par l'âme ; d'où un schéma entièrement différent de l'être humain, dont l'organisme se trouve exclu. « Nous pouvons voir que notre âme, en tant qu'elle est une substance distincte du corps, ne nous est connue que par cela seul qu'elle pense, c'est-à-dire qu'elle entend, qu'elle veut, qu'elle imagine, qu'elle se ressouvient et qu'elle sent, pour ce que toutes ces fonctions sont des espèces de pensées. Et que puisque les autres fonctions que quelques-uns lui attribuent, comme de mouvoir le

¹¹⁹ Réponses aux Cinquièmes Objections aux *Méditations*, § 4, Pléiade, p. 481.

¹²⁰ *Traité de l'homme*, *ibid.*, p. 873.

cœur et les artères, de digérer les viandes dans l'estomac et semblables, qui ne contiennent en elles aucune pensée, ne sont que des mouvements corporels, et qu'il est plus ordinaire qu'un corps soit mû par un autre corps, que non pas qu'il soit mû par une âme, nous aurions moins de raison de les attribuer à elle qu'à lui ¹²¹. »

Autrement dit, la doctrine cartésienne fait de l'homme un étrange composé, soumis à une comptabilité en partie double, par la vertu de cette juxtaposition établie et maintenue entre un physicalisme pour le corps et un spiritualisme pour l'esprit. D'une manière paradoxale, Descartes patronne la connaissance mécaniste de l'être humain, et pourtant on ne saurait lui reconnaître l'honneur d'avoir fondé l'anthropologie, ni même d'avoir vraiment posé le problème. La science du corps n'est pas une science de l'homme, [91] car la réalité du corps demeure étrangère à l'être humain. L'esprit ne triomphe qu'après s'être désincarné, la métaphysique reprenant alors tous ses droits sur la physique, au point que Descartes peut dire : « je nie absolument que je sois un corps ¹²². » Affirmation surprenante, mais qui se comprend, si l'on se reporte à l'enquête qui a précédé la prise d'être du cogito. Le philosophe part à la recherche de son être le plus personnel : « examinant avec attention ce que j'étais, écrit-il, et voyant que je pouvais feindre que je n'avais aucun corps, et qu'il n'y avait aucun monde ni aucun lieu où je fusse, mais que je ne pouvais feindre pour cela que je n'étais point... ¹²³ » Je pense, donc je suis, cela veut dire que mon être se réduit à ma conscience pensante, par rapport à quoi tout le reste de ce qui me constitue demeure contingent et adventice. C'est pourquoi Descartes peut dire : « je ne suis point cet assemblage de membres que l'on appelle le corps humains ¹²⁴. »

La science positive du corps, chez Descartes, ne peut donc être fondée qu'au prix d'une sorte de divorce existentiel entre l'homme et

¹²¹ DESCARTES, *La Description du Corps humain* (1648), éd. Adam-Tannery, t. XI, p. 224-5.

¹²² *Cinquièmes réponses*, Pléiade, p. 479.

¹²³ *Discours*, IV^e partie, *ibid.*, p. 148. Cf. PASCAL, *Pensées*, éd. Brunschvicg, 339, p. 486. « Je puis bien concevoir un homme sans mains, pieds, tête (car ce n'est que l'expérience qui nous apprend que la tête est plus nécessaire que les pieds). Mais je ne puis concevoir l'homme sans pensée : ce serait une pierre ou une brute. »

¹²⁴ *Méditations*, II, Pléiade, p. 277.

son corps. L'alliance du mécanisme et du spiritualisme suppose cette séparation de corps et de biens, qui nie le principe même de l'anthropologie. La métaphysique abandonne à la science le corps humain, mais seulement au prix de son exclusion de la réalité humaine ; le corps, pour devenir objet de science, devient étranger à l'homme. Il relève de l'ordre de l'étendue matérielle et semble se dissoudre dans la communauté d'action et de réaction qui définit le monde des corps. « Il n'y a rien du tout de commun entre la pensée et l'extension »¹²⁵, répond Descartes à Gassendi. Du coup, la personnalité humaine devient inintelligible, et l'on sait que pour Descartes l'union de l'âme et du corps représente une difficulté insoluble : comment concevoir l'unité entre ces deux éléments qui, par définition, n'ont « rien du tout de commun ? » Descartes ne parviendra pas à réunir ce qu'il a si bien dissocié. Du point de vue de la raison, l'homme est un monstre ; l'union de l'âme et du corps relève d'une sorte de politique extérieure de l'âme, qui, instruite par l'expérience seule, s'en tirera comme elle peut. Elle vivra au jour le jour, en s'aidant des techniques proposées par le *Traité des Passions* pour permettre à chacun de « ruser » avec les exigences de son être organique.

Pour expliquer le corps, Descartes le rend inhumain. Il demeure ainsi prisonnier des antiques préjugés qui déshonorent la réalité organique, et, l'opposant à l'âme, la discréditent en valeur et en droit. Le platonisme n'est pas dépassé : seul l'espace matériel est désacralisé ; l'espace dogmatique subsiste, englobant la vie de l'esprit dans la soumission aux présupposés doctrinaux de l'ontologie intellectualiste et aux dogmes religieux, que Descartes se garde bien de mettre jamais en question. L'homme concret, citoyen de deux mondes, reste en proie aux contradictions de sa double appartenance, à la fois esprit désincarné et organisme inanimé. La situation ainsi créée, si elle semble satisfaire Descartes, est à la longue intenable. Entre les deux dimensions disjointes, Descartes refuse de choisir ; il s'en remet aux seules vicissitudes de l'action pour maintenir une concordance toujours précaire. Après lui, l'option s'imposera, si du moins [92] on ne renonce pas à rétablir cette intelligibilité unitaire de l'être humain qui est le point de départ et le point d'arrivée de toute anthropologie.

¹²⁵ *Cinquièmes Réponses*, Pléiade, p. 482.

Provisoirement en tout cas, la nouvelle mise en équation mécaniste du domaine humain, dont Descartes fournit sans doute l'image la plus systématique, présente des avantages indiscutables, – les avantages mêmes de ses inconvénients. En délivrant l'ordre matériel de tout pré-supposé ontologique, elle ouvre à la recherche des perspectives inédites. En somme, le mécanisme fournit une hypothèse heuristique, il éveille l'attention sur des enchaînements de faits jusque-là méconnus, et il procure en même temps aux chercheurs un langage nouveau pour décrire la réalité ainsi mise en lumière. En fait, l'oeuvre de Harvey, la théorie circulatoire, est bien l'une des premières acquisitions modernes de la physiologie. La réussite de Harvey en appelle d'autres. L'interprétation mécaniste de l'organisme proposée par Descartes et ses contemporains ouvre la possibilité d'une biologie et d'une médecine délivrées de l'emprise scolastique. En dépit des résistances farouches des traditionalistes, l'avenir est aux circulateurs, qui ont partie gagnée dès la fin du XVII^e siècle. En 1672, déjà, le jeune roi Louis XIV, âgé de 34 ans, crée à nouveau au Jardin du Roi une chaire d'anatomie jadis supprimée par la Faculté. Il y nomme, en dépit de la Faculté et du Parlement, le jeune chirurgien Pierre Dionis, disciple de Harvey, qui publiera en 1690 un ouvrage intitulé : *L'anatomie de l'homme selon la circulation du sang*. L'opinion publique elle-même a pris parti dans la querelle, ainsi qu'en témoignent les écrits de Molière, de Boileau et de La Fontaine. La mentalité magique et symbolique cède peu à peu du terrain pour faire place à un nouvel esprit médical, qui s'applique à débarrasser le champ épistémologique des mythologies qui l'encombraient. Les procès de sorcellerie sont abandonnés, en France, en 1682 ¹²⁶.

Ainsi la conception mécaniste permet l'essor d'une biologie et d'une médecine positives, qui mettent en œuvre le schéma d'une causalité désormais intelligible. Les progrès seront lents à venir ; du moins la voie est-elle ouverte. En même temps se développe pour la première fois l'étude des origines et des mécanismes de la pensée. Dans la perspective du monisme naturaliste, les rapports de l'esprit et du corps ne font pas problème, puisqu'ils constituent ensemble une seule réalité. C'est le dualisme qui, dissociant l'organisme de la pen-

¹²⁶ LENOBLE, *La représentation du monde physique à l'époque classique, XVII^e siècle*, janvier 1956.

sée, pose du même coup le problème de leurs rapports. La psychophysio-
 logie, au sens moderne du terme, apparaît au XVII^e siècle, avec
 les essais des théoriciens mécanistes pour rendre compte de la forma-
 tion des sensations, des images, des idées dont se compose la pensée
 humaine. De Hobbes et de Descartes à Ribot, c'est une même recher-
 che qui ne cesse de se poursuivre, dans un langage qui, tout en se pré-
 cisant quelque peu, demeure fidèle aux mêmes principes. Le corps
 étant une réalité spatiale, tout ce qui se passe en lui doit se compren-
 dre matériellement : la continuité entre le corps et le monde se réalise
 au niveau des organes des sens. Hobbes, dans le *De Corpore* (1655) et
 le *De Homine* (1658) explique en termes de mouvement la prise de
 conscience des qualités sensibles, des images, et la formation des
 idées, le siège central de la pensée se trouvant, selon lui, soit dans le
 cerveau, soit dans le cœur. Descartes, dans le *Traité des Passions*
 (1649) élabore un schéma du fonctionnement nerveux, dont le centre
 se trouve également dans la glande pinéale et dans le cœur. Il s'efforce
 de décrire selon l'exigence du déterminisme mécanique le fonction-
 nement global de l'organisme.

Par ailleurs cette mutualité d'action et de réaction entre le corps et
 le [93] monde met en cause la vie personnelle dans son ensemble. S'il
 y a continuité entre l'organisme et l'environnement matériel, il y a
 d'autre part continuité entre les mouvements du corps et les mouve-
 ments de l'âme, de sorte que le schéma de l'intelligibilité mécaniste,
 progressant du dehors vers le dedans, s'étend de proche en proche à
 travers la vie personnelle. Une psycho-physiologie déterministe en-
 traîne dans son sillage une psychologie du même type, comme le
 montrent fort bien les exemples de Descartes et de Hobbes. Les pas-
 sions de l'âme sont, pour Descartes, l'envers des attitudes corporelles,
 ou leur face interne. Les droits de l'esprit pur sont sauvegardés dans le
 domaine métaphysique, mais l'ordre des passions, concédé à la vie
 organique, peut être analysé selon les schémas de la connaissance ri-
 goureuse. De là cette étonnante mécanique psychologique par défini-
 tion et combinaison des passions, que Spinoza reprendra au livre IV
 de l'*Ethique*, où il procède pour sa part à la chimie des affections hu-
 maines. Hobbes, lui aussi extrapolant la méthode qui réussit dans le
 domaine matériel, construit une psychologie selon le schéma épisté-
 mologique de la physique mathématique, et sa politique ne fera
 qu'étendre à la totalité de l'espace social la même procédure méthodo-

logique. « Hobbes, écrit Bernard Landry, a assimilé avec une intrépidité admirable toutes les démarches de l'intelligence humaine à des transformations de formules algébriques ¹²⁷. »

Le triomphe du mécanisme permet donc la constitution d'une science de l'homme qui soit vraiment une science rigoureuse. Seulement ce résultat n'a été obtenu qu'en abandonnant la réalité humaine au domaine matériel, dont elle n'est plus que le prolongement. De sorte que s'il s'agit bien, formellement, d'une science, on peut douter que cette science concerne l'homme. La pensée de Descartes atteste les difficultés inextricables entraînées par le dualisme qui, après avoir radicalement séparé, pour mieux les ,comprendre, l'esprit et le corps, ne parvient plus à rétablir que par des artifices de raisonnement l'unité, pourtant nécessaire, en fait et en droit, de l'être humain. L'anthropologie mécaniste est peut-être une mécanique ; elle n'est pas une anthropologie. Aussi bien la tentative était-elle prématurée. Il y avait un décalage considérable entre la prétention totalitaire des philosophes et l'état réel du savoir disponible. Les moyens d'investigation demeurent rudimentaires, le microscope ne sera mis au point qu'au XVIII^e siècle ; la théorie de Harvey est une acquisition isolée. On peut même penser que l'insuffisance des connaissances réelles sert en quelque sorte de tremplin à l'audace divinatrice des penseurs mécanistes. S'ils peuvent édifier *a priori* des systèmes psychologiques ou psycho-physiques, c'est parce qu'ils construisent dans le vide, à l'abri des constatations de fait qui eussent démenti leurs schémas simplistes ¹²⁸.

[94]

¹²⁷ B. LANDRY, *Hobbes*, Alcan, 1930, p. 137.

¹²⁸ Sur ce que R. Lenoble appelle « la révolution de 1620 », on pourra consulter avec fruit : A. C. CROMBIE : *Histoire des Sciences de saint Augustin à Galilée*, traduction d'Hermies, P.U.F., 1959 ; ainsi que *La Science moderne*, deuxième volume de l'*Histoire générale des Sciences*, sous la direction de René Taton, P.U.F., 1958, D'importantes études figurent aussi dans le recueil *Roots of scientific thought*, edited by Wiener and Noland, Basic Books, New-York, 1957. Tous ces ouvrages fournissent d'abondantes bibliographies.

[95]

Introduction aux sciences humaines.
Essai critique sur leurs origines et leur développement.

Deuxième partie :
Vers l'anthropologie mécaniciste

Chapitre III

LA DISLOCATION DU COMPROMIS CARTÉSIEN: APPARITION DE L'IDÉE DE NATURE

[Retour à la table des matières](#)

L'originalité propre de Descartes, comme nous l'avons vu, ne se trouve pas dans la définition de l'idéal mécaniste du savoir, ni dans l'application de ce schéma épistémologique au monde matériel ou à l'organisme humain. D'autres que lui, à la même époque, mettaient en oeuvre des thèmes analogues. Le génie propre de Descartes s'affirme bien plutôt dans la synthèse qu'il réalise entre une physique où l'exigence matérialiste et déterministe se donne libre carrière, tout au moins en principe, et une métaphysique sauvegardant entièrement les droits d'une ontologie spiritualiste. Le dualisme de l'esprit et du corps ne fait en somme que répéter, à l'échelle humaine, cette juxtaposition de deux domaines radicalement extérieurs l'un à l'autre. Descartes se réserve le droit de parler à la fois les deux langages ; il donne ainsi satisfaction à la fois aux tenants de la foi traditionnelle et à ceux de la

science nouvelle. C'est ce qui explique que son héritage puisse être contradictoirement réclamé par les purs métaphysiciens, attentifs à la nouvelle mise en ordre du règne des idées, dont il modifie les articulations logiques, et par les matérialistes de stricte observance ou par les marxistes, pour qui les essences rationnelles, le cogito et la théologie qui le fondent, ne sont que de vains fantômes.

Seulement, le tour de force cartésien, menacé du dedans par les revendications opposées des éléments qu'il voudrait unir, apparaît très vite fragile et précaire. Le cas de Bossuet semble ici particulièrement frappant : il adhère à la pensée cartésienne parce qu'elle assure la subordination de la science de la nature et de la science de l'homme à une théologie rationnelle, elle-même compatible avec l'enseignement doctrinal de l'Eglise. IL n'hésite donc pas à utiliser le schéma de l'homme machine, qu'il met au service d'une apologétique modernisée au goût du jour. L'enchantement des mythes anciens fait place, pour célébrer la gloire de Dieu, au nouveau merveilleux mécanique « Tout est ménagé dans le cœur humain avec un artifice merveilleux (...) Le jeu des ressorts n'est pas moins aisé que ferme (...) Tout cela est d'une économie et, s'il est permis d'user de ce mot, d'une mécanique si admirable qu'on ne peut la voir sans ravissement, ni assez admirer la sagesse qui en a établi les règles. Il n'y a genre de machine qu'on ne trouve dans le corps humain. Pour sucer quelque liqueur, les lèvres servent de tuyau, et la langue sert de piston. Au poumon est attachée la trachée-artère, comme une espèce de flûte douce (...) La langue est un archet (...) [96] Toutes les machines sont simples (...) Nul ciseau, nul tour, nul pinceau ne peut approcher de la tendresse avec laquelle la nature tourne et arrondit ses sujets ¹²⁹. »

Bon élève de Descartes, Bossuet reprend à son compte le thème de l'homme machine, dont il tire l'apologétique du Dieu horloger, appelée à une brillante fortune par la suite, puisque Voltaire lui-même ne dédaignera pas de l'utiliser. Seulement, ce rapprochement même est assez éloquent : certains éléments de la synthèse cartésienne risquent d'échapper au contrôle de l'ensemble, et de fournir des armes à l'ennemi, au lieu de servir la bonne cause pour laquelle Descartes lui-même combattait. Dix ans seulement après le texte que nous venons

¹²⁹ BOSSUET, *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même*, ch. IV (1677).

de citer, Bossuet dénonce la montée des périls par laquelle s'annonce la « crise de la conscience européenne » : « Je vois (...) un grand combat se préparer contre l'Eglise sous le nom de philosophie cartésienne. Je vois naître, de son sein et de ses principes, à mon avis mal entendus, plus d'une hérésie ; et je prévois que les conséquences qu'on en tire contre les dogmes que nos pères ont tenus la vont rendre odieuse, et feront perdre à l'Eglise tout le fruit qu'elle en pouvait espérer pour établir dans l'esprit des philosophes la divinité et l'immortalité de l'âme ¹³⁰. » L'évangile de Descartes est une arme à double tranchant ; Descartes lui-même ne trouvait dans la raison consciente et organisée qu'une révélation seconde, qui ne mettait jamais en cause la Révélation chrétienne. Certains cartésiens seront plus hardis, et n'admettront pas qu'il puisse y avoir deux sources de vérité. Bossuet dénonce l'hérésie rationaliste naissante : « Sous prétexte qu'il ne faut admettre que ce qu'on entend clairement – ce qui, réduit à de certaines bornes, est très véritable – chacun se donne la liberté de dire : « J'entends ceci, et je n'entends pas cela » et sur ce seul fonde, ment, on approuve et on rejette tout ce qu'on veut (...) Il s'introduit, sous ce prétexte, une liberté de juger qui fait que, sans égard à la tradition, on avance témérement tout ce qu'on pense... ¹³¹ »

Entre ces textes de Bossuet, bien avant la fin du XVII^e siècle, c'est déjà tout le débat philosophique du XVIII^e siècle qui se noue. Et le destin de la science de l'homme se trouve ici en jeu, en même temps que tout le reste. Descartes juxtapose la mécanique du corps humain et l'eschatologie de l'esprit. La réalité humaine se trouve si bien partagée entre les dimensions concurrentes de la liberté spirituelle et de la nécessité matérielle que l'unité ne pourra se refaire qu'au profit de l'une ou de l'autre. Descartes est allé trop loin, ou pas assez. Si le corps fonctionne tout seul, à la façon d'une machine automatique, la tentation apparaît aussitôt de soutenir (comme le fera de nouveau la moderne cybernétique) que l'organisme se suffit à lui-même et constitue en tant que tel la totalité de l'être humain. L'ordre de la pensée, auquel Descartes maintenait une sorte de prééminence de droit divin, n'est qu'un ensemble de représentations inconsistantes. Le corps subsiste

¹³⁰ Lettre à un disciple de Malebranche, 21 mai 1687, et Lettre à Huet, 18 mai 1689, cité dans : Paul HAZARD, *La Crise de la Conscience européenne* (1680-1715), Boivin, 1935, p. 219.

¹³¹ Lettre du 21 mai 1687, cité *ibid.*, p. 219.

sans la pensée ; au contraire, en dépit des affirmations bizarres de l'auteur des *Méditations*, la pensée ne saurait subsister sans le corps. S'il faut choisir, le choix du bon sens n'est pas celui de Descartes ; tout le matérialisme du XVIII^e siècle s'inscrira en faux contre lui, mais son anti cartésianisme s'affirmera néanmoins en langage cartésien, c'est-à-dire que dans sa recherche de la vérité, il invoquera le Descartes du *Traité de l'Homme* contre le Descartes des *Méditations*. La grandeur la plus authentique du [97] philosophe français se manifeste ici, dans le fait qu'il a fourni tous les termes du débat contradictoire au cours duquel se cherchera, pendant le siècle suivant, la nouvelle science de l'homme.

Car c'est encore dans un sillage cartésien que les tenants de la métaphysique et les esprits religieux, pour sauver leur foi menacée, réagiront contre la tentation, ou la menace, d'un rationalisme résolument matérialiste. Le danger est ici que la physique de Descartes donne de la nature matérielle une explication d'ensemble si cohérente et si parfaite qu'elle risque de devenir le prototype de toute vérité, éliminant une ontologie inutile et mal fondée. On montrera donc, pour conjurer la menace, que cette clarté est une fausse clarté. La matière, qui a l'air de subsister d'elle-même, par la seule vertu des lois du mécanisme, n'est qu'une réalité artificielle, dont la solidité apparente ne résiste pas à l'analyse. Le prêtre oratorien Malebranche et l'évêque anglican Berkeley réduisent le déterminisme à une sorte de fantôme ; la physique n'a pas en soi le secret de sa consistance ; elle n'est que la seconde lecture d'une théologie. L'enchaînement rigoureux que nous croyons constater au niveau des phénomènes se résout en une présence providentielle de Dieu, seule capable de soutenir à tout instant la Création dans son ensemble, ainsi d'ailleurs que l'affirmait la thèse cartésienne de la création continuée. La rationalité mécanicienne, qui semblait si fortement amalgamer le monde et l'homme, cède sous la pression d'une ascèse spirituelle, en lutte contre les évidences.

Selon la tradition, la vocation philosophie de Malebranche (1638-1715) aurait été brusquement éveillée par le *Traité de l'Homme*, de Descartes, publié après la mort du philosophe, par Clerselier, en 1664. La lecture de ce livre intrépidement, matérialiste, que son auteur avait réservé par prudence, éveille l'enthousiasme du pieux oratorien qui, tout en admettant la rigoureuse liaison physique des phénomènes, va s'efforcer de la subordonner à une constante action providentielle, en

sorte qu'elle devienne un chiffre de la présence divine. La critique de la causalité physique, dans la *Recherche de la Vérité* (1674-1675), aboutit à la doctrine de l'occasionalisme. L'ordre du monde, formulé par les faits que nous déterminons et mesurons, est désarticulé par l'analyse ; il se dissocie en une mosaïque d'éléments sans rapports intelligibles entre eux, sinon par le perpétuel miracle d'un Dieu bienveillant.

La même procédure s'applique, à bien plus forte raison, à la réalité humaine, que Descartes avait déjà distribuée entre deux domaines inconciliables en droit. Malebranche observe qu'il n'y a absolument aucun rapport saisissable entre les décisions de ma volonté et les mouvements des nerfs et des muscles qui nous paraissent, par une illusion invincible, exécuter ces décisions. Je veux lever le bras, mon bras se lève effectivement ; mais je ne peux rendre compte en raison du mécanisme qui permet d'accomplir ce geste très simple. L'union de l'âme et du corps demeure, pour Descartes lui-même, un mystère. Pareillement l'unité intrinsèque du monde et celle de l'homme, l'unité corrélative du monde et de l'homme, l'idée de nature, dès que la réflexion s'y applique, se dissipent à vue d'œil. Toute cohérence est purement fictive : la recherche, en quelque domaine que ce soit, d'un fondement de l'induction ramène nécessairement à la toute-puissance et à la toute providence du Dieu souverain.

« Il n'y a nul rapport de causalité d'un corps à un esprit, affirme Malebranche. Que dis-je ? Il n'y en a aucun d'un esprit à un corps. Je dis plus, il n'y en a aucun d'un corps à un corps, ni d'un esprit à un autre esprit. Nulle créature, en un mot, ne peut agir sur aucune autre par une efficace qui lui soit propre. (...) Ainsi est-il clair que dans l'union de l'âme et du corps, il n'y a point d'autre lien que l'efficace des décrets divins (...) C'est [98] cette volonté constante et efficace du Créateur qui fait proprement l'union de ces deux substances ; car il n'y a point d'autre nature, – je veux dire d'autres lois naturelles, – que les volontés efficaces du Créateur ¹³². » Les relations mathématiques dégagées par les savants ne sont donc que la transcription du miracle perpétuel de l'action divine. La seule intelligibilité positive est celle qui procède de la « vision en Dieu » des êtres et des choses, et de leurs

¹³² MALEBRANCHE, *Entretiens sur la Métaphysique et sur la religion*, 1688, 4^e Entretien, § XI, p.p. Paul Fontana, Colin, 1922, t. I, pp. 89-90.

rappports mutuels. L'homme, dont Descartes avait fort bien vu qu'il est partagé et contradictoire, trouvera seulement dans la perspective mystique le dénouement de ses complexités intimes. L'union de l'âme et du corps est « un fait constant, mais dont les principales raisons ont été jusqu'ici inconnues de la philosophie (...) C'est apparemment que Dieu a voulu nous donner, comme à son Fils, une victime que nous puissions lui offrir (...) Assurément, cela paraît juste et conforme à l'Ordre. Maintenant nous sommes en épreuve dans notre Corps » ¹³³.

La menace mécaniste se trouve ainsi conjurée pour la plus grande gloire de Dieu. Matérialiste pour l'étendue et pour le corps, Descartes voyait dans la détermination de ce plan de clivage épistémologique le fondement de l'entreprise technique, grâce à laquelle l'homme se rendra maître et possesseur d'une nature réduite à son obéissance. Le pieux Malebranche dissipe ce mirage : lors même que l'homme se croit cause, il ne l'est que par occasion et permission ; sa causalité illusoire n'est effective que par l'omniprésence de la grâce de Dieu, en laquelle nous nous mouvons et nous sommes. L'homme n'est pas une unité de compte, capable de déterminer à lui seul une réalité. A peine désigne-t-il un point d'arrêt dans la nébuleuse de la présence divine. Si la personne humaine possède quelque consistance, ce serait plutôt par défaut, comme une insuffisance dans l'Être, provoquant l'intervention de la puissance surnaturelle.

Le cartésien Malebranche conjure ainsi les menaces impliquées par le cartésianisme. Le mécanisme n'est qu'un voile jeté sur la mystique sous-jacente, Descartes, affirmant le primat des idées claires et distinctes, s'était imaginé sinon supprimer les mystères de la foi, du moins les refouler en dehors du domaine de l'intelligibilité rationnelle. Or, le mystère est partout, non pas obstacle à l'intelligibilité, mais condition d'intelligibilité. Berkeley (1685-1753) reprendra, pour la génération qui suit celle de Malebranche, la contre-offensive qui doit sauver les valeurs religieuses, menacées par le scientisme mécaniste. Dès sa jeunesse, il proteste, dans son journal philosophique, contre le préjugé de la transparence intellectualiste : « Quand je dis : je rejette-
rai toute proposition qui ne me donnera pas de connaissance entière, ni adéquate, ni claire, de la chose qu'elle exprime, dans la mesure où cette chose est connaissable, ne pas étendre cette remarque aux propo-

¹³³ *Ibid.*, § 12, p. 90.

sitions de l'Écriture. Je parle des problèmes de la raison et de la philosophie – non de la Révélation. Pour celle-ci, je pense que nous convient une foi humble et entière (où nous ne pouvons ni comprendre, ni entendre la proposition) (...) Cette foi, des orgueilleux peuvent la déclarer aveugle, papiste, absolue, déraisonnable. Pour ma part, je pense qu'il est encore plus déraisonnable de prétendre discuter, ergoter et railler les saints mystères, c'est-à-dire les propositions qui portent sur des choses qui dépassent notre connaissance et sont hors de notre atteinte... ¹³⁴ »

[99]

La source cartésienne de l'évidence ne doit donc pas tarir l'évidence transrationnelle de la foi. Bien plutôt, il faut reconnaître la juridiction de la foi sur le terrain même qu'elle semble avoir abandonné. Le tissu serré des relations mathématiques et scientifiques n'est qu'une illusion. L'apparente consistance de la matière se résout, à l'analyse, en fantasmagorie ; son privilège d'intelligibilité masque un déficit, que décèle la critique immatérialiste. Comme l'écrit Guéroult, « l'ensemble des perceptions passives qui constitue la nature ne peut être produit que par une volonté active : l'organisation téléologique générale et particulière des choses, les lois du plaisir et de la douleur, etc., attestent cette nature comme le signe indubitable de l'action d'un être intelligent, sage et bon. Ainsi nous connaissons Dieu de la même façon que les esprits finis par l'interprétation analogique qu'impose à nous une immense combinaison de perceptions qui se révèle comme signe de la présence d'un esprit » ¹³⁵.

Le fondement de l'induction, pour Malebranche, consistait, en dernière instance, dans l'Ordre des vérités éternelles de la Création divine. Berkeley de son côté, le trouve dans une Parole de Dieu adressée à chacun de nous, et qui constitue la trame de l'ordre des choses. C'est-à-dire que Berkeley renonce même à l'idée d'un Ordre fixé par le Créateur une fois pour toutes, afin de mieux remettre toutes choses, à tout moment, à la discrétion de la Providence. On peut sans doute s'adonner à la science, réaliser des observations et des expériences,

¹³⁴ BERKELEY, *Cahier de notes (Common-place book)*, 1707-1708, § 739 ; *Œuvres choisies de Berkeley*, pp. A. Leroy, t. I, Aubier, 1943, pp. 136-137.

¹³⁵ Martial GUÉROULT, *Dieu et la grammaire de la nature*, Revue de théologie et de philosophie, 1953, pp. 163-164.

mais « l'utilité de celles-ci et la possibilité pour nous d'en tirer des conclusions générales ne résultent pas de structures ou de rapports immuables entre les choses elles-mêmes ; elles dépendent seulement de la bonté de Dieu et de sa bienveillance pour les hommes dans l'organisation du monde » ¹³⁶.

Avec Berkeley, nous sommes déjà en plein XVIII^e siècle. Et c'est en vain que l'immatérialisme essaie de conjurer les menaces du déisme et de la libre pensée désormais triomphants. Les fantasmagories néo-platonisantes de la *Siris* constituent une impasse où l'on ne songe guère à s'engager à la suite de l'évêque anglican. Le Dieu de Malebranche est trop raisonnable, celui de Berkeley est trop bon pour justifier le monde comme il va. Surtout le Dieu des métaphysiciens a le tort de priver l'homme de tout droit d'initiative, en un temps où il fait l'expérience de sa capacité croissante de promouvoir la science et de transformer l'univers. Le compromis cartésien équilibrait tant bien que mal le savoir positif et la certitude métaphysique. L'échappatoire ontologique de Malebranche et de Berkeley n'empêche pas la dislocation de cette fragile synthèse. Descartes a libéré l'intellect, ouvrier de certitude humaine ; il est vain de prétendre l'asservir à nouveau.

À vrai dire ces formules de replâtrage entre la raison et la foi ne satisfont personne. Les croyants protestent contre le choc en retour de la métaphysique sur la Révélation, comme si l'action divine devait emprunter les catégories trop humaines de tel ou tel théoricien à la mode du jour. Malebranche, en dépit de ses pieuses intentions, se heurte à la réprobation de l'Eglise, aux objections d'Arnauld. Et le grand Jurieu, l'adversaire calviniste de Bossuet, lui fait reproche de cacher sous son théocentrisme apparent un anthropocentrisme quasi blasphématoire : « Les pauvres Péripatéticiens, écrit Jurieu, et les disciples d'Aristote, doivent être bien confus de voir que le Verbe éternel est devenu cartésien sur ses vieux jours, et que leur Dieu s'est déclaré contre eux si formellement. Il faudra désormais être [100] bien hardi pour combattre la nouvelle philosophie, puisque Jésus-Christ s'est mis à la tête des nouveaux philosophes. À parler sérieusement, il me semble qu'il faudrait garder plus de respect pour Celui qui est la Sagesse éternelle. Quand nous faisons parler Dieu de notre tête, nous nous mettons en

¹³⁶ BERKELEY, *Principes de la connaissance humaine*, § 107, trad. Leroy, édit. citée des *Œuvres choisies*, t. I, p. 307.

danger de lui faire dire des impertinences. On ne s'était encore jamais avisé d'ériger Notre Seigneur Jésus-Christ en maître de philosophie et de lui faire débiter des visions physiques et métaphysiques (...) Nous ne devons le faire parler que selon qu'il parle dans sa Parole ¹³⁷. »

Les croyants refusent donc le pacte entre la raison et la foi, parce qu'il donne trop à la raison. Mais les incroyants, de leur côté, rejettent aussi un compromis, qui, à leurs yeux, accorde trop à la Révélation. Le Descartes du doute et du *cogito*, maître d'une certitude fondée en raison, suscite des disciples aux yeux desquels cette autorité suffit à assurer toute vérité. Tel est en particulier le témoignage d'un coreligionnaire de Jurieu, son ami longtemps et son collègue sur les chemins de l'exil, Pierre Bayle (1647-1706). En 1685, Louis XIV révoque l'édit de Nantes, ouvrant ainsi, au nom de la foi, une ère de persécutions sans merci contre les protestants de France. Bossuet célèbre avec enthousiasme cette initiative d'un grand roi, digne fils de l'Eglise ; le cartésien Bayle dénonce dans cette prétendue obéissance à l'ordre de Dieu, qui bouleverse les pays non catholiques dans l'Europe entière, un manquement à la conscience et à la saine raison. Il publie en 1686 un *Commentaire philosophique sur les paroles de Jésus-Christ : Contrains-les d'entrer*.

L'exemple de Louis XIV, mais aussi l'exemple de toutes les persécutions et de toutes les guerres de religion, montre assez que la foi est mauvaise conseillère. La parole de Dieu, trop souvent, dans la bouche de ceux qui prétendent l'interpréter littéralement, devient pire que la pire parole humaine ; elle autorise tous les excès du fanatisme. Elle ne saurait donc être invoquée contre le bon sens et l'exigence morale d'une conscience droite. Dieu ne peut parler contre la certitude raisonnable, parce que cette certitude immédiate est la voix même de Dieu. Bayle affirme : « Y ayant une lumière vive, et distincte, qui éclaire tous les hommes dès aussitôt qu'ils ouvrent les yeux de leur attention, et qui les convainc invinciblement de sa vérité, il en faut conclure que c'est Dieu lui-même, la vérité essentielle et substantielle, qui nous éclaire alors très immédiatement et qui nous fait contempler dans son essence les idées des vérités éternelles (...) Cette lumière primitive et

¹³⁷ JURIEU, *L'Esprit de M. Arnauld*, 1684, t. I, pp. 78-79, cité par GOUHIER dans son édition des *Méditations chrétiennes*, de Malebranche, Aubier, 1928, pp. 4-5.

universelle émane de Dieu pour montrer à tous les hommes les principes généraux de l'équité, pour être la pierre de touche de tous les préceptes et de toutes les lois particulières. » Cette révélation fondamentale s'adresse à « tous les siècles, à tous les peuples de la terre ». Elle enveloppe donc les révélations particulières, dans l'espace et dans le temps ; elle en limite la portée, elle doit en inspirer l'interprétation. « Dieu a voulu préserver à l'âme une ressource qui ne manquât jamais pour discerner le vrai du faux ; et cette ressource, c'est la lumière naturelle ¹³⁸. »

Par une rencontre significative, la première réfutation de l'ouvrage de Pierre Bayle sera l'œuvre du pasteur Jurieu, celui-là même qui venait de défendre contre la métaphysique de Malebranche la souveraineté de la parole de Dieu. Plus encore que Malebranche, en effet, Bayle rend inutile la révélation historique. Jurieu fait face sur tous les fronts, et sa polémique [101] avec son ancien ami culminera dans l'accusation d'athéisme, la même qui fut lancée, dans les Provinces-Unies et ailleurs, contre Spinoza et ses disciples. Le combat est pourtant sans espoir : en dépit des tracasseries, Bayle entreprend la préparation de son grand œuvre, le *Dictionnaire historique et critique*, qui paraîtra en 1697. Dans cette première version de l'*Encyclopédie*, les conséquences du bon sens cartésien s'affirmeront au grand jour, avec une redoutable lucidité. Et le *Commentaire philosophique*, réédité par la suite, recevra le titre parfaitement net de *Traité de la tolérance universelle*. Or l'idée de tolérance est l'une des idées maîtresses des temps modernes : dès 1666, Locke, mêlé aux révolutions et aux luttes religieuses d'Angleterre, a publié son *Essai sur la Tolérance*. La conception d'une instance supérieure aux diverses religions positives, qui s'efforce de les regrouper et de les concilier se trouve, bien auparavant, chez Nicolas de Cues, dont le *De Pace fidei* (1454) applique à la multiplicité des croyances le principe critique de la docte ignorance. Les formes et formules confessionnelles, dans leurs professions de foi humaines, trop humaines, expriment une aspiration commune à la Vérité qui s'établit par delà nos oppositions et contradictions. Un siècle plus tard, le réformé Sébastien Castellion, indigné par l'exécution de Michel Servet, oppose à la dictature calvinienne des consciences son traité

¹³⁸ BAYLE, *Commentaire philosophique...* (1686), pp. 140 sqq. Cf. Marcel RAYMOND, *Pierre Bayle*, Choix de textes, Egloff, 1948.

des Hérétiques (De Haereticis, 1554), qui revendique expressément, en face des mystères divins, la liberté de conscience. La découverte des nouveaux continents et des religions exotiques, le spectacle de la vertu des païens, en élargissant le débat par delà les positions traditionnelles, rend de plus en plus nécessaire le remembrement de l'espace religieux : c'est un fait désormais que la révélation chrétienne ne recouvre pas, il s'en faut de beaucoup, la totalité des terres habitées. En terre de chrétienté même, la Réforme consacre la faillite de toute prétention à l'unanimité.

L'affirmation de Bayle propose une réponse à cette exigence d'un nouvel œcuménisme, devant la déficience historique et géographique des chrétientés établies. La « lumière naturelle » s'affirme désormais comme l'autorité capable de patronner le rassemblement des intelligences et des bonnes volontés, dispersées selon les horizons contradictoires de la vie spirituelle. Jurieu ne s'y trompe pas : il s'agit ici d'une véritable passation des pouvoirs, d'un dessaisissement des églises traditionnelles. C'est pourquoi il sera du côté de son ennemi Bossuet contre Bayle, son ami d'autrefois ; dans le « grand combat », il choisit le parti des vaincus. L'enjeu est lourd de conséquences : à la lumière surnaturelle, si chère à Malebranche, du Verbe divin s'exerçant d'En Haut pour éclairer tout homme venant dans le monde, se substitue une lumière du dedans, dont le rayonnement immanent s'identifie avec le jugement propre de chacun. Le postulat cartésien du bon sens, chose du monde la mieux partagée, trouve ici son plein emploi : il définit l'universalité exclusive de la raison, dont Descartes, pour sa part, limitait prudemment l'usage.

Entre la lumière naturelle de la raison et la lumière surnaturelle de la foi, il faut désormais choisir. Tout essai de concordat sacrifie l'un des deux termes à l'autre, comme le montre bien l'exemple de Malebranche et de Berkeley, qui doivent détruire la nature pour mieux faire place à la grâce. Le mécanisme, avec la perspective qu'il ouvre d'une dimension autonome de justification du réel, est dénoncé par eux comme une fantasmagorie dangereuse. Mais la lumière naturelle finira par l'emporter dans tous les domaines, ainsi que l'atteste l'affirmation du *droit naturel* depuis l'époque de la Réforme, avec Grotius (1583-1645) et Pufendorf (1632-1694), ainsi que la fortune croissante de la *religion naturelle*, qui entraîne dans son sillage tous les déismes du XVIII^e siècle, à partir d'un John Toland, par [102] exemple (1670-

1722), qui publie en 1696 son *Christianisme sans mystères*, au titre bien significatif.

L'idée de nature est donc bien au centre du débat. Nature matérielle d'abord, que les progrès de la science mécaniste de Galilée à Newton permettent de connaître d'une manière de plus en plus rigoureuse. Mais aussi nature humaine, c'est-à-dire exploration et découverte de l'homme en tant qu'homme selon les mêmes normes qui ont fait leurs preuves dans le domaine physique. L'hypothèque théologique, qui pesait sur le domaine humain, une fois levée, les pressentiments des humanistes du XVI^e siècle vont pouvoir s'accomplir sur des bases épistémologiques solides. L'homme était, naguère, le sanctuaire préservé de la présence divine ; sa destinée, dont les tenants et les aboutissants relevaient de l'eschatologie, échappait à l'investigation positive, à laquelle Descartes même ne livrait qu'un corps sans âme, un cadavre vivant.

Désormais le surnaturel recule, et l'esprit de miracle, si vivant encore pendant l'âge renaissant. La nature doit s'expliquer par elle-même : la foi, la grâce, la révélation cessent de jouer le rôle d'obstacles épistémologiques. Le dieu horloger créateur de l'animal machine, que célébrait avec quelque imprudence Bossuet lui-même, n'a pas besoin d'emprunter d'autres voies que celles des lois de la nature. Le Dieu des philosophes et des savants l'emporte décidément sur le Dieu d'Abraham et des prêtres ; et ce Dieu des déistes fait, au besoin, bon ménage, avec l'athéisme, reprenant à son compte un mécanisme qui a perdu son privilège de juridiction. Et cette nouvelle science de l'homme est armée de la seule méthodologie qui ait fait ses preuves, celle de la physique.

Étudié comme un objet parmi tous les objets naturels, l'homme ne disposera plus d'un statut spécial. Il perd en quelque sorte sa spécificité ; il se dissout dans l'environnement matériel. De là un positivisme naïf, qui s'enthousiasme à nier cette liberté dont l'homme était si fier, et cherche par tous les moyens à mettre en lumière des déterminismes stricts, un véritable conditionnement de la nature humaine par la nature des choses, dont elle fait partie. La majorité des penseurs du XVIII^e siècle se contenteront de cet alignement de l'homme sur l'objet, sans se rendre compte que la réalité humaine y perd sa spécificité. Une autre révolution épistémologique sera nécessaire pour concevoir un nouveau positivisme qui ne mutile pas l'homme, de parti pris, et recon-

naïsse sa vocation propre dans la totalité du réel. Avec le mécanisme pourtant, un seuil a été franchi, un langage a été créé, une forme d'intelligibilité exorcisée de toute transcendance. Ceux-là mêmes qui, plus tard, remettront en question l'anthropologie mécaniste, devront la critiquer dans sa langue, et la corriger grâce aux moyens qu'elle-même propose.

[103]

**Introduction aux sciences humaines.
Essai critique sur leurs origines et leur développement.**

Troisième partie

L'ESSOR DE LA SCIENCE DE L'HOMME AU XVIII^e SIÈCLE

[Retour à la table des matières](#)

[104]

[105]

Introduction aux sciences humaines.
Essai critique sur leurs origines et leur développement.

Troisième partie :
L'essor de la science de l'homme au XVIII^e siècle

Chapitre I

LA FASCINATION NEWTONIENNE

[Retour à la table des matières](#)

On sait depuis longtemps que le XVIII^e siècle ne commence dans l'histoire des idées, ni en 1715 ni même en 1700. Paul Hazard date de 1685 le début de la crise de la conscience européenne, où s'affirme déjà tout l'esprit de l'âge des lumières. La fiction voltairienne du « siècle de Louis XIV » avait masqué la continuité profonde du cheminement intellectuel qui se poursuit depuis la Renaissance. Newton naît en 1642, l'année même où meurt Galilée : dès 1687, avec les *Philosophiae naturalis principia mathematica* de Newton, la science moderne affirme sa précoce maturité. Et sur le chemin qui mène de Galilée à Newton, les *Principes de la Philosophie* de Descartes, en 1644, ne figurent qu'un épisode nullement décisif. Ou plutôt, ils jalonnent une impasse, en dehors de la droite voie de la physique moderne.

« Alors que l'effort des savants du XVII^e siècle, dans les laboratoires et les observatoires, écrit Paul Mouy, allait à collectionner des faits astronomiques, physiques, chimiques, constatés avec le plus d'exacti-

tude et le plus de précision possible, alors que les grandes découvertes de ce temps se faisaient par des rapprochements de faits et des discussions de chiffres expérimentaux, on est étonné du mépris où Descartes tient les faits, aussi prompt à les écarter qu'à les expliquer et, semble-t-il, tout à fait indifférent à les observer lui-même. Avec ce mépris contraste étrangement la manie qu'a Descartes de poser, si l'on peut dire, la question de confiance et d'engager le destin de sa physique entière, à propos de telle question de fait, le mouvement de la terre ou la vitesse de la lumière. (...) La physique de Descartes est un système, et même, si l'on peut dire, un bloc, étroitement solidaire de la métaphysique (...) Le cartésianisme scientifique est un *a priorisme* intégral, la physique cartésienne est une physique de principes... 139 »

Or tout le XVIII^e siècle s'enchant, jusqu'à l'enfantillage, de « physique expérimentale » : il découvre dans ce domaine un nouveau merveilleux de *science-fiction* dont useront habilement les charlatans de l'électricité et du magnétisme animal, par exemple. C'est assez dire que l'influence de Descartes, d'ailleurs jamais incontestée, s'efface devant celle de Newton, sous l'invocation duquel se placent bon nombre des plus grands esprits du siècle. La synthèse newtonienne propose en effet à l'admiration des contemporains le triomphe cosmologique de l'intelligibilité mécaniste. D'époque en époque, [106] la science la plus avancée, celle qui réussit le mieux, donnant ainsi la plus complète satisfaction aux exigences mentales prédominantes, exerce sa fascination sur l'ensemble du savoir ; elle sert d'idéal, ou de modèle, pour les disciplines encore en quête de leur propre chemin. Au Moyen Age, c'est la théologie qui sert ainsi de modèle épistémologique dans l'espace intellectuel de la scolastique. Au XVIII^e siècle, les plus grands esprits rêvent d'être, chacun pour sa part, le Newton de leur secteur de connaissance ; telle est, par exemple, l'ambition d'un Hume, d'un Halder, d'un Voltaire, d'un Buffon, d'un Barthez...

La physique scolastique, dans la tradition aristotélicienne, est une physique des formes substantielles ; elle cherche ses explications dans le répertoire imaginaire des qualités sensibles. Le feu est un élément chaud et sec, l'air un élément chaud et humide ; les qualités calorifiques, frigorigènes, lumineuses, invoquées à plaisir pour tenir lieu de

139 Paul Mouy, *Le Développement de la physique cartésienne*, Vrin, 1934, p. 323.

justification aux phénomènes correspondants, permettent ainsi de constituer une physique concrète, au niveau de la sensation. Le mécanisme, à partir de Galilée, refusant les formes substantielles, élabore une physique de l'intellect, fondée sur la critique systématique des qualités sensibles, attribuées aux hasards de la perception humaine et non aux choses elles-mêmes. Sous le revêtement des apparences, la réalité se compose d'une matière en mouvement, dont les actions et réactions se négocient selon l'obéissance abstraite aux normes mathématiques.

Galilée définit la nouvelle structure de l'ordre du monde ; il en découvre certaines configurations, mais il ne parvient pas à la formule d'ensemble, à l'équation d'univers, dont rêveront un Laplace et un Einstein. L'œuvre physique de Descartes est en retrait par rapport à celle de Galilée. « A la métaphysique confuse des scolastiques, observe un historien des sciences, il substitue non l'analyse des faits, mais une métaphysique encore, plus claire et plus distincte ¹⁴⁰. » La physique de Descartes n'est ni expérimentale, ni mathématique : « c'est le vice essentiel de la théorie des tourbillons de ne pas comporter de lois mathématiques. Tout se passe dans l'univers cartésien par l'action et la réaction de causes mécaniques, mais la complexité des effets est telle qu'on ne peut les résumer en un petit nombre de formules » ¹⁴¹. Et cette complexité même correspond à un recours à l'imagination, pourtant condamnée en principe. Les femmes savantes de Molière ne s'y trompent pas, qui s'enthousiasment pour le jeu si plaisant des tourbillons. « Ce ne sont que boules, aiguilles, crochets et vis, note Mouy ; l'explication des phénomènes est une description des faits mécaniques usuels, à l'échelle inférieure. On dirait que, pour Descartes, *expliquer*, c'est maintenant *rendre familier* et non plus réduire à l'évidence, ou plutôt il semble que l'évidence cartésienne s'est dégradée de l'entendement à l'imagination ¹⁴². »

Le génie de Newton, échappant à ces contradictions, dégage la pensée physique de l'ornière imaginative. Il prolonge et accomplit le

¹⁴⁰ Léon BLOCH, *La Philosophie de Newton*, Alcan, 1908, p. 420.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 271.

¹⁴² Paul MOUY, *La Matière dans la pensée moderne, de Descartes à Lavoisier*, dans : *Qu'est-ce que la Matière ?* 11^e semaine de synthèse, P.U.F., 1945, p. 44.

pan-mathématisme galiléen, en consacrant son union avec la théorie corpusculaire déjà adoptée par les savants et les philosophes mécanistes du début du XVII^e siècle, Hobbes, Gassendi, Roberval, Hooke, etc... L'ordre du monde, selon Newton, se compose en termes de matière et de mouvement dans un espace vide, infini et homogène. Et cette négociation se réalise selon des formules rigoureusement mathématiques, avec l'appui des nouvelles techniques, telles que celles du calcul infinitésimal. La loi de l'attraction newtonienne exprime, [107] dans son unité algébrique, l'essence quantitative d'un univers désormais soustrait à l'emprise des représentations sensibles ¹⁴³. Ce schéma d'intelligibilité unitaire fait autorité pour l'ensemble du réel : la lune tombe comme une pomme, la pomme tombe comme une lune, pour les mêmes raisons et dans un même espace. Le rêve galiléen est enfin accompli ; une même justice prévaut sur la terre comme au ciel. Les normes rationnelles et chiffrées qui font de la lune un satellite de notre globe permettent d'expliquer pourquoi la pomme n'est pas un satellite... « Il fallait être Newton, écrit Valéry pour apercevoir que la lune tombe, quand tout le monde voit bien qu'elle ne tombe pas ¹⁴⁴. »

Newton n'est pas, en son temps, un isolé. Il met en oeuvre des thèmes que d'autres s'efforçaient, autour de lui, d'élaborer ; son oeuvre est d'ailleurs vaste et diverse ; elle n'est pas également parfaite en toutes ses parties. Mais le génie propre de Newton, et sa validité prophétique, s'affirment dans la conception d'une nouvelle *philosophie naturelle*, en complète rupture avec la philosophie naturelle d'Aristote et de la scolastique ; au règne des qualités occultes se substitue désormais, en droit et en fait, le règne des quantités intelligibles. Une étape décisive est franchie dans l'interprétation de l'univers. En 1786 encore, à peu près exactement un siècle après les *Principes* de Newton, Kant, dans ses *Premiers Principes métaphysiques de la science de la nature* tentera de déduire la cosmologie newtonienne de la structure *a priori* de l'entendement humain, comme si, à ses yeux, la nouvelle physique était aussi définitive que la logique d'Aristote, elle aussi promise à l'éternité, selon le maître de Königsberg.

¹⁴³ Cf. A. KOYRÉ, *The significance of the newtonian synthesis*, Archives internationales d'histoire des Sciences, n° 11, 1950.

¹⁴⁴ VALÉRY, *Mélanges*, N.R.F., 1941, p. 176.

Le XVIII^e siècle a vécu sous le charme de la synthèse newtonienne. Aux femmes savantes, aux précieuses faussement cartésiennes de Molière s'oppose l'étonnante figure de la marquise de Chatelet, qui traduit en français le grand ouvrage de Newton, d'après la troisième édition latine de 1726. Voltaire lui-même, grand esprit trop méconnu, se fait l'enthousiaste introducteur en France des idées newtoniennes, déjà présentées par Fontenelle d'ailleurs, dont l'*Eloge de Newton* est de 1727. Les *Lettres philosophiques* de Voltaire, en 1734, ses *Éléments de la philosophie de Newton*, en 1738, contribuent efficacement à la diffusion des thèses du savant anglais à travers l'Europe des Lumières.

Voltaire développe pour sa part le parallèle entre Descartes et Newton, justifiant la supériorité qu'il reconnaît au second sur le premier. « La géométrie était un guide sûr que Descartes avait en quelque façon formé, et qui l'aurait conduit sûrement dans sa physique. Cependant il abandonna à la fin ce guide, et il se livra à l'esprit de système. Alors sa philosophie ne fut plus qu'un roman ingénieux ¹⁴⁵... » Le mérite de Newton a donc été de rompre avec le « roman » cartésien, déjà dénoncé par Leibniz, et, ce faisant, de répudier l'esprit de système, que les meilleurs esprits du siècle découvrent à la source de tous les maux intellectuels. Le *Traité des Systèmes*, de Condillac, en 1749, sera l'une des professions de foi du siècle. Newton, au dire de Voltaire, « ne fit jamais de système » ; ce qui permet à l'historien d'esprit positif qu'est Léon Bloch d'assurer que Voltaire et Newton « sont les précurseurs du positivisme » ¹⁴⁶.

Seulement cette formule même atteste un malentendu sur la pensée de Newton, et l'erreur de Léon Bloch prolonge une faute d'interprétation qui [108] sans doute se trouve déjà dans l'esprit de Voltaire lui-même. On fait honneur au théoricien de l'attraction d'avoir uni étroitement l'expérience et le calcul, sans se préoccuper d'autre chose que de l'ordonnancement intelligible des phénomènes selon les normes mathématiques. Tout se passe comme si Voltaire, et bien d'autres après lui, voyaient en Newton le précurseur d'Auguste Comte, celui qui fait passer la théorie physique du stade cartésien de la métaphysi-

¹⁴⁵ VOLTAIRE, *Lettres philosophiques*, XV : *Sur le système de l'attraction*.

¹⁴⁶ Léon BLOCH, *La Philosophie de Newton*, p. 545.

que des principes au stade positif de la légalité rigoureuse, où l'on constate l'enchaînement des faits sans l'interpréter en vertu d'entités transexpérimentales.

Cette interprétation se fonde sur le fameux *hypotheses non fingo* du *Scholium generale* qui suit la détermination des lois de la gravitation dans les *Principia*. « Jusqu'ici, traduit la marquise du Châtelet, je n'ai pas été capable de parvenir à déduire des phénomènes la raison de ces propriétés de la gravité, et je n'imagine point d'hypothèses, car tout ce qui ne se déduit point des phénomènes est une hypothèse, et les hypothèses, soit métaphysiques, soit physiques, soit mécaniques, soit celles des qualités occultes, n'ont pas de place dans la philosophie expérimentale. » Aux yeux de la plupart des commentateurs, à commencer par Mine du Châtelet et son ami Voltaire, l'hypothèse ainsi condamnée serait l'équivalent du funeste « esprit de système » cartésien, dont Newton se serait ainsi débarrassé à jamais.

Or Koyré a fait voir, par une étude minutieuse et sagace des textes, que cette traduction comporte un contresens : l'erreur de traduction implique une erreur d'interprétation qui s'est imposée depuis lors au jugement de la postérité. Dans le contexte mental du Newton historique, et selon la tradition de l'astronomie classique, depuis Ptolémée et Copernic, le mot *hypothèse* désigne une sorte de modèle épistémologique destiné à rendre compte des apparences, à « sauver les phénomènes », sans que l'on se prononce sur la validité intrinsèque de ce schéma. Il est donc posé, comme une convention, non pas affirmé comme une loi de la nature. Koyré cite à l'appui de son interprétation le texte lumineux des *Principes de la Philosophie* (III, 44), où Descartes déclare : « Je désire que ce que j'écris soit seulement pris pour une hypothèse, laquelle est peut-être fort éloignée de la vérité, mais, encore que cela fût, je croirai avoir beaucoup fait si toutes les choses qui en sont déduites sont entièrement conformes à l'expérience (...) J'en supposerai ici quelques-unes que je crois fausses, bien que leur fausseté n'empêche point que ce qui en sera déduit ne soit vrai. » Selon l'interprétation proposée par Koyré, c'est cette procédure, en elle-même fort suspecte, que Newton se refuse à employer pour son compte : « *Hypotheses non fingo* », « je ne feins pas d'hypothèses », veut

donc dire tout simplement : « Je n'utilise pas de fictions et de propositions fausses comme prémisses et explications ¹⁴⁷. »

Mais s'il refuse les interprétations fictives et gratuites, Newton ne s'interdit nullement de chercher, par delà les phénomènes, rigoureusement ordonnés, les principes premiers et les fins dernières qui les suscitent et les justifient. C'est-à-dire que Newton n'est pas un positiviste au sens moderne du terme, qui se contenterait de relever la légalité des faits sans se soucier de remonter jusqu'aux causes physiques et même métaphysiques. Bien au contraire, la théorie scientifique de Newton se constitue en fonction d'une métaphysique et d'une théologie sous-jacentes. La physique de Newton est une physique de croyant ; l'expérience et le calcul déchiffrent la présence de Dieu dans le monde ; c'est la puissance divine, rayonnant à travers [109] l'espace, qui assure à la fois la cohésion et la permanence de l'univers. Dans l'esprit même de son auteur, l'œuvre newtonienne n'est qu'un commentaire de la parole du Psalmiste selon laquelle « les cieux racontent la gloire de Dieu ». Cela est si vrai qu'à la fin de sa vie, encore, tout en poursuivant ses recherches savantes, Newton écrit des *Observations sur les prophéties de Daniel et sur l'Apocalypse*, dont le sujet même atteste une prédilection pour les textes mystiques et visionnaires les plus difficiles ¹⁴⁸.

Autrement dit, pour nous, aujourd'hui, il semble y avoir opposition d'intention entre Berkeley ou Malebranche, qui détruisent la nature pour fonder toute connaissance sur la seule foi, – et Newton, qui organise un savoir scientifique apparemment autonome. Pourtant, en fait, Newton partage la conviction des métaphysiciens selon lesquels l'or-

¹⁴⁷ A. KOYRÉ, *L'hypothèse et l'expérience chez Newton*, Bulletin de la Société française de philosophie, 1956, p. 66.

¹⁴⁸ Le non-positivisme de Newton lui a d'ailleurs été parfois reproché comme une absurdité impardonnable. Par exemple, Adolphe Bossange, qui préface en 1876 l'édition des Œuvres de Volney publiée chez Firmin Didot, relève que l'histoire des grands hommes et des savants « est un tissu de contradictions singulières. Le citoyen de Genève, qui consacre ses veilles au bonheur des enfants, abandonne froidement les siens (...) Voltaire, qui porte des coups si audacieux au despotisme, sollicite et reçoit la clef de chambellan des mains de Frédéric. Newton, qui voue sa vie à la recherche de la vérité, commente l'*Apocalypse* ». (*Loc. cit.*, p. 1.) Texte qui mérite d'être inscrit au livre d'or de la sottise humaine.

dre du monde est une parole de Dieu : la nature elle-même est une Révélation. Newton n'est pas un positiviste ; plus exactement, le positivisme n'est pas encore né en 1687. Il s'affirmera vraiment, comme le signale Koyré, avec le *Traité de Mécanique céleste* de Laplace, en 1799. Cette fois, le Dieu de Newton est réduit à la condition d'un « roi fainéant » ; et comme Bonaparte demande au savant quelle place il assigne à Dieu dans son système, Laplace répond : « Je n'ai pas besoin de cette hypothèses ¹⁴⁹. »

Entre le traité de Newton et celui de Laplace, il y a un peu plus d'un siècle, et tout l'espace mental d'une révolution. Or la tradition de Laplace ayant prévalu, dans l'ordre scientifique, nous lisons aujourd'hui un Newton revu et corrigé, et surtout considérablement abrégé, dans l'esprit du positivisme moderne. Seulement, il importe de noter que le contresens sur l'œuvre newtonienne s'affirme dès le XVIII^e siècle : nous l'avons relevé chez Voltaire, et l'on peut dire qu'il existe chez presque tous les newtoniens, c'est-à-dire les partisans de ce qu'on appelle alors la « philosophie expérimentale ». L'erreur d'interprétation devient une vérité historique, si l'on veut comprendre l'idéal du savoir que les philosophes et les savants vont mettre en œuvre dans tous les domaines de la connaissance. La lecture de Newton par les hommes du XVIII^e siècle commande l'influence exemplaire exercée par Newton au XVIII^e siècle.

En fait, le Newton du siècle des Lumières est celui qui définit le concept d'attraction comme une simple expression mathématique, sans lui donner de signification réelle par delà l'ordre même du calcul. « Je me sers en général du mot *attraction*, écrit Newton, pour désigner toute tendance des corps à se rapprocher les uns des autres, que cette tendance provienne soit de l'action des corps se cherchant mutuellement, en s'agitant les uns les autres par les esprits qu'ils émettent, soit de l'action de l'éther, de l'air, ou de quelque milieu corporel ou incorporels ¹⁵⁰... » Il y a donc une cause physique de l'attraction, mais cette cause demeure provisoirement hors de question. « Je prends ici dans le même sens les attractions et les impulsions accélératrices [110] et

¹⁴⁹ KOYRÉ, *The significance of the newtonian synthesis*, ..., p. 20.

¹⁵⁰ NEWTON, *Philosophiæ naturalis principia mathematica* : Proposition 69, scholie, théorème XXIX, cité dans BRUNSCHVICG, *L'Expérience humaine et la causalité physique*, Alcan, 1922, p. 233.

motrices, dit encore Newton, et je me sers indifféremment des mots d'attraction, d'impulsion ou de propension quelconque vers un centre, car je considère ces forces mathématiquement et non physiquement. Ainsi le lecteur doit bien se garder de croire que j'aie voulu désigner par ces mots une espèce d'action, de cause ou de raison physique, et lorsque je dis que les centres attirent, lorsque je parle de leurs forces, il ne doit pas penser que j'aie voulu attribuer aucune force réelle à ces centres que je considère comme des points mathématiques ¹⁵¹. »

Ces textes newtoniens, isolés de leur contexte d'ensemble, ont une résonance positiviste, et l'on peut dire qu'ils exerceront à ce titre une influence considérable. Seulement Newton lui-même ne se réduit pas à des affirmations de ce genre qui interviennent à un certain moment de l'exposé, et moyennant une restriction mentale, que le théoricien peut faire ici en toute bonne foi. Aucune contradiction n'existe, à ses yeux, entre la science et la Révélation : l'honnête Isaac Newton a la chance d'être Anglais et réformé, ce qui lui évite les tourments de Galilée. Or le XVIII^e siècle vivra, dans l'Europe des Lumières, la revanche de Galilée sur l'Inquisition. Et les tenants de l'esprit nouveau n'imagineront pas que Newton, en qui ils voient le prophète de leurs propres certitudes, ait pu être ensemble un génie dans l'ordre de la science rigoureuse et un croyant profondément fidèle au Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. Il se trouve en effet que les *Principia* de Newton sont contemporains de l'époque où s'accomplit la dissociation entre les deux domaines du savoir et de la croyance, dissociation que prolongeront le positivisme du XIX^e siècle commençant et le scientisme de ce même siècle finissant. En 1787, Kant écrira dans sa préface à la deuxième édition de la *Critique de la Raison pure*, la phrase célèbre : « J'ai dû supprimer le savoir pour y substituer la *croyance*. » Kant, newtonien pour la physique, ne peut plus l'être pour la théologie. Entre 1687 et 1787, une révolution spirituelle s'est accomplie, qui oppose désormais ce que la synthèse de Newton maintenait dans l'unité.

Aussi bien cette unité se trouve-t-elle menacée dès le temps où Newton compose son grand ouvrage. En 1686, un an exactement avant les Principes, paraissent les *Entretiens sur la Pluralité des Mondes*, de Fontenelle (1657-1757). Disciple original de Descartes, et l'un

¹⁵¹ NEWTON, *Principia...*, définition VIII, cité *ibid.*

des fondateurs de l'esprit nouveau, Fontenelle se fait l'instructeur de l'opinion publique éclairée qui se trouve alors en formation. Chez lui beaucoup plus nettement que chez Newton, dont il sera d'ailleurs l'un des introducteurs en France, la disjonction se réalise entre la causalité transcendante du pourquoi métaphysique ou religieux et la légalité des mécanismes scientifiques. « Toute la philosophie, affirme Fontenelle, n'est fondée que sur deux choses, sur ce qu'on a l'esprit curieux et les yeux mauvais (...) Ainsi les vrais philosophes passent leur vie à ne point croire ce qu'ils voient, et à tâcher de deviner ce qu'ils ne voient point, et cette condition n'est pas, ce me semble, trop à envier. » Et le galant Fontenelle compare, pour son interlocutrice, la nature entière à un décor d'opéra : « On a disposé les décorations et les machines pour faire de loin un effet agréable, et on cache à votre vue ces roues et ces contrepoids qui font tous les mouvements (...) Ce qui à l'égard des philosophes augmente la difficulté, c'est que dans les machines que la Nature présente à nos yeux, les cordes sont parfaitement bien cachées, et elles le sont si bien qu'on a été longtemps à deviner ce qui causait les mouvements de l'univers. »

Fontenelle évoque alors « les sages à l'Opéra, ces Pythagores, ces Platons, [111] ces Aristote., et tous ces gens dont le nom fait aujourd'hui tant de bruit à nos oreilles ». Pour expliquer l'enlèvement de Phaéton, dont la mise en scène leur échappe, ils invoquent leurs théories métaphysiques : la vertu pythagoricienne des nombres, par exemple, ou la théorie du lieu naturel pour Aristote. Autant de « rêveries », bonnes tout au plus à dissimuler une ignorance complète. « A la fin, Descartes et quelques autres modernes sont venus, qui ont dit : « Phaéton monte parce qu'il est tiré par des cordes, et qu'un poids plus pesant que lui descend. » Et comme la marquise trouve que la nature, à ce compte, « est devenue bien mécanique », son instituteur le lui concède : « on veut que l'univers ne soit en grand que ce qu'une montre est en petit et que tout s'y conduise par des mouvements réglés qui dépendant de l'arrangement des parties ¹⁵². » Fontenelle est prudent ; il se garde bien ici de mettre en cause la religion officielle et ses Inquisiteurs, mais il est bien clair que pour lui la révélation chrétienne avec ses mythes de création est aussi inutile que les principes occultes

¹⁵² *Entretiens sur la pluralité des Mondes* (1686), Premier soir, II. On se reportera au beau livre de J. R. CARRÉ : *La philosophie de Fontenelle ou le sourire de la raison*, Alcan, 1932.

des métaphysiciens. Le Dieu horloger lui suffit, et, somme toute, il pourrait fort bien prendre à son compte l'affirmation de Berthelot, deux siècles plus tard : « Le monde est aujourd'hui sans mystère. En tout cas, l'univers matériel entier est revendiqué par la science, et personne n'ose plus résister en face à cette revendication. La notion du miracle et du surnaturel s'est évanouie comme un vain mirage, un préjugé suranné ¹⁵³. » Fontenelle, en 1687, pense tout bas ce que Berthelot en 1885, pourra dire tout haut...

On ne trouve pas, chez Newton, l'agnosticisme de Fontenelle. Mais c'est l'autorité de Newton qui, par une déformation assez compréhensible, patronnera l'agnosticisme du XVIII^e siècle, auquel lui-même demeurerait parfaitement étranger. Le concept d'*attraction* est une des idées maîtresses du sens commun épistémologique et philosophique du XVIII^e siècle, où il est employé à toutes fins utiles, tout comme le sera le concept d'*évolution* au XIX^e siècle, ou le concept de *dialectique* au XX^e. Sans doute, en se popularisant ainsi, ces concepts perdent-ils toute signification rigoureuse ; ils relèvent d'une pseudoscience, faussement explicative. Mais leur succès même est un fait historique, dont il importe de tenir compte. L'attraction newtonienne désignera dès lors une connexion de phénomènes, et l'on admet qu'elle correspond à un principe de liaison dont la raison, si on arrivait à la mettre en lumière, se révélerait d'essence plus ou moins intelligible. L'usage de ce concept implique le renoncement à toute justification transcendante, théologique ou métaphysique. Chez Hume, par exemple, le schème de l'attraction servira de modèle explicatif pour l'association des idées ¹⁵⁴. Dans le domaine de la physiologie, le principe de l'attraction se substituera à l'antique doctrine des *sympathies*, héritée d'Aristote et de Galien, et qui fournissait un support plus ou moins substantiel à l'unité de la vie organique. Le vitalisme se référera au schéma newtonien, qui d'ailleurs subira une éclipse dans la pensée biologique du romantisme. Le thème des sympathies réapparaîtra alors, ainsi que celui des affinités, électives ou non.

¹⁵³ BERTHELOT, *Les Origines de l'Alchimie* (1885), Préface, début.

¹⁵⁴ Cf. CANGUILHEM, *La connaissance de la vie*, Hachette, 1952, p. 65 : « Il est incontestable que Buffon a cherché à être le Newton du monde organique, un peu comme Hume cherchait à être à la même époque le Newton du monde psychique. »

L'influence de Newton met en pleine lumière la solidarité existant entre la science de la nature et la science de l'homme : le renouvellement de la [112] cosmologie appelle une nouvelle anthropologie. La connaissance parvenue la première à maturité sert de point de repère, et comme d'idéal à toutes les autres disciplines. L'exemple de la nouvelle physique s'affirme comme une exigence d'intelligibilité qui à partout ses droits. Davantage même, elle engage, par une sorte d'extrapolation inconsciente, l'avenir des sciences non encore formées. Le langage qui a fait ses preuves dans tel ou tel domaine doit avoir une validité générale ; on s'efforcera donc de l'appliquer en dehors même de son terrain propre, au risque de fausser ainsi le sens du réel en méconnaissant la spécificité des ordres de phénomènes. Le rayonnement de la pensée newtonienne, s'il favorise l'essor de l'anthropologie, en compromet peut-être d'avance les conclusions : il entraînera la réalisation d'une science de l'homme sur le modèle de la science des choses. Il y a là sans doute, dès le départ, une contradiction dont les effets se feront sentir dans les recherches et débats de l'humanisme européen à l'âge des Lumières.

[113]

Introduction aux sciences humaines.
Essai critique sur leurs origines et leur développement.

Troisième partie :
L'essor de la science de l'homme au XVIII^e siècle

Chapitre II

LE PROGRÈS DE LA CONSCIENCE MÉDICALE VERS LA SCIENCE DE L'HOMME

[Retour à la table des matières](#)

« Tout cède au grand art de guérir. Le médecin est le seul philosophe qui mérite de sa patrie ; il paraît comme les frères d'Hélène dans les tempêtes de la vie. Quelle magie, quel enchantement ! Sa seule vue calme le sang, rend la paix à une âme agitée et fait renaître la douce espérance au cœur des malheureux mortels. Il annonce la vie et la mort comme un astronome prédit une éclipse ¹⁵⁵... » Ainsi s'exprime, en 1747, Lamettrie, médecin et philosophe, dans la dédicace de son traité de *l'Homme machine* à « Monsieur Haller, professeur en médecine à Göttingen ». L'illustre physiologiste suisse, appelé à enseigner dans la toute jeune et pourtant déjà glorieuse université allemande, se trouvait d'ailleurs ainsi pris à témoin d'une manière quelque peu hypocrite par l'aventurier français, commensal de Frédéric II. Haller ne partageait pas toute la liberté d'esprit de Lamettrie, mais il est en effet un

¹⁵⁵ *Œuvres philosophiques de M. de la Mettrie*, Amsterdam, 1774, t. III, p. XI.

des hommes représentatifs de cette anthropologie médicale en plein essor, et qui désormais s'impose à l'opinion éclairée.

Le XVIII^e siècle consacre l'avènement d'une médecine scientifique fondée sur le rapprochement entre les médecins, en quête de schémas positifs d'intelligibilité, et les philosophes soucieux selon l'esprit nouveau de parvenir à une connaissance positive de la nature humaine. S'agissant de l'homme, écrit encore Lamettrie, « l'expérience et l'observation doivent seules nous guider ici. Elles se trouvent sans nombre dans les fastes des médecins qui ont été philosophes, et non dans les philosophes qui n'ont pas été médecins. Ceux-ci ont parcouru, ont éclairé le labyrinthe de l'homme ; ils nous ont seuls dévoilé ces ressorts cachés sous des enveloppes qui dérobent à nos yeux tant de merveilles. Eux seuls, contemplant tranquillement notre âme, l'ont mille fois surprise et dans sa misère et dans sa grandeur, sans plus la mépriser dans l'un de ces états que l'admirer dans l'autre. Encore une fois, voilà les seuls physiciens qui aient droit de parler ici. Que nous diraient les autres, et surtout les théologiens ? ¹⁵⁶... »

Si libre d'esprit qu'ait été Lamettrie, et si amateur de paradoxes, ses propos mettent en lumière une situation de fait caractéristique de son temps : par une rencontre assez rare, médecins et philosophes, au XVIII^e, siècle, se sont entendus mutuellement pour parler de l'homme, objet commun de leurs préoccupations. Pareille chance ne nous est pas accordée aujourd'hui, [114] où prévalent entre les deux corporations l'ignorance mutuelle et le dédain. Il y a eu jadis des médecins philosophes. tel Lamettrie lui-même, ou Barthez, en attendant Cabanis ¹⁵⁷ ; il y a eu aussi des philosophes médecins, tel le « sage » Locke, l'un des principaux inspirateurs de la réflexion philosophique au XVIII^e siècle. L'un des grands noms de la médecine française à la fin du XVIII^e siècle, Bordeu, lui-même assez philosophe pour avoir été choisi comme interlocuteur valable par Diderot dans son entretien intitulé *Le Rêve de d'Alembert*, écrivait en 1768 : « On ignore communément que Locke fut médecin, qu'il fut ami de Sydenham, qu'il resta quelque temps à Montpellier, où il profita sans doute des lumières de

¹⁵⁶ *L'Homme Machine, Ibid.*, pp. 5-6.

¹⁵⁷ Notons aussi que Quesnay, le maître de l'école physiocratique et l'un des fondateurs de l'économie politique moderne, appartient à la corporation médicale avec assez de distinction pour exercer la charge de chirurgien du roi.

cette école, et surtout de celles de Barbeyrac (...) La médecine a donc des droits sur tous les ouvrages de ce grand homme. Ennemi déclaré des disputes de l'École, il les regardait comme des sujets de querelles inutiles (...) Locke raisonne à la manière des médecins, principalement dans son fameux traité de l'Entendement humain. Partout il suit la marche et le développement des effets produits par les objets des sensations dans l'intérieur des organes ¹⁵⁸... » De fait, celui que ses contemporains appelaient le « docteur Locke » a suivi le cours complet des études médicales, publié une série de traités sur des questions d'anatomie et de pathologie, exercé la médecine dans certains cercles fort aristocratiques ; il a même préfacé l'ouvrage de Sydenham : *Methodus curandi febres*.

L'exemple de Locke, qui n'est pas isolé, met en lumière, chez ce penseur de la fin du XVII^e siècle, la conjonction entre l'entreprise d'une histoire naturelle de l'esprit humain, substituée à l'ancienne métaphysique, et l'anthropologie médicale qui s'efforce elle aussi, dans l'oeuvre du grand Sydenham en particulier, de parvenir à une connaissance positive et non dogmatique de l'être humain sain ou malade. Qu'on le veuille ou non, le champ épistémologique de la médecine apparaît comme un espace de projection privilégié pour les schémas philosophiques. Aux époques du moins où les penseurs se préoccupent de la condition humaine, et dans la mesure où ils le font, l'enjeu de leur réflexion est le même que celui de la théorie et de la pratique médicales. D'où une sorte de réciprocité d'influence, pour autant que, l'orgueil intellectuel cédant au bon sens, le philosophe se laisse informer par le médecin, qui consent lui-même à se faire instruire par le spécialiste de la pensée. À vrai dire, cette bonne entente n'est plus guère de mise depuis un siècle : les médecins, avec la bonne conscience du positivisme triomphant, ont tendance à s'enfermer dans le cercle étroit de leur technicité. Quant aux métaphysiciens, égarés dans l'impasse du spiritualisme universitaire où les a conduits Victor Cousin, ils ont depuis longtemps lâché la proie de l'homme réel pour l'ombre de la chasse aux fantômes spéculatifs.

Il n'en est pas de même au XVIII^e siècle, et c'est justement ce qui permet le très remarquable essor de la recherche anthropologique, d'où

¹⁵⁸ BORDEU, *Recherches sur l'histoire de la médecine* (1768), dans : *Œuvres complètes de Bordeu*, p.p. Richerand, 1818, t. II, pp. 678-679.

devait sortir la médecine moderne. Comme nous l'avons indiqué au chapitre précédent, c'est l'interprétation mécaniste du réel qui marque un nouveau seuil d'intelligibilité, grâce au schéma de l'homme machine. Mais on n'a pas pour autant le droit de considérer qu'il y ait là une coupure à proprement parler, que l'on pourrait dater, par exemple, de 1628, date de publication de l'ouvrage de Harvey sur la circulation sanguine. En fait la réflexion médicale, bien que pourvue désormais d'un nouvel instrument d'interprétation, [115] se poursuit toujours suivant les grands axes définis depuis l'antiquité ; les mêmes thèses, armées d'arguments nouveaux, ne cessent de s'affronter dans le débat sans cesse repris, et qui dure encore aujourd'hui. Les deux écoles anciennes de Cos et de Cnide peuvent servir de points de repère, chacune d'elles ayant donné naissance à une tradition dont on relève l'influence, jusqu'à nos jours, dans l'explication de la santé et de la maladie ¹⁵⁹.

L'école de Cos a pour héros éponyme le grand Hippocrate, qui définit ses exigences maîtresses. Elle insiste sur le caractère synthétique et totalitaire de la vie ; elle voit dans la nature l'expression d'un dynamisme autonome, facteur d'équilibre à travers les crises qui menacent la santé. Les perturbations des fonctions vitales, comme d'ailleurs leur harmonie, sont liées à des régulations d'ordre interne, qui tiennent au jeu des diverses humeurs organiques : les masses liquides de l'organisme, le sang, la bile jaune ou noire, le phlegme définissent par leur composition particulière le tempérament de chaque individu. La quantité, la qualité de ces humeurs, leur altération permettent de rendre compte de l'évolution, normale ou pathologique, de la vie. Galien a repris les vues d'Hippocrate, en les systématisant jusqu'à en faire une sorte de scolastique, dont la simplicité pédagogique assurera le succès pendant quinze siècles dans la culture musulmane comme dans le domaine chrétien. La transposition analytique du synthétisme d'Hippocrate le réduit à une sorte de caricature, contre laquelle protesteront de siècle en siècle les tenants de l'hippocratisme authentique. Néanmoins, Hippocrate et Galien, à tort ou à raison, se situent dans la perspective d'un même vecteur épistémologique, celui qui, au XVIII^e siècle en particulier, sera désigné sous le nom d'*humorisme*.

¹⁵⁹ Cf. l'article d'Henri EY dans le tome I de ses *Etudes psychiatriques*, Desclée de Brouwer, 1948.

A l'école de Cos s'oppose la tradition de Cnide, dont les fondateurs sont un peu antérieurs à Hippocrate, mais beaucoup moins illustres que lui. Ils pratiquent un empirisme assez étroit, et recherchent l'origine de la maladie non dans la perturbation d'un équilibre interne, mais plutôt dans une causalité s'exerçant du dehors ; de même, la guérison sera obtenue en renversant par des moyens appropriés les influences externes pernicieuses. De là une tendance à la recherche des symptômes précis, auxquels on fait correspondre des remèdes spécifiques. On agira sur l'état de santé par des moyens directs et violents : secousses brutales, cautérisation, ivresse, infusion dans les poumons... Mais ce même souci de précision amène aussi les médecins de Cnide à pratiquer, bien avant Laënnec, l'auscultation, pour y rechercher des signes cliniques. Pour eux, en somme, les maladies sont des « processus parasites » : « la maladie, précise Henri Ey, n'est pas considérée comme une déchéance, un déséquilibre fonctionnel, mais comme l'effet d'un simple traumatisme. La maladie n'est qu'un accident ¹⁶⁰. »

L'opposition entre les deux traditions se nuance d'une manière très diverse tout au long de l'histoire de la médecine, et le dialogue entre les interprétations opposées aboutit souvent à des formes de compromis entre les deux influences, dont aucune ne pourrait l'emporter tout à fait sans devenir, du même coup, tout à fait absurde. La thèse selon laquelle la maladie est un déséquilibre interne auquel on doit remédier par des moyens d'ordre interne, et la thèse qui voit dans la maladie une agression extrinsèque dont le remède doit être cherché dans une autre influence compensatrice, constituent [116] les deux pôles de l'activité médicale : les thèmes de réflexion et les recherches thérapeutiques oscillent, suivant les époques et les théoriciens, entre ces deux tentatives, qui justifient alternativement des espoirs opposés.

La Renaissance, rompant avec le galénisme quelque peu fossilisé par la scolastique, apparaît comme l'âge d'or d'un humorisme qui sert de prétexte au déchaînement de toutes les mythologies. La médecine est liée à une philosophie de la nature dans son ensemble ; elle met en œuvre la conception d'une sympathie métaphysique universelle, reliant l'être humain dans sa totalité avec la totalité du réel. D'où une thérapeutique fondée sur le clavier des correspondances, des significations occultes qui assurent l'interdépendance du microcosme et du

¹⁶⁰ EY, *op. cit.*, p. 22.

macrocosme. L'âme de chaque individu, principe de ses fonctions vitales, est accordée à l'âme du monde par la vertu d'un schéma qui, par delà le néoplatonisme et le platonisme lui-même, remonte jusqu'aux traditions mystiques originelles de la pensée grecque. Le grand homme de cette médecine renaissante est Paracelse (1493-1541), surnommé le « Luther de la médecine », parce qu'il est le prophète pittoresque, et le mage, de cette effervescence, et qu'il publie des œuvres rédigées en langue populaire, par mépris du latin des savants scolastiques. La doctrine de Paracelse, comme l'indique Koyré, est en réalité un panvitalisme magique. Le thérapeute met en oeuvre une magie naturelle, fondée sur le fait que la nature, dans son essence, est comprise comme un dynamisme occulte. « La vie entière, observe Koyré, n'est qu'un processus alchimique ¹⁶¹ » : en effet, la digestion elle-même se réalise en nous à la manière des opérations pratiquées dans les laboratoires des spécialistes de l'hermétisme. Pareillement, les dynamismes naturels, sécrétions et excréments, ont la valeur d'opérations qui permettent la transmutation des substances.

Dans la masse confuse de cette pensée préscientifique se trouvent en germe les thèmes qui plus tard seront repris et mis en oeuvre, moyennant une épuration plus ou moins complète des éléments mythiques, par les animismes, les organicismes, les vitalismes, les dynamismes si nombreux jusqu'à nos jours. La tradition hippocratique de l'humorisme aura d'ailleurs à souffrir de ces aventures quelque peu aberrantes, qui lui seront reprochées par les tenants d'une attitude plus rationnelle et vraiment scientifique. Une réaction était indispensable ; elle sera rendue possible par l'affirmation mécaniste, au début du XVII^e siècle. L'œuvre de Harvey, le Galilée de la médecine, dégage la nouvelle perspective d'une connaissance de la vie capable de se présenter comme une science rigoureuse. Le modèle épistémologique de la machine s'impose pour un temps aux meilleurs esprits, séduits par les succès contemporains de la physique mathématique. De là un simplisme, lié à l'état encore rudimentaire du savoir : le recul de la haute intelligence hippocratique et de sa conception synthétiste de la vie, fait place à des constructions dont l'apparente précision ne dissimule aucunement le caractère fantastique. La magie des nombres est une

¹⁶¹ Alexandre KOYRÉ, *Mystiques, spirituels, alchimistes du XVI^e siècle allemand*, Cahier des Annales, 10, Colin, 1955, p. 70.

autre magie : l'espace mental du corps humain n'est pas analysé avec une précision suffisante pour pouvoir être mis en équation avec autant de sécurité qu'un système de forces physiques. La conscience médicale progresse néanmoins au travers de doctrines dont aucune n'est vraiment positive, mais dont les excès en sens inverse finissent en quelque sorte par se compenser.

Le premier grand nom de la médecine rénovée est celui de l'Anglais Thomas Sydenham (1624-1689), l'ami de Locke, auquel il dédie en 1676 son ouvrage sur les maladies aiguës (*Observationes medicae circa morborum acutorum* [117] *historiant*). Sydenham reste fidèle à la théorie traditionnelle de l'humorisme galénique, mais son génie propre s'affirme dans une pratique médicale animée d'un esprit nouveau : on peut dire qu'il opère dans son domaine une réforme analogue à celle que Locke poursuit en matière de théorie de la connaissance. A l'*a priori* doctrinal, il substitue l'esprit d'observation, introduisant ainsi un sens clinique quelque peu oublié depuis Hippocrate. C'est un praticien, pour qui le centre d'intérêt de la connaissance médicale se trouve reporté des principes généraux et abstraits aux symptômes concrets, dont l'ensemble permet de définir le tableau de telle ou telle entité nosologique. Le bon sens prend ici le dessus, dans la perspective de l'empirisme anglais, inauguré par Francis Bacon. Sydenham lui-même en était parfaitement conscient : aux admirateurs qui, s'extasiant sur ses dons cliniques, lui demandaient d'où lui venait sa science de l'homme, il répondait seulement : « Oh ! je lis *don Quichotte* ! » Mot admirable, qui caractérise fort bien l'apport essentiel de celui que les contemporains appelaient l'Hippocrate anglais.

En effet, jusqu'au XVII^e siècle, on n'avait guère le souci de définir et d'isoler des entités morbides bien précises ¹⁶². Les affections étaient toutes plus ou moins confondues, puisqu'elles étaient considérées comme mettant en scène les mêmes principes fondamentaux. L'empirisme de Sydenham implique une entreprise d'élucidation du champ opératoire de la médecine, et donc un décrassage intellectuel, préalable nécessaire à toute réforme. La constitution de tableaux cliniques

¹⁶² Cf. R. H. SCHRYOCK, *Histoire de la médecine moderne*, trad. Tarr, Colin, 1956, 17 : « En 1650 encore, les médecins parlaient plus souvent des humeurs du malade que du mal spécifique dont il était atteint. » Certaines affections avaient pourtant été isolées, par exemple la phtisie et la variole.

précis isole et regroupe les signes : la spécificité des maladies ouvre les voies vers la détermination de remèdes spécifiques. Le chemin est ouvert, qui fera de la médecine une langue bien faite : Sydenham décrit avec soin la rougeole, la dysenterie, la syphilis, déjà identifiée par Fracastor. En 1804, l'illustre médecin et philosophe Cabanis, évoquant le traité de la goutte, de Sydenham (*Tractatus de podagra et hydrope*, 1683) estime que c'est un « chef-d'œuvre de description : c'est encore, en effet, ce que nous avons de plus parfait sur cette maladie ; non qu'elle se présente toujours telle qu'il la peint, mais parce qu'on ne peut rien imaginer de plus exact et de plus ingénieux que le plan d'observation qu'il y trace » ¹⁶³.

Le dégagement d'une perspective d'observation systématique, condition préalable de tout progrès réel, n'ira pourtant pas sans difficultés nombreuses, qui retarderont longtemps l'avancement de la connaissance. Il faut apprendre à voir ; le réel n'est jamais donné du dehors à l'esprit, bien plutôt il est projeté par la pensée ; elle découvre dans l'expérience les schèmes et les notions qu'elle a elle-même mises en jeu. Le véritable empirisme implique la persévérance d'un génie capable de rompre l'encerclement des concepts établis, que la tradition a fossilisés.

L'observation clinique bénéficiera, à partir du XVII^e siècle, de l'aide que lui fournissent les appareils nouveaux d'examen et de mesure. Mais ces appareils ne sont concevables, et surtout ils ne sont utilisables, qu'à la condition d'une véritable mutation de la mentalité. Comme l'observe Daumas, « bien avant l'époque de Galilée, il aurait été possible d'utiliser la loupe pour les observations scientifiques, et elle l'a sans doute été ; mais la scolastique [118] repoussait ces moyens, en prétendant que la nature doit être observé sans intermédiaire, sous peine de n'en recevoir qu'une image déformée et trompeuse » ¹⁶⁴. Les premiers microscopes composés, formés de plusieurs lentilles, sont contemporains de la lunette de Galilée, entre 1590 et 1610. Le mot *microscope* est créé par Demisiano en 1609. Galilée lui-même est un

¹⁶³ CABANIS, *Coup d'œil sur les Révolutions et la réforme de la médecine* (1804), *Œuvres philosophiques* de CABANIS, p.p. Lehec et Cazeneuve, Corpus général des philosophes français, P.U.F., t. II, 1956, p. 137.

¹⁶⁴ Maurice DAUMAS, *Les Instruments scientifiques aux XVII^e et XVIII^e siècles*, P.U.F., 1953, p. 57.

des premiers à utiliser le nouvel appareil. D'ailleurs l'instrument d'observation une fois créé, il faut encore que s'écoule la majeure partie du XVII^e siècle avant qu'il développe vraiment ses possibilités. C'est en 1665 seulement que Robert Hooke, possesseur d'un très bel appareil, publie sa *Micrographia* ¹⁶⁵, l'un des premiers traités de microscopie, où l'on voit apparaître pour la première fois la notion de *cellule*, et le mot lui-même. Si Hooke découvre la cellule, composant des corps vivants, dans le champ de son microscope, c'est d'ailleurs parce qu'elle existe dans le champ mental de la théorie corpusculaire, que le mécanisme a vulgarisée, dès avant les travaux de Newton ¹⁶⁶.

Peu après les travaux de Hooke commenceront les recherches systématiques de Leeuwenhoek (1632-1723), le commis drapier hollandais parvenu à la gloire universelle par la magie du nouveau monde microscopique, dont il se fait l'explorateur passionné. À partir de 1673, il adresse à la Société Royale de Londres, et jusqu'à sa mort, 375 lettres où il relate en ordre dispersé le résultat de ses investigations portant sur tout ce qui peut être placé sous l'oculaire d'un microscope, de la poudre de diamant ou de la lame de rasoir jusqu'à la crotte de rat. Dans le domaine de la vie, on doit en particulier à Leeuwenhoek la découverte des globules du sang (1673), des infusoires et des bactéries (1675-1683). C'est lui, en somme qui, le premier identifie les microbes, qu'il appelle, toujours dans la perspective corpusculaire alors régnante, des « atomes animés », le mot même de microbe ne devant être introduit qu'en 1878, par le strasbourgeois Sédillot. Les spermatozoïdes ayant été aperçus pour la première fois par Louis de Hamm, à Dantzig, en 1677, Leeuwenhoek les retrouve dans la semence de tous les animaux ; il attribue aux « animalcules séminaux » un rôle déterminant dans la génération. On sait que ces découvertes biologiques auront un grand retentissement dans le domaine de la métaphysique, où elles donneront naissance aux doctrines de la préformation et de l'emboîtement des germes. L'activité de Leeuwenhoek ne se borne pas là : il observe tout ce qui est observable chez l'homme ou chez l'animal : le dard de l'abeille, les os et les dents de l'homme, les vaisseaux sanguins, les filets nerveux, les muscles, le cristallin de

¹⁶⁵ Robert HOOKE, *Micrographia or some physiological descriptions of minute bodies made by magnifying glasses*, 1665.

¹⁶⁶ Cf. Marc KLEIN, *Histoire des origines de la théorie cellulaire*, Hermann, 1936.

l'œil, etc., etc... Une dimension nouvelle vient ainsi compléter l'anatomie, dont la voie est ouverte depuis Vésale (1543).

L'observation de Leeuwenhoek est une observation fruste, et comme brute. Il s'efforce de regarder et de décrire ce qu'il voit. Un historien de l'âge positiviste lui en a fait reproche : « Leeuwenhoek, écrivait-il, regarde presque au hasard avec son microscope, et comme, le plus souvent, il est le premier à regarder dans les conditions où il a su se placer, il découvre. Il décrit ce qu'il a observé et, heureux d'avoir révélé des choses inconnues, son ambition se trouve satisfaite (...) Ses études le conduiront à faire les découvertes les plus inattendues, à connaître les faits les plus propres à jeter de nouvelles lumières sur les plus importants phénomènes de la [119] vie, mais jamais son esprit ne saura s'élever à une conception générale ¹⁶⁷. » Le reproche témoigne ici d'une totale incompréhension des conditions réelles du travail scientifique, bien conforme au préjugé positiviste. Car c'est justement parce que Leeuwenhoek est un autodidacte, sans culture philosophico-médicale, qu'il a pu voir ce qu'il a vu. Plus savant, il aurait été gêné par sa science, et il n'aurait rien vu. La preuve en est qu'après lui, on ne voit plus rien pendant un bon siècle. Schryock note en effet, après 1700, un « ralentissement sensible dans l'usage des méthodes améliorées d'observation et de mesure. Du vivant même de Leeuwenhoek, son instrument tomba dans l'oubli et, malgré certains perfectionnements apportés au microscope après 1750, des textes anglais parlèrent jusqu'en 1830 de la microscopie comme d'un « art à peu près abandonné » ¹⁶⁸. De fait, c'est justement en 1827 qu'un nouveau progrès technique permet la construction du microscope achromatique. Mais le perfectionnement technique ici n'est pas la cause d'un nouveau pas en avant ; il en est aussi bien, et plutôt, la conséquence. Le progrès de l'optique est lié à un progrès de la conscience médicale, désormais soucieuse d'une réalité jusque-là négligée.

¹⁶⁷ BLANCHARD, *Sur Leeuwenhoek et les premiers observateurs au microscope*, Revue des deux modes, Juillet 1868, cité dans Daremberg, *Histoire des Sciences médicales*, Baillière, 1870, t. II, p. 683 ; cf. aussi Jean Rostand, *Esquisse d'une histoire de la biologie*, NRF, 1945, p. 13 sqq.

¹⁶⁸ SCHRYOCK, *Histoire de la médecine moderne*, trad. Tarr, Colin, 1956, p. 25.

On pourrait faire des observations analogues à propos des autres perfectionnements de l'appareillage technique du médecin. Par exemple, le thermomètre médical existe dès Galilée ; l'amélioration des fabrications du verre permet, longtemps après, la mise au point du système de Réaumur (1730), puis de Fahrenheit (1736) et de Celsius (1742). Mais les instruments existants ne servent pas encore à grand-chose. De même, au début du XVIII^e siècle, l'anglais Floyer invente une « montre médicale à mesurer le pouls », qui demeure inutilisée tout comme la mesure de la tension artérielle préconisée dès 1733 par le révérend Stephen Hales. Ce qui manquera longtemps encore, c'est la théorie médicale d'ensemble, qui permette la mise en place de ces appareils de mesure, dont les indications demeurent, en attendant, dépourvues de signification réelle. C'est ainsi par exemple que les *Recherches sur le pouls par rapport aux crises*, de Bordeu (1756) s'efforceront de faire entrer la mesure des pulsations dans le cadre d'une compréhension d'ensemble de la santé et de la maladie.

La masse des connaissances médicales s'accroît donc lentement. L'empirisme qui s'efforce de réaliser une observation sans présupposé métaphysique exige en fait une métaphysique assez puissante pour neutraliser les sollicitations des systèmes ambiants. Le passage de l'âge métaphysique à l'âge scientifique demande le dévouement total de praticiens désireux de voir ce qu'ils voient, et non pas ce qu'ils croient savoir. À cet égard, le plus grand nom du XVIII^e siècle est sans doute celui de l'italien Morgagni, de Padoue (1682-1771). C'est un anatomiste, qui se donne pour tâche la connaissance précise du corps humain, fondée sur la pratique systématique de la dissection : l'autopsie permet de confronter l'évolution clinique de la maladie avec les processus organiques correspondants. La détermination précise des affections, et leur localisation, entraîne un progrès majeur pour l'art médical, peu à peu promu au rang de science exacte. Morgagni résume cinquante ans de recherches dans son grand ouvrage : *Les loyers et les causes des maladies* (1761), qui fonde l'interprétation anatomo-clinique de la maladie. Une bonne partie de la médecine du XIX^e siècle pratiquera cette méthode, parfois avec intempérance ; elle consacre, en tout cas, un moment [120] décisif dans l'établissement d'une science de l'homme digne de ce nom. Pendant très longtemps, dans le jargon des hôpitaux, l'expression « aller chez Morgagni » équivaudra à « pratiquer l'autopsie ».

De Sydenham à Morgagni, le cheminement qui prépare la méthode anatomo-clinique est sans aucun doute celui de la science rigoureuse. Ce n'est pourtant pas la voie royale de la médecine officielle, dont les débats occupent avec éclat le devant de la scène. En reprenant la terminologie d'Auguste Comte, on pourrait dire que la connaissance médicale, arrachée à l'âge théologique où la maintenait encore le génie de la Renaissance, celui d'un Paracelse, par exemple, se trouve promue à l'âge métaphysique. Les mythes anciens de l'astronomie ou de l'alchimie tendent à disparaître, mais à leur place s'installe une raison totalitaire, qui prétend avoir d'avance le dernier mot, de sorte que les réponses masquent les vraies questions. C'est l'âge des systèmes, où d'ailleurs l'influence de la théorie physique et le prestige de Newton exercent l'influence la plus pernicieuse. La doctrine de l'attraction universelle fournit un modèle épistémologique si parfait que dans le domaine de l'anthropologie médicale aussi, la seule ambition est d'être Newton ou rien. Or la complexité du donné biologique ne permet pas de le mettre en équation si vite et si rigoureusement. L'exemple de la physique mécaniste était un mauvais exemple dans la mesure où il entraînait à méconnaître la spécificité des phénomènes vitaux.

Nous avons vu au chapitre précédent comment la conception mécaniste de l'homme machine ouvrait les voies pour une nouvelle approche de la réalité humaine, considérée désormais comme un objet dont on peut rendre compte par les moyens mathématiques et physiques applicables à l'investigation du monde matériel. Il s'agit là d'une véritable mutation de la mentalité, dont les travaux de Galilée, bien avant ceux de Descartes et de Newton, attestent l'importance décisive. Dès le début du XVII^e siècle, on assiste à la naissance d'une médecine pour laquelle le corps humain n'est qu'un corps parmi tous les corps de la nature. Cet état d'esprit s'affirme déjà chez Sanctorius (1561-1636), professeur à Padoue puis à Venise, qui publie en 1614 son *De medicina statistica*, premier ouvrage où le calcul est considéré comme un moyen d'approche valable de la réalité biologique. Sanctorius passe une partie de sa vie installé sur une balance, afin de déterminer les variations de son poids en fonction de la nutrition et de l'excrétion, le principe de son système consistant à rattacher les vicissitudes de la santé à l'évolution du poids. Dans la même perspective, il invente divers appareils de mesure : un thermomètre à eau rudimentaire, une sorte de pendule à mesurer les pulsations, ainsi qu'un hygromètre pour

mesurer le degré d'humidité de l'air dans la chambre et à l'extérieur. Tous ces engins, et d'autres encore, servent à estimer la « perspiration insensible », dont les troubles doivent expliquer toutes les maladies ¹⁶⁹. On peut évidemment sourire de ce scientisme sans science et de ces appareils à mesurer la vanité théoricienne. Peut-être faut-il pourtant signaler ici la première apparition d'une méthodologie qui, sortie de l'enfance, aboutira en 1780 aux recherches très positives de Lavoisier et de Laplace, fondant la nouvelle science calorimétrique sur l'étude systématique, et positive cette fois, de la chaleur animale.

Après Sanctorius, le mécanisme médical trouve sa terre d'élection en Italie, patrie de Galilée et de Torricelli. Le napolitain Alphonse Borelli (1608-1678) fait figure de chef de la nouvelle école, qui, fondée sur l'application de la mécanique à la médecine, sera désormais celle des *Iatromécaniciens*. [121] Borelli lui-même est d'ailleurs un mathématicien, un remarquable physicien et un astronome de grande qualité ¹⁷⁰. L'application des méthodes des sciences exactes aux phénomènes vitaux lui permet d'élaborer une physiologie dynamique, qu'il adapte en particulier à l'explication des mouvements musculaires. L'élément moteur est ici la fermentation de l'esprit nerveux, engendré dans l'encéphale et qui se répand ensuite dans les nerfs, en se mélangeant avec le sang. Les réactions biologiques, la nutrition, la fièvre, la douleur, etc., trouvent leur justification dans l'état respectif et le mélange des esprits animaux, du sang, de l'air, etc., le cerveau et le cœur jouant le rôle d'organes régulateurs. Sous une apparence de rigueur mathématique, ces spéculations demeurent évidemment imprégnées d'une logique imaginative analogue à celle qui inspire le *Traité des Passions* de Descartes. Néanmoins Borelli est l'auteur d'une étude déjà remarquable du mouvement des animaux vertébrés, dont il s'efforce de rendre compte en vertu de ses principes. Le *De Motu animalium* (1680) constitue dans ce domaine une première tentative de description explicative, qui sera reprise seulement un siècle plus tard dans la *Nouvelle mécanique des mouvements de l'homme et des animaux*, par Barthez, en 1798.

¹⁶⁹ Cf. DAREMBERG, *Histoire des Doctrines médicales*, J. B. Baillière éditeur, 1870, t. II, p. 743 sqq. J'emprunte à Daremberg bon nombre des éléments concernant la théorie des Iatromécaniciens.

¹⁷⁰ Cf. KOYRÉ, *La mécanique céleste de J. A. Borelli*, Revue d'histoire des Sciences et de leurs applications, 1955.

À partir de Borelli, l'iatromécanisme se trouve donc constitué, selon la définition de Daremberg, comme une « explication des mouvements organiques, même les plus intimes, et des maladies, par les lois de la mécanique, de la statique et de l'hydraulique, avec le concours des formules algébriques »¹⁷¹. Laurent Bellini (1643-1704), disciple de Borelli, développe les doctrines de l'école. Son traité *De Motu Cordis* explique en vertu des lois de la mécanique et de l'hydraulique le cycle entier du sang à travers l'organisme. Un autre opuscule se propose de résoudre le problème suivant : « Etant donné, soit le temps le plus long pendant lequel l'homme, dans son état naturel, peut vivre sans aliments et sans perdre de ses forces, soit la quantité quotidienne de la perspiration dans l'état naturel, soit la consommation quotidienne du sang par l'accomplissement des diverses fonctions, – déterminer la plus grande quantité de sang qui peut être soustraite dans cet état naturel, et dans le même temps, sans déprimer les forces et sans que le sang lui-même en perde¹⁷². » La réponse à la question posée est que l'on peut tirer ainsi à un homme 18 livres de sang en trois jours...

Ainsi sont tirées en rigueur toutes les conséquences de la doctrine de l'homme machine, qui permet, au moins en théorie, la réalisation de ce que les tenants du système appellent une « mathématique expérimentale ». Baglivi (1668-1706), autre grand nom de cette réduction mécaniste de l'être humain, l'affirme en toute rigueur : « le corps de l'homme, en tout ce qui regarde la structure animale, est soumis au nombre, au poids et à la mesure, et subit dès lors toutes les conséquences qui en dépendent. Telle fut sans doute la volonté de Dieu, le père souverain des choses, lorsque, pour rendre cette machine animale plus propre à exécuter les ordres de l'âme, il n'employa, que le compas et la craie du mathématicien pour tracer dans l'économie du corps de l'homme l'arrangement harmonieux des proportions et des mouvements¹⁷³. » Si, en effet, les mâchoires sont des tenailles, si l'estomac est une cornue, les artères et les veines des tubes hydrauliques, si le cœur est un ressort, le poumon un soufflet, si les muscles sont des cordes, rien n'empêche de calculer en rigueur le travail de ces outils et de ces machines, afin d'en mesurer le rendement.

¹⁷¹ DAREMBERG, *op. cit.*, p. 735.

¹⁷² BELLINI, *De missionibus sanguinis*, cité *ibid.*, p. 770.

¹⁷³ BAGLIVI, *Praxis medica*, I, XI, 7 ; cité *ibid.*, p. 786.

[122]

Telle sera en effet la manière de procéder particulière aux iatomécanciens, qui substitueront à l'idée d'une physiologie fondée sur l'équilibre interne des humeurs et sécrétions traditionnelles, le schéma d'une physique dynamiste fondée sur le jeu des éléments solides de la machine humaine. C'est pourquoi, sous l'influence de l'Allemand Frédéric Hoffmann (1660-1742), professeur à Halle et auteur d'une *Medicina rationalis systematica*, ils prendront le nom de *solidistes*, par opposition aux *humoristes*, fidèles à Galien, et, à travers lui, dans une certaine mesure, à Hippocrate. Les Italiens font école en Europe, et particulièrement en Angleterre, où l'influence de Newton s'exerce en faveur de cette systématisation physico-mathématique de la réalité organique. Parmi les Britanniques, on cite William Cole, et les Ecosais qui fondent la réputation de l'école d'Edimbourg : Keill, et surtout Archibald Pitcairn (1652-1713), disciple de Bellini, et qui fut quelque temps, à Leyde, le maître de l'illustre Boerhaave (1668-1738). Celui-ci est un des grands maîtres de la pensée médicale au XVIII^e siècle : le rayonnement de son enseignement est tel que l'afflux des étudiants oblige les autorités de Leyde à abattre les remparts de la ville pour construire des logements. Des lettres parviennent à « M. Boerhaave, en Europe », et sa mort est un deuil international.

La doctrine médicale de Boerhaave, exprimée dans ses *Institutions de Médecine* (1708) et dans ses *Aphorismes* (1709) est un solidisme où se reflète l'influence du mécanisme et de la physique corpusculaire, mis au point par Descartes, Huygens, Boyle, Newton. Boerhaave reprend les thèmes déjà développés par les iatomécanciens d'Italie, qu'il complète par une chimie physique assez rudimentaire. « Les solides, écrit-il, dans ses *Institutions*, sont ou des vaisseaux qui contiennent les humeurs, ou des instruments tellement construits, figurés et liés entre eux, qu'il se peut faire, par leur fabrique particulière, certains mouvements déterminés, s'il survient une cause mouvante. On trouve en effet dans le corps des téguments, des coins, des leviers, des aides de levier, des poulies, des cordes, des pressoirs, des soufflets, des cribles, des filtres, des canaux, des auges, des réservoirs. La faculté d'exécuter ces mouvements par le moyen de ces instruments s'appelle fonction ; ce n'est que par des lois mécaniques que ces fonctions se font, et ce n'est que par ces lois qu'on peut les expliquer. Les parties fluides sont contenues dans les solides, mues, déterminées dans leur

mouvement, mêlées, séparées, changées ¹⁷⁴... » Par exemple, la digestion sera expliquée par des influences motrices diverses, depuis la mastication des aliments dans la bouche jusqu'à leur trituration dans l'estomac ; cette action mécanique est complétée par l'action chimique de la salive et des sucs gastriques, à laquelle s'ajoute l'action calorifique du cœur, du foie et de la rate.

Le solidisme de Boerhaave n'apporte pas grand-chose de nouveau dans l'ordre théorique. En fait, la grandeur véritable du maître de Leyde est ailleurs ¹⁷⁵ : c'est un très grand clinicien, auquel on doit d'admirables descriptions, par exemple de la pleurésie et de la pneumonie, et de toutes les affections inflammatoires du poumon, qu'il distingue clairement les unes des autres. Il pratique des examens systématiques, en s'aidant des divers instruments disponibles de son temps, dont l'usage demeure encore assez mal défini : thermomètre, loupe, analyse d'urine... Il s'intéresse à la pharmacopée et à la diététique dans le même esprit de sagacité expérimentale ; [123] le jardin botanique de Leyde devient, sous son influence, célèbre dans le Monde entier. Enfin, il perfectionne l'enseignement de la médecine, en généralisant la pratique d'études préalables de sciences naturelles et d'anatomie ; quant à la formation clinique, elle doit se faire auprès du lit du malade, à l'hôpital. L'incontestable grandeur de Boerhaave se trouve dans la mise au point d'une pratique médicale rationnelle, dans l'esprit de l'*Aufklärung* ; le bon sens prévaut ici contre l'intempérance spéculative, et les procédures de méthode demeurent valables en dehors même du système conceptuel qui leur sert de cadre théorique.

Malheureusement, la prépondérance de Boerhaave et des solidistes dans la médecine officielle, au XVIII^e siècle, a pour conséquence le triomphe de l'aberration technicienne impliquée par le schéma de l'homme machine. Le désir d'intelligibilité rigoureuse, le souci d'exclure toute qualité occulte, entraîne l'alignement de la science de l'homme sur la science de la matière. D'où une méconnaissance radicale de la spécificité de l'être humain et, sous prétexte de positivité,

¹⁷⁴ BOERHAAVE, *Institutions de Médecine*, § 40, traduction française par Lamettrie en 1740, cité dans Daremberg, p. 892.

¹⁷⁵ Daremberg est très sévère pour Boerhaave en lequel il ne voit que le théoricien ; on trouvera plus de largeur de vues dans Paul DIEPGEN, *Geschichte der Medizin*, t. I, de Gruyter, Berlin, 1949, p. 303 sqq.

l'apparition d'un scientisme, tout imprégné d'ailleurs d'un merveilleux mécanique où domine une imagerie infantile.

Dès 1768, dans ses *Recherches sur l'histoire de la médecine*, Bordeu dénonce la prépondérance abusive des schémas cartésiens : « Si les médecins dogmatiques mécaniciens croient leurs règles et leurs principes aussi bien fondés et aussi invariables que ceux des astronomes, ils vont encore plus loin ; ils ne se contentent pas de partir des observations et des effets observés, comme les astronomes ; ils remontent aux causes et aux principes, comme les physiciens et comme ceux qui calculent les forces des machines artificielles ¹⁷⁶. » Un peu plus tard, un autre grand médecin de l'école française, Cabanis, reprend le procès du système. « On crut voir, écrit-il, dans des formules rigoureuses, la pierre de touche de toutes les vérités ¹⁷⁷. » Or la magie des nombres est plus trompeuse encore que la magie des charlatans, car elle se prévaut des apparences de la science exacte. En se servant de la géométrie et de l'algèbre, poursuit Cabanis, « les médecins pensèrent que la sûreté de l'instrument serait transmise aux résultats (...) Ainsi Borelli, le géomètre classique de la médecine, d'après la supposition que les aliments, pressés par l'action des muscles du bas ventre, du diaphragme et des tuniques de l'estomac, y sont triturés ou moulus pendant la digestion, calcule la force que ces muscles emploient pour produire cet effet. Il trouve qu'elle égale un poids de 261.186 livres ; Wainewright l'évalue à 260.000 ; Fracassini à 117.488, Pitcairn à 12.900. Or il est prouvé maintenant que la digestion se fait par d'autres moyens ; qu'il n'y a point de trituration dans l'estomac, et que le mouvement de ce viscère est, ainsi que celui des intestins, presque insensible dans l'état ordinaire, même après le repas le plus copieux. Suivant Borelli, la force réunie des deux ventricules et des deux oreillettes du cœur est de 180.000 livres ; Keil la réduit à une. Cette différence énorme dans les résultats du calcul, qui devraient nécessairement être toujours les mêmes, si les données avaient quelque précision, démontre également la fausseté de tous » ¹⁷⁸.

¹⁷⁶ *Œuvres complètes de Bordeu*, p.p. Richerand, t. II, 1818, p. 577.

¹⁷⁷ CABANIS, *Coup d'œil sur les révolutions et sur la réforme de la médecine*, 1804, *Œuvres philosophiques de Cabanis*, Corpus général des philosophes français, t. II, P.U.F., 1956, p. 172.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 173.

Cabanis met ici en parfaite lumière l'illusion et la superstition des chiffres, conséquence du schéma mécaniste de la vie. Sa protestation, qui s'affirme au moment même où le XIX^e siècle succède au XVIII^e dans l'histoire de la science, s'inscrit d'ailleurs sur une autre ligne de force de la pensée médicale, [124] que les triomphes de l'iatromécanisme et du solidisme n'ont jamais tout à fait effacé. La spécificité de l'existence biologique s'impose en effet à l'observation la plus banale : un vivant possède des caractères qui ne sont pas ceux d'une pierre. Le modèle mécaniste de la science suppose, quand on l'applique à l'animal ou à l'homme, une énorme restriction mentale. L'unité, la continuité, l'identité du vivant sont des faits qui ne peuvent aisément se laisser réduire à autre chose qu'eux-mêmes : ils correspondent à un type de réalité que la tradition philosophique, depuis Aristote en particulier, rattache à un principe immanent, désigné par le mot *âme*. C'est l'âme, habitant le corps, qui gère son fonctionnement et assure sa permanence. Seulement, l'âme, considérée comme un principe substantiel, a tendance à devenir une sorte de double du corps, à la fois invisible et pourtant plus réelle que lui. Elle apparaît dès lors comme le point d'application de toutes les mythologies et de toutes les religions ; elle désigne le lieu commun de toutes les qualités occultes, obstacles épistémologiques majeurs à la constitution d'une science digne de ce nom. D'où le parti pris de Descartes : séparant la pensée du corps, pour mieux les connaître chacun dans son ordre, il rejette l'idée d'âme parce que, intermédiaire entre les deux domaines qu'il distingue, elle lui paraît une idée confuse, et un asile d'ignorance. L'esprit règne seul sur le domaine des idées claires et distinctes ; le corps est livré aux déterminismes qui prévalent dans l'ordre matériel.

Mais le parti pris du dualisme ne s'est jamais imposé universellement, pour la bonne raison qu'il est en contradiction avec le témoignage constant de l'expérience. Descartes lui-même se tire fort mal de cette contradiction, lorsqu'il lui faut justifier l'union de l'esprit et du corps, constitutive de l'être humain. L'unité personnelle reste pour lui un mystère, et ce mystère représente le prix que doit payer le mécanisme pour projeter la réalité vitale dans un ordre d'intelligibilité objective. La tradition moniste du naturalisme aristotélicien, si fortement maintenue dans l'hylozoïsme de la plupart des philosophes renaissants, ne disparaît pas d'un seul coup devant l'offensive mécaniste. L'animal machine du mécanisme apparaît comme un cadavre vivant,

dont ne saurait se satisfaire une anthropologie digne de ce nom : l'intelligibilité ainsi gagnée, pour rigoureuse qu'elle soit, n'est peut-être qu'une illusion plus subtile, et d'autant plus dangereuse. Le mécanisme transpose les phénomènes vitaux dans le langage d'un géométrisme primaire, qui aveugle ses tenants beaucoup plus qu'il ne les instruit.

La pensée mécaniste se heurte donc à des oppositions très fortes dans le domaine humain. Daremberg s'en prend violemment à Descartes, dont il estime qu'il ne peut être « pris au sérieux ni comme anatomiste, ni comme physiologiste » : « je ne comprends pas, explique-t-il, que l'auteur de la *Dioptrique*, que l'inventeur de l'application de l'algèbre à la géométrie, de la loi d'égalité des angles d'incidence et de réflexion, ait pu imaginer l'*homme machine*, ou les *tourbillons*, ou une grossière explication mécaniste des passions. Descartes, j'ai quelque scrupule à parler ainsi d'un philosophe et d'un savant aussi éminent, Descartes a introduit dans la physiologie et maintenu dans l'anatomie plus de nouvelles erreurs qu'il n'en a détruit d'anciennes ¹⁷⁹. » Leibniz, déjà, avait protesté contre l'assimilation abusive des vivants à des machines ; il insiste sur « la véritable et immense distance qu'il y a entre les moindres productions et mécanisme de la sagesse divine, et entre les plus grands chefs-d'œuvre de l'art d'un esprit borné ; cette différence [125] ne consistant pas seulement dans le degré, mais dans le genre même » ¹⁸⁰. La complexité infinie des êtres vivants les situe dans un autre ordre que les machines ; elle suppose, par delà la causalité matérielle, un principe d'unité et d'harmonie irréductible : « Par le moyen de l'âme ou de la forme, il y a une véritable unité qui répond à ce qu'on appelle *moi* en nous ; ce qui ne saurait avoir lieu ni dans les machines de l'art ' ni dans la simple masse de la matière ¹⁸¹. » Dans le dernier stade de sa pensée, Leibniz attribue à la monade une *entélé-*

¹⁷⁹ DAREMBERG, *Histoire des Sciences médicales*, *op. cit.*, p. 701. Cf. la protestation de Comte contre « la célèbre aberration de Descartes sur l'automatisme animal ». (*Cours de philosophie positive*, 59^e leçon, t. VI, 1842, p. 819.)

¹⁸⁰ LEIBNIZ, *Système nouveau de la nature et de la communication des substances* (1695), § 10, dans PRENANT, *Œuvres choisies de Leibniz*, Garnier, pp. 259-260. VOLTAIRE (*Lettres Philosophiques*, XV, 1734) dit de Descartes qu'il « fit l'homme à sa mode, et on dit avec raison que l'homme de Descartes n'est en effet que celui de Descartes, fort éloigné de l'homme véritable ».

¹⁸¹ LEIBNIZ, *Système nouveau de la nature...*, § 11, *op. cit.*, p. 260.

chie, chargée de cautionner l'unité et l'identité de l'automate naturel ¹⁸².

Les vues de Leibniz s'inscrivent dans la perspective d'une tradition médicale ancienne, qui insiste sur l'unité interne de l'être vivant, sur son dynamisme spécifique, plutôt que sur la causalité physique, dont les mécanistes se servent, en la faisant pénétrer, en quelque sorte, du dehors au dedans, de l'espace matériel au domaine vital. La vie s'affirme ici comme un équilibre interne, une idiosyncrasie, correspondant aux régulations humorales sur lesquelles insistaient les anciens. La physiologie reprend ici ses droits : or, dans l'univers scientifique du XVI^e siècle, les réactions vitales, les transmutations des humeurs, sont interprétées selon le vocabulaire de l'alchimie, dont les recherches portent justement sur la vie secrète des diverses substances. C'est pourquoi la médecine humorale sera une chimiatrie : les iatrochimistes s'opposant aux iatromécaniciens, tenants du solidisme. Ce n'est nullement par hasard que les représentants de l'animisme sont aussi des précurseurs de la chimie moderne : van Helmont, par exemple, crée le mot gaz (tiré du grec *chaos*), et Stahl est le plus grand nom de la chimie d'avant Lavoisier, non encore dégagée des résonances biologiques héritées de l'alchimie traditionnelle.

Les iatrochimistes sont, en somme, les continuateurs de Paracelse ; mais, dans le nouvel espace mental qui s'affirme au XVII^e siècle, ils vont être obligés, de plus en plus, de tenir compte de l'affirmation mécaniste, c'est-à-dire d'épurer progressivement leur pensée des éléments mythiques, dont s'encombraient la philosophie de la nature au temps de la Renaissance. Paradoxalement, il se confirme à travers le XVIII^e siècle, que le scientisme physicien n'est qu'une impasse : la voie royale de la médecine moderne, en dépit de ce qu'ont pu penser certains historiens positivistes, est celle qui mène, par ordre de décantation critique croissante, de l'alchimie à l'animisme et de l'animisme au vitalisme, c'est-à-dire de Paracelse à van Helmont et Stahl, puis de Bordeu et Barthez à Cabanis et Claude Bernard.

Le Belge van Helmont (1577-1644), bien que contemporain de la révolution mécaniste, est un personnage pittoresque, aventurier de tous les genres du savoir, érudit et illuminé, en somme un autre Paracelse, dont l'oeuvre embrasse, non sans confusion, la théologie et la

¹⁸² *Monadologie*, §§ 63-64 ; édition citée, p. 310.

magie, la mathématique et la médecine. Il essaie d'intégrer les nouvelles connaissances anatomiques et physiologiques dans une conception d'ensemble de l'unité vitale, fondée sur une sorte de mythologie du feu ; il se proclame, en effet, *philosophus per ignem*. Ce symbolisme du feu n'a en soi rien de ridicule ; il jouera un rôle considérable dans l'oeuvre de Stahl, et Bachelard a bien montré, dans sa *Psychanalyse du feu*, qu'il se réfère à certaines des images fondamentales [126] selon lesquelles se projettent les exigences maîtresses de la condition humaine. Le feu apparaît en effet comme un facteur d'unité et de transmutation, qui évoque le sens de la vie ; et d'ailleurs Lavoisier lui-même, qui détruira la théorie du phlogistique, conserve le calorique au nombre des éléments ; c'est lui, dans ses recherches de chimie physiologique, qui assimilera la respiration à une oxydation, c'est-à-dire à une combustion mesurable grâce à la calorimétrie.

La biologie de van Helmont insiste sur la nécessité d'un principe d'unité pour cautionner l'existence de tout ce qui est : « Il faut, écrit-il, que tout ce qui se produit dans le monde par la nature ait un principe de ses mouvements, un excitateur et un directeur interne de la génération. (...) Toutes choses reçoivent ce don qu'on appelle *Archée*, contenant la fécondité des générations et des semences comme cause efficiente interne. Cet ouvrier (*Archeus labor*) possède l'image de la chose engendrée, d'après le principe initial de laquelle il conforme la destination des choses à faire. L'*Archée* se compose de la connexion du souffle vital, comme matière, avec l'image séminale, qui est un noyau spirituel intérieur, contenant la fécondité de la semence ; la semence visible n'en est que l'enveloppe ¹⁸³. » Ouvrier de la génération, l'*archée* met en place les divers organes, dont il continue à coordonner les fonctions. Le grand *archée*, qui réside dans la partie supérieure de l'estomac, délègue ses pouvoirs à des *archées* subalternes, qui se chargent d'appliquer localement ses directives dans telle ou telle partie du corps. Santé et maladie sont l'expression de la coordination plus ou moins parfaite des forces vitales.

On peut évidemment considérer la doctrine de van Helmont comme une mythologie d'un nouveau genre, fondée sur la personnification des fonctions biologiques. D'ailleurs la thérapeutique et la pharmacopée qui procèdent de ces vues attestent, elles aussi, une fantaisie re-

¹⁸³ *Archeus Faber*, 2, 7, cité dans Daremberg, p. 484.

doutable. Il faut pourtant dépasser cette appréciation sommaire, si l'on veut rendre justice à une tentative encore fruste d'anthropologie biologique, heureusement opposée au dualisme triomphant. Cabanis, esprit fort positif, ne s'y trompe pas : « du milieu de cette fumée alchimique et superstitieuse, dit-il de la doctrine de van Halmont, où trop souvent ses idées sont comme perdues, jaillissent par intervalles des traits d'une vive lumière. C'est sur la route de l'erreur qu'il fait d'heureuses découvertes ; et c'est dans la langue des charlatans qu'il annonce de brillantes vérités ¹⁸⁴. »

L'inspiration de van Helmont sera reprise et continuée par Sylvius de la Boe (1588-1672) qui est, avant Boerhaave, l'une des gloires de l'école de médecine de Leyde. Mais c'est surtout Georges Ernest Stahl (1664-1734), professeur à Halle, qui reprend la doctrine animiste, lui donnant un nom et un statut épistémologique conforme aux exigences de la science moderne. Contemporain de Boerhaave, c'est lui aussi un très grand esprit, qui ne le cède en rien à son rival. Savant de haute envergure, il est l'auteur d'une oeuvre considérable, aussi grand chimiste que grand médecin ; mais son génie est généralement méconnu parce qu'il s'affirme en des chapitres distincts de la classification des sciences, si bien que l'on ne se soucie guère de ressaisir l'unité de sa pensée. L'auteur de la *Theoria medica vera* (1707) est aussi celui des *Fundamenta chymiae dogmatico-rationalis et experimentalis* (1732). La gloire chimique de Stahl, sa théorie du phlogistique, souffre d'être éclipsée par la réforme de Lavoisier ; il s'agissait pourtant d'une théorie explicative qui représente dans l'histoire de la science un incontestable [127] progrès. En 1837 encore, dans ses *Leçons de philosophie chimique* le grand chimiste français J. B. Dumas pouvait écrire à propos de Stahl : « Tous ses ouvrages indiquent un esprit pénétrant et riche de toutes sortes de connaissances. Il s'attache aux vues élevées et profondes, aux idées étendues. (...) À cette époque obscure, la pensée de Stahl produit l'effet d'un éclair au milieu de la nuit, qui fend la nue et brille tant que l'œil peut le suivre... ¹⁸⁵ »

¹⁸⁴ CABANIS, *Coup d'œil sur les révolutions et la réforme de la médecine*, éd. citée, p. 134.

¹⁸⁵ J. B. DUMAS, *Leçons de philosophie chimique*, 2^e éd., 1878, p. 83 cité dans : E. MEYERSON, *De l'Explication dans les Sciences*, Payot, 1921, t. II, p. 402. Cf. Maurice DAUMAS, *Lavoisier théoricien et expérimentateur*, P.U.F., 1955, p. 12 : le système de Stahl « élevait brusquement la chimie au

L'autorité de Stahl en tant que savant, qui fait de lui le pionnier de la chimie moderne, enfin libérée des prestiges de l'alchimie, doit nous empêcher de Considérer comme négligeable sa théorie biologique et anthropologique. Le *phlogiston*, ou terre inflammable, joue le rôle de principe explicatif pour toutes les réactions de combustion. De même qu'il y a des principes spécifiques de la réalité matérielle, il doit en exister pour le domaine de la vie. Stahl, en effet, rejette le dualisme cartésien, qui est contraire à l'expérience aussi bien qu'à la foi : Stahl est un croyant, comme Boerhaave d'ailleurs, mais il ne se contente pas d'un spiritualisme désincarné. Il reprend la notion d'âme, condamnée par Descartes. C'est l'âme qui constitue le principe de la vie, principe naturel, et non point simplement intellectuel, comme l'esprit cartésien. L'âme seule assure l'unité organique, inspire et coordonne les mouvements vitaux, qui échappent ainsi aux déterminismes de la physique mécaniste. Il y a une coupure radicale entre l'ordre physique et l'ordre biologique, coupure parfaitement définie par la formule : *ubi incipit medicus, ibi desinit physicus*, le règne du médecin commence là où s'arrête celui du physicien. L'âme règle les rythmes des fonctions organiques, elle inspire les émotions et les sentiments, elle tend à préserver la santé, et permet, par l'intermédiaire de la maladie, le retour à l'ordre dans les cas de déséquilibre ; sans l'action constante de ce dynamisme naturel, le corps humain tombe en putréfaction, faisant ainsi retour à la matière.

Ainsi se dessine une sorte de sagesse instinctive, qui retrouve le thème hippocratique de la nature médicatrice. Il ne s'agit plus, chez Stahl, d'une mythologie analogue à celle de van Helmont ; l'âme apparaît bien plutôt comme un principe régulateur, intervenant à la manière de l'attraction newtonienne. Si l'animisme de Stahl a mauvaise réputation, c'est qu'il heurtait de front les préjugés scientifiques des iatromécaniciens du XVIII^e siècle, aussi bien que le scientisme positiviste du XIX^e. Comme bien d'autres, Stahl a été condamné par des gens qui

rang de science ordonnée. Compatible avec la philosophie newtonienne, qui donnait naissance aux recherches sur les affinités chimiques, ce système fut universellement admiré et considéré comme le dernier perfectionnement que la chimie était susceptible de recevoir. Tous les chimistes du XVIII^e siècle furent formés à son école » ; cf. p. 158 « il faut se débarrasser de cette idée qu'avant Lavoisier la chimie n'existait pas. »

l'ignoraient. C'est à lui pourtant que revient le mérite d'avoir tiré la médecine de l'ornière mécaniste.

Dans un sens voisin s'exercera l'influence du Suisse Haller (1708-1777), auteur, en particulier, des *Elementa physiologiae corporis humani*, publiés en 1757. La physiologie de Haller consacre le passage d'une biologie mécaniste fondée sur des principes analogues à ceux de la physique cartésienne, et aussi trompeurs, à une science d'observation rigoureuse, qui cherche seulement à relier les faits observés selon un ordre intelligible. Haller prétend être le Newton de la physiologie ; il formule en particulier une théorie de la contraction musculaire, fondée sur la distinction entre la sensibilité et l'irritabilité. Mais l'application de schémas dynamiques à la description [128] des mouvements de l'être vivant respecte ici la spécificité des phénomènes. Il ne s'agit pas d'une réduction, mais d'une figuration aussi précise que possible. La physiologie est l'étude des mouvements internes et externes du corps animé ; elle se propose d'étudier les forces qui conservent la vie, et qui se manifestent dans la perception et dans l'action. Au surplus, précise Haller, reprenant à son compte la fameuse parole de Newton, « je n'ai pas accepté d'hypothèses, et je m'étonne souvent que l'on mentionne le système de Haller, car je me suis contenté de qualifier de sensibles ou de motrices les parties du corps que je voyais sentir ou se mouvoir ¹⁸⁶. »

La physiologie de Haller se fonde sur une anatomie très précise ; elle s'accompagne de dissection et de vivisection. Elle est déjà une science expérimentale des fonctions organiques, ouvrant ainsi la voie aux recherches systématiques et à la nouvelle méthodologie mises au point, au siècle suivant, par un Claude Bernard ou un Virchow. Une véritable conversion épistémologique est en cours dès le milieu du XVIII^e siècle ; la théorie médicale renonce aux débats stériles portant sur des entités métaphysiques, ainsi qu'aux jeux de l'imagination mathématique, pour se consacrer à l'investigation rigoureuse des faits. C'est alors que la France, qui jusque-là n'avait pas fourni de contribution de premier plan à la pensée médicale, produit enfin de très grands

¹⁸⁶ Cité dans Max DESSOIR, *Geschichte der neueren deutschen Psychologie*, Berlin, 2^e éd., Duncker Verlag, 1902, p. 501. Haller reprend le mot *physiologie*, attesté dès le XVI^e siècle, et employé au XVII^e par Willis (1621-1675).

esprits, dignes contemporains de l'*Encyclopédie*. Richerand, professeur à l'École de Médecine de Paris, qui préface en 1818 la réédition des œuvres de Bordeu, présente ainsi la situation intellectuelle, au moment où s'affirme son héros : « Boerhaave régnait dans les écoles et, pour le plus grand nombre, le corps de l'homme était une machine dans laquelle tout s'accomplissait selon les lois de la mécanique, de la chimie et de l'hydraulique. Vainement Stahl, en son latin tudesque, protestait de toutes ses forces contre cette application de la physique à la médecine, et, dans un style à peu près inintelligible, proposait l'âme rationnelle comme le principe unique de l'économie animale ; les médecins s'égarèrent à l'envi sur les pas du professeur de Leyde (...) Telle était parmi les médecins la disposition générale des esprits, lorsque naquit en France, au milieu des Pyrénées, l'homme qui devait renverser ce brillant édifice et jeter sur ces débris les premiers fondements de la doctrine de l'*organisme* qui, développée à l'École de Médecine de Paris à la fin du XVIII^e siècle, et pendant les premières années du XIX^e, est devenue aujourd'hui celle de tous les bons esprits ¹⁸⁷. »

Ce texte, qui émane d'un physiologiste alors célèbre, est d'un grand intérêt historique, bien qu'il accorde au seul Bordeu une importance peut-être excessive. Bordeu, qui vit de 1722 à 1776, étudie à Montpellier, dont la célèbre École de Médecine, à la différence de celle de Paris, est partagée entre l'influence de Boerhaave et celle de Stahl. Bordeu choisit le second parti, et, sa propre doctrine une fois élaborée, il s'établit en 1752 à Paris, où il se heurtera à l'hostilité systématique de ses confrères, mais se liera avec les encyclopédistes. Il collaborera à leur entreprise, et il aura l'insigne honneur de figurer, avec d'Alembert et M^{lle} de Lespinasse parmi les interlocuteurs du dialogue de Diderot : le *Rêve de d'Alembert*. Il publie en 1752 des *Recherches anatomiques sur la position des glandes et sur leur action*, dont Richerand estime qu'elles constituent « un des plus beaux monuments élevés [129] à la science de l'homme » ¹⁸⁸ ; en 1756 paraissent ses *Recherches sur le pouls* et en 1768 des *Recherches sur l'histoire de la médecine*, longue polémique doctrinale en faveur de la vaccination.

¹⁸⁷ RICHERAND, *Notice sur la vie et les ouvrages de Bordeu*, en tête des *Œuvres complètes de Bordeu*, t. I, 1818, p. I. Richerand, ami de Cabanis et de Brillat-Savarin, est aussi le préfacier de la *Physiologie du goût*.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. VII.

L'originalité de Bordeu se manifeste dans la mise en lumière de l'autonomie fonctionnelle de l'être vivant. La physiologie l'emporte ici sur l'anatomie : les *Recherches sur les glandes* insistent, bien avant les travaux de Brown-Séguard, sur l'originalité des sécrétions qui s'y réalisent en vertu d'un déterminisme autonome irréductible à une action physique ou chimique. Bordeu souligne ce que Richerand appelle « l'action vitale de l'organe glandulaire ¹⁸⁹. C'est dans cette perspective que va se dégager le concept moderne d'organisme, acquisition terminologique en laquelle se reflète un incontestable progrès de la pensée. En effet, le terme « organisme » ne se trouve pas dans l'*Encyclopédie*, qui connaît seulement « organe », et son dérivé « organique ». La physiologie de Bordeu souligne l'existence d'une finalité interne qui s'exprime dans l'action régulatrice de certaines glandes ou de certains organes. Chez les femmes, par exemple, l'action de la matrice n'est pas purement locale, elle s'étend au corps entier. Bordeu signale « cette espèce d'organe central qui part du bas ventre et qui a certains rapports avec toutes les autres parties ». La tête et la poitrine jouent le même rôle d'organes régulateurs ; le bas ventre aussi, « d'où part une sorte d'action nécessaire à tous les organes ; il serait aisé, en suivant cette idée, de concevoir par exemple comment la matrice peut agir sur des parties comme les extrémités, car il faudrait dire que cette action ne se communique qu'au moyen de l'organe qui part du bas ventre. Il est vrai, ajoute Bordeu, que l'existence de cet organe n'est pas encore assez connue et qu'il y a bien des recherches à faire là-dessus... » ¹⁹⁰

Ce texte très curieux nous fait assister, en quelque manière, à la genèse du concept d'organisme, sur le point de se dégager. Bordeu renvoie d'ailleurs sur ce point à van Helmont, – non point au théoricien des *archées*, mais à l'observateur de faits qui attestent l'unité organique. Celle-ci apparaît sous son nom, seize ans à peine avant le texte que nous venons de citer, dans les *Recherches sur l'histoire de médecine*, en 1768. Mais le mot organisme désigne alors une doctrine, et non pas la réalité organique : « L'organisme moderne, écrit en effet Bordeu, laisse bien loin de lui les copistes et les commentateurs des Hecquet, Baglivi et autres de cette espèce, qui ont tant parlé de ressorts, d'élastici-

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. VIII.

¹⁹⁰ *Recherches anatomiques sur la position des glandes et sur leur action*, 1752, in *Œuvres complètes de Bordeu*, 1818, t. I, p. 193, note.

té, de battements, de fibrilles. Ces physiiciens légers furent aussi éloignés des vrais principes d'observation qui conduisent dans les détours des fonctions de l'économie animale, que des enfants qui jouent avec des morceaux de cartes, pour bâtir des petits châteaux, sont éloignés des belles règles d'architecture ¹⁹¹. » Le mot organisme, dans ses origines françaises, désigne donc bien une doctrine, et non pas une réalité de fait : il met en lumière l'existence d'une finalité interne immanente aux phénomènes vitaux. Kant s'efforcera de donner un statut philosophique à cette même finalité immanente, non pas opposée au mécanisme, mais plutôt surordonnée, en seconde lecture, dans la *Critique du Jugement*, en 1790. L'idée se trouve aussi chez Herder, et elle sera reprise, dans un sens quelque peu différent, par la philosophie de la nature du romantisme allemand. [130] Bordeu fait ici figure de pionnier, tout en fournissant un exemple saisissant à l'appui de la formule de Whewell, selon lequel les théories d'une époque deviennent les faits de l'époque suivante.

Bordeu est, avec Haller et Spallanzani, l'un des inspirateurs de Bichat. Néanmoins, au dire de Richerand, « Bordeu ne vit point le triomphe de ses idées » ¹⁹². La formule doit d'ailleurs être corrigée, car si le milieu médical, traditionnellement conservateur, demeura hostile, les idées de Bordeu trouvèrent parmi les philosophes un accueil plus favorable, dont le dialogue de Diderot fournit un témoignage significatif ¹⁹³. L'anthropologie philosophique profitera des recherches physiologiques, où elle puisera des éléments en faveur du naturalisme biologique. Dans l'ordre proprement médical, l'*organisme* de Bordeu (ou plutôt son *organicisme*, comme nous dirions aujourd'hui, le glissement de sens ayant suscité l'apparition d'un vocable nouveau) sera bientôt relayé par le vitalisme de Barthez, le plus grand nom de l'École de Montpellier, et lui aussi familier des encyclopédistes. Bordeu meurt en 1776 ; Barthez, qui vivra de 1734 à 1806, assez longtemps pour traverser la Révolution et être comblé d'honneurs par

¹⁹¹ *Recherches sur l'histoire de la médecine*, 1768, *ibid.*, t. II, p. 670 ; le texte de Richerand cité plus haut attribue aussi à Bordeu, en 1818, l'honneur d'avoir défini « la doctrine de l'organisme ».

¹⁹² Notice citée, p. XXII.

¹⁹³ On peut ajouter qu'un autre membre de l'École de Montpellier, G. F. Venel, (1723-1775) rédige de nombreux articles de l'*Encyclopédie*.

l'Empire, publie en 1778 son chef-d'œuvre, les *Nouveaux Eléments de la Science de l'homme*.

Le discours préliminaire qui sert d'ouverture à ce maître livre pose en toute clarté les principes de la nouvelle science de l'homme, que Richerand découvrait déjà chez Bordeu. Il s'agit pour Barthez de définir la forme nouvelle « que doit prendre la physiologie ou la science de la nature humaine »¹⁹⁴. Celle-ci échappe entièrement à la métaphysique abstraite, aussi 'bien qu'à la physique des principes : « la philosophie naturelle, affirme Barthez en une formule qui mérite d'être retenue, a pour objet la recherche des causes des phénomènes de la Nature, mais seulement en tant qu'elles peuvent être connues d'après l'expérience »¹⁹⁵. Un criticisme strict prévaut donc ici, car « dans chaque science, on ne doit point se proposer de deviner la Nature par des hypothèses, où l'on emploie des principes étrangers aux faits qui sont l'objet de cette science »¹⁹⁶. Et Barthez ne manque pas d'invoquer le précédent du Newton positiviste, qui définit la gravitation comme la cause commune de la pesanteur et de l'attraction, sans faire là dessus d'autre hypothèse. Hume est également cité, pour sa critique de la causalité, d'où il élimine toute intervention d'une puissance occulte. Enfin d'Alembert et Condillac illustrent le bon usage d'une épistémologie rigoureuse dans la science de la nature et la science de l'esprit humain.

Or « la Science de l'homme est la première des sciences », et singulièrement la « science de l'homme physique (...) base des connaissances nécessaires à l'art de guérir »¹⁹⁷. Seulement cette science n'a guère progressé, parce qu'on a « négligé, dans l'étude de l'homme, les règles fondamentales de la vraie méthode de philosopher ». Ces règles, Barthez se donne pour tâche de les dégager, en intervenant dans le débat, obscurci par trop de partis pris théoriques, qui se poursuit entre animistes et mécanistes ou solidistes. Il affirme pour sa part la spécificité des processus organiques, irréductibles par exemple aux réactions chimiques : « quelqu'estimable que soit la science de la chi-

¹⁹⁴ P.J. BARTHEZ, *Nouveaux Eléments de la Science de l'homme* (1778), 2^e édition, 1806, t. I, p. 4.

¹⁹⁵ P. 5.

¹⁹⁶ P. 14.

¹⁹⁷ P. 2.

mie, il paraît que jusqu'ici elle ne peut occuper une place dans l'ensemble [131] des connaissances physiologiques que par les analyses qu'elle donne des humeurs lorsqu'elles ne sont plus vivantes ; tandis que la Science de l'Homme est essentiellement la connaissance des lois que suit le principe de la vie dans le corps humain ¹⁹⁸. »

Ce principe vital, qui assure l'ensemble des régulations constitutives du phénomène biologique humain, est distinct de l'âme pensante. L'âme gère, au niveau de la conscience réfléchie, les diverses fonctions de l'esprit cartésien, capable de prévoyance et de liberté. Au contraire, le principe vital doit être compris comme une fonction proprement organique dont l'intervention maintient entre toutes les activités cette coordination que les anciens auteurs expliquaient par l'intervention d'une « sympathie » plus ou moins mythique : les processus organiques réparent sans cesse les pertes, combler les déficits, maintiennent autant que possible la santé menacée par les influences nocives. Le simple automatisme de l'homme machine ne permet pas d'expliquer cette finalité immanente de la vie biologique, sans cesse capable de modifier son activité, en fonction d'une situation mouvante, pour la réalisation d'une même fin. Le domaine de la vie est justiciable d'une régulation originale, susceptible d'initiatives renouvelées.

Le point capital est que pour Barthez la notion de principe vital demeure purement expérimentale ; dégagée de l'observation des faits, elle ne doit rien ajouter à ce que les faits nous enseignent. Il ne s'agit pas d'une entité métaphysique, d'une substance, le mot étant par trop confus : « J'appelle principe vital de l'homme, écrit Barthez, la cause qui produit tous les phénomènes de la vie dans le corps humain. Le nom de cette cause est assez indifférent et peut être pris à té ¹⁹⁹. » C'est-à-dire qu'il s'agit là d'une désignation purement conventionnelle : « je personnifie le principe vital de l'homme pour pouvoir en parler d'une manière plus commode. Cependant je ne veux lui attribuer que ce qui résulte immédiatement de l'expérience. » Cette « faculté vitale du corps humain », « douée de forces motrices et sensibles », « nous est inconnue dans son essence » ²⁰⁰. Dans un autre exposé de sa pensée, Barthez précise que les expressions dont il se sert sont

¹⁹⁸ P. 35.

¹⁹⁹ *Op. cit.*, p. 47.

²⁰⁰ P. 107.

employées par lui « comme les lettres le sont dans l'algèbre »²⁰¹, c'est-à-dire sans aucune présupposition sur leur nature intrinsèque, qui nous échappe. « On doit se réduire, écrit-il encore, à un scepticisme invincible sur la nature du principe de la vie dans l'homme »²⁰². »

Le vitalisme de Barthez se contente donc d'affirmer très positivement la spécificité des phénomènes vitaux, qui constituent un ordre original de réalité : « les affections du principe vital qui produisent et renouvellent, dans un ordre constant, les fonctions nécessaires à la vie, sont absolument différentes des causes productives des mouvements qui ont lieu dans la nature morte, comme sont ceux que déterminent les opérations de la chimie »²⁰³. Les lois de la mécanique ne s'imposent pas massivement à l'être humain, « parce que les organes sont destinés à être mus par un agent beaucoup plus libre ou plus variable que les agents physiques connus »²⁰⁴ : le dynamisme vital emprunte les schémas mécanistes sans leur être subordonné ; il conserve sur eux une prérogative, et comme une latitude d'interprétation. [132] Les « causes prochaines » sont d'ordre mécanique, mais la cause première, l'initiative appartient toujours au principe vital. Barthez fournit une remarquable application de sa méthode, en entreprenant de mener à bien une théorie du mouvement des êtres vivants. Borelli, dans un ouvrage posthume, publié en 1680, le *De motu animalium*, avait présenté une doctrine conforme à l'esprit du scientisme des iatro-mécaniciens, où tout s'expliquait par la vertu de bielles et de leviers. Barthez reprend la question, en 1798, dans sa *Nouvelle mécanique des mouvements de l'homme et des animaux* : il s'agit de battre le mécanisme sur son propre terrain, et de montrer que les mouvements progressifs de l'être vivant, tout en s'ordonnant suivant des schémas physiques, obéissent néanmoins à une régulation d'ensemble d'un ordre supérieur, qui se sert de la causalité physique au lieu de la servir.

Ce qu'il y a de plus remarquable, chez Barthez, c'est le parti pris de positivité rigoureuse qui définit un nouvel espace mental. Les processus organiques doivent être étudiés en eux-mêmes et pour eux-

²⁰¹ *Nouvelle mécanique des mouvements de l'homme et des animaux*, 1798, Discours préliminaires, p. II.

²⁰² *Nouveaux Eléments...*, *op. cit.*, p. 27.

²⁰³ *Ibid.*, p. 36.

²⁰⁴ P. 39.

mêmes ; ils définissent le plan de clivage épistémologique sur lequel s'engagera la médecine expérimentale du XIX^e siècle, à la suite de Cabanis, de Bichat et de Claude Bernard. L'homme est un objet de science, et Barthez est déjà mieux que le prophète de cette « Science de l'homme » : son vitalisme n'est pas seulement l'opposé du mécanisme ; il le dépasse en l'englobant. La pensée de Barthez, dans les *Nouveaux éléments de la Science de l'homme*, est d'ailleurs ouverte, par delà la médecine proprement dite, sur une anthropologie concrète, et même sur une sorte de géographie humaine, dans le prolongement de la théorie des climats et des milieux ²⁰⁵. La réalité humaine suppose une sorte de négociation entre l'être propre de l'homme et son environnement.

Ainsi se trouvent rassemblées et regroupées certaines des lignes de force maîtresses du XVIII^e siècle. Et l'on comprend que Cabanis se sente l'héritier et le continuateur des travaux de l'École de Montpellier, et spécialement de Barthez. « Bientôt, affirme-t-il en 1804, ce ne sera plus une doctrine particulière ; en profitant des découvertes réelles, éparses dans les écrits de toutes les sectes, (...) elle deviendra la seule théorie incontestable en médecine, car elle sera le lien naturel et nécessaire de toutes les connaissances rassemblées sur notre art jusqu'à ce jour ²⁰⁶. » La synthèse humaniste qui fera la gloire de l'école médicale française au début du XIX^e siècle se situe dans le prolongement du nouvel esprit médical, tel qu'il s'affirme chez Barthez.

Un autre de ses pionniers mérite aussi d'être nommé, ne fût-ce que parce que Saint-Simon le cite comme un des précurseurs de sa propre science de l'homme : Vicq d'Azyr (1748-1794). Cet ami de Condorcet et de Turgot, de Lavoisier, ce disciple de Condillac, devait devenir le médecin de Marie-Antoinette, qui l'appelait familièrement « mon philosophe », et mourir de peur pendant la Terreur. Il avait été reçu en 1788 à l'Académie française, et l'on disait de lui qu'il était « le Buffon de la médecine ». Son œuvre scientifique déborde le cadre de la médecine proprement dite pour toucher à l'anthropologie ; il est l'auteur

²⁰⁵ Cf. *Nouveaux Eléments...* t. II, ch. XIV, 3^e section : « Des rapports que le tempérament a dans les divers lieux de la terre aux causes générales qui agissent sur le physique de l'homme et sur ses mœurs. »

²⁰⁶ CABANIS, *Coup d'œil sur les Révolutions et sur la réforme de la médecine*, édition citée, p. 144.

de divers mémoires d'anatomie comparée, et d'un *Système anatomique des Quadrupèdes*, paru en 1792. La grande pensée de Vicq d'Azyr consiste à souligner la corrélation et l'interdépendance des organes au sein de l'être vivant fonctionnant comme une totalité : [133] « Celui qui n'a vu que le cerveau, le cœur, les poumons, l'estomac, les intestins de l'homme, écrit-il, n'a qu'une faible idée de ce que sont ces viscères dans la grande chaîne des animaux ; il ne connaît point leurs relations et il ignore la plus belle partie de ce qu'il doit enseigner ²⁰⁷. »

Vicq d'Azyr est dans ce domaine un des devanciers de Cuvier et de Geoffroy Saint-Hilaire, mais surtout Cabanis lui fait honneur d'avoir senti « la nécessité de porter la véritable méthode philosophique dans toutes les branches de l'art de guérir » ²⁰⁸. Frappé par l'oeuvre constituante de Lavoisier dans le domaine de la chimie, il rêve d'opérer une réforme analogue en médecine, qui commencerait par une rénovation du langage médical, à l'image de la nomenclature chimique, et en s'inspirant de l'analyse condillacienne. Une destinée trop brève n'a pas permis à Vicq d'Azyr de réaliser ces projets ; il a du moins mis en lumière la nécessité de reprendre par la base la méthodologie médicale. Désireuse enfin de se présenter comme science, la médecine qui cherche sa voie, après s'être inspirée du modèle mécaniste et cartésien, subit l'influence de Newton, puis celle de Lavoisier, -tant est grande la fascination exercée par la science qui réussit. Mais, grâce à Barthez, la science de l'homme se veut déjà distincte des sciences de la matière.

Quant à Vicq d'Azyr, il avait aussi, aux yeux de Cabanis et de Sainte-Beuve un autre titre au souvenir de la postérité. Secrétaire perpétuel de la Société royale de médecine, il a prononcé l'éloge funèbre des membres de la société morts entre 1778 et 1793. La Société de médecine, fondée en 1776 à l'instigation de Turgot, en dépit de la résistance acharnée de la Faculté de Médecine, et supprimée par la Convention, deviendra en 1820 l'Académie de Médecine. Et cette consécration académique est, elle aussi, le signe d'une promotion sociale, que les chirurgiens d'ailleurs avaient obtenue avant même les

²⁰⁷ *Discours sur l'Anatomie*, cité dans Guyénot : *les Sciences de la Vie au XVII^e et XVIII^e siècles*, A. Michel, 1941, p. 144.

²⁰⁸ CABANIS, *Eloge de Vicq d'Azyr*, dans *Œuvres philosophiques de Cabanis*, édition citée, t. II, p. 383. Sur Vicq d'Azyr, on consultera deux études de Sainte-Beuve, ancien étudiant en médecine, disciple des Idéologues dans le domaine de la Science de l'Homme : *Causeries du Lundi*, t. X, p. 279-311.

médecins, puisque la Société de chirurgie date de 1733. En 1743 seulement, une ordonnance royale sépare les chirurgiens de la compagnie des barbiers, et codifie leurs études d'une manière très libérale : la chirurgie cesse d'être considérée comme un art mineur ; elle devient une discipline scientifique à part entière.

L'évolution intellectuelle correspond d'ailleurs à une évolution sociale. Le personnage même du médecin se transforme : le progrès de la connaissance implique une ouverture des esprits. Les grands médecins font figure de savants, dont le rayonnement s'étend à travers le monde cultivé, et les questions médicales et biologiques passionnent l'opinion en même temps qu'elles proposent une nouvelle matière à la réflexion des philosophes : le débat sur la vaccination antivariolique s'étend tout au long du XVIII^e siècle en Europe et en Amérique ; les données fournies par le microscope alimentent la discussion scientifico-métaphysique sur les origines de la vie, qui oppose les théories de la préformation et celle de l'épigénèse : de là naîtront les polémiques sur la génération spontanée que tranchera provisoirement, au siècle suivant, le génie de Pasteur.

La médecine du XVIII^e siècle s'achemine à grands pas vers la maturité. Il est vrai que certains historiens d'esprit positiviste reprochent au XVIII^e siècle d'avoir été en quelque sorte l'âge des systèmes en médecine. Schryock, par exemple, estime que les théoriciens proposent des « réponses prématurées qui, en l'absence de preuves suffisantes, étaient plutôt des dogmes [134] que des conclusions scientifiques ». La pathologie est trop exclusivement moniste : « personne n'était en mesure de préciser jusqu'à quel point les maladies étaient généralisées et interdépendantes, ou localisées et distinctes »²⁰⁹. Bien des progrès restent à accomplir ; il faudra attendre l'avènement de la méthode anatomo-clinique pour que soient précisées en rigueur les entités nosologiques, jusqu'au moment où cette méthode sera elle-même remise en question. L'essentiel est pourtant que le terrain a été préparé pour une médecine positive, une dimension spécifique d'intelligibilité a été créée, un horizon préalable au regroupement des symptômes. Dès 1798, avant même la fin du siècle, Philippe Pinel, utilisant le nouveau style défini par les Idéologues, publie sa *Nosographie phi-*

²⁰⁹ SCHRYOCK, *Histoire de la médecine moderne*, trad. Tarr, Colin, 1956, p. 28.

losophique, l'une des premières tentatives de détermination des concepts médicaux. Les théoriciens du XVIII^e siècle ont ouvert la voie. Affranchis du cadre d'une technicité trop étroite, encore étrangère à la mentalité de l'époque, les médecins du XVIII^e siècle ont eu l'audace de rêver d'une science de l'homme sain et malade. Et nous en sommes toujours, comme eux, à attendre la réalisation de cette anthropologie, que les successeurs ne sont pas parvenus à mener à bien. Leur mérite est donc grand. Et le médecin philosophe Lamettrie n'avait pas tout à fait tort, qui proclamait dès 1747, au début de *l'Homme-machine* : « Tout cède au grand art de guérir. Le médecin est le seul philosophe qui mérite de sa patrie... »

[135]

Introduction aux sciences humaines.
Essai critique sur leurs origines et leur développement.

Troisième partie :
L'essor de la science de l'homme au XVIII^e siècle

Chapitre III

L'HISTOIRE NATURELLE DE L'HOMME ET LES ORIGINES DE L'ANTHROPOLOGIE MODERNE

[Retour à la table des matières](#)

Ce n'est pas seulement selon la perspective de la doctrine médicale que le XVIII^e siècle rencontre la science de l'homme : tous les grands chemins de la culture, à cette époque, débouchent sur ce thème central. Si la clef de voûte de toute intelligibilité, au Moyen Age, est la pensée de Dieu, on eut dire que le XVIII^e siècle, à peu près unanime, lui substitue la pensée de l'homme. Le déplacement du centre d'intérêt de la connaissance correspond au renouvellement du système des valeurs, qui s'esquissait déjà dans l'humanisme renaissant. Mais ce dernier n'était qu'une ébauche, encore solidaire des mythologies anciennes, tandis que le siècle des Lumières se donne un programme de travail très positif ; le regard du savant poursuit l'inventaire de la réalité enfin exorcisée de tous les présupposés transcendants. Et la réalité humaine elle-même n'est qu'un moment du réel total, dont il faut ren-

dre compte par les mêmes méthodes qui ont juridiction sur la nature dans son ensemble.

C'est au XVIII^e siècle que l'histoire naturelle se constitue décidément en discipline à part entière, et qu'elle revendique l'homme lui-même comme un de ses objets ²¹⁰. Il y a là une véritable révolution épistémologique, d'autant plus importante qu'elle n'est pas le fait seulement de quelques spécialistes, mais bien de savants d'un très haut rang, dont la renommée s'étend à tout l'Occident. Linné et Buffon, prophètes en leurs pays et en leur temps, sont des génies unanimement reconnus. S'ils se disputent entre eux, cette jalousie confraternelle n'entame pas leur popularité respective, elle en serait plutôt la contre-épreuve ou la sanction. L'empereur d'Autriche Joseph II, qui refuse cet honneur au « roi » Voltaire, fait plusieurs fois visite à Buffon sur ses terres. Linné, universellement célèbre, est anobli par son souverain ; et Rousseau, qui est lui aussi un des inspirateurs de ce temps, déclare, en 1770, à un visiteur Suédois : « Vous connaissez donc mon maître et mon précepteur, le grand Linné ! Si vous lui écrivez, saluez-le de ma part, et *mettez-moi à genoux devant lui* (...) Dites-lui que je ne connais pas sur la terre de plus grand homme que lui ²¹¹. »

[136]

Il y avait eu auparavant de grands naturalistes, mais ce n'étaient pas des grands hommes. L'éminente dignité de l'histoire naturelle ne s'impose universellement qu'après celle des mathématiques et de la physique. Le mécanisme, modèle épistémologique de la première méthodologie rigoureuse, est en effet un physicalisme, dont le domaine d'élection est le monde matériel ; la nature vivante lui échappe ; il ne peut l'aborder qu'en procédant à une réduction de l'animé à l'inanimé, selon le schéma de l'animal machine, par exemple. La pensée de Descartes en particulier demeure parfaitement étrangère à l'histoire naturelle, aussi bien qu'à l'histoire politique et sociale. L'esprit d'observa-

²¹⁰ On trouvera une excellente mise au point dans l'ouvrage de Emil RADL : *Geschichte der biologischen Theorien in der Neuzeit*, I, Leipzig und Berlin, Engelmann, 1913.

²¹¹ Lettre de BJOERNSTAEL, professeur à Upsal, 14 septembre 1770, dans : *Correspondance générale de Rousseau*, t. XIX, p. 373. Buffon se rend à lui-même un hommage analogue ; il déclare à Hérault de Séchelles : « Il n'existe que cinq grands génies : Newton, Bacon, Leibniz, Montesquieu et moi. »

tion et d'enquête, le sens du concret lui font défaut ; elle n'a que mépris pour tout ce qui paraît relever de la mémoire seule et de l'érudition. L'avènement de l'histoire naturelle suppose la reconnaissance d'une intelligibilité spécifique de la vie ; et le nouveau regard qui s'attache aux plantes et aux animaux trouve bientôt dans l'homme même l'un de ses objets privilégiés.

Le génie d'Aristote avait déjà, nous l'avons vu, défini cette perspective de connaissance. L'histoire naturelle existe dès Aristote ; malheureusement, elle ne progresse plus après Aristote, et bientôt elle disparaît tout à fait. La médiocrité intellectuelle des Romains entraîne une décadence qui s'accélère encore avec l'incuriosité chrétienne de l'âge médiéval ; celle-ci stérilise pour plus de mille ans le sens du réel. L'histoire naturelle est impossible pour la simple raison que la nature considérée en elle-même et pour elle-même demeure hors de portée d'une intelligence dont les capacités d'attention se portent toutes ailleurs. A vrai dire, l'idée même de nature a disparu ; le monde n'est que le décor et l'enjeu du drame du salut. La création dans son ensemble remémore au fidèle la magnificence de Dieu et sa Providence, elle se déploie comme un système de signes émanés du Créateur et qui ramènent à lui. La nature n'existe que par la grâce, et pour elle, et la nature sans la grâce ne serait plus que ténèbres et néant, comme l'est l'univers chrétien dans l'absence divine du Samedi Saint. Les docteurs du Moyen Age ont pu largement utiliser la physique toute métaphysique d'Aristote, en projetant les concepts grecs dans leur propre espace théologique. Mais l'histoire naturelle d'Aristote, à supposer même que son texte complet se fût trouvé à leur disposition, ne pouvait pas les intéresser : son empirisme strict, son réalisme scientifique échappait à leurs possibilités mentales.

C'est pourquoi, en dehors de spéculations doctrinales sans rapport avec l'humble réalité des choses, l'histoire naturelle, au Moyen Age, se réduit à ces *Lapidaires* et à ces *Bestiaires*, catalogues mythiques et almanachs, qui rassemblent pêle-mêle des traditions populaires et des mythes, des recettes de bonne femme, relatives aux propriétés merveilleuses des plantes, des pierres et des bêtes. Ces rudiments de savoir, inspirés par un pragmatisme candide, échappaient au contrôle de la scolastique, mais ne nous offrent guère qu'un sottisier ou un musée des erreurs, dont la survivance sera d'ailleurs très longue, puisque la recherche des « simples » et leur utilisation pour le maintien ou le ré-

tablissement de la santé est une des sources permanentes de la curiosité botanique.

L'esprit scientifique reparait timidement, avec Aristote le naturaliste, à la fin du XVe siècle, lorsque la chute de Constantinople transfère en Occident les derniers lettrés byzantins, chargés de leurs livres et de leurs traditions, qu'ils mettent à la disposition des humanistes renaissants. Pendant plus de deux siècles encore, les pionniers européens de la zoologie vont travailler dans les cadres élaborés par Aristote. Le regard des savants se débarrasse peu à peu des prestiges illusoire de la magie pour prendre acte de la variété des êtres ; les premiers catalogues nous étonnent par la pauvreté [137] des effectifs qu'ils dénombrent. Ils sont en effet aussi brefs que les catalogues d'étoiles dressés par Tycho Brahé et ses émules. Le premier ouvrage moderne de botanique est publié en 1530 par l'Allemand Brunfels, religieux converti à la Réforme. En 1542, L. Fuchs, de Tübingue, décrit environ 500 espèces botaniques ; Dodoens, en 1552, en relève 840. Le français Ch. de l'Ecluse, en 1576, porte ce chiffre à 1300. L'invention de l'imprimerie est évidemment un secours inappréciable pour la diffusion de ces recueils, et pour leur illustration. Quant à la zoologie, elle doit sa première vue d'ensemble au naturaliste zurichois Conrad Gesner (1516-1565), qui publie de 1551 à 1558 une énorme *Histoire des Animaux*, de 4500 pages, illustrées de centaines de figures. On trouve dans cette compilation une véritable encyclopédie qui expose non seulement les données alors acquises de l'histoire naturelle, mais aussi toutes sortes de renseignements alimentaires, diététiques, esthétiques, magiques et prodigieux sur l'ensemble de la faune.

Ce qui caractérise l'histoire naturelle au XVI^e siècle, c'est l'incertitude de sa méthode : les faits sont pris en considération et leur masse ne cesse de s'accroître, mais ils s'accumulent d'une manière toute matérielle : la science ne pourra naître qu'avec la constitution d'un espace mental ordonné selon des normes intelligibles. Le progrès de l'empirisme qui décrit doit donc se doubler du progrès d'un rationalisme qui organise. La science naturelle, qui a affaire à une réalité singulièrement complexe, connaîtra de très longs écolages. Il ne suffit pas, en effet, d'identifier des plantes ou des animaux ; il faut encore les classer, les situer les uns par rapport aux autres, et la vue d'ensemble du règne végétal ou animal se reflète, en quelque sorte, dans la description même de chaque individu : l'énumération de ses caractères dis-

tinctifs tient nécessairement compte de l'importance respective de chacun de ces caractères dans la détermination du signalement d'ensemble. Le jugement de réalité redouble ainsi un jugement de valeur, ou plutôt un ensemble de jugements de valeur préalables.

Evoquant les premiers répertoires botaniques, Guyénot observe : « Les connaissances encore très rudimentaires sur l'anatomie et la structure des plantes ne permettaient pas une analyse scientifique des caractères. Aucun principe logique ne présidait au classement des espèces. Fuchs les décrit en suivant l'ordre alphabétique. Bock, s'inspirant de Théophraste, les répartit en arbres, arbrisseaux et herbes ; parmi ces dernières, il distingue celles qui ont des fleurs odorantes, celles qui sont potagères ou rampantes ²¹². » La même absence d'une perspective d'ensemble se fait sentir en zoologie, où l'extrême variété des êtres rend la tâche encore plus difficile. De là une sorte de décalage historique entre les deux parties de l'histoire naturelle : « déjà à la fin du XVII^e siècle, les botanistes disposaient de procédés commodes pour reconnaître et déterminer les espèces végétales, alors que la zoologie en était encore à ses premiers balbutiements. » ²¹³ Cette dernière en est réduite à reprendre les cadres épistémologiques définis par Aristote, au ive siècle avant Jésus-Christ : « telle qu'elle fut, note encore Guyénot, la classification d'Aristote, avec ses exactitudes et ses erreurs se posa si fortement aux naturalistes d'avant 1800 qu'ils ne firent guère que paraphraser l'œuvre du philosophe de Stagire. » ²¹⁴ La définition moderne de l'espèce [138] n'interviendra qu'après des débats séculaires, et c'est seulement Lamarck, au début du XIX^e siècle, qui commencera à mettre de l'ordre dans le domaine immense de ce qu'on appelle alors les « insectes et vers », dénomination toute négative qui atteste bien l'insuffisance de la systématique. En attendant, les naturalistes du XVI^e siècle, par exemple, comptent parmi les poissons tous les animaux qui vivent dans l'eau, c'est-à-dire, en dehors des

²¹² E. GUYÉNOT, *Les Sciences de la vie au XVII^e et XVIII^e siècles*, A. Michel, 1941, p. 11. C'est à l'ouvrage de Guyénot que nous empruntons la plupart des indications relatives à cette période.

²¹³ *Ibid.*, p. 7.

²¹⁴ P. 39. On ne saurait trop insister sur cette survivance de l'*Histoire Naturelle* d'Aristote, alors que sa métaphysique, compromise dans la faillite de la scolastique, est complètement discréditée. Le génie d'Aristote n'a peut-être pas son centre de gravité là où on le cherche d'ordinaire.

poissons proprement dits, des mollusques, des crustacés, des vers, etc. Quant à Gesner, dont nous avons signalé le grand ouvrage, il préfère, dans chacune des parties de son oeuvre, qui reprennent les grandes divisions de la classification d'Aristote, classer les animaux dans l'ordre alphabétique : « le castor se trouve entre la carpe et les cétacés ; l'hippopotame entre l'hippocampe et la sangsue (Hirudo) » ²¹⁵. Mais, à la différence d'Aristote, Gesner ne fait pas figurer l'Homme dans son encyclopédie des vivants.

L'oeuvre de l'intelligence en histoire naturelle se déploie donc à partir de cet état tout à fait fruste de la connaissance. Il ne saurait être question de suivre ici dans le détail les progrès réalisés. Notons seulement, en ce qui concerne la botanique, l'enrichissement progressif des inventaires : Bauhin, en 1623, décrit 6 000 espèces ; John Ray en dénombre 18 655 en 1682, et les expéditions lointaines ne cessent plus de fournir de nouveaux matériaux. Surtout, le problème épistémologique est posé, et l'on voit paraître de nombreux traités de méthode, des *Systèmes*, qui proposent des principes de classification, tirés de l'observation précise de la structure végétale. Guyénot compte 25 de ces tentatives, entre 1623 et 1750 : les unes et les autres se fondent sur la détermination d'une partie de la plante, ou d'un organe reconnu comme essentiel : racine, tige, fleur, fruit seront ainsi tour à tour pris comme élément conducteur, et leur aspect, leur structure particulière permettra de les classer en séries dont l'ensemble doit recouvrir la totalité du règne végétal. Chaque système de classification se prétend « naturel », c'est-à-dire qu'il ambitionne de restituer les articulations mêmes du réel, ou le plan de la Création ; même si cette espérance est vaine, et si les divisions et subdivisions restent artificielles, il n'en demeure pas moins que l'organisation de la flore traduit les progrès de la raison.

Mais le perfectionnement de la nomenclature et de la systématique, la constitution d'une botanique consciente de sa vocation scientifique, revêt une signification qui s'étend par delà les limites techniques de cette discipline elle-même. La première des sciences naturelles fournit l'exemple et le prototype de la science de la vie, encore à créer ; elle mobilise une attention nouvelle, une lecture encore inédite de l'univers. Au surplus, l'intérêt pour la botanique, et l'essor de cette science,

²¹⁵ *Ibid.*, p. 48.

se justifient pour beaucoup par les relations étroites qu'elle entretient avec la médecine. Pendant très longtemps encore, l'étude des plantes demeurera un chapitre de la pharmacopée. Les jardins botaniques sont créés XVI^e siècle, à l'initiative des Universités, pour les besoins des écoles de médecine : c'est le cas à Padoue, en 1545, à Pise, en 1547, à Bologne en 1567. En France, la première initiative est prise en 1593 à Montpellier, où la tradition médicale est particulièrement vivante. Sully patronne la création de ce jardin, destiné à « collaborer à l'enseignement de la médecine et au progrès de l'agriculture ». Belleval et Magnol illustreront, au XVII^e et au XVIII^e siècle, la nouvelle institution. Henri IV et Sully songeaient déjà à doter Paris d'une fondation analogue. Le projet sera repris par Héroard, médecin de Louis XIII, sur [139] les conseils de son ami le botaniste Guy de la Brosse ; ils seront tous deux, placés à la tête de l'entreprise, lorsque sera fondé le Jardin du Roi, en 1635.

Ce centre de recherche et d'enseignement, illustré par Tournefort, Jussieu et Buffon avant la Révolution, et ensuite par Lamarck et Cuvier, une fois rebaptisé Museum par la Convention, est un des emplacements privilégiés de l'histoire de la science et de la pensée françaises. Sa gloire vient en bonne part de ce qu'on ne s'est jamais contenté d'y faire de la botanique, ni même de l'histoire naturelle à proprement parler. Dès le début, la science de la nature s'est trouvée liée à la science de l'homme. En effet, « l'objet de ce jardin, écrit Caullery, était avant tout de faciliter aux médecins l'étude de la botanique » ²¹⁶ : des docteurs de la Faculté devaient y faire aux étudiants des exposés sur les plantes médicinales, et gérer un cabinet de drogues végétales. Cette initiative soulève d'ailleurs l'hostilité de la Faculté, jalouse de ses privilèges, et qui n'admet pas d'enseignement en dehors d'elle. Le nouvel établissement servira en effet à combler ses déficiences : lorsque la Faculté prend farouchement parti contre la théorie de la circulation du sang, le pouvoir royal, partisan des idées modernes, enlève aux médecins la surintendance du Jardin, et y crée en 1671 une chaire d'anatomie où l'on enseignera la circulation. La mesure prise ainsi par Colbert est riche d'avenir, car cette chaire deviendra, avec le temps, un des foyers de l'anthropologie française. Vicq d'Azyr y sera

²¹⁶ Maurice CAULLERY, *La Biologie au XVII^e siècle*, dans la revue : XVIII^e siècle, janvier 1956, p. 31.

attaché en 1776 et y poursuivra ses études d'anatomie comparée. En 1832, elle deviendra, par un changement de titre, la chaire d'*Histoire naturelle de l'homme*, occupée par Flourens, et en 1855, Quatrefages modifiant de nouveau la dénomination, en fera, pour y exercer son enseignement, la première chaire française d'*Anthropologie*.

L'histoire naturelle, d'abord simple enquête empirique, accumulation de matériaux, se constitue lentement comme science de la nature, au prix d'une élaboration rationnelle. Et le concept de nature ainsi dégagé par la recherche objective, s'applique bientôt à l'homme lui-même, de sorte que la nature humaine, dont l'investigation était jusque-là réservée aux moralistes et aux métaphysiciens, se trouve désormais justiciable de la recherche scientifique. Ainsi s'accomplit une véritable révolution épistémologique, dont les répercussions se feront sentir de proche en proche à travers la totalité du savoir. La philosophie elle-même en sera profondément marquée ; toute la pensée du XVIII^e siècle se ressent de cette nouvelle recherche portant sur l'homme, dont elle accepte presque toujours les résultats avec enthousiasme. L'histoire de la philosophie n'est pas l'enchaînement linéaire d'une série de doctrines s'engendrant les unes les autres en une série indépendante : elle reflète les transformations de l'image du monde et de l'homme. On ne peut comprendre ce qu'on appelle le « naturalisme » et le « matérialisme » du XVIII^e siècle, on ne peut comprendre l'esprit de l'*Encyclopédie*, sa morale, sa métaphysique, sa philosophie de la culture, si l'on ne tient pas compte des nouveaux horizons ouverts à la réflexion par le génie de Linné et de Buffon.

Les deux grands naturalistes, les fondateurs de l'anthropologie moderne, sont nés en 1707. Linné, qui meurt en 1778, dix ans avant Buffon, est le plus précoce des deux, du moins dans l'ordre des sciences naturelles. Car si Buffon est reçu à l'Académie des Sciences dès 1734, c'est dans la section de mécanique, pour ses travaux portant sur le calcul des probabilités. En 1739 seulement, il passe à la section de botanique, en même temps qu'il est placé à la tête du Jardin et du Cabinet du Roi. Il se met alors à préparer un *Catalogue raisonné du Cabinet du jardin royal*, qui se transformera en [140] cours de route en l'*Histoire naturelle générale et particulière, avec la description du Cabinet du Roi*, dont les trois premiers volumes paraissent en 1749. La gloire de Linné est bien antérieure : il publie, dès 1732, à 24 ans, sa *Flora lapponica*, puis en 1735, le *Systema Naturae*, qui aura 12 éditions de

son vivant. Plus de deux cents publications suivront, dont les *Fundamenta botanica* (1736), les *Genera Plantarum* (1737), les *Classes Plantarum* (1738)...

La gloire du maître d'Upsal est grande ; lui-même en était pleinement conscient, un peu trop peut-être : « c'est moi, proclame-t-il, qui le premier ai inventé d'utiliser pour les genres les caractères naturels (...) Personne avant moi, autant que je sache, n'en a jamais présenté de semblables (...) Je suis le premier qui ait commencé à donner des noms spécifiques essentiels ; avant moi, il n'y avait aucune espèce digne de ce nom²¹⁷. » On n'a pas manqué de relever l'injustice et l'inexactitude de ces prétentions. En fait, l'histoire naturelle existe avant Linné, nous l'avons vu ; l'*Historia Plantarum* de l'Anglais John Ray (1686), les *Eléments de Botanique ou Méthode pour reconnaître les plantes* du Français Tournefort sont déjà des vues d'ensemble du règne végétal, qui s'efforcent de mettre de l'ordre dans l'indéfinie variété des individus observés. Linné base son système propre sur les modalités de la reproduction, et plus particulièrement sur l'étude des étamines : on peut contester l'originalité de ce critère, que d'autres avaient signalé avant lui. Aussi bien, le caractère ainsi choisi n'est pas plus « naturel » que les autres, dont on avait jusque-là fait usage ; il est tout aussi artificiel. Enfin la notion d'espèce, base de toute classification, qui fixe des points d'arrêt dans la masse des êtres vivants et permet de les regrouper dans un ordre intelligible, avait été élaborée avant Linné. Par ailleurs, dans le domaine zoologique, la classification de Linné perpétue les insuffisances de celles qui l'avaient précédée, et s'inscrit encore en gros dans les cadres définis par Aristote, moyennant certaines modifications qui ne sont pas toutes très heureuses.

Toutes ces objections, d'autres encore, ne diminuent pas la suprématie de Linné ; il la doit à sa singulière envergure intellectuelle : il y a eu avant lui des naturalistes savants et érudits, mais Linné est celui qui, saisissant d'ensemble le domaine épistémologique, parvient à le constituer comme science, tout comme Lavoisier, un peu plus tard, seul parmi beaucoup d'autres, même si l'on conteste sa priorité en ce qui concerne telle ou telle découverte, même si l'on relève certains

²¹⁷ Cité dans GUYÉNOT, *op. cit.*, p. 25. On notera que Linné enseigne à Upsal la médecine, avant de professer l'histoire naturelle. De même, Buffon se destine d'abord à la médecine.

aspects attardés de sa pensée, demeure néanmoins le fondateur de la chimie. Et d'abord, Linné, à la lettre, est celui qui crée la langue de l'histoire naturelle. Il invente les mots *flore* et *faune* ; il introduit, dans la dixième édition du *Systema naturae*, en 1755, le mot *mammifère* pour remplacer le terme vague *quadrupède*, employé depuis Aristote, et le mot *primates* pour désigner le groupe des anthropomorphes, qui comprend l'homme et les singes supérieurs. Ces apports linguistiques, dont nous nous demandons aujourd'hui comment on a pu s'en passer, sortent du domaine de la seule philologie. En fait, il s'agit de notions dont chacune correspond à l'organisation d'un espace intelligible nouveau : ce qui manquait jusque-là, ce n'est pas seulement le mot ; c'est aussi et surtout la pensée.

Ce n'est pas, en effet, rendre justice à Linné et à son rôle historique, que de dire comme Guyénot : « Linné fut avant tout un classificateur. Pour lui, le but ultime de la botanique était d'apprendre à classer et déterminer les plantes. Son principal mérite fut (...) d'avoir été le législateur de la nomenclature [141] botanique et zoologique. Par contre, tant par la méthode que par les idées exprimées en morphologie et en physiologie végétales, ses œuvres ne sauraient être considérées comme l'annonce d'une ère nouvelle ²¹⁸... » Il faut, pour constituer un nouveau savoir, une intelligence qui transcende son propre savoir par une intuition d'ordre proprement métaphysique. Le génie de Linné embrasse la nature entière, parcourant l'ensemble des êtres, ordonnés suivant la distribution des règnes naturels. La nomenclature n'est pas une technique, une mnémotechnique particulièrement commode ; elle exprime une vision grandiose dont le souffle poétique saisissait d'admiration les lecteurs les plus étrangers à la pure érudition des naturalistes.

Le *Système de la Nature* s'ouvre par un Discours préliminaire, consacré à l'« Empire de la Nature », qui met en pleine lumière la signification de l'œuvre linéenne. « Le premier degré de la sagesse, affirme Linné, est de connaître les choses mêmes. Cette connaissance consiste dans l'idée vraie des objets, par laquelle on distingue les corps semblables d'avec les dissemblables au moyen des caractères propres qui leur sont empreints par le Créateur. » Le « livre de la Nature » doit donc être déchiffré par des procédés qui permettent de retrouver le

²¹⁸ *Op. cit.*, p. 27.

sens même de l'action divine : « la méthode, poursuit Linné, l'âme de la science, met à sa place au premier aspect chaque corps naturel, de façon que ce corps indique de suite son nom propre, et ce nom tout ce qui en est connu par le progrès des lumières. C'est ainsi qu'au milieu de la grande confusion apparente des choses, le grand ordre de la nature se montrera à découvert ²¹⁹. »

Le thème métaphysique et religieux de l'ordre naturel se trouve donc à l'arrière-plan du système de Linné. « La science de la nature, écrit-il encore, a pour guide la connaissance de la nomenclature méthodique et systématique des corps naturels : c'est le fil d'Ariane sans lequel il n'est pas donné de se tirer seul et avec sûreté du dédale de la Nature ²²⁰. » L'inventaire de la Création se déploie ainsi comme une preuve progressive de l'existence de Dieu. Car « les choses créées sont les témoins de la sagesse et de la puissance divine ; elles sont la richesse de l'homme et la source de son bonheur » ²²¹. Et le pieux Linné termine son introduction en citant le psaume de David : « Seigneur, je dirai tes merveilles ²²²... » Les naturalistes d'aujourd'hui peuvent, certes, rejeter ces croyances, et les considérer comme étrangères à la science pure. C'est un fait pourtant qu'elles ont inspiré le dynamisme scientifique de cette pensée, à laquelle elles fournissaient son décor mythico-religieux ; c'est un fait aussi que ces considérations ont eu un immense retentissement dans la conscience occidentale, où leur message rejoint celui de tous les vicaires, savoyards ou autres, qui répandent l'évangile naturaliste : « Sortant comme d'un profond sommeil, écrit encore Linné, je lève les yeux ; ils s'ouvrent, et mes sens sont frappés d'étonnement à l'aspect de l'immensité du Dieu éternel, infini, tout puissant qui m'entourne ; partout je vois ses traces empreintes dans les choses qu'il a créées ; partout, jusque dans les objets les plus petits et presque nuls, quelle sagesse ! quelle puissance ! quelle inconcevable perfection ! J'observe les animaux portés sur les végétaux,

²¹⁹ *Système de la Nature de Charles de Linné*, Classe première : du Règne animal, trad. française par M. Vanderstegen de Putte, ancien échevin de la ville de Bruxelles, d'après la 13^e édition latine, Bruxelles, 1793, p. 7.

²²⁰ *Ibid.*, p. 8.

²²¹ P. 9.

²²² P. 10 ; la citation biblique sert aussi d'épigraphe à l'oeuvre entière.

les végétaux sur le règne minéral, qui roule en sa marche invariable autour du soleil dont il reçoit la vie ²²³... »

[142]

Le génie de Linné s'affirme dans ce frémissement cosmique sensible à travers toute son oeuvre, plutôt que dans l'institution de la nomenclature binaire, où chaque individu se trouve défini par les deux termes indicatifs du genre et de l'espèce. Ou plutôt, le génie de Linné se trouve dans la coexistence de cette faculté visionnaire, qui explique d'ailleurs certaines erreurs « métaphysiques » du naturaliste suédois, et d'un sens aigu de l'observation des êtres individuels, joint à une faculté exceptionnelle d'organisation rationnelle. Après Linné, on ne pourra corriger Linné qu'au nom de Linné. D'autre part, cette oeuvre grandiose innove encore sur un point essentiel : dressant le tableau des espèces naturelles, Linné, par une initiative décisive, y fait figurer l'espèce humaine, reprenant ainsi, après une interruption de plus de vingt siècles, le thème aristotélien d'une histoire naturelle de l'homme. Cette révolution intellectuelle et spirituelle, qui soulèvera bien des oppositions, ne prend d'ailleurs son plein effet qu'avec la dixième édition du *Systema naturae*, où l'homme est décrit, parmi les « animaux à mamelles », de la même façon que les autres êtres vivants, avec ses divers caractères anatomiques, physiologiques et psychologiques. Dans les éditions antérieures, l'homme se trouvait simplement nommé, à sa place, la première ; en manière de description, on lisait seulement l'invitation socratique faite à chacun de se connaître soi-même : *Nosce te ipsum*.

L'initiative tardive de Linné exigeait certaines conditions préalables. Tout d'abord, comme l'indique Quatrefages, « on ne pouvait penser à étudier les hommes au point de vue spécifique tant que la notion de l'espèce ne s'était pas introduite dans les sciences naturelles en général, tant qu'elle n'avait pas été élucidée par celles de ces sciences où les espèces se sont multipliées et se rattachent à des types nombreux » ²²⁴. La richesse même du tableau d'ensemble de la nature appelle donc comme un parachèvement de l'oeuvre, une étude correspondante de l'être humain. Un nouveau regard situe l'homme dans la

²²³ P. 1.

²²⁴ A. DE QUATREFAGES, Rapport sur les progrès de l'Anthropologie, 1867, p. 10.

série animale : il y prend rang, comme un parmi les autres, étudié et décrit selon les mêmes exigences qui s'appliquent à la détermination de toutes les espèces. Ce coup d'œil objectif implique la rupture avec une certaine interprétation des valeurs chrétiennes qui faisait de l'homme un être à part, appelé à une vocation exceptionnelle et donc justiciable d'une juridiction non pas scientifique, mais dogmatique. L'anthropologie restait sous la tutelle de la théologie bien après l'émancipation des autres disciplines positives ; et l'on comprend la lutte désespérée des théologiens pour conserver au moins le contrôle de cette position privilégiée, qui compensait la perte de toutes les autres.

À vrai dire, Linné, luthérien fervent, n'a rien d'un impie. Il pécherait plutôt par excès de théologie ou de métaphysique. Il ne songe nullement à dégrader l'homme, qui conserve chez lui son droit de primogéniture, et reste le couronnement de la Création. Seulement le naturaliste suédois rejette les confusions traditionnelles : l'histoire naturelle de l'homme n'est pas plus sacrilège que la dissection du corps humain, contre laquelle l'Eglise a désespérément mené, par superstition pure, son combat retardateur. Depuis longtemps d'ailleurs, l'idée se faisait jour d'une correspondance de structure anatomique et physiologique entre divers animaux et l'homme. Galien, déjà, avait disséqué des singes. A partir du XVI^e siècle, on étudie systématiquement le corps des animaux, leur dissection étant plus facile et moins dangereuse que celle de l'homme. L'idée se fait jour assez rapidement qu'il y a des correspondances d'organes, ou *homologies*, d'une espèce à l'autre. Dès 1551, Pierre Belon fait figurer, en tête d'un ouvrage sur les oiseaux, les squelettes comparés de l'homme et de l'oiseau. Ce genre de [143] vignette se retrouvera dès lors assez souvent, en particulier chez Ambroise Paré, qui place côte à côte des squelettes d'homme, de mammifère et d'oiseau. L'anatomie comparée est en marche ; elle ne respecte pas les limites prétendument inviolables du domaine humain. Les voyages lointains, en faisant connaître les grands singes d'outre-mer, fournissent un élément intermédiaire décisif pour la constitution de la chaîne des êtres.

La rencontre de l'Occident avec les anthropoïdes se produit au début du XVII^e siècle. En 1631, Bontius signale l'orang-outang de Bornéo. En 1640, Tulp apporte en Hollande un jeune chimpanzé d'Angola, dont il publie la description. En 1699 paraît un livre important de

l'anglais Edward Tyson, intitulé *Orang-Outang, sive homo sylvestris*, « ou l'anatomie d'un pygmée comparée avec celles de divers singes et d'un homme ; à quoi on a ajouté un essai philologique concernant les Pygmées, les Cynocéphales, les Satyres et les Sphynx des anciens, où il apparaîtra que ce sont tous des singes et non des hommes, comme on le prétendait jusqu'ici ». Cet ouvrage devait avoir un grand retentissement parce qu'il établit un parallèle minutieux entre l'homme et le singe, parallèle que Buffon se contentera de reprendre dans son *Histoire naturelle*. La rencontre avec l'anthropoïde produit pour les contemporains un effet de choc : elle réalise expérimentalement une sorte de voyage de Gulliver, dont on trouverait un écho, entre bien d'autres, dans l'*Entretien*, de Diderot, qui fait suite au *Rêve de d'Alembert*, écrit vers 1769. Le médecin Bordeu mentionne « un orang-outang, qui a l'air d'un Saint Jean qui prêche au désert » : le cardinal de Polignac ayant vu, dans sa cage, au Jardin du Roi, le grand anthropoïde, lui aurait dit : « Parle, et je te baptise... » L'histoire naturelle rejoint ici le surnaturel, et la hardiesse de Diderot préfigure les débats qui passionneront le XIXe siècle.

Linné se pose résolument la question de savoir quelle différence existe entre l'homme et les singes, qu'il réunit avec le maki et la chauve-souris dans l'ordre des primates. Il avoue franchement sa perplexité, par exemple dans la préface de sa *Fauna Suecica*, en 1746 : « Jusqu'à présent, je n'ai pas réussi, comme naturaliste, et en me conformant aux règles, à découvrir de caractère distinguant l'homme du singe, car il y en a parmi ceux-ci qui sont moins pileux que l'homme, se tiennent verticalement, vont sur deux pieds et rappellent l'espèce humaine par leurs pieds et leurs mains, au point que les voyageurs moins éclairés les prennent pour une sorte d'homme (...) Mais il y a chez l'homme quelque chose qu'on ne voit pas, d'où résulte la connaissance de nous-même et qui est la raison. La Providence a donné à chaque animal un moyen d'attaque ou de défense ; à l'homme nu, dépourvu de toute protection et n'ayant que deux pieds pour se soutenir, elle a fait don d'une seule propriété : la raison ²²⁵. » L'intelligence elle-même

²²⁵ Texte cité dans Paul TOPINARD, *Éléments d'anthropologie générale*, Delahaye 1885, p. 27-28. Cf. cet autre texte du *Museum regis Adolphi Friderici* (Upsal, 1754) : « Lorsque nous soumettons le corps humain au scalpel de l'anatomiste afin de trouver dans la structure de ses organes internes quelque chose qui ne se rencontre pas dans les autres animaux, nous sommes obligés

devient un caractère anthropologique, c'est-à-dire que l'histoire naturelle, qui dépasse en les englobant l'anatomie et la physiologie comparées, revendique l'être humain dans sa totalité. Sur ce point, l'oeuvre de Linné revêt une valeur exemplaire ; elle engage l'avenir.

On comprend dès lors la signification précise du terme *homo sapiens*, adopté par Linné pour désigner l'espèce humaine par opposition à l'*homo* [144] *sylvestris* ou troglodyte, qui englobe les divers anthropoïdes. La seule différence entre l'un et l'autre est d'ordre mental. Appliquant alors sa méthodologie, Linné peut procéder à la description de l'homme, en insistant sur ce qui le distingue des « autres animaux à mamelles » : « il est diurne, ou veillant de jour ; il varie par l'éducation, par l'influence du climat. » En dehors de l'« homme sauvage », muet et poilu, qui permet de regrouper certains hommes des bois plus ou moins mythiques, dont se préoccupait alors l'Europe savante, – Linné distingue diverses variétés, où s'esquisse la notion des races humaines, encore imprécise à l'époque. L'homme Américain, basané et « colère », qui « se peint de lignes rouges » est « opiniâtre, content de son sort, aimant la liberté (...), il se gouverne par ses usages » ; l'Européen, blanc, « inconstant, ingénieux, inventif », se couvre de vêtements ajustés et se gouverne par des lois ; l'Asiatique, jaunâtre et mélancolique, au cheveu noir, est « sévère, fastueux, avare », il obéit à « l'opinion » ; l'Africain, noir et crépu, est « rusé, paresseux, négligent (...) Il est gouverné par la volonté arbitraire de ses maîtres ». Enfin une dernière variété accueille pêle-mêle l'« homme monstrueux », défiguré par le climat ou par l'art, par exemple les hommes des montagnes, les Patagons, les Hottentots, les hommes sans barbe ou ceux qui déforment leur tête pour la rendre conique, comme les Canadiens 226...

L'histoire naturelle de l'homme chez Linné évoque donc une psychosociologie rudimentaire, appuyée sur une information ethnographique assez fantaisiste. Seulement il ne faut pas juger cette oeuvre en fonction de ce qui a suivi, et qu'elle a d'ailleurs rendu possible ; la justice veut que l'on comprenne Linné en son temps, où, rassemblant en

de reconnaître la vanité de nos recherches. Il faut donc nécessairement rapporter notre prérogative à quelque chose d'absolument immatériel que le Créateur n'a donné qu'à l'homme, et qui est l'âme. »

226 *Systema Naturae*, traduction citée, p. 32-33.

une synthèse vigoureuse tous les éléments de savoir disponibles, il propose à la science et à la réflexion un cadre d'intelligibilité sans précédent. A la fois empirique et systématique, le génie de Linné n'est pas plus positif, au sens critique et restrictif du terme, que celui de Newton. L'espace mental de ces deux grands théoriciens demeure imprégné d'une présence religieuse qui, dans le cas de Linné, fausse parfois l'interprétation de l'expérience. Le fixisme de Linné, par exemple, est la conséquence des impératifs théologiques, sous la pression desquels il écrit, dans le *Systema Naturae* : « Rien de ce que Dieu a créé ne se détruit, il ne se crée plus d'espèces, il ne s'en est jamais éteint. Tout se tient, les plantes ont été créées pour les animaux et ne peuvent à leur tour vivre sans eux. Le monde périrait s'il venait à manquer une espèce à l'harmonie universelle ²²⁷. » Seulement ce fixisme *a priori*, qui fait remonter chaque espèce à un couple primitif compris dans l'ordonnance de la création divine, se heurte au démenti d'une expérience que Linné, excellent observateur, doit bien constater telle qu'elle est. D'où les textes célèbres où le naturaliste suédois s'affirme mutationniste, en rupture de dogmatisme. Par exemple, en 1744, à propos de la *Peloria* : « que des espèces nouvelles et même des genres nouveaux puissent prendre naissance dans le règne végétal semble un paradoxe ; et pourtant l'observation montre qu'il en est parfois ainsi. De nombreuses variétés s'observent dans beaucoup d'espèces, si l'on y fait attention. » En 1760, de nouveau, Linné notera : « J'ai vu moi-même quatre véritables espèces de plantes hybrides se produire de mon temps. Il n'y a aucun doute que ce ne fussent des espèces nouvelles produites par générations hybrides. Il semble en résulter que beaucoup d'espèces appartenant à un même genre n'ont constitué à l'origine qu'une même plante et se sont produites depuis par hybridité ²²⁸. »

[145]

On peut évidemment, après avoir reproché à Linné son fixisme, lui faire un nouveau grief de ne pas l'avoir maintenu envers et contre tout. La vraie grandeur de Linné est plutôt d'avoir accepté la contradiction qu'il n'était pas capable de résoudre, parce que les données lui faisaient encore défaut, comme à tous les savants de son temps. Un autre texte de 1762, cité par Topinard, définit en toute loyauté l'état de la

²²⁷ Textes cités dans TOPINARD, *Eléments d'anthropologie générale...*, p. 29.

²²⁸ P. 31.

question : « J'ai longtemps nourri le soupçon, écrit Linné, et je n'ose le présenter que comme une hypothèse, que toutes les espèces d'un même genre n'ont constitué à l'origine qu'une même espèce qui s'est diversifiée par voie d'hybridité. Il n'est pas douteux que ce ne soit une des préoccupations de l'avenir, et que de nombreuses expériences ne soient instituées pour convertir cette hypothèse en un axiome établissant que les espèces sont l'oeuvre du temps. » Lorsque Lamarck dépassera Linné, quelques dizaines d'années plus tard, on peut dire qu'il le continuera dans un sens que Linné lui-même avait indiqué. Il est certain, en tout cas, que l'histoire naturelle, après Linné, ne sera plus ce qu'elle était avant lui. Elle était un ensemble de recherches mal coordonnées et plus ou moins incohérentes ; elle est devenue une science digne de ce nom, pourvue d'une langue et d'un plan d'ensemble bientôt reconnus par tous les spécialistes, et dont l'influence s'impose à un vaste public, en dehors des naturalistes eux-mêmes.

Il y eut pourtant des objecteurs de conscience à l'oeuvre de Linné, et le principal d'entre eux fut sans doute son principal rival dans la gloire, Buffon. Celui-ci s'élève avec passion contre la nouvelle classification et sa nomenclature. « On pêche en physique, écrit-il à un de ses correspondants, en attribuant à la nature trop d'uniformité ; c'est aussi par là que pêchent toutes les méthodes de botanique ; et celle de Linnaeus me satisfait moins encore que toutes les autres (...) La méthode de Linnaeus est de toutes la moins sensée et la plus monstrueuse ²²⁹... » On raconte qu'au Jardin du Roi Buffon faisait noter les noms de la nomenclature de Linné à l'envers de la planchette-étiquette, et que Linné se vengea en appelant Bufonia une plante particulièrement disgracieuse ²³⁰. Dès la mort de Buffon, Vicq d'Azyr, dans son éloge funèbre, déplorait cet antagonisme inutile et absurde : « ils vécurent ennemis parce que chacun d'eux regarda l'autre comme pouvant porter

²²⁹ Lettre au physicien genevois Jalabert, 2 août 1745, citée dans PIVETEAU, Introduction aux *Œuvres philosophiques de Buffon*, Corpus général des philosophes français, P.U.F., 1954, p. VIII. Buffon reprend tous ses griefs contre Linné dans le Premier Discours de *l'Histoire naturelle : De la manière d'étudier et de traiter l'Histoire Naturelle*, qui est en quelque sorte son *Discours de la Méthode*.

²³⁰ Jean ROSTAND, *Esquisse d'une histoire de la biologie*, N.R.F., 1945, p. 51.

quelque atteinte à sa gloire » ²³¹. Il y avait pourtant assez de gloire pour tous les deux, sans que l'un dût se croire obligé d'éclipser l'autre.

Buffon est incontestablement un des très grands noms de ce très grand siècle que fut le XVIII^e siècle français. Il dut, en son temps, le meilleur de sa renommée mondaine aux qualités d'écrivain qui distinguaient parmi ses pairs l'auteur du *Discours sur le style*, et qui font de l'*Histoire naturelle*, cette encyclopédie monumentale dressée à côté de la grande *Encyclopédie*, un vaste répertoire foisonnant d'admirables pages et de brillants tableaux. Mais Buffon n'est pas seulement un homme de lettres digne de toute admiration, un chef d'équipe aussi, et une sorte de prince de la culture. Il est le savant dont la compétence, plus large encore que celle de Linné, s'étend à tous les règnes de la nature. Son génie synthétique contraste avec le génie [146] analytique et classificateur de son rival suédois. Il tente, l'un des premiers, d'embrasser la totalité du réel, et non pas seulement le domaine de la vie ; la terre entière est son domaine, ou plutôt le système du monde, envisagé dans l'espace et dans le temps. Sa recherche englobe la cosmologie scientifique et les hypothèses sur l'origine des planètes, la géologie qui ne sait pas dire son nom ²³², la paléontologie et la préhistoire encore à naître, aussi bien que l'histoire naturelle comprise dans toute son ampleur et l'anthropologie proprement dite. A ses yeux, la *lithosphère* importe autant que la *biosphère*, si l'on adopte la terminologie de Teilhard de Chardin ; ou, pour reprendre les expressions de Vicq d'Azyr en 1788 : « M. de Buffon est le premier qui ait uni la géographie à l'histoire naturelle, et qui ait appliqué l'histoire naturelle à la philosophie ²³³. »

L'ampleur de ces vues immenses nous dépasse, aujourd'hui ; nos savants ont perdu cette générosité cosmique, si frappante chez Buffon comme elle le sera chez Lamarck. Elle effrayait déjà les contemporains, qui dénonçaient parfois chez lui les déclamations brillantes, parce qu'il écrivait trop bien, et les « systèmes », parce qu'il pensait

²³¹ Vicq d'AZYR, Discours de réception à l'Académie française, 1788, dans le tome I des *Œuvres complètes de Buffon*, Verdière et Ladrangé éditeurs, 1824, p. LXXXI.

²³² Le mot *géologie*, employé dès le XVII^e siècle, ne figure pas dans l'*Encyclopédie* ; il est repris, semble-t-il, dans les *Lettres physiques et morales sur les montagnes*, du Suisse Jean André DE LUC (1778).

²³³ VICQ D'AZYR, *op. cit.*, p. LXX.

trop large. « On a reproché à la philosophie de M. de Buffon, observe par exemple Condorcet, non seulement ces systèmes généraux (...) qui reparaissent trop souvent dans le cours de ses ouvrages, mais on lui a reproché un esprit trop systématique, ou plutôt un esprit trop prompt à former des résultats généraux d'après les premiers rapports qui l'ont frappé, et de négliger trop ensuite les autres rapports qui auraient pu ou jeter des doutes sur ces résultats, ou en diminuer la généralité, ou leur ôter cet air de grandeur, ce caractère imposant, si propre à entraîner les imaginations ardentes et mobiles ²³⁴. » Il est bien vrai que la synthèse de Buffon était prématurée, seulement, à défaut de celle-là, aucune n'était possible. Davantage, on peut penser que le démarrage des sciences nouvelles exige au préalable une synthèse de ce genre : seule l'audace des penseurs de génie, capables d'oser au-delà de leur savoir, fournit aux générations de savants plus timorés qui viennent ensuite le cadre où s'exercera leur activité modestement critique. C'est la philosophie de l'histoire, celle de Leibniz et celle de Voltaire en attendant celle de Hegel, qui a ouvert les voies aux historiens les plus positifs ; c'est la géographie philosophique de Humboldt dont la synthèse audacieuse a permis le développement des géographies non philosophiques. Buffon, en même temps que Linné, et dans un sens quelque peu différent, est le créateur d'un univers intelligible que d'autres après lui essaieront de déterminer avec plus de rigueur, et moins de style.

Non d'ailleurs que l'idée de science rigoureuse soit absente de l'œuvre de Buffon. Bien au contraire, l'auteur de l'*Histoire naturelle* fut d'abord un géomètre, et se souvint toujours de ce qu'il avait été. « M. de Buffon, écrit Condorcet, parut d'abord vouloir se livrer uniquement aux mathématiques, regardées, surtout depuis Newton, comme le fondement et la clef des connaissances naturelles ; elles étaient, en quelque sorte, devenues parmi nous [147] une science à la

²³⁴ CONDORCET, *Eloge de Buffon*, en tête du t. I de l'édition déjà citée des *Œuvres complètes* de Buffon, p. XXIX-XXX. Cf. VICQ D'AZYR, *ibid.*, p. LXVI : « il a voulu lier par une chaîne commune toutes les parties du système de la nature ; il n'a point pensé que, dans une si longue carrière, le seul langage de la raison pût se faire entendre à tous ; et, cherchant à plaire pour instruire, il a mêlé quelquefois les vérités aux fables et souvent quelques fictions aux réalités. »

mode ²³⁵. » De fait, le jeune Buffon publie en 1733 un mémoire *Sur le jeu du franc carreau* qui traite du calcul des probabilités. En 1740, il traduit de l'anglais la *Méthode des fluxions et des suites infinies* de Newton, un des textes fondamentaux du calcul infinitésimal ; et il s'occupe également de physique, traduisant et augmentant la *Statique des Végétaux* de Hales, en 1735. Il ne s'agit pas là d'essais sans portée : Buffon conservera toute sa vie l'idée que le savoir mathématisé représente le plus haut degré de la science rigoureuse, si bien que la systématisation cosmologique devrait à la limite prendre une forme analogue à la théorie newtonienne. Limite d'ailleurs inaccessible, et même impensable, car il y a des ordres de certitude : la mathématique ne triomphe vraiment que dans l'abstrait, c'est-à-dire dans le vide d'un *no man's land*. Dès que l'on s'occupe d'objets réels la mathématique se dégrade, et elle s'applique d'autant moins que les réalités considérées sont plus concrètes. L'histoire naturelle, et le domaine humain en particulier, paraissent donc offrir à l'intelligibilité du calcul la plus haute résistance.

Une voie nouvelle s'ouvre pourtant, dont les perspectives récemment découvertes fascinent les meilleurs esprits du siècle : le calcul des probabilités, que Buffon, pour sa part, a étudié à l'école de Newton. Nous aurons à reparler de ces divers projets de mathématisation de la science de l'homme ; mais, dans le cas de Buffon, ils jouent un rôle essentiel pour l'orientation d'ensemble de son œuvre. Le thème se trouve nettement indiqué, dès 1749, dans le premier discours de l'*Histoire Naturelle*, relatif à la méthodologie : « Lorsque les sujets sont trop compliqués pour qu'on puisse y appliquer avec avantage le calcul et les mesures, comme le sont presque tous ceux de l'histoire naturelle et de la physique particulière, il me paraît que la vraie méthode de conduire son esprit dans ces recherches, c'est d'avoir recours aux observations, de les rassembler, d'en faire de nouvelles, et en assez grand nombre pour nous assurer de la vérité des faits principaux, et de n'employer la méthode mathématique que pour estimer les probabilités des conséquences qu'on peut tirer de ces faits ²³⁶. » Autrement dit, le calcul des probabilités assure la liaison entre le domaine empirique et le

²³⁵ CONDORCET, *Eloge de Buffon*, p. IX.

²³⁶ BUFFON, *Histoire Naturelle, Théorie de la Terre*, 1^{er} Discours : *De la manière d'écrire... l'histoire naturelle, Œuvres complètes*, Verdière et Ladrangé, 1824, t. I, p. 65.

domaine rationnel ; sa souplesse plus grande permet de nuancer le degré de certitude afférent aux divers ordres de connaissances.

En 1777, Buffon, qui a étudié la question en liaison avec le grand mathématicien suisse Daniel Bernoulli, « l'un des plus grands géomètres de notre époque, et le plus versé de tous dans la science des probabilités », comme il dit, publie un *Essai d'arithmétique morale* qui entrera par la suite dans le cadre de l'*Histoire Naturelle*. Il y reprend la distinction déjà faite entre les ordres de vérité. « Dans les sciences physiques, observe-t-il, l'évidence est remplacée par la certitude : l'évidence n'est pas susceptible de mesure, parce qu'elle n'a qu'une seule propriété absolue, qui est la négation nette ou l'affirmation de la chose qu'elle démontre (...) La certitude physique, c'est-à-dire la certitude la plus certaine, n'est néanmoins que la probabilité presque infinie qu'un effet, un événement qui n'a jamais manqué d'arriver, arrivera encore une fois ²³⁷. » Les phénomènes naturels nous sont connus par expérience, nous nous attendons à ce qu'ils se déroulent selon le même ordre que nous avons toujours observé chez eux : « si l'expérience est la [148] base de nos connaissances physiques et morales, l'analogie en est le premier instrument ²³⁸... » Or le système des analogies de l'expérience, comme parlera Kant, peut, selon Buffon, se formuler en langage mathématique, car la valeur de l'analogie permet de « trouver la mesure de la certitude morale : c'est à la vérité le degré de probabilité qui fait la force du raisonnement analogique » ²³⁹.

Ainsi le calcul des probabilités fournit un instrument d'intelligibilité dans le domaine des sciences inexactes ; il définit leur mode spécifique de certitude : « il y a une distance prodigieuse, écrit en effet Buffon, entre la certitude physique et l'espèce de certitude qu'on peut déduire de la plupart des analogies : la première n'est qu'une somme immense de probabilités qui nous force à croire ; l'autre n'est qu'une probabilité plus ou moins grande, et souvent si petite qu'elle nous laisse dans la perplexité. Le doute est toujours en raison inverse de la probabilité (...) Dans l'ordre des certitudes produites par l'analogie, on doit placer la certitude morale elle semble même tenir le milieu entre

²³⁷ *Essai d'arithmétique morale*, § 3, *Œuvres complètes de Buffon*, Librairie de l'Encyclopédie du XIX^e siècle, t. IV, p. 260.

²³⁸ *Op. cit.*, § 4, p. 261.

²³⁹ § 7, p. 262.

le doute et la certitude physique (...) On sent bien que c'est un certain nombre de probabilités qui fait la certitude morale ²⁴⁰... » Toute une théorie mathématique de la connaissance se trouve en germe ici, que Buffon n'a pas complètement élaborée : elle est néanmoins, dans son principe, susceptible d'une application tout à fait générale, car « toutes nos connaissances sont fondées sur des rapports et des comparaisons : tout est donc relation dans l'univers ; et dès lors tout est susceptible de mesure ; nos idées mêmes, étant toutes relatives, n'ont rien d'absolu ²⁴¹... » Sans doute Buffon n'a-t-il pas été jusqu'au bout de cette perspective ; l'entreprise en était irréalisable. Il s'est contenté de publier des tables de mortalité, qui enregistrent les statistiques de décès déjà systématiquement dressées à l'époque ; en effet, les espérances de vie pour chaque âge de l'existence constituent un aspect important de la science de l'homme : « la connaissance des probabilités de la durée de la vie, observe Buffon, est une des choses les plus intéressantes dans l'histoire naturelle de l'homme ²⁴²... »

Il ne faudrait pas exagérer l'originalité de Buffon dans ce domaine. Il s'agit là, en fait, comme nous le verrons, d'un thème d'époque, assez répandu depuis Leibniz. Seulement cette épistémologie probabiliste donne un sens nouveau à l'œuvre entière de Buffon : elle a pour ambition et pour horizon de réduire à une explication unitaire la totalité cosmologique du réel, à partir de la matière et du feu, dont la conjonction, dans une catastrophe sidérale, donne naissance aux molécules vivantes. Il s'agit de rivaliser avec Newton en le dépassant, en unissant dans le tissu d'une même intelligibilité le ciel, la terre, la vie sous ses diverses formes et l'homme lui-même. Cette ambition irréalisable est sans doute ce qu'il y a de plus extraordinaire dans le génie de Buffon. Condorcet, auteur lui-même d'une « mathématique sociale », avait bien pressenti la portée de l'« arithmétique morale » rêvée par le naturaliste. Tout en critiquant certaines des idées de Buffon dans ce domaine, il lui reconnaît l'honneur d'avoir répandu dans un large public les connaissances relatives au calcul des probabilités et « d'en avoir

²⁴⁰ *Ibid.*, § 8, p. 262-263.

²⁴¹ § 25, p. 279.

²⁴² *Des probabilités de la durée de la vie*, début, même volume de la même édition des Œuvres complètes, p. 293. Les tables de probabilité publiées par Buffon à la fin de la section de *l'Histoire Naturelle* consacrée à l'homme figurent dans la même édition de la page 116 à la page 127.

montré la liaison avec l'histoire naturelle de l'homme ». En quoi, poursuit Condorcet, [149] Buffon a « contribué aux progrès d'une science qui, soumettant au calcul les événements dirigés par des lois que nous nommons irrégulières parce qu'elle nous sont inconnues, semble étendre l'empire de l'esprit humain au-delà de ses formes naturelles, et lui offrir un instrument à l'aide duquel ses regards peuvent s'étendre sur des espaces immenses que peut-être il ne lui sera jamais permis de parcourir » ²⁴³.

Le jugement de Condorcet prend un relief singulier si l'on songe que bientôt un physicien et un mathématicien de génie va donner la formule prophétique au nouvel espace mental dont il est ici question. Buffon meurt en 1788, à la veille de la Révolution qui, en 1794, fera mourir Condorcet. Or dès 1795, Laplace fait aux Ecoles Normales une conférence qui sera le germe de son *Essai philosophique sur les probabilités*, publié seulement en 1814. Cet essai contient le texte fameux dans lequel Laplace affirme la possibilité pour une intelligence plénière d'embrasser dans une formule totalitaire l'essence mathématique de l'univers et la loi de son développement. Certes l'encyclopédiste Buffon n'est pas l'idéologue Laplace, mais le génie de Buffon s'inspire dans toutes ses recherches de ce même pressentiment de l'unité de l'univers, qui justifie les immenses études grâce auxquelles il s'efforce de regrouper en un même système d'intelligibilité la cosmogénèse et l'anthropogénèse, pour reprendre une fois encore la terminologie de Teilhard de Chardin.

Linné avait défini et classé sous le nom de « système de la nature » le règne de la vie dans son ensemble. Buffon a une ampleur de vue encore plus large : la nature dont il étudie les formes et le développement embrasse non seulement les espèces vivantes, mais même la réalité matérielle de la terre, le cosmos tout entier, désormais soumis à une même exigence d'intelligibilité. « L'histoire générale de la terre, écrit-il en effet, doit précéder l'histoire particulière de ses productions ; et les détails des faits singuliers de la vie et des mœurs des animaux, ou de la culture et de la végétation des plantes, appartiennent peut-être moins à l'histoire naturelle que les résultats généraux des observations qu'on a faites sur les différentes matières qui compo-

²⁴³ CONDORCET, *Eloge de Buffon, Œuvres complètes de Buffon*, édition Verdrière et Lagrange, 1824, t. I, p. XXIX.

sent le globe terrestre, sur les éminences, les profondeurs et les inégalités de sa forme, sur le mouvement des mers, sur la direction des montagnes, sur la position des carrières, sur la rapidité et les effets des courants de la mer, etc. Ceci est la nature en grand, et ce sont là ses principales opérations ; elles influent sur toutes les autres, et la théorie de ces effets est une première science de laquelle dépend l'intelligence des phénomènes particuliers, aussi bien que la connaissance exacte des substances terrestres ; et quand même on voudrait donner à cette partie des sciences naturelles le nom de *Physique*, toute physique où l'on n'admet point de systèmes n'est-elle pas l'histoire de la nature ? ²⁴⁴ »

Ce texte admirable, qui sert d'ouverture à l'*Histoire Naturelle*, lui assigne d'emblée son cadre cosmique. Buffon, regroupant les informations, d'ailleurs réduites et disjointes, existant de son temps ²⁴⁵, définit le programme d'une nouvelle science qui, grâce à lui, passe du domaine des explications mythiques à celui des explications positives. Cette « physique » particulière, non encore spécifiée, et qui retrouvera bientôt dans les œuvres des Suisses de Luc et Bénédicte de Saussure le nom de *géologie*, forme la première assise [150] de la science de la nature. Or, jusqu'au XVIII^e siècle, la théorie de la terre demeure le domaine à peu près exclusif des spéculations théologiques. On n'est guère sorti de l'espace mental des Grecs qui, par raison d'esthétique transcendante, attribuaient à la terre et aux astres une forme parfaitement sphérique. Les inégalités de la surface du sol, et particulièrement les montagnes, constituent donc une sorte de scandale logique, dont les Grecs se tirent par le recours à des mythes comme celui de Deucalion, ou des explications fantaisistes. Le XVII^e siècle chrétien, après Galilée, se heurtera au même scandale avec la découverte des taches du soleil, qui font injure à sa perfection, et des montagnes de la lune. Le relief du sol terrestre pose des problèmes analogues, dont les théoriciens cherchent la solution dans les mythologies de la *Genèse* : on dissertera donc sur les thèmes de la Création et du Déluge, et cette pieuse logomachie assure la tranquillité d'âme à ceux qui se soucient davantage de l'orthodoxie religieuse que de la réalité des faits.

²⁴⁴ BUFFON, *Histoire Naturelle*, second discours : *Histoire et théorie de la Terre*, édition citée, t. I, p. 67-68.

²⁴⁵ Pour plus de détails, voir Ch. SINGER, *Histoire de la Biologie*, trad. Gidon, Payot, 1934, p. 268 et suivantes.

Buffon, nouveau Galilée, cherche à déchiffrer le livre de la nature plutôt que l'Écriture Sainte. Sa *Théorie de la Terre* s'en prend aux pieux faiseurs de systèmes. À propos de l'un d'entre eux, par exemple, il dénonce l'absurdité de « vouloir expliquer par des raisons physiques les vérités théologiques ». Cette confusion des genres règne dans le « système de M. Whiston » : « il ne doutait ni de la vérité du déluge, ni de l'authenticité des livres sacrés (...) : il a pris les passages de l'Écriture Sainte pour des faits de physique et pour des résultats d'observations astronomiques, et il a si étrangement mêlé la science divine avec nos sciences humaines qu'il en est résulté la chose du monde la plus extraordinaire, qui est le système que nous venons ser ²⁴⁶. » Paroles de bon sens, paroles dangereuses, même en 1749, et Buffon l'apprendra bientôt à ses dépens. En janvier 1751, la Faculté de Théologie condamne solennellement les trois premiers volumes de l'*Histoire Naturelle* « comme renfermant des principes et des maximes qui ne sont pas conformes à ceux de la religion ». Buffon ne désire pas la palme du martyr, Buffon se rétracte ; il signe tout ce qu'on veut : « J'abandonne ce qui dans mon livre regarde la formation de la terre, et en général tout ce qui pourrait être contraire à la narration de Moïse, n'ayant présenté mon hypothèse sur la formation des planètes que comme une pure supposition philosophique ²⁴⁷... » Libre à la Sorbonne de s'estimer satisfaite par des protestations de ce genre. Buffon la paie de mots, mais il n'en pense pas moins, et son siècle avec lui. Les temps sont changés depuis Galilée.

En dépit de ses protestations, Buffon se charge de tout expliquer dans la nature par des raisons naturelles. Le moment n'est pas loin où Laplace déclarera à Bonaparte que sa cosmologie n'a pas besoin de l'« hypothèse Dieu ». Naturellement les idées de Buffon sur les origines des mondes et de la vie, sur les « molécules organiques », sont aujourd'hui dépassées : les savants d'à présent mettent en oeuvre la photosynthèse, ils insistent sur les origines de l'assimilation chlorophyllienne. Le langage a changé, mais au fond, ceux parmi les savants d'aujourd'hui qui se hasardent à mettre au point des théories cosmologiques ne parviennent pas encore, il s'en faut, à faire l'unanimité sur

²⁴⁶ Edition Verdière et Lagrange, t. I, p. 197-198 (*Preuves de la théorie de la terre*, article 2).

²⁴⁷ Texte complet dans TOPINARD, *Éléments d'anthropologie générale*, p. 33-4. La Rétractation a paru en 1753 en tête du t. IV de l'*Histoire Naturelle*.

leurs théories, – témoin, une fois encore, les hostilités variées rencontrées par les idées de Teilhard de Chardin. Quoi qu'il en soit de ces contestations, l'immense mérite de Buffon, sur le chemin de la science qui se fait, est d'avoir osé formuler une science de la totalité naturelle [151] selon son déploiement hiérarchique : un seul mouvement doit relier la réalité inorganique à la réalité organique, et l'homme lui-même apparaît ainsi comme le dernier terme, ou le premier, de la série continue des êtres naturels. C'est pourquoi la science de l'homme, telle qu'elle apparaît chez Buffon, est liée à l'ensemble de la science de la nature, qu'elle accomplit, en quelque sorte, ou qu'elle récapitule.

« La première vérité qui sort de cet examen sérieux de la Nature, écrit Buffon, est une vérité peut-être humiliante pour l'homme ; c'est qu'il doit se ranger lui-même dans la classe des animaux, auxquels il ressemble par tout ce qu'il a de matériel, et même leur instinct lui paraîtra peut-être plus sûr que sa raison, et leur industrie plus admirable que ses arts. Parcourant ensuite successivement et par ordre les différents objets qui composent l'univers et se mettant à la tête de tous les êtres créés, il verra avec étonnement qu'on peut descendre par des degrés presque insensibles de la créature la plus parfaite jusqu'à la matière la plus informe, de l'animal le mieux organisé jusqu'au minéral le plus brut ; il reconnaîtra que ces nuances imperceptibles sont le grand oeuvre de la nature ; il les trouvera, ces nuances, non seulement dans les grandeurs et dans les formes, mais dans les mouvements, dans les générations, dans les successions de toute espèce ²⁴⁸. » Il s'agit là, en somme, d'une application cosmologique du principe de Continuité leibnizien, – principe qui joue un rôle considérable dans la pensée du XVIII^e siècle, et dont Buffon se sert, en particulier, pour critiquer le principe de toute classification systématique, à la Linné. En effet, une

²⁴⁸ *Histoire Naturelle*, 1^{er} Discours, édition citée, t. I, p. 11. PIVETEAU, dans son édition des *Œuvres philosophiques de Buffon*, Corpus général des philosophes français, P.U.F., 1954 :, p. 10, cite à propos de ce passage un texte de Leibniz, dans *l'Appel au public de Kœnig* : « La loi de continuité exige que tous les êtres naturels ne forment qu'une chaîne dans laquelle les différentes classes, comme autant d'anneaux, tiennent si étroitement les unes aux autres, qu'il soit impossible de fixer précisément le point où quelqu'une commence ou finit, toutes les espèces qui occupent les régions d'inflexion ou de rebroussement devant être équivoques et douées de caractères qui se rapportent également aux espèces voisines. »

classification, déterminant et isolant des espèces, substitue au continu naturel une discontinuité artificielle.

Quoi qu'il en soit de cette dernière querelle, la présupposition métaphysique de la continuité permet à Buffon de prendre position sur les grands problèmes des sciences naturelles avec un double et constant souci d'unité et de diversité. De là, par exemple, l'ambiguïté apparente de Buffon sur le problème des espèces : comme Linné, il semble partagé entre le fixisme et le transformisme. D'une part, il affirme que « les espèces sont les seuls êtres de la Nature, êtres perpétuels, aussi anciens, aussi permanents qu'elle ». Chacun de ces êtres forme un tout, « indépendant du temps, un tout toujours vivant, toujours le même ; un tout qui a été compté pour un dans les ouvrages de la création, et qui par conséquent ne fait qu'une unité dans la Création ». Dans cette lecture du réel en discontinuité, l'espèce humaine vient en tête de toutes les autres, mais toutes sont « également chères » à la Nature, « puisqu'à chacune elle a donné les moyens d'être et de durer aussi longtemps qu'elle » : « toutes ensemble composent et représentent la Nature vivante, qui se maintient et se maintiendra comme elle s'est maintenue : un jour, un siècle, un âge, toutes les portions du temps ne font pas partie de sa durée ; le temps lui-même n'est relatif qu'aux individus, aux êtres dont l'existence est fugitive ²⁴⁹... » Dans cette perspective, il y a par exemple une coupure nette entre le singe et l'homme : « Ce singe, que les [152] philosophes, avec le vulgaire, ont regardé comme un être difficile à définir, dont la nature était au moins équivoque et moyenne entre celle de l'homme et des animaux, n'est dans la vérité qu'un pur animal, portant à l'extérieur un masque de figure humaine, mais dénué à l'intérieur de tout ce qui fait me ²⁵⁰... »

Seulement cette unité massive de chaque espèce et ce sens des coupures entre les espèces contreviennent au principe leibnizien de continuité, qui souligne les variétés et les transitions. L'espèce humaine, par exemple, est bien une, mais une dans la diversité, et cette diversité doit procéder de l'unité originelle par des séries de modifications lentes. Buffon admet qu' « il n'y a eu originairement qu'une seule

²⁴⁹ *Seconde Vue*, en tête du tome XIII de l'*Histoire Naturelle*, 1765, dans *Œuvres philosophiques de Buffon*, p.p. Piveteau, p. 35.

²⁵⁰ *Histoire Naturelle*, t. XIV, 1766 ; *ibid.*, p. 393.

espèce d'hommes qui, s'étant multipliée et répandue sur toute la surface de la terre, a subi différents changements par l'influence du climat, par la différence de la nourriture, par celle de la manière de vivre, par les maladies épidémiques, et aussi par le mélange varié à l'infini des individus plus ou moins ressemblants » ²⁵¹... Ces variétés, dues au « concours de causes extérieures et accidentelles », se sont transmises par hérédité ; elles se modifieraient de nouveau si le milieu lui-même venait à se modifier encore. Ainsi s'affirme un Buffon transformiste, précurseur de Lamarck, et doué de ce sens aigu d'observation concrète qui fait la valeur de son anthropologie.

L'histoire naturelle de l'homme se présente dès lors selon un schéma analogue à celui qui s'applique aux divers animaux : seule la prééminence de l'espèce humaine assure à celle-ci un traitement privilégié, une considération plus étendue et plus minutieuse. L'être humain est étudié, de la naissance à la mort, aux divers âges de la vie : enfance, puberté, âge viril, vieillesse enfin. Puis sont présentées les « variétés de l'espèce humaine » : Buffon rassemble les données fournies sur ce thème par les voyageurs et les explorateurs ; il tente, l'un des premiers, une sorte de synthèse ethnographique des diverses populations du globe : les nègres, les habitants de Madagascar, les Américains sont mis en place dans un tableau d'ensemble où figurent aussi les insulaires des mers du Sud et les habitants des terres australes, dont la description est reprise des plus récentes publications de Cook et de Bougainville. L'évocation dépasse ici en ampleur les sèches notations classificatrices dont se contente Linné. L'homme réel, concret, apparaît vraiment comme l'objet d'une connaissance positive, sans préjugé moral ou religieux, désireuse seulement de décrire et de comprendre.

Néanmoins cette sagacité empirique n'est possible que grâce à la présence, entre les lignes, de certaines hypothèses métaphysiques, ou plus exactement de théories qui servent à la découverte et au groupement des faits. Buffon se montre là-dessus d'une extrême prudence et n'hésite pas, nous l'avons vu, à se rétracter quand il faut, en proclamant son adhésion littérale aux mythes de la *Genèse*. Il n'en conçoit pas moins des vues d'ensemble sur l'ordre naturel dans sa totalité : la description des espèces implique la reconnaissance entre elles de certaines parentés, de similitudes de structure et d'organisation. D'autre

²⁵¹ *Histoire Naturelle*, t. III, édition Piveteau, p. 313.

part, la diffusion des types d'êtres vivants dans l'espace évoque la possibilité d'une sorte de diffusion dans le temps. La parenté que l'on peut constater entre des types voisins, dans l'état actuel des choses, pourrait, dès lors, n'être que la suite d'une série de phases en lesquelles se réaliserait une sorte de dispersion des espèces à partir de souches beaucoup moins nombreuses.

Ces vues transformistes se trouvent parfaitement mises en évidence chez Buffon ; elles résultent chez lui d'un pressentiment du principe de l'unité [153] de composition des êtres vivants, que Geoffroy Saint-Hilaire devait formuler au siècle suivant. Buffon observe, en 1753, dans le volume de *Histoire Naturelle* consacré aux animaux domestiques, cette unité d'un « dessein primitif et général », comme si l'Être suprême n'avait voulu « employer qu'une idée et la varier en même temps de toutes les manières possibles ». « Dans ce point de vue, commente Buffon, non seulement l'âne et le cheval, mais même l'homme, le singe, les quadrupèdes et tous les animaux pourraient être regardés comme ne faisant que la même famille, mais en doit-on conclure que dans cette grande et nombreuse famille (...) il n'y ait pas eu d'autres petites familles projetées par la nature et produites par le temps ?... Si ces familles existaient en effet, elles n'auraient pu se former que par le mélange, la variation successive et la dégénération des espèces originaires ; et si l'on admet une fois qu'il y ait des familles dans les plantes et dans les animaux, que l'âne soit de la famille du cheval et qu'il n'en diffère que parce qu'il a dégénéré, on pourra dire également que le singe est de la famille de l'homme, que c'est un homme dégénéré, que l'homme et le singe ont eu une origine commune comme le cheval et l'âne, que chaque famille tant dans les animaux que dans les végétaux n'a eu qu'une seule souche ; et même que tous les animaux sont venus d'un seul animal qui, dans la succession des temps, a produit en se perfectionnant et en dégénération toutes les races des autres animaux ²⁵². »

Ce texte étonnant, et prophétique, en dépit de certaines inexactitudes de langage, a peut-être paru aux contemporains un de ces « systèmes » dont on a parfois fait reproche au naturaliste, une « buffonade »

²⁵² *Histoire Naturelle*, édition in-12 de l'Imprimerie royale, t. VI, p. 138-9, cité dans TOPINARD, *Eléments d'anthropologie générale*, p. 39 ; cf. TOPINARD, *Buffon anthropologiste*, Revue d'anthropologie, 1883.

sans portée, alors que Buffon lui-même proteste à juste titre contre ceux qui ont « mêlé la fable à la physique » ²⁵³. Il est certain en tout cas que l'on voit se dégager ici une nouvelle perspective d'interprétation, selon laquelle la Nature se déploie dans le temps aussi bien que dans l'espace. Et cette compréhension évolutive s'applique au système du monde tout entier, à la terre elle-même, dont Buffon est, à proprement parler, l'un des premiers historiens. La géologie prend un sens nouveau, et aussi la paléontologie. Dans la fameuse querelle des fossiles, qui passionne l'opinion savante au XVIII^e siècle, Buffon se trouve naturellement du bon côté. Sa doctrine, esquissée en 1749 dans la *Théorie de la Terre*, se précise dans les *Epoques de la Nature* (1778), qui, multipliant les phases du développement cosmique, en permettent un meilleur étalement dans le temps.

L'idée de la pluralité des âges géologiques implique la rupture avec le schéma biblique. La causalité directe invoquée par le mythe fait place à la conception d'influences lentes et successives : Buffon attribue un rôle essentiel aux phénomènes d'érosion et de sédimentation dans la création du relief. Dès lors les coquillages fossiles, les empreintes pétrifiées peuvent être considérés comme des monuments des anciens âges de la vie, contemporains des couches rocheuses dans lesquels on les retrouve. Ces vestiges, depuis longtemps connus, étaient jusque-là considérés comme des « pierres de feu », engendrées par la foudre (*céraunies*) ; on en faisait des talismans, doués de pouvoirs fabuleux. Dès avant Buffon, Fontenelle avait fait valoir là contre la protestation du bon sens. Il observait, au début du siècle : « Un potier de terre, qui ne savait ni latin ni grec, fut le premier, vers la fin du XVI^e siècle, qui osa dire dans Paris, et à la face de tous les docteurs, que les coquilles fossiles étaient de véritables coquilles, déposées autrefois par la [154] mer dans les lieux où elles se trouvaient alors ; que des animaux, et surtout des poissons, avaient donné aux pierres figurées toutes leurs différentes figures. (...) C'est Bernard Palissy, Saintongeais, aussi grand physicien que la nature seule puisse en former un. Cependant son système a dormi près de cent ans ²⁵⁴. »

²⁵³ *Histoire Naturelle, Théorie de la Terre*, éd. Verdière et Ladrangé, t. I, p. 70.

²⁵⁴ FONTENELLE, *Histoire de l'Académie royale des Sciences, année 1720*, éd. de 1722, *Sur des Coquilles fossiles de Touraine*, p. 5, cité dans J. R. CARRÉ, *La Philosophie de Fontenelle ou le sourire de la raison*, Alcan,

Buffon reprend les vues de Palissy, retrouvées par Fontenelle, mais il les situe dans un système d'intelligibilité beaucoup plus vaste : les « pierres figurées » étant les vestiges d'êtres vivants, la question se pose de savoir s'il ne s'agit pas là d'espèces disparues, ce qui vérifierait le schéma évolutionniste. À la fin de sa vie, dans les *Epoques de la Nature*, Buffon s'engage sur le chemin de la vérité : « Tout semble démontrer, écrit-il, qu'il y a eu des espèces perdues, c'est-à-dire des animaux qui ont autrefois existé, et qui n'existent plus ²⁵⁵. » Et peu avant sa mort, le vieillard, conscient de l'importance des problèmes qui restent à résoudre, se contente de les « recommander à la postérité »... Cette dernière attitude était la sagesse même, car il n'était pas possible, étant donné l'état général d'avancement des connaissances, d'aller plus avant vers 1780. Mais Lamarck est né en 1744, et ses idées seront mûres aux alentours de 1800. Quant aux *Principes de géologie* de Lyell, fondements de la science moderne, ils ne paraîtront qu'à partir de 1830.

La grandeur de Buffon est incontestable. Alexandre de Humboldt, le génial auteur de *Kosmos*, cette autre synthèse cosmique du milieu du XIX^e siècle, devait la mettre légitimement en lumière : « Buffon, écrivain grave et élevé, embrassant à la fois le monde planétaire et l'organisme animal, les phénomènes de la lumière et ceux du magnétisme, a été dans ses expériences physiques, plus au fond des choses que ne le soupçonnaient ses contemporains... » Gloire d'époque, et contestée par l'époque, la gloire de Buffon dépasse son époque. Dans son époque même, qu'elle emplisse de son retentissement, la renommée de l'*Histoire Naturelle* entraîne une considérable diffusion du savoir ; elle concentre sur les jeunes sciences naturelles l'intérêt d'un très vaste public. C'est Daubenton, compatriote de Buffon et son collaborateur, qui occupera en 1775 la première chaire d'histoire naturelle, au Collège de France, créée par transformation d'une chaire de médecine pratique. Ce mouvement d'opinion échappe d'ailleurs à l'influence du seul maître français : en 1788, l'année même de la mort de Buffon, se fonde à Paris la *Société linnéenne*, placée sous l'invocation du classificateur suédois, et qui se propose de poursuivre son œuvre en décrivant

1933, p. 349. Sur cette question, cf. aussi D. MORNET : *Les Sciences de la nature en France au XVIII^e siècle*, Colin, 1911.

²⁵⁵ Cité dans PIVETEAU, *Introduction à Buffon*, en tête de son édition des *Œuvres philosophiques de Buffon*, P.U.F., 1954, p. XII.

les espèces vivantes d'une manière précise et scientifique, en les collectionnant et en perfectionnant la nomenclature. La société linnéenne se reconstitua au début de la Révolution sous le nom moins sectaire de *Société d'histoire naturelle*, et continua son œuvre avec un grand succès. En dépit des jalousies et des contestations, la double postérité des fondateurs de la science naturelle devait enfin se rejoindre et se réconcilier dans la poursuite de l'œuvre commune, désormais pourvue d'un statut et d'un programme.

Avant la science positive et positiviste du XIX^e siècle, qui deviendra de plus en plus l'apanage de spécialistes à l'horizon étroit, Linné et Buffon apparaissent comme les créateurs de ce nouvel espace mental. Quelles qu'aient [155] été leurs insuffisances et leurs erreurs, ils ont défini une nouvelle attitude en face de la réalité, un nouvel état d'esprit, qui permettra à leurs continuateurs de perfectionner, sans génie, une œuvre qu'il fallait du génie pour entreprendre. Linné, analyste, nomenclateur, classificateur, est à l'origine de la morphologie et des études structurelles et comparatives, où brilleront après lui un Blumenbach et un Cuvier. Buffon, esprit spéculatif, tenté par les grandes synthèses, aura pour successeurs Lamarck, Geoffroy Saint-Hilaire, Darwin et Teilhard de Chardin. Les deux inspirations sont d'ailleurs complémentaires : elles se corrigent l'une l'autre et se fécondent mutuellement.

Dès le XVIII^e siècle, en tout cas, la naissance des sciences naturelles a pour conséquence l'apparition d'une histoire naturelle de l'homme. Topinard observe : « Buffon, en laissant de côté Aristote, qui a quelque droit éloigné à ce titre, est le fondateur enfin de l'anthropologie. Depuis Aristote, en effet, aucun nom ne s'est présenté à nous qui mérite l'épithète d'anthropologiste ; après Buffon, ils seront nombreux ²⁵⁶. » L'histoire même du mot *anthropologie* est très significative : on le voit s'affirmer lentement, hésitant entre des domaines différents, avant de recevoir des sciences naturelles enfin constituées son acceptation moderne et positive. Le terme apparaît déjà chez Aristote, qui donne le nom d'anthropologues aux penseurs qui réfléchissent sur la nature morale de l'homme. Mais le mot se perd, avec l'œuvre même du philosophe grec. Puis apparaît, dans le langage théologique, un mot *anthropologie*, désignant une sorte de figure du style religieux, dont

²⁵⁶ TOPINARD, *Eléments d'anthropologie générale*, Delahaye, 1885, p. 32.

l'Encyclopédie nous dit qu'elle est une « manière de s'exprimer par laquelle les écrivains sacrés attribuent à Dieu des actions ou des affections qui ne conviennent qu'aux hommes, et cela pour s'accommoder et se proportionner à la faiblesse de notre intelligence ». Il s'agit là, en somme, de ce que nous appelons aujourd'hui « anthropomorphisme ». Littré, qui indique encore ce sens, cite Malebranche : « Comme l'Écriture est faite pour les simples autant que pour les savants, elle est pleine d'anthropologies... »

Mais depuis la Renaissance, le mot *anthropologie* s'emploie dans un sens profane, pour désigner, en somme, un traité de l'homme moral ou physique, Dès 1501, Magnus Hundt publie une *Anthropologia, de hominis dignitate natura et proprietatibus*. Dans l'esprit des humanistes, l'anthropologie désigne une sorte de contrepartie humaine de la théologie. L'homme étant devenu en lui-même un centre d'intérêt, il convient de donner un nom spécifique à la science dont il constitue l'objet particulier. On voit alors apparaître ensemble les termes *psychologia* et *anthropologia*, par exemple dans l'ouvrage du professeur allemand Casmann : *Psychologia anthropologica sive animae humanae doctrina* (1594), où l'on trouve l'indication suivante : « anthropologiae partes duae sunt : psychologia et somatotomia. » Le mot anthropologie serait donc un terme général, englobant la doctrine de l'âme et celle du corps, telle qu'elle se dégage de la dissection. Cette hésitation entre le physique et le moral se maintiendra longtemps. En 1626, le médecin français Jean Riolan fils publie un ouvrage intitulé : *Anatomica seu anthropographia*, fort estimé de Boerhaave parce qu'il condensait les résultats de nombreuses dissections ²⁵⁷.

[156]

En 1691, le dictionnaire allemand de Stieler définit l'anthropologie comme une « étude du corps humain ». Mais le *Philosophisches Lexikon* de Johann Georg Walch (Leipzig, 1726) distingue une anthropo-

²⁵⁷ On trouvera des éléments pour l'histoire du mot *anthropologie* dans : Rudolf EUCKEN, *Geschichte der philosophischen Terminologie*. Leipzig, 1879, p. 75 ; Max DESSOIR, *Geschichte der neueren deutschen Psychologie*, t. I. 2^e édit., Berlin, 1902, passim ; TOPINARD, *Éléments d'anthropologie générale*, p. 58 sq. Il y aurait là un intéressant objet de recherches à entreprendre. On consultera aussi Paul LESTER, *l'Anthropologie*, dans *l'Histoire des Sciences*, de l'Encyclopédie de la Pléiade (1957).

logie physique et une anthropologie morale, l'une concernant le corps, et l'autre concernant l'âme, dans son rapport avec le corps et avec Dieu. Cette dualité de sens persistera dans diverses publications anglaises et allemandes du XVIII^e siècle : l'*Anthropologia* de Teichmeyer (1739), l'*Anthropology*, de Drake (1707-1727). En 1754 paraît l'*Anthropologia naturalis sublimior* de Wilhelm Friedrich Struve ; en 1772, le célèbre Ernst Platner, professeur de physiologie à Leipzig, publie une *Anthropologie* à l'usage des médecins et des philosophes ; en 1790 on relève l'*Anthropologie médico-philosophique* de J.D. Metzger, collègue de Kant à Königsberg où il enseigne la médecine.

Jusque-là, le concept d'anthropologie se situe donc aux confins de la morale, de la psychologie, de l'anatomie et de la médecine. C'est l'apparition de l'histoire naturelle, avec Linné et Buffon, qui va lui donner un contenu nouveau, tout en regroupant les éléments anciens. Les naturalistes en effet dégagent la notion d'une *espèce* humaine, distincte de la conscience et de l'organisme individuel, et, en tant que telle, objet de science. L'espèce humaine fournit désormais un centre d'intérêt pour ce que Buffon, qui n'emploie pas le mot anthropologie, appelle « l'histoire naturelle de l'homme ». Ce progrès de pensée se réalise à la fin du XVIII^e siècle, sans d'ailleurs que ses promoteurs s'en rendent parfaitement compte. L'Encyclopédie reconnaît un sens du mot *anthropologie* qui concerne « l'économie animale » : « c'est un traité de l'homme », se contente de déclarer brièvement le rédacteur de l'article ; le mot anthropologie est donné ensuite comme synonyme d'anatomie. Mais c'est, semble-t-il, en Allemagne que va se réaliser le pas décisif, d'où sortira l'anthropologie du XIX^e siècle, et les Français eux-mêmes en ont conscience. Cabanis lit à l'Institut, en 1796, le premier des Mémoires qui composent ses *Rapports du physique et du moral de l'homme*, publiés en 1802. Il y définit le programme de sa science de l'homme, et ajoute en note, « c'est ce que les Allemands appellent l'Anthropologie »²⁵⁸. Et Littré, lui-même, dont le dictionnaire commence à paraître en 1863, observe encore, sous ce mot : « d'après Kant et les philosophes allemands, nom donné à toutes les sciences qui se rapportent à un point de vue quelconque de la nature

²⁵⁸ *Œuvres philosophiques de Cabanis*, Corpus général des philosophes français, t. I, P.U.F., 1956, p. 126.

humaine, à l'âme comme au corps, à l'individu comme à l'espèce, aux faits historiques et aux phénomènes de conscience, aux règles absolues de la morale comme aux intérêts les plus matériels et les plus variables. » La définition est encore bien vague, et elle méconnaît singulièrement les progrès récents du savoir...

Il est inutile de s'arrêter longuement sur les thèses des fondateurs de l'anthropologie nouvelle. Spécialistes sans génie, ils se contentent de mettre en œuvre les idées apparues dans la situation intellectuelle créée par le génie de Linné et de Buffon. Le plus important d'entre eux est sans doute Blumenbach, dont la longue carrière (1753-1840) fait en quelque sorte la liaison entre les pressentiments du XVIII^e siècle et les investigations positives du XIX^e ; le professeur d'anatomie de Goettingen sera en effet, par ses *Decades craniorum* (1790-1828) l'un des maîtres de la craniométrie moderne. Mais, dès 1775, le jeune Blumenbach publie sa dissertation inaugurale *De generis humani varietate nativa*, appelée à un grand retentissement et qui sera en particulier l'une des sources de l'anthropologie kantienne. Blumenbach, qui part des considérations de Linné sur l'espèce humaine, [157] entreprend d'en préciser les caractéristiques et d'en classer les diverses variétés ou races. D'esprit exact et précis, il compare l'homme avec les animaux et les singes, dans le détail des fonctions internes et externes, puis il définit minutieusement les caractères distinctifs des diverses races connues. Le thème n'est pas neuf, à l'époque, mais l'œuvre de Blumenbach demeure exemplaire par le souci de mettre au point une histoire naturelle de l'homme, selon le vœu de Buffon, qui soit vraiment digne de ce nom. Et cette science renouvelée reçoit, dans la préface de la 3^e édition du *De generis humani varietate nativa*, en 1795, le nom d'anthropologie, qui, selon Topinard, apparaît ici pour la première fois avec le contenu exact qui devait finir par lui rester.

Le moment est d'ailleurs fertile en recherches de cet ordre. L'intérêt pour l'espèce humaine, son unité et sa diversité dans l'espace et dans le temps, justifie des travaux en lesquels se dessinent certaines disciplines de l'avenir. En 1774, c'est-à-dire un an avant la dissertation de Blumenbach, avaient paru les *Sketches on the history of mankind* de l'Écossais Henry Home (1696-1782) connu aussi sous le nom de lord Kames, qui fut, entre autres, le protecteur d'Adam Smith. Les « esquisses » de Home s'efforcent d'arbitrer le débat entre les monogénistes, fidèles à la Bible, qui font dériver l'humanité d'un couple originel,

et les polygénistes, partisans d'une pluralité originelle. Nourri de la philosophie de son temps, Home, qui est partisan du polygénisme, s'efforce de préciser les divers stades de l'évolution des sociétés humaines, depuis leur état primitif. Les mythes, brillamment développés par les poètes et les littérateurs, font place à la recherche sagace et objective, appuyée sur l'étude des caractères spécifiques de l'être humain. Home est d'ailleurs conscient de ses insuffisances ; il note, au début de son livre : « L'histoire de l'humanité et de son développement, de son état sauvage primitif à son état le plus élevé de civilisation reste à faire ; j'y ai dépensé trente ans de travail, mais la vie d'un homme ne peut suffire à cette tâche... D La préhistoire, la sociologie, l'ethnographie viendront, au siècle suivant, donner tout leur sens aux vues de Henry Home. Trois ans après son œuvre, en 1777, paraît un autre ouvrage également riche d'avenir, celui de E.H.G. Zimmermann, professeur à Brunswick : *Specimen geographiae zoologicae quadrupedin domicilia et migrationes sistens*. Cette géographie zoologique fait place, parmi les quadrupèdes, à l'homme, dont elle affirme, à l'opposé de Home, l'unité de souche. C'est la dispersion des premiers hommes sur la surface de la terre qui, par l'influence des milieux et des climats, a donné naissance aux diverses races dont nous constatons aujourd'hui l'existence. Les Nègres doivent leur teint à la chaleur intense du soleil ; le régime tonique et hygiénique des anciens Germains explique leur grande taille et leur constitution athlétique...

Bien d'autres noms seraient à citer, si l'on voulait être juste. Dès cette époque, les recherches se multiplient en se spécialisant de plus en plus. Désormais, les savants vont attester en travaillant l'existence de leur science. Du point de vue de l'histoire des idées, et en dehors de la pure érudition, un nouveau style de pensée se trouve désormais possible. De même que la médecine du XVIII^e siècle fournit à la réflexion le thème de l'organisme, de même les sciences naturelles définissent un nouveau modèle épistémologique, celui de la nature vivante, thème commun de la diversité des genres et des espèces, irréductible aux déterminismes stricts de la matière inorganique. Le physicalisme mécaniste n'est pas la seule forme de causalité possible : la finalité aussi est une perspective explicative, non plus la finalité transcendante des théologiens de naguère, mais la finalité immanente de la vie. Et la connaissance de l'être humain, enfin compris dans son individualité et dans sa généralité, doit emprunter beaucoup aux nouveaux chiffres

[158] fournis par les savants. La physiologie, la médecine qui font connaître les régulations internes de la vie composent ici leurs résultats avec ceux de l'observation externe, réalisée par les naturalistes et par les voyageurs qui poursuivent l'exploration et l'inventaire de la planète. L'entreprise de la Renaissance, au bout de deux siècles de recherches opiniâtres, permet maintenant des vues d'ensemble, bilans et récapitulations dont les résultats s'imposent désormais à l'attention de tous et à la réflexion des penseurs.

Les progrès de l'histoire naturelle, comme ceux de la médecine, ont en effet des répercussions dans le domaine de la philosophie, qui, au XVIII^e siècle, ne peut plus se désintéresser des jeunes et triomphantes sciences de l'homme. Toute la philosophie de l'Age des Lumières s'en trouve profondément marquée : nous verrons que l'*Encyclopédie* constitue en réalité une somme d'anthropologie culturelle. Mais l'exemple le plus significatif de cette promotion du nouveau savoir peut être emprunté à Kant, souvent considéré par les commentateurs de notre temps comme le promoteur d'une philosophie spéculative et dogmatique. En réalité, le génie de Kant, vaste et multiple, englobe toutes les connaissances de son époque ; seulement il faudrait prendre la peine de le lire, et de le lire intégralement. Or une grande partie des écrits du maître de Königsberg n'a jamais été traduite en français, ou bien n'a fait l'objet que de traductions anciennes, fautives et introuvables.

Ce qui est certain, en tout cas, c'est que la pensée kantienne, tout de même qu'elle s'est toujours préoccupée de physique et de cosmologie, n'a pas cessé de s'intéresser à l'anthropologie, sous les diverses formes qu'elle revêt de son temps. Kant a publié, à la fin de sa vie une *Anthropologie au point de vue pragmatique* (1798), résumant une partie d'un enseignement qu'il a exercé pendant toute sa carrière ; d'autres cours ont d'ailleurs été publiés par ses élèves. Mais cette *Anthropologie* n'est pas, il s'en faut de beaucoup, sa seule publication dans ce domaine, et d'ailleurs sa seule présence dans l'oeuvre du fondateur de la philosophie transcendantale demande plus ample considération. La détermination, chez Kant, des structures *a priori* de la connaissance n'exclut jamais le souci de l'information objective sur les réalités naturelles. Bon nombre des premiers travaux de Kant portent sur l'astronomie et sur la « théorie de la terre », selon le mot de Buffon : il s'intéresse au mouvement diurne de la terre, au régime des vents, publie des études sur les tremblements de terre et spécialement sur celui de

1755, qui entraîne la catastrophe de Lisbonne. En 1755 paraît aussi un gros ouvrage intitulé *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*, théorie cosmologique où, s'inspirant des principes newtoniens, Kant s'efforce d'expliquer la formation originelle de notre planète. Dès ce moment, le ciel étoilé représente pour Kant autre chose qu'une poétique image.

De la cosmologie, Kant passe à la géographie physique. Les philosophes ne devraient pas ignorer que le théoricien du criticisme est reconnu par les géographes comme un des grands fondateurs de leur discipline. On trouve quelques précisions sur la conception kantienne de la géographie dans le programme, qui nous a été conservé, des cours prévus par le philosophe pour le semestre d'hiver 1765-1766, texte dont on ne retient généralement que la formule fameuse selon laquelle l'étudiant ne doit pas apprendre une philosophie toute faite, mais bien plutôt apprendre à philosopher. Or ce programme contient aussi la répartition des matières enseignées par le professeur Kant : tout d'abord la métaphysique, qui commence par une « petite introduction de psychologie empirique, laquelle est proprement la science métaphysique expérimentale de l'homme (*die metaphysische Erfahrungswissenschaft vom Menschen*) » ²⁵⁹ ; de là on passe à la cosmologie, à la psychologie [159] rationnelle et à l'ontologie. Un second cours est consacré à la logique, un troisième à la morale, un quatrième enfin à la « géographie physique ». Cet enseignement, précise Kant, a pour but d'éviter à la jeunesse de ratiociner à vide, dans l'abstrait, « sans posséder suffisamment de ces connaissances historiques, qui peuvent tenir lieu d'expériences personnelle » ²⁶⁰. Le mot « géographie » est pris en un sens très large, puisque Kant distingue une géographie physique, une géographie morale et une géographie politique. La première inclut les « particularités de la nature dans ses trois règnes » ; elle est le fondement de la connaissance historique, laquelle sans cela n'est qu'un ramassis de contes pour enfants. Quant à la géographie morale, elle considère l'homme dans la variété de ses propriétés naturelles à travers toute l'étendue de la terre ; cette étude, enrichie par des comparaisons avec les périodes anciennes de l'histoire permet de dresser

²⁵⁹ *Kant's gesammelte Schriften*, édition de l'Académie de Berlin, t. II, p. 309.

²⁶⁰ P. 312.

« une grande carte de l'espèce humaine » ²⁶¹. Enfin, la géographie politique a pour objet non seulement l'étude des sociétés et des États et de leurs interactions, mais surtout celle de « la situation des différents pays, des produits, des mœurs, des métiers, de l'activité, de la population » ²⁶²...

La « géographie physique » de 1765-1766 se prolonge donc en une histoire naturelle, elle englobe l'anthropologie, bien que le mot même ne soit pas prononcé, et elle définit le programme ce qui sera beaucoup plus tard la géographie humaine des modernes. Kant ne se contente pas de généralités vagues ; il est parfaitement au courant des recherches et travaux de son temps. En 1775, l'année même où paraît le *De generis humani varietate nativa* de Blumenbach, Kant publie un essai sur les races humaines : *Von den verschiedenen Rassen der Menschen*. Ce travail de classification, bien que très informé et nuancé dans le détail, ne vaut sans doute pas mieux que les diverses tentatives contemporaines. Du moins atteste-t-il un intérêt permanent pour ce genre de problèmes. Kant précise, dans un appendice, que cette « connaissance du monde » revêt à ses yeux un intérêt « pragmatique » pour la conduite de la vie. Il distingue un double champ d'études : la nature, dont l'étude est l'objet propre de la géographie physique, et l'homme, qui est du ressort de l'*anthropologie*. Cette fois le mot lui-même apparaît pour désigner cette discipline ²⁶³. Il ne s'agit pas, ajoute le professeur, de collectionner dans l'un et l'autre domaine des particularités curieuses, mais de les considérer d'ensemble, avec le souci de leur unité cosmologique.

Nous nous trouvons donc en présence d'une orientation permanente de la pensée kantienne, qui continue de s'affirmer dans les grands travaux de la période critique du philosophe. L'anthropologie garde sa place comme une des grandes divisions de la connaissance, de sorte que l'*Anthropologie au point de vue pragmatique* de 1798, ne fait que marquer un dernier repère – ou plutôt, elle dresse, sur le tard, un bilan récapitulatif. La seule inflexion nouvelle serait peut-être une tendance

²⁶¹ P. 312-313.

²⁶² P. 313.

²⁶³ *Ibid.*, p. 443 ; la même année 1775 paraît, sur le même sujet, le travail de l'anglais John HUNTER : *Dissertatio critica quaedam de hominum varietatibus*.

plus prononcée à la systématisation, et la prépondérance accordée à un intérêt moral, pourtant très net dès le début. La maturité de la pensée kantienne est caractérisée par Id regroupement, autour de la philosophie pratique, de la théorie de la connaissance et de la métaphysique, mais aussi de la philosophie de l'histoire et de l'anthropologie dans son ensemble. L'espace mental de Kant apparaît ainsi d'une extraordinaire ampleur, puisqu'il prend en charge la totalité du monde physique (avec les *Premiers principes métaphysiques de la Science de la Nature*, [160] 1786) et la totalité de la réalité humaine. L'ouverture d'esprit du maître de Königsberg est si extraordinaire qu'elle dépasse les moyens de la plupart des historiens et des commentateurs, dépourvus de la compétence encyclopédique indispensable.

Dans la préface des *Fondements de la métaphysique des mœurs* (1785), Kant distingue dans l'éthique deux divisions principales. Il y a une partie pure, qui est la *morale*, laquelle relève d'une métaphysique des mœurs, procédant entièrement *a priori*, de manière à déterminer les normes rationnelles qui doivent présider à l'exercice d'une volonté pure. Mais l'éthique comporte aussi une partie empirique, et c'est elle que développe l'*anthropologie pratique* ²⁶⁴. « L'anthropologie, commente Delbos, est pour Kant la science de la nature humaine, telle qu'elle est donnée dans l'expérience et telle aussi qu'elle apparaît dans l'histoire ²⁶⁵. » Elle englobe la psychologie empirique, l'observation des mœurs et coutumes des peuples, qui prendra au siècle suivant le nom d'ethnographie ; elle emprunte aussi à la médecine, à l'étude des races et à la description des divers caractères. Si la morale pure peut être considérée comme le domaine des fins inconditionnelles de l'action, l'anthropologie étudie les moyens d'application des impératifs moraux en fonction des réalités positives de l'être humain, telles qu'elles se dégagent de l'expérience ²⁶⁶.

²⁶⁴ *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. Delbos, Delagrave, p. 75 sqq.

²⁶⁵ En note, édition citée p. 75.

²⁶⁶ Dans l'essai *Sur l'échec de toutes les tentatives philosophiques de théodicée* (1791), Kant se réfère à une enquête du naturaliste et géographe suisse Jean André de Luc, qui voyagea dans les montagnes d'Europe afin de découvrir par observation directe si l'homme était naturellement bon. Il s'agit là, estime Kant, d'une « expédition anthropologique » (*anthropologische Reise*).

Le même point de vue est repris avec plus de détail dans l'*Anthropologie* de 1798 : l'anthropologie a pour but l'étude systématique de l'homme ; elle trouve ses documents dans l'étude du milieu proche et lointain, dans l'observation immédiate comme dans les récits des voyageurs, dans l'observation de soi et dans l'histoire du monde, dans la littérature même et dans la poésie. Deux perspectives s'offrent ici : l'anthropologie physiologique, dont le but est de décrire ce que l'homme est par nature, et l'anthropologie pratique, où l'on s'efforce de mettre en lumière ce que l'homme, en tant qu'être moral, peut et doit faire de lui-même pour mener sa propre nature jusqu'à son accomplissement. Le philosophe relève d'ailleurs l'insuffisance des connaissances acquises dans ce domaine ; il limitera son ambition à une anthropologie « pragmatique », soucieuse d'appliquer la loi morale à l'expérience humaine concrète, afin de donner tout son sens au concept de citoyen du monde ²⁶⁷.

Voir FESTUGIÈRE, *Pensées successives de Kant sur la théodicée et la religion*, Vrin, 1931, p. 157.

²⁶⁷ Il faudrait, pour être complet, situer l'anthropologie kantienne dans le mouvement général des idées en Allemagne, où l'on voit se développer au XVIII^e siècle une littérature de vulgarisation psychologique, caractérologique et para-médicale, destinée à l'édification morale et sociale des lecteurs. Dès 1688, l'*Introductio ad philosophiam aulicam*, de Thomasius, se propose de former l'homme du monde à l'aide d'une description des caractères et des passions empruntée aux moralistes français, italiens et espagnols. Les publications de ce genre se multiplient à la fin du XVIII^e siècle ; divers *magazines* publient des observations sur les animaux, les enfants, les sauvages et les fous, dans une intention pédagogique et morale. Le plus connu est le *Magazine für Erfahrungsseelenkunde* de Karl Philip MORITZ, (lui paraît de 1783 à 1793, et qui est peut-être la première revue de psychologie. La « science expérimentale de l'âme » est liée avec la caractérologie et la physiognomonie. Mon collègue M. Leroux, à qui je dois ces indications, me signale aussi le Plan d'une Anthropologie comparée, rédigé par Guillaume de HUMBOLDT en 1795-97, mais publié seulement après 1900, dans l'édition des Œuvres complètes. Humboldt, né en 1767, a subi l'influence kantienne ; il a séjourné à Paris pendant la Révolution et a pu servir d'agent de liaison entre l'anthropologie allemande et la science de l'homme des Idéologues. (Cf. Robert LEROUX : *L'Anthropologie comparée de Guillaume de Humboldt*, Belles-Lettres, 1958.)

[161]

Kant apparaît ici comme un témoin privilégié de la nouvelle dimension ouverte par le XVIII^e siècle pour la connaissance de l'être humain. Aux environs de 1800, l'idée est dans l'air, un programme d'études se dessine, qui servira de schéma de condensation pour les recherches ultérieures. Le fondateur de l'idéalisme moderne, celui-là même qui s'est donné pour tâche de sauver, contre la critique de Hume, les droits des structures rationnelles, n'est donc nullement fermé à la connaissance empirique de la réalité humaine, fort différent en cela des « spiritualistes » ultérieurs qui, pour préserver les prérogatives de l'esprit pur, ne trouveront pas d'autre moyen que de tourner le dos à la science de l'homme. L'attitude positive de Kant est d'ailleurs celle de son époque tout entière, éprise de synthèse, où les philosophes et les savants ne font pas de l'ignorance mutuelle une vertu. Boerhaave, Stahl, Barthez, tout comme Linné ou Buffon, travaillent pour tout le monde, et tout le monde, même les philosophes, tire profit de leurs enquêtes et de leurs conquêtes, au siècle des Lumières et de l'*Encyclopédie*.

[163]

Introduction aux sciences humaines.
Essai critique sur leurs origines et leur développement.

Troisième partie :
L'essor de la science de l'homme au XVIII^e siècle

Chapitre IV

LA THÉORIE EMPIRISTE DE LA CONNAISSANCE ET LES ORIGINES DE LA PSYCHOLOGIE

[Retour à la table des matières](#)

L'avènement de la science de l'homme dans la médecine et dans l'histoire naturelle, au XVIII^e siècle, se produit en dehors de l'espace philosophique et métaphysique au sens traditionnel du terme. Les méthodes qui s'appliquent à la connaissance objective de l'être humain n'ont rien de commun avec les voies et moyens de l'ontologie spéculative ou de l'intellectualisme réflexif. La pensée qui s'approfondit par le dedans, vivant en quelque sorte sur son propre fonds, n'a pas, semble-t-il, le même objet que celle qui s'efforce de décrire avec précision le fonctionnement d'un organisme, les caractères et le développement d'une espèce vivante. D'où la tentation, trop souvent irrésistible, d'accepter une trop commode division du travail, la philosophie de l'esprit

suisant son chemin propre sans se soucier des recherches et travaux de l'anthropologie. Cette solution de facilité, qui prévaudra en toute absurdité au XIX^e siècle, n'a pas été admise au XXIII^e siècle : si la pensée définit bien le domaine propre de l'enquête philosophique, cette pensée doit être comprise et située en fonction de la réalité humaine globale, avec toutes les implications et solidarités que comporte le cahier des charges de l'existence humaine concrète.

Mais l'élargissement du savoir, sa démultiplication, remettent en question la structure traditionnelle de la pensée. L'homme qui pense un monde nouveau, et le pense d'une manière neuve, doit se penser lui-même d'une manière différente. Le splendide isolement de l'âme qui se consacre à la poursuite exclusive de destinées transcendantes ne permet pas de faire face aux aventures épistémologiques désormais en vole de développement inéluctable. Qu'on le veuille ou non, la conscience est une image du monde et de l'homme, une totalisation en esprit ; elle réalise l'expérience mentale d'une ordination de l'univers, car l'ordre intellectuel n'est pas séparable de l'ordre universel. Dans une page célèbre de l'*Histoire Naturelle*, Buffon évoque le premier homme s'éveillant à un monde qui est le monde de l'histoire naturelle ; la statue de Condillac, en un texte parallèle, construit, à partir de l'odeur d'une rose, sa conscience de la situation humaine telle que l'expérimentent les hommes de ce temps. Autrement dit, il ne suffit plus d'une simple référence aux archétypes du platonisme ou du christianisme ; les paraboles des philosophes illustrent parfaitement l'odyssée d'une pensée qui vient au monde pour prendre en charge le monde.

L'ontologie se contente de décliner l'ordre éternel et immuable établi par Dieu entre les vérités fondamentales. Le vrai passe avant le réel ; le [164] souci du vrai autorise à négliger le réel ; le réel est d'avance discrédité en valeur, puisque toute valeur se trouve d'avance située dans l'intelligible. Les choses changent lorsque la réalité devient un centre d'intérêt, lorsqu'elle s'impose comme méritant d'être étudiée en elle-même et pour elle-même, problème à résoudre désormais et non plus problème résolu en vertu de partis pris transcendants. Cette conversion de l'attentions suppose une véritable mutation intellectuelle, une transformation de l'attitude humaine en face de la réaliste, qui exigera, au surplus, une refonte des structures de la pensée ; celle-ci, pour assumer ses nouvelles tâches, devra se donner un équipement complètement renouvelé. Tel est le sens de l'apparition du mécanisme

aux origines de la philosophie moderne. La pensée, désormais investie de fonctions scientifiques, pourvue des instruments de l'intelligibilité mathématique, se trouve de ce fait appelée à une autre prise de conscience d'elle-même, en tant que fondement, et foyer commun des connaissances que son activité ne cesse de multiplier.

Descartes, nous l'avons vu, n'est pas l'initiateur de ce mouvement, dont il s'efforce plutôt de neutraliser les effets, en sauvegardant l'autonomie d'une ontologie, dont quelques rajeunissements apparents ne masquent guère le style ancien. Mais l'ontologie intellectualiste se double chez lui d'une connaissance empirique du composé humain, d'ailleurs injustifiable en rigueur. Dans le discours-programme des *Principes de la Philosophie*, en 1644, Descartes annonce en effet qu'après avoir résumé sa métaphysique et sa physique, il lui restera une dernière tâche à accomplir pour que l'explication du monde soit complète : « je devrais ci-après, écrit-il, expliquer en même façon la nature de chacun des autres corps plus particuliers qui sont sur la terre, à savoir des minéraux, des plantes, des animaux et principalement de l'homme ; puis enfin traiter exactement de la médecine, de la morale et des mécaniques ²⁶⁸. » Il y a bien en fait chez Descartes une anthropologie reliée à la médecine et à cette morale, qui est selon lui « le dernier degré de la sagesse » ²⁶⁹. Elle se présente comme la tentative pour constituer une connaissance et une technique empiriques de l'expérience humaine. La correspondance, le *Traité des Passions* fournissent certains éléments de cette anthropologie pragmatique grâce à laquelle pourrait être augmentée l'efficacité du vouloir humain. La connaissance de soi trouverait donc ici un territoire autonome où elle ferait l'épreuve de ses possibilités, afin de les multiplier par la pratique d'une manière d'associationnisme concret.

Seulement cet aspect du cartésianisme, pour intéressant qu'il soit, se situe en dehors de la perspective maîtresse du système, dont il ne représente qu'un à-côté, ou un sous-produit, à l'usage des hommes bien nés et des pénitentes aristocratiques. L'ontologie passe d'abord, et, par rapport à elle, la technique du composé humain apparaît quelque peu contradictoire, et en tout cas négligeable. De quoi l'on trouvait confirmation dans l'œuvre du cartésien Malebranche. Selon lui,

²⁶⁸ *Œuvres de Descartes*, Bibliothèque de la Pléiade, p. 567.

²⁶⁹ P. 566.

« nous n'avons point d'idée claire ni de notre être, ni d'aucune de ses modifications ; (...) mais nous ne pouvons faire trop de réflexions sur nos sentiments et nos mouvements intérieurs, afin d'en découvrir les liaisons et les rapports, et les causes naturelles ou occasionnelles qui les excitent. Car cela est d'une conséquence infinie pour la morale » ²⁷⁰. Autrement dit, la connaissance de soi n'est pas une connaissance digne de ce nom, selon l'ordre des idées claires et distinctes, mais un règne d'approximations où l'on s'instruit à l'usage. Il s'agit donc là d'un [165] savoir secondaire, comme disqualifié en valeur. En effet, poursuit Malebranche, « la connaissance de l'homme est de toutes les sciences la plus nécessaire à notre sujet. Mais ce n'est qu'une science expérimentale, qui résulte de la réflexion qu'on fait sur ce qui se passe en soi-même (...) La connaissance de Dieu, au contraire, est point expérimentale ²⁷¹... Une science tirée de l'expérience ne peut être qu'une science imparfaite. Au seuil du siècle qui va faire de l'expérience le nouveau critère de la vérité, l'affirmation de Malebranche consacre le *non possumus* de la pensée traditionnelle. Dans le peu d'années qui séparent Malebranche de Hume, les positions vont se trouver renversées, sans attendre le moment plus lointain où l'apologétique de William James fera de Dieu lui-même l'objet de l'« expérience religieuse » (1902).

La psychologie moderne sera la conséquence de la nouvelle théorie de la connaissance. En fait, le progrès scientifique est d'ordinaire fonction de la détermination d'un critère métaphysique d'intelligibilité : le déchiffrement du réel a pour condition une constitution préalable du réel par l'esprit, qui ne chercherait pas son bien s'il ne l'avait à l'avance trouvé, ou du moins pressenti. Par exemple, les idées claires et distinctes de Descartes conviennent admirablement au progrès des Mathématiques ; mais elles égarent la physique. L'anthropologie moderne a son point de départ dans la philosophie mécaniste qui permet l'apparition d'un savoir de structure renouvelée. La doctrine corpusculaire fournit, dans tous les domaines, le prototype d'une intelligibilité discursive, analytique, calquée terme à terme sur la présupposition d'une structure discontinue de l'être humain, dont les divers éléments se trouvent en

²⁷⁰ MALEBRANCHE, *Traité de Morale* (1684), § 16, édition Joly, Vrin, 1939, p. 54-5

²⁷¹ *Ibid.*, p. 55, § 17.

interaction constante selon les principes d'une rigoureuse composition des mouvements.

Le mécanisme moderne apporte avec lui nécessairement une psychophysiologie, indispensable pour analyser les voies et moyens selon lesquels se constitue le composé humain et s'ordonne son action. L'être humain dans sa totalité, corps et esprit, doit être considéré comme une communauté d'éléments homogènes entre eux, rassemblés par une réciprocité d'influence. Le matérialisme qui prévaut dans l'ordre corporel prévaut donc, par sa force convaincante, dans l'ordre de l'esprit. La psycho-physiologie de Hobbes apparaît dès lors plus suggestive que celle de Descartes, parce qu'elle va jusqu'au bout de l'exigence unitaire. Descartes, pour sa part, juxtapose une anthropologie et une ontologie sans commune mesure entre elles. Hobbes renonce intrépidement à l'ontologie, où il ne voit plus qu'une conséquence lointaine et une complication abusive de la théorie de la connaissance.

Dès le milieu du XVII^e siècle, nous nous trouvons ici en présence d'une doctrine pour laquelle l'homme « est un bloc de mouvements, et ce bloc est une partie de l'immense système du monde »²⁷². La pensée elle-même n'est qu'un aspect de cette mutualité d'éléments en interaction ; elle se déduit du jeu des forces organiques, au lieu de dépendre de l'invocation de vérités éternelles. Cette inversion de sens implique un décrochage de la pensée par rapport à cette ontologie à laquelle Descartes demeure fidèlement attaché. Le déterminisme s'exerce de l'événement matériel à l'idée ; l'idée s'inscrit dans l'enchaînement des causes matérielles. La sensation, seuil de la conscience et de la pensée, apparaît comme la conséquence et la traduction des mouvements complexes qui s'effectuent dans le système nerveux, dans le cerveau et dans le cœur. Il y a causalité de l'état physiologique à l'idée, mais causalité à double entrée, car les idées ainsi reliées au corps dont elles procèdent permettent d'agir sur lui, par un retournement [166] d'influence. De plus, la causalité du corps à l'idée sert de modèle pour une mise en correspondance des idées, qui se déterminent entre elles et se forment en séries intelligibles. Tout l'édifice de la pensée se construit ainsi à partir de la sensation, traduction de l'état corporel : la mémoire n'est que la reproduction des sensations passées, l'image est une sensation affaiblie. L'imagination produit du nouveau grâce à la combinai-

²⁷² B. LANDRY, *Hobbes*, Alcan, 1930, p. 145. *Léviathan* paraît en 1650.

son de matériaux anciens ; l'expérience nous apprend à associer les images de manière à prévoir les situations futures. Le langage sert à fixer sensations et images, permettant ainsi à la pensée de les organiser d'une manière rationnelle. La morale, mettant en oeuvre les résultats obtenus, donne à l'individu un droit de reprise sur son comportement, en lui apprenant à « ruser avec ses passions », selon le mot de Descartes lui-même, dont le *Traité des Passions* se situe dans cette même perspective.

On voit ainsi comment le mécanisme fournit un nouveau modèle épistémologique, dans lequel l'ontologie découronnée fait place à une théorie de la connaissance, soucieuse désormais de mettre au point une « physiologie de l'entendement humain », comme le dit Kant à propos de Locke, dans la première préface à la *Critique de la Raison pure*, en 1781 ²⁷³. C'est le mécanisme en effet qui rend possible l'empirisme, et l'empirisme seul autorise la constitution d'une connaissance positive de la réalité humaine, beaucoup trop complexe pour se soumettre à une déduction *a priori*. L'inspiration mathématique, prédominante chez Galilée et Descartes, entraîne chez eux le même dédain de l'expérience qui s'affirmait déjà chez les Grecs ; leur physique est essentiellement théorique, et l'on a fort bien montré que les « expériences » de Galilée, en particulier, sont des « expériences de pensée ». La vie organique, la vie psychologique ne se laissent pas réduire à de pareils montages intellectuels : il faut patiemment les suivre à la trace ; l'observation, l'induction jouent un rôle prédominant. C'est là sans doute ce qui explique pourquoi la moderne science de l'homme trouve son origine, en termes de géographie philosophique, dans l'empirisme anglais et non dans le rationalisme continental. Il faut sans doute remonter, par delà Hobbes lui-même, jusqu'aux rêveries encyclopédiques de Francis Bacon, le Jules Verne de l'épistémologie inductive. Le « docteur » Locke et l'historien Hume s'inscrivent dans cette tradition, qui va connaître, grâce à eux, une expansion considérable au XVIII^e siècle.

John Locke (1632-1704) n'a rien du métaphysicien classique ou du professeur de philosophie perdu dans ses spéculations. C'est un médecin, un savant, un conseiller politique mêlé aux révolutions d'Angleterre, un fonctionnaire et un diplomate. Ses études préférées le portent

²⁷³ *Critique de la Raison pure*, traduction Tremesaygues et Pacaud, Alcan, p. 6.

vers les sciences naturelles, la botanique, la météorologie, les techniques agricoles. Il est l'ami de Robert Boyle, chimiste et physicien, avec lequel il collabore à l'occasion ; il est étroitement lié avec le grand médecin Sydenham, dont il préface le traité des fièvres (*Methodus curandi febres*, 1670). « Il est certain, écrit un biographe, que de 1667 à 1672, quand il avait de trente-cinq à quarante ans, Locke était en voie de devenir un grand médecin plutôt qu'un philosophe. Il cherchait ardemment les moyens d'empêcher le retour d'un fléau comme la peste de Londres et de diminuer la mortalité publique. Il aidait Sydenham dans ses observations, préconisait la description minutieuse des maladies et en donnait l'exemple, notait jour par jour, heure par heure, la marche de celles qu'il soignait et des siennes propres. Il contribuait à d'heureuses innovations dans le traitement de la petite vérole, le grand mal de l'époque ²⁷⁴. » Une série de petits traités médicaux, publiés [167] à cette époque, sur la respiration, sur l'art médical, sur la toux expose les résultats de cette activité, avec le souci de s'en tenir à l'observation clinique la plus stricte. « Il faut, écrit Locke à ce sujet, écrire l'histoire naturelle de chaque maladie, en écartant rigoureusement toute hypothèse : voilà l'unique moyen d'en découvrir les causes, sinon les causes éloignées et secrètes (espoir chimérique), au moins les causes immédiates et prochaines, que nous pouvons saisir, et qui nous indiqueront les remèdes ²⁷⁵. »

Le même esprit de réalisme pratique s'affirme dans les recherches de morale, d'économie et de politique, où Locke s'efforce d'élucider son expérience privée et publique de citoyen anglais, engagé dans luttes et discordes de son temps. *L'Essai sur la tolérance* (1666) plaide en faveur des non-conformistes, puritains dont les droits ne sont pas reconnus dans l'Angleterre pourtant acquise à la Réforme. La tolérance religieuse doit aller de pair avec la tolérance politique : exilé d'Angleterre au moment de la restauration catholique de Jacques II, Locke reviendra de Hollande avec le nouveau roi Guillaume d'Orange, appelé au pouvoir par la révolution de 1688. Les deux Traités du gouvernement civil (1690) constituent en quelque sorte le manifeste du régime qui, alors institué en Angleterre, va servir de modèle aux esprits libéraux du continent. La politique ici n'est pas tirée de l'Écriture sain-

²⁷⁴ Henri MARION, *John Locke, sa vie et son œuvre*, Germer Baillière, 1878, pp. 15-16.

²⁷⁵ Cité *ibid.*, p. 102.

te ou d'un droit divin ; elle se définit comme un art qui permet de donner un ordonnancement juridique à l'espace social de la coexistence entre les citoyens de bonne volonté. Le pacte social qui fonde la communauté politique sur le consentement mutuel n'est pas un mythe, une fiction métaphysique, mais un acte positif, librement débattu entre le souverain et les administrés, excluant ainsi toute menace d'absolutisme.

C'est dans ce contexte d'une large ouverture d'esprit, de la médecine à la science politique, qu'il faut situer *l'Essai concernant l'entendement humain* de 1690. Le but de l'entreprise est de fournir à l'anthropologie médicale et à la réflexion politique un soubassement commun, qui doit être cherché dans la structure même et dans le fonctionnement de l'esprit, délié de toute obéissance transcendante. Un pas décisif est accompli : la théorie de la connaissance se trouve affranchie de l'hypothèque platonicienne d'une référence à un ordre préétabli par Dieu. Une science de la conscience est possible, qui considère la connaissance comme un domaine positif et expérimental, doté d'une pleine autonomie de fonctionnement. Les imaginations ontologiques des néo-platoniciens chrétiens de l'école de Cambridge ne sont que fantasmagorie. Descartes lui-même, en se donnant des vérités innées, abandonne le terrain solide de l'expérience pour des spéculations trop faciles, mais sans portée. L'entendement humain est un domaine inexploré ; il faut apprendre à le connaître en le parcourant comme une terre inconnue, dans l'esprit de cette méthode inductive dont Francis Bacon a donné le roman plutôt que la théorie. Locke subit l'influence du mécanisme ; il a lu Descartes et Gassendi ; mais sa tentative présente l'originalité capitale de t'enter une analyse de l'esprit déliée de cette psychophysiologie rudimentaire à laquelle tiennent Gassendi, Descartes et Hobbes.

Locke a d'autant plus de mérite à renoncer aux schémas de cet ordre qu'il est lui-même médecin. Néanmoins il prend résolument parti dans l'avant-propos de *l'Essai sur l'entendement humain*. Son but est « d'examiner la certitude et l'étendue des connaissances humaines, aussi bien que les fondements et les degrés de croyance, d'opinion et d'assentiment qu'on peut avoir par rapport aux différents sujets qui se présentent à notre esprit ». Mais, précise-t-il aussitôt, « je ne m'engagerai point à considérer, en physicien, la nature de l'âme, à voir ce qui en constitue l'essence, quels mouvements [168] doivent s'exciter dans

nos esprits animaux, ou quels changements doivent arriver dans notre corps pour produire, au moyen de nos organes, certaines sensations ou certaines idées dans notre entendement ; et si quelques-unes de ces idées, ou toutes ensemble, dépendent dans leur principe, de la matière ou non »... Le seul propos de Locke est « d'examiner les facultés de connaître qui se rencontrent dans l'homme, en tant qu'elles agissent sur les objets qui se présentent à elles ». Mon but sera atteint, poursuit-il, « si, à l'aide d'une méthode claire, et, pour ainsi dire, historique, je puis faire voir par quels moyens notre entendement vient à se former les idées qu'il a des choses et que je puisse fournir quelque moyen d'apprécier la certitude de nos connaissances et les fondements des opinions qu'on voit régner parmi les hommes » ²⁷⁶.

Cette manière de poser la question est proprement révolutionnaire. D'une part, elle met les recherches de Locke à l'abri des menaces qui viendraient de l'usure très rapide des théories neuro-physiologiques encore dans l'enfance ; les doctrines relatives au rôle des esprits animaux, du cœur et du cerveau dans la perception relèvent d'une mythologie qui sera bientôt mise en question. D'autre part, Locke isole l'ordre des idées de toute présupposition ontologique. Il définit un plan de clivage pour l'étude positive de l'origine et de l'enchaînement de la pensée. L'intellect est la faculté humaine de définition et de transformation des idées : la philosophie apparaît désormais comme une théorie critique de la connaissance, permettant ainsi une nouvelle élucidation du savoir humain, une pensée de la pensée, où peut s'exercer une réflexion armée de la seule vertu de sagacité. Il y a désormais une histoire naturelle de l'esprit humain.

L'élément de conscience est l'idée, qui en fin de compte se réfère toujours directement ou indirectement, à l'expérience de la perception. L'idée la plus simple est l'idée de sensation, qui traduit la présence d'une qualité sensible : chaleur, couleur, figure, mouvement, douceur, amertume, etc. À ce niveau, la distinction mécaniste entre qualités premières et qualités secondes disparaît ; toutes les idées se valent, car elles ont une même origine et une signification analogue. Aux idées de sensation se superposent les idées de réflexion, obtenues par l'élaboration mentale des données premières, grâce à l'intervention des

²⁷⁶ LOCKE, *Essai philosophique concernant l'entendement humain* (1690), traduction Coste, Avant-Propos, § 2.

facultés intellectuelles : attention, mémoire, volonté. L'exercice de l'entendement consiste donc à élaborer des idées sur les idées, qui forment des superstructures de plus en plus complexes, en vertu de connexions associatives réalisées entre les thèmes élémentaires. L'organe propre de ces combinaisons est le langage : ce sont les mots, désignant les idées, qui les rendent présentes à l'esprit. En effet, « nous avons besoin d'attacher nos idées à des signes pour pouvoir nous communiquer réciproquement nos pensées, aussi bien que pour les enregistrer pour notre propre usage » ²⁷⁷.

Les mots ayant la procuration des choses, auxquelles se réfère en dernier ressort toute connaissance, la critique du discours sera une partie essentielle de la nouvelle philosophie. Locke lui donne le nom de « Science des signes ou Séméiotique » : « comme les mots en font la plus ordinaire partie, elle est aussi nommée assez proprement Logique ». Ainsi « la considération des idées et des mots, en tant qu'ils sont les grands instruments de la connaissance, fait une partie assez importante de la contemplation de ceux qui veulent envisager la connaissance humaine dans toute son étendue. Et peut-être que si l'on s'appliquait attentivement et avec tout le soin possible [169] à cette dernière espèce de science qui considère les idées et les mots, il en résulterait une logique et une critique fort différentes de celles que l'on connaît jusqu'à présent » ²⁷⁸.

Ces textes, aujourd'hui trop oubliés, ont eu dans l'histoire de la philosophie un retentissement considérable. Ils ouvrent une perspective séculaire dans laquelle se situent une bonne part des recherches du XVIII^e siècle ; ils inspirent la *Langue des Calculs* de Condillac, ils définissent le programme des Idéologues ; au XIX^e siècle, Locke est le chef de file de la psychologie associationniste, de Mill à Taine ; au xxe siècle enfin, son esprit réapparaît dans la tentative de *syntaxe logique* proposée par le cercle de Vienne, dont le physicalisme n'est qu'un avatar de l'empirisme. L'ontologie traditionnelle cède la place à une nouvelle recherche, dont l'orientation est radicalement différente : il faut entreprendre l'épuration du discours, il faut reconsidérer toutes les idées dans un esprit positif, en leur demandant leurs titres de créance. Une science de l'esprit humain se trouve définie comme un

²⁷⁷ LOCKE, *Essai...*, livre IV, ch. XXI.

²⁷⁸ *Ibid.*

contrôle et comme une hygiène de l'entendement : Socrate d'ailleurs ne faisait pas autre chose que de mettre à l'épreuve le sens des mots...

Les successeurs de Locke ne s'y sont pas trompés : le « sage Locke » est pour eux celui qui les a délivrés de l'obsession des vérités éternelles. Leibniz, certes, le juge « superficiel », mais Voltaire estime que « la philosophie de Locke est à celle de Descartes et de Malebranche ce que l'histoire est au roman ». D'Alembert, dans le *Discours préliminaire à l'Encyclopédie* reconnaît la dette des « philosophes » du XVIII^e siècle à l'égard de celui qui représente à leurs yeux le Newton de la théorie de la connaissance. « Ce que Newton n'avait osé, ou n'aurait peut-être pu faire, Locke l'entreprit et l'exécuta avec succès. On peut dire qu'il créa la métaphysique à peu près comme Newton avait créé la physique. » Locke a eu le mérite de dénoncer les abstractions « ridicules » auxquelles se complaisaient les philosophes classiques ; « il chercha dans les abstractions et dans l'abus des signes les causes principales de nos erreurs, et les y trouva (...) Il réduisit la métaphysique à ce qu'elle doit être, la physique expérimentale de l'âme ; espèce de physique très différente de celle des corps (...) Dans celle-ci, on peut découvrir et on découvre souvent des phénomènes inconnus ; dans l'autre, les faits aussi anciens que le monde existent également dans tous les hommes ; tant pis pour qui croit en voir de nouveaux. La métaphysique raisonnable ne peut consister, comme la physique expérimentale, qu'à rassembler avec soin tous ces faits, à expliquer les uns par les autres, en distinguant ceux qui doivent tenir le premier rang et servir comme de base. »

Dès la fin du XVII^e siècle, Locke a donc défini la philosophie comme une critique de l'entendement, et cette connaissance de fait, ce positivisme intellectualiste va fournir à la science de l'homme le statut épistémologique dont elle a besoin. La conversion radicale ainsi définie va être reprise et poussée plus loin encore par Hume, qui prend le relais de Locke et formule avec précision le programme de cette « science de l'homme », qui trouve chez lui son nom. L'Écossais David Hume, qui vit de 1711 à 1776, n'est pas plus que Locke un philosophe étroitement spécialisé : Locke est médecin, conseiller politique et diplomate ; Hume est un grand historien, dont l'œuvre fort importante en ce domaine pourrait être mise en parallèle avec l'œuvre historique de Voltaire ; de plus, Hume a une carrière de diplomate. En poste à Paris, il se lie avec le milieu des Encyclopédistes, et ses démêlés

avec Rousseau constituent un épisode de ses amitiés françaises. Hume le penseur est donc aussi un homme d'expérience et d'action : son anthropologie aura de ce fait un caractère de réalisme pratique ; elle se situe à l'opposé [170] des spéculations abstraites formulées par des théoriciens de cabinet plus ou moins ingénus.

Le *Traité de la Nature humaine* (1739), première œuvre importante de Hume, se donne expressément pour but la constitution d'une « science de l'homme ». Le sous-titre précise qu'il s'agit là d'un « essai pour introduire la méthode expérimentale de raisonnement dans les sujets moraux ». Dès le début du livre, Hume prend position : « Il n'est pas de question importante, affirme-t-il, dont la solution ne soit comprise dans la science de l'homme ; et il n'en est pas qui puisse être résolue avec la moindre certitude avant que nous soyons au courant de cette science (...) Comme la science de l'homme est le seul fondement solide des autres sciences, ainsi le seul fondement solide que nous puissions donner à cette science elle-même doit consister dans l'expérience et l'observation ²⁷⁹. » Un parti pris humaniste se trouve ainsi affirmé : la science de l'homme n'est pas une science comme les autres et parmi les autres. Elle est la connaissance fondamentale, dont l'autorité doit se substituer à celle exercée naguère par les postulats de l'ontologie et de la théologie. « Même les mathématiques, la philosophie naturelle et la religion naturelle, affirme Hume, dépendent dans une certaine mesure de la science de l'homme, puisqu'elles relèvent de la connaissance humaine, et que ce sont les forces et les facultés humaines qui en jugent ²⁸⁰. » La révolution copernicienne définie par Hume tend ainsi à substituer aux premiers principes métaphysiques du savoir de premiers principes anthropologiques.

Le précédent exemplaire auquel Hume se réfère pour définir son entreprise est celui de Newton. La science de l'homme sera en effet la contrepartie dans l'espace mental de ce qu'a été la philosophie naturelle de Newton pour la mise en ordre des phénomènes matériels. Le *Traité de la Nature humaine* affirme, dans son titre même, l'existence d'une nature humaine dont il s'agit de rechercher les lois avec le même

²⁷⁹ [*Traité de la Nature humaine*](#), Livre I, Introduction, tr. Maxime David, Alcan, 1912, p. 4.

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 3.

esprit positif qui inspire la doctrine newtonienne ²⁸¹. La science la plus avancée fournissant le prototype de l'intelligibilité pour les disciplines en voie de constitution, l'anthropologie de Hume, sa doctrine de l'esprit, empruntera à la physique ses structures maîtresses et sa consistance. Aucun doute, à cet égard, aux yeux de Hume lui-même : « Les astronomes, écrit-il, se sont longtemps contentés de prouver, à partir des phénomènes, les véritables mouvements, l'ordre et la grandeur des corps célestes ; jusqu'au moment où, enfin, un philosophe parut qui, semble-t-il, par le plus heureux raisonnement, a aussi déterminé les lois et les forces qui gouvernent et dirigent les révolutions des planètes. Il y a eu de semblables réalisations pour d'autres parties de la nature. Il n'y a pas de raison de désespérer d'obtenir un égal Succès dans nos enquêtes sur les pouvoirs et l'économie de l'esprit, si on les poursuit avec une égale capacité et une égale prudence. Il est probable qu'une opération et qu'un principe de l'esprit dépendent d'une autre opération et d'un autre principe ; [171] et ceux-ci à leur tour peuvent se résoudre en une opération et un principe plus généraux et plus universels ²⁸²... »

Ce texte met parfaitement en lumière le transfert d'intelligibilité qui se réalise à partir du domaine le plus favorisé dans le domaine en voie de constitution. La science de l'homme telle que Hume la définit implique une sorte de projection du dehors au-dedans, qui condamne dès lors le théoricien à méconnaître la spécificité de l'esprit. Ce physicalisme, ou ce physicalisme, involontaire apparaît de manière caractéristique lorsque Hume définit son entreprise comme celle d'une « géographie mentale » ²⁸³, qui se propose comme tâche la « délimitation des parties et pouvoirs distincts de l'esprit », comme s'il s'agissait de relever les configurations d'un espace matériel. Le philosophe écossais

²⁸¹ Cf. A.L. LEROY, *David Hume*, P.U.F., 1953, p. 17 : « Le *Traité de la nature humaine* présente une certaine analogie de plan avec les *Principes mathématiques*... Les deux premiers livres du *Traité* étudient les ressorts de l'activité humaine, passions et entendement ; le troisième donne le spectacle concret du monde moral et politique. Tout comme les *Principes* partaient des phénomènes courants de la nature, le *Traité* s'inspire de la pensée quotidienne. » Le *hypothèses non fingo*, interprété dans le sens le plus restrictif, est un des thèmes dominants de la pensée de Hume.

²⁸² *Enquête sur l'entendement humain* (1748), section 1, trad. Leroy, Aubier, 1947, p. 50.

²⁸³ *Ibid.*, p. 48.

se représente la pensée à plat, en quelque sorte, comme un mécanisme complexe dont la conscience avertie peut relever les différents éléments et les principes de fonctionnement, grâce à la même méthode inductive qui régit la physique expérimentale.

La méthode analytique de Hume reprend celle de Locke : « Quand nous analysons nos pensées ou nos idées, quelque composées ou sublimes qu'elles soient, nous trouvons toujours qu'elles se résolvent en des idées qui ont été copiées de quelque manière précédente de sentir, d'une sensation. Même les idées qui, à première vue, semblent les plus éloignées de cette origine, on voit, à les examiner de plus près, qu'elles en dérivent ²⁸⁴... » Les lois de l'être humain apparaissent dès lors comme des principes dérivés, à l'usage, de l'expérience quotidienne et de l'habitude ; elles s'expliquent en fin de compte par les différentes formes de l'association des idées. Après les avoir définies, Hume précise l'importance de sa découverte, qui fait de lui le Newton de l'espace mental : « Tels sont donc, écrit-il, les principes d'union ou de cohésion entre nos idées simples, ceux qui, dans l'imagination, tiennent lieu de cette connexion indissoluble par où elles sont unies dans la mémoire. Voilà une sorte d'attraction qui, comme on verra, produit dans le monde mental d'aussi extraordinaires effets que dans le naturel, et se manifeste sous des formes aussi nombreuses et aussi variées ²⁸⁵. » On voit ici parfaitement comment la clause de l'épistémologie la plus favorisée grève la « science de l'homme », chez Hume, d'une hypothèque qui la voue à méconnaître la spécificité de son objet. L'avenir de l'analyse idéologique chère à Condillac, à Destutt de Tracy et à Taine s'en trouve dès lors compromis.

En tout cas, la nature humaine telle que Hume la conçoit se résout en une mosaïque d'idées, issues de l'expérience perceptive et liées entre elles par des lois d'association. L'expérience manifeste l'homme tel qu'il est ; il faut déchiffrer l'expérience, mais il ne faut pas chercher le sens de l'expérience au-delà de l'expérience. « Quant aux causes, poursuit Hume, elles en sont pour la plus grande partie inconnues, et doivent être ramenées à des qualités originelles de la nature humaine, lesquelles je ne prétends point expliquer. Rien n'est plus nécessaire à un vrai philosophe que de réprimer le désir immodéré de chercher les

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 55.

²⁸⁵ [Traité de la Nature humaine](#), 1^{re} partie, ch. IV, trad. David, pp. 23-24.

causes et, ayant établi une doctrine quelconque sur un nombre suffisant d'expériences, de s'arrêter, satisfait à ce prix, lorsqu'il voit qu'un examen plus prolongé le mènerait à d'obscurcs et incertaines spéculations ²⁸⁶. » Il faut donc s'abstenir de toute hypothèse spéculative ; la nature humaine se suffit à elle-même, elle doit se comprendre [172] par elle-même, en dehors de la référence à un *a priori* quel qu'il soit. Malebranche avait, lui aussi, fait la critique de la causalité rationnelle en tant que principe intelligible indépendant ; mais il n'avait enlevé à la raison son droit de juridiction que pour le transférer à la toute-puissance de Dieu. Hume détruit l'ontologie rationnelle, mais il ne la remplace pas ; ou plutôt, il reconnaît la seule autorité de la nature humaine, dont l'autorité, décelable *a posteriori*, justifie à l'usage le monde comme il va. La logique spéculative est condamnée au même titre que la métaphysique et la théologie : Hume dissout la raison pour faire place à la croyance.

Les dernières lignes de *l'Enquête sur l'entendement humain* concluent avec intrépidité, dans un style qui évoque tous les positivismes à venir : « Si nous prenons en main un volume de théologie ou de métaphysique scolastique, par exemple, demandons-nous : contient-il des raisonnements abstraits sur la quantité et le nombre ? Non. Contient-il des raisonnements expérimentaux sur des questions de fait et d'existence ? Non. Alors mettez-le au feu, car il ne contient que sophismes et illusions ²⁸⁷. » Cette critique du savoir présente une contrepartie positive : elle voue les « mauvais » livres à un autodafé qui a changé de camp ; mais elle permet de reconnaître les bons livres, ceux où l'existence humaine est étudiée selon les normes de la nouvelle méthode expérimentale. Seulement la révolution copernicienne ainsi définie est trop récente encore, de sorte que l'essentiel reste à venir. Le scepticisme de Hume porte contre ce qui a été fait en matière de philosophie par les penseurs traditionnels ; mais ce n'est qu'une position provisoire, et qui doit être dépassée. « Je crois pouvoir résoudre mes doutes à moi, confie-t-il à un correspondant ; mais si je ne le pouvais pas, faudra-t-il en être surpris ? Pour me donner de grands

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 24.

²⁸⁷ *Enquête sur l'Entendement humain*, édit. citée, p. 222.

airs, et pour parler sans modestie, ne pourrais-je faire observer que Colomb n'a pas conquis d'empire, ni fondé de colonies ? ²⁸⁸ »

Hume lui-même ne s'est d'ailleurs pas contenté de définir une méthode, d'ouvrir une voie. Il a prêché d'exemple en entreprenant de vastes recherches qui, dans son esprit, devraient rassembler les éléments nécessaires à l'édification de la nouvelle science de l'homme. C'est pourquoi plusieurs de ses livres se présentent comme des *Enquêtes* ou des recueils d'Essais : la méthode inductive s'applique ici dans des domaines comme la morale, la politique et l'économie politique, dont Hume, précurseur et ami d'Adam Smith, est un des premiers représentants en Angleterre. La religion elle-même doit être soumise à la méthode expérimentale : un essai de 1757 porte le titre significatif d'*Histoire naturelle de la Religion*, indiquant nettement le renversement de perspective qui autorise un contrôle naturel de l'expérience surnaturelle. En 1779, après la mort du philosophe, les *Dialogues sur la religion naturelle* reprendront les thèmes de cet humanisme religieux, qui annonce le pragmatisme de W. James dans ce domaine, en rupture avec les prétentions de la théologie transcendante.

Mais c'est sans doute dans son activité d'historien que Hume met en application de la manière la plus complète ses vues sur la science de l'homme. Le passage s'opère chez lui de la théorie de la connaissance à une anthropologie culturelle. On peut même dire que les écrits philosophiques de Hume sont des œuvres de jeunesse dans une carrière d'historien et de diplomate. En 1754 paraît le premier volume de l'*Histoire des Stuarts*, en 1758, l'*Histoire des Tudors*, en 1762, l'*Histoire d'Angleterre jusqu'à Henri VII* ; ces travaux, célèbres en leur temps, sont traduits en français et en allemand. [173] Contemporains du *Siècle de Louis XIV* (1751) et de l'*Essai sur les Mœurs* (1756), ils constituent l'un des aspects de l'avènement de la conscience historique à l'époque de l'*Aufklärung*. Dans le cas de Hume, l'histoire est étroitement liée à l'affirmation philosophique, parce qu'elle constitue une présentation du domaine humain sous une forme plus large que l'expérience psychologique individuelle. S'il y a une nature humaine aussi réelle que la nature matérielle, et justiciable d'une investigation objective, l'histoire est une voie d'accès privilégiée à cette réalité.

²⁸⁸ Lettre à Minto, 10 mars 1751, citée par Lévy-Bruhl dans sa préface à l'édition des *Œuvres philosophiques* de Hume par Maxime David, p. v.

L'utilité maîtresse de l'histoire, aux yeux de Hume, est « de nous découvrir les principes constants et universels de la nature humaine, en montrant les hommes dans toutes les diverses circonstances et situations, et en nous fournissant des matériaux d'où nous pouvons former nos informations et nous familiariser avec les ressorts réguliers de l'action et de la conduite humaines. Ces relations de guerres, d'intrigues, de factions et de révolutions sont autant de recueils d'expériences qui permettent au philosophe politique ou moral de fixer les principes de sa science, de la même manière que le médecin ou le philosophe de la nature se familiarise avec la nature des plantes, des minéraux et des autres objets extérieurs par les expériences qu'il fait sur eux » ²⁸⁹. La méthode historique est donc bien la méthode expérimentale par excellence dans le domaine des sciences humaines.

Mais, par une sorte de paradoxe, le physicisme de Hume condamne son histoire à méconnaître le sens même de l'historicité des événements. La nature de l'homme est aussi immuable que la nature des choses, de sorte qu'il n'y a pas de variable historique de la réalité humaine. « Tout le monde reconnaît, affirme Hume, qu'il y a beaucoup d'uniformité dans les actions humaines, dans toutes les nations et à toutes les époques, et que la nature humaine reste toujours la même dans ses principes et ses opérations. Les mêmes motifs produisent toujours les mêmes actions ; les mêmes événements suivent des mêmes causes. L'ambition, l'avarice, l'amour de soi, la vanité, l'amitié, la générosité, l'esprit public : ces passions qui se mêlent à divers degrés et se répandent dans la société, ont été, depuis le commencement du monde, et sont encore la source de toutes les actions et entreprises qu'on a toujours observées parmi les hommes. Voulez-vous connaître les sentiments, les inclinations et le genre de vie des Grecs et des Romains ? Étudiez bien le caractère et les actions des Français et des Anglais (...) La terre, l'eau et les autres éléments étudiés par Aristote et Hippocrate ne sont pas plus semblables à ceux qui tombent à présent sous notre observation que les hommes décrits par Polybe et par Tacite aux hommes qui gouvernent aujourd'hui le monde ²⁹⁰. »

²⁸⁹ *Enquête sur l'Entendement humain*, section VIII, trad. Leroy, Aubier, 1947, p. 131.

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 131-132.

On voit ici s'affirmer très clairement les présupposés qui limitent le développement de la science de l'homme chez Hume : l'histoire n'est que le miroir grossissant et multipliant d'une psychologie intellectualiste fondée sur le postulat de l'immutabilité de l'être humain. Sans doute l'histoire a une portée éducative ; elle élargit l'horizon individuel, mais elle n'atteste aucun renouvellement des valeurs humaines. Le petit essai de Hume *Sur l'étude de l'Histoire* (1741) se borne à développer quelques lieux communs à la louange de cette discipline qui « amuse l'imagination » par sa variété, qui renforce nos sentiments moraux et qui enrichit l'intelligence en étendant « notre expérience jusqu'aux âges du passé et aux plus lointaines nations »²⁹¹. [174] L'empirisme de Hume l'exonère des préjugés rationalistes qui imposent à certains de ses contemporains le dogme du progrès. Sa philosophie de l'histoire est une non-philosophie, en accord avec le reste de la doctrine. Autrement dit, si la connaissance historique, jusqu'alors méconnue et méprisée, se trouve ainsi réhabilitée, puisqu'elle est reconnue comme une dimension de la vérité, la vérité en question n'est pas une vérité proprement historique.

Encore ne faut-il pas se montrer injuste à l'égard de Hume, dont les recherches se poursuivent en une époque où l'état général du savoir interdisait toute synthèse prématurée. Ce qui est certain, c'est que l'empirisme anglais, qui prend son essor avec Francis Bacon, et trouve sa pleine affirmation avec Locke et Hume, définit une nouvelle attitude intellectuelle grâce à laquelle seront bientôt rendues possibles les nouvelles acquisitions de la science de l'homme. La médecine, l'histoire naturelle ouvrent parallèlement des voies d'approches, mais elles ne pouvaient tirer de leur propre fonds une théorie de la connaissance ; il ne leur appartenait pas de réaliser la mise en équation du nouvel espace mental. L'apport de l'empirisme apparaît décisif sur ce point : il existe désormais une méthodologie rationnelle applicable à la réalité humaine, considérée comme un objet positif d'investigation. Locke et Hume ne se soucient pas, pour leur part, de réaliser la jonction entre leur exploration de l'entendement et les données nouvelles de la biologie et des sciences naturelles, d'ailleurs en pleine effervescence. D'autres viendront ensuite, qui tenteront la synthèse ; mais dès à présent,

²⁹¹ *Of the study of History*, in : *Essays, moral, political and literary*, édition Green and Grose, Longmans Green, London, 1898, t. II, pp. 388-391.

une voie d'approche est ouverte, où s'engagent des pionniers de la psychologie, de la morale empirique, de la politique et de l'économie politique, désormais comprises comme des domaines de recherche où le souci du donné positif et concret doit l'emporter sur l'obéissance à des impératifs *a priori*.

Dès 1726, un autre Ecossais, Francis Hutcheson, professeur de morale et de philosophie naturelle à Glasgow, a publié son *Enquête sur nos idées de Beauté et de Vertu*, qui développe une sorte de sensualisme moral et esthétique. La nature humaine comporte, par constitution, une dimension morale originaire ; le sens moral relève d'une sensibilité spécifique et non d'une raison spéculative. Nos jugements de valeur prennent acte d'un donné humain, dont il importe premièrement de faire une analyse exacte. La morale et la politique de Hume s'inspireront de ces thèmes. En 1749 paraissent les *Observations sur l'homme* de David Hartley, essai d'analyse empirique où le mot *psychology* apparaît, semble-t-il, pour la première fois dans la langue anglaise. « La méthode qui convient pour philosopher, écrit Hartley, semble être de découvrir et d'établir les lois générales de l'action qui affectent le sujet considéré, en partant de certains phénomènes choisis, bien définis et bien vérifiés, et puis d'expliquer et de prédire les autres phénomènes par ces lois. C'est la méthode d'analyse et de synthèse recommandée et suivie par sir Isaac Newton ²⁹². » Et Hartley pousse même sa tentative jusqu'à un essai de psycho-physiologie mathématique ²⁹³. Le passage de la psychologie et de la morale à l'économie politique sera réalisé par Adam Smith (1723-1790), ami de Hume à Edimbourg, successeur de Hutcheson dans la chaire de philosophie morale de Glasgow, et qui publiera en 1759 sa *Théorie des sentiments moraux*, avant de faire paraître, en 1776, son *Enquête sur la Richesse des Nations* ²⁹⁴, premier grand texte classique de l'économie politique [175] moderne. Jérémie Bentham (1748-1832), moraliste, juriste, éco-

²⁹² David HARTLEY, *Observations on Man, his frame, his duty and his expectations*, part. I, ch. 1 ; cité dans Elie HALÉVY, *La Formation du radicalisme philosophique*, t. I, Alcan, 1901, p. 280.

²⁹³ Cf. l'opuscule : *Conjecturae quaedam de sensu, motu et idearum generatione*.

²⁹⁴ *An inquiry into the nature and causes of the Wealth of Nations*. [La traduction française du livre est disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

nomiste sera dans la tradition britannique de la science de l'homme le chaînon intermédiaire du XVIII^e au XIX^e siècle.

Mais l'école anglaise ne se développe pas en vase clos. La traduction française par Coste, en 1700, de l'*Essai sur l'Entendement humain* (1690), revue et corrigée par Locke lui-même, est un classique européen du XVIII^e siècle. Hume, comme Locke, séjourne en France fréquemment ; il est lié avec les Encyclopédistes, avec Helvétius et d'Holbach. Et il a en France un contemporain illustre, qui s'efforce de fonder lui aussi la connaissance positive de l'être humain. Telle est en effet l'entreprise de Condillac (1714-1780), dont l'influence est prépondérante dans l'histoire de la pensée française depuis l'*Encyclopédie* jusqu'à Victor Cousin, ou plutôt jusqu'à Maine de Biran. Car l'auteur du *Traité des Sensations* sera victime de la Terreur blanche intellectuelle exercée par l'Université de la Restauration, et ne fera plus désormais que piètre figure dans l'histoire de la philosophie telle qu'elle est fixée par les routines administratives et les programmes officiels.

L'oeuvre de Condillac se situe très exactement dans la même perspective que celle de Hume. « Si l'on ne se réfère aux œuvres de Locke et de Newton, écrit un historien, la pensée de Condillac ne peut se comprendre. Elle s'est formée sous cette double influence : c'est dire que, laissant de côté toute vaine recherche sur la nature intime des choses, Condillac ne s'est proposé de connaître que ce que l'expérience et l'observation enseignent. À Locke, il a plus particulièrement emprunté l'idée d'une étude descriptive de l'entendement ; à Newton, celle d'un principe unique, expliquant toute la nature. Mais, rapprochant l'une de l'autre ces deux idées, son ambition fut d'obtenir, dans l'étude de l'esprit humain, une aussi belle réussite que Newton dans les sciences physiques ²⁹⁵. » Chose curieuse, ce texte définit l'ambition de la science de l'homme telle qu'elle est rêvée par bon nombre des meilleurs esprits du XVIII^e siècle, tous désireux de généraliser les acquisitions de la physique mathématique newtonienne et de l'empirisme du « sage Locke », de manière à mettre en équation le domaine humain dans son ensemble. D'Alembert mathématicien et philosophe, contemporain de Condillac, observe dans le *Discours préliminaire à*

²⁹⁵ Georges LE Roy, *La Psychologie de Condillac*, Boivin, 1937, p. 33. Cf. l'*Introduction* du même auteur aux *Œuvres de Condillac*, Corpus général des philosophes français, t. I, P.U.F., 1947.

l'Encyclopédie : « L'univers, pour qui saurait l'embrasser d'un seul point de vue, ne serait, s'il est permis de le dire, qu'un fait unique et une grande vérité... » Cette pensée, que Laplace reprendra, exprime aussi la certitude majeure de Condillac.

Le premier livre de Condillac, publié en 1746, est *l'Essai sur l'origine des connaissances humaines*, « ouvrage, précise le sous titre, où l'on réduit à un seul principe tout ce qui concerne l'entendement ». Dès ce moment, les intentions de l'auteur sont parfaitement nettes : « La science qui contribue le plus à rendre l'esprit lumineux, précis et étendu, et qui, par conséquent, doit le préparer à l'étude de toutes les autres, c'est la métaphysique. Elle est aujourd'hui si négligée en France, poursuit Condillac, que ceci paraîtra sans doute un paradoxe à bien des lecteurs... » ; c'est qu'il y a deux sortes de métaphysique, la mauvaise et la bonne ; la mauvaise, « ambitieuse, veut percer tous les mystères ; la nature l'essence des êtres, les causes les plus cachées » ; la bonne, au contraire, « proportionne ses recherches à la faiblesse de l'esprit humain »²⁹⁶... Ainsi s'affirme, comme chez Locke et Hume, [176] le projet d'une critique de la connaissance, substituée à la métaphysique traditionnelle. « Notre premier objet, poursuit Condillac, celui que nous ne devons jamais perdre de vue, c'est l'étude de l'esprit humain, non pour en découvrir la nature, mais pour en connaître les opérations, observer avec quel art elles se combinent, et comment nous devons les conduire, afin d'acquérir toute l'intelligence dont nous sommes capables (...) Ce n'est que par la voie des observations que nous pouvons faire ces recherches avec succès, et nous ne devons aspirer qu'à découvrir une première expérience, que personne ne puisse révoquer en doute et qui suffise pour expliquer toutes les autres²⁹⁷... »

Le dessein de Condillac est de « rappeler à un seul principe tout ce qui concerne l'entendement humain (...) Ce principe ne sera ni une proposition vague, ni une maxime abstraite, ni une supposition gratuite, mais une expérience constante, dont toutes les conséquences seront confirmées par de nouvelles expériences »²⁹⁸. Ainsi l'expérience est l'antidote par excellence de la mauvaise métaphysique et des systèmes

²⁹⁶ *Essai sur l'Origine des Connaissances humaines*, Introduction, éd. Lenoir, Colin, 1924, p. 1.

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 3.

²⁹⁸ *Ibid.*

abstraites : « Aujourd'hui, peut-on lire dans le *Traité des Systèmes*, quelques physiciens, les chimistes surtout, s'attachent uniquement à recueillir des phénomènes, parce qu'ils ont reconnu qu'il faut embrasser les effets de la nature et en découvrir la dépendance mutuelle, avant de poser des principes qui les expliquent. L'exemple de leurs prédécesseurs leur a servi de leçon (...) Qu'il serait à souhaiter que le reste des philosophes les imitât ! ²⁹⁹ » Il s'agit donc de construire une doctrine du savoir, dont les articulations maîtresses, au lieu d'être arbitrairement imaginées, soient empruntées à l'expérience elle-même. Descartes, Malebranche, Leibniz n'ont abouti à rien, parce qu'ils se fiaient à des intuitions transcendantes ou à des évidences invérifiables : « des faits constatés, voilà proprement les seuls principes des sciences ³⁰⁰. »

Le fait primitif, Condillac le trouve dans la sensation, prise de conscience d'une donnée extérieure, que l'esprit humain s'approprie, et dont il fait la matière première de toutes ses élaborations ultérieures. Le *Traité des Sensations* (1754) expose la vraie métaphysique selon l'ordre du seul système légitime. L'entendement humain, en effet, n'est pas une faculté indépendante, une puissance autonome et qui vivrait sur son propre fonds ; il se réduit à la « collection ou la combinaison des opérations de l'âme », c'est-à-dire qu'il ne possède rien qu'il ne l'ait reçu de l'expérience sensible : « apercevoir ou avoir conscience, donner son attention, reconnaître, imaginer, se ressouvenir, réfléchir, distinguer ses idées, les abstraire, les composer, les analyser, affirmer,

²⁹⁹ *Traité des Systèmes*, *Œuvres*, édition de 1822, t. II, p. 20. Cf. ce qu'écrivait, Fontenelle, dès 1699, dans la *Préface sur l'utilité des mathématiques et de la physique et sur les travaux de l'Académie des Sciences*, *Œuvres complètes*, édit. de 1742, t. V, p. 19 sq. : « Nous sommes obligés à ne regarder présentement les sciences que comme étant au berceau, du moins la physique. Aussi l'Académie n'en est-elle encore qu'à faire une ample provision d'observations et de faits bien avérés, qui pourront être un jour les fondements d'un système ; car il faut que la physique systématique attende, à élever des édifices, que la physique expérimentale soit en état de lui fournir les matériaux nécessaires (...) Jusqu'à présent l'Académie des Sciences ne prend la Nature que par petites parcelles. Nul système général, de peur de tomber dans l'inconvénient des systèmes précipités, dont l'impatience de l'esprit humain ne s'accommode que trop bien (...) Le temps viendra peut-être que l'on joindra en un corps régulier ces membres épars... »

³⁰⁰ *Traité des Systèmes*, édition citée, p. 6.

nier, juger, raisonner, concevoir : voilà l'entendement ³⁰¹. » [177] La parabole philosophique de la statue s'éveillant à l'existence, et constituant peu à peu l'univers à partir de l'odeur d'une rose développe la nouvelle odyssée de la conscience, qui ne peut venir à soi-même qu'en venant au monde. Toute connaissance n'est que sensation transformée.

Le positivisme intellectualiste de Condillac procède à une déduction génétique de l'ordre du savoir à partir de l'expérience perceptive. Ainsi avaient déjà fait Locke et Hume. Mais l'apport le plus original de Condillac, élaborant là encore les indications de Locke à propos de la « Séméiotique », est d'être passé de sa théorie de la sensation à une théorie des idées, elle-même réduite à une théorie des signes, ou du langage. Le *Cours d'études pour l'instruction du prince de Parme* (1775) reprend sous forme d'application pédagogique, l'ensemble des vues de Condillac sur ce sujet. « Les sensations, considérées comme représentant les corps, se nomment *idées* ; mot qui, dans son origine, n'a signifié que ce que nous entendons par *image* ³⁰². » Les idées sont désignées par des mots, qui constituent ainsi au niveau du langage l'unité élémentaire de pensée. Les mots ont la procuration des choses ; gagés par elles, ils n'ont pas d'autre valeur que celle de l'expérience qu'ils désignent. Malheureusement, l'autonomie relative de la fonction linguistique aboutit à créer un univers du discours en apparence indépendant de l'univers réel. Des significations abstraites naissent, le rapport des termes du vocabulaire aux objets d'expérience devient de plus en plus indirect, et l'esprit humain, pris au piège des vocables qu'il a imprudemment multipliés, en vient à se mystifier lui-même. La mauvaise métaphysique est le résultat de cette maladie du langage.

Le remède est simple, en principe tout au moins : il faut que l'esprit, par une critique appropriée, reprenne le contrôle des termes dont il use. La théorie de la connaissance se bornera donc à l'entreprise d'une épuration du langage. « Tout a ses abus : combien n'y en a-t-il pas dans l'usage des signes, usage auquel nous devons notre supériorité ? Ces abus sont sensibles dans les idées abstraites qu'on réalise,

³⁰¹ *Essai sur l'Origine des connaissances humaines*, 1^{re} partie, section 2, ch. VIII, § 73, éd. citée, p. 49-50.

³⁰² *Cours d'études pour l'instruction du prince de Parme*, Introduction, Précis des leçons préliminaires, dans : *Œuvres philosophiques de Condillac*, Corpus général des philosophes français, t. I, P.U.F., 1947, p. 409.

dans les principes généraux, qu'on s'obstine à regarder comme l'origine de nos connaissances, et dans les fausses idées qu'on se fait de la nature des êtres. Il suffirait d'apprécier la valeur des mots pour détruire toutes ces erreurs de la métaphysique ³⁰³. » On découvre alors que toutes nos connaissances consistent soit en idées simples, soit en idées complexes : les premières correspondent aux perceptions sensibles ; elles représentent les objets ; les secondes résultent du rassemblement des premières en unités nouvelles, les unes représentant les objets sensibles qui forment la matière des sciences de la nature, les autres constituant des « notions abstraites, dont les mathématiques, la morale et la métaphysique s'occupent » ³⁰⁴.

Une stricte hygiène du discours, réduisant les mots à ce qu'ils veulent dire effectivement, donnera à l'homme la maîtrise, jusqu'alors vainement cherchée, de l'ordre de la pensée. « Si, comme je crois l'avoir démontré, écrit Condillac, une science bien traitée n'est qu'une langue bien faite, il n'y a point de science qui ne doive être à la portée d'un homme intelligent, puisque toute langue bien faite est une langue qui s'entend ³⁰⁵. » C'est pourquoi, à la fin de sa vie, Condillac travaille à une *Langue des Calculs*, où s'affirme déjà une espérance analogue à celle qui anime les modernes créateurs [178] de la « syntaxe logique » : si l'on sait toujours exactement ce qu'on dit, si l'on dit toujours exactement ce qu'on sait, on est assuré de ne se tromper jamais : « Voulez-vous apprendre les sciences avec facilité, commencez par apprendre votre langue ³⁰⁶... »

La doctrine de Condillac aboutit donc à un intellectualisme assez strict, dont la méthode par excellence sera une logique de la composition et de la décomposition des concepts, eux-mêmes toujours référés aux expériences sensibles qu'ils ont pour mission de représenter. « Comme on recompose une montre, lorsqu'on rassemble les parties dans l'ordre où elles étaient avant qu'on l'eût démontée, on recompose l'idée d'un corps, lorsqu'on rassemble les qualités dans l'ordre dans lequel elles coexistent (...) Il est nécessaire de décomposer pour connaître chaque qualité séparément ; et il est nécessaire de recompo-

³⁰³ *Cours d'études... V : De l'Art de penser*, conclusion, *ibid.*, p. 757.

³⁰⁴ *Ibid.*

³⁰⁵ *Traité des Systèmes*, éd. citée, p. 310.

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 314.

ser pour connaître le tout qui résulte de la réunion des qualités connues. Cette décomposition et cette recomposition est ce que je nomme *analyse*. Analyser un corps, c'est donc le décomposer pour en observer séparément les qualités, et le recomposer pour saisir l'ensemble des qualités réunies. Quand nous avons ainsi analysé un corps, nous le connaissons autant qu'il est en notre pouvoir de le connaître ³⁰⁷... »

Ce texte est capital pour l'histoire de la pensée française : il définit en effet la méthode idéologique, à laquelle l'école philosophique du début du XIX^e siècle empruntera son nom, par l'intermédiaire de Destutt de Tracy. Avant d'être le maître à penser des Idéologues, Condillac fut d'ailleurs, dans une très large mesure, celui des Encyclopédistes. Sa théorie de la connaissance permet en effet le développement d'une épistémologie plus prudente que les philosophies matérialistes de la nature, à la manière de Diderot ou de d'Holbach, caractérisées par un retour offensif de la métaphysique. Condillac s'en tient à une réflexion critique, soucieuse de marquer les limites du savoir, en quelque sens que ce soit. De Locke à Condillac et aux Idéologues se déploie ainsi l'une des principales lignes de force de la pensée au XVIII^e siècle. Cette tendance, jugée pernicieuse, subira au XIX^e siècle, une éclipse apparente. Il est significatif d'observer que Victor Cousin, succédant en 1815 à Royer Collard, à l'École Normale et à la Sorbonne, commence d'emblée ses cours par la critique de Condillac. En dehors de l'Université néanmoins, la tradition de l'analyse condillacienne demeurera vivante, avec des hommes comme Stendhal, Sainte-Beuve et Taine.

En tout cas, l'empirisme intellectualiste définit l'une des attitudes maîtresses de la pensée au XVIII^e siècle. L'ontologie ancienne qui fait remonter jusqu'à Platon son dualisme, et son affirmation du primat de l'intelligible sur la réalité sensible, se trouve à peu près abandonnée. Il est significatif de constater l'expansion de la philosophie critique et expérimentale dans un pays comme l'Allemagne, où la philosophie s'éveille à peine, avec Leibniz et surtout Wolf, du long engourdissement de la scolastique luthérienne, mise au point, dès le XVI^e siècle, par le réformateur Mélanchton. Frédéric II, protecteur et rénovateur de l'Académie de Berlin, qui joue un rôle de premier plan dans la vie in-

³⁰⁷ *Cours d'étude...*, Introduction, édit. citée, p. 410.

telle de son temps, est acquis entièrement aux nouvelles tendances. C'est, nous dit un historien, un « disciple de Locke. Les principes qu'il pose, l'esprit qui l'anime et qu'il veut propager, ne diffèrent pas des doctrines et du génie que renferme l'*Essai sur l'entendement humain*. Ce qu'il demande pour la recherche du vrai, c'est l'emploi de l'expérience et du raisonnement, la double lumière de l'observation et de la réflexion, en un mot l'analyse. Ce qu'il conseille pour l'exposition de la vérité, [179] c'est encore l'analyse, en d'autres termes, la reproduction claire, régulière et suivie des *phénomènes* et des lois de la nature. Chacun de ses écrits est un témoignage de son respect pour ce qu'il nomme la *méthode*, chacun manifeste son attachement à la philosophie expérimentale (...) Après avoir *calculé avec Newton* et *pensé avec Locke*, il veut *douter avec Bayle* (...) Partout il se déclare fidèle sectateur du sage Locke et serviteur discret de la vérité, inébranlablement décidé à n'admettre que l'expérience pour source et pour pierre de touche du savoir humain » ³⁰⁸. Avec le roi philosophe, la nouvelle philosophie de l'esprit humain est montée sur le trône.

Cette consécration revêt une valeur symbolique : le nouveau style de pensée qui s'établit alors exerce une influence universelle ; il imprègne l'époque il agit sur ceux-là mêmes qui n'en font pas profession. Il importe de souligner le fait que si le débat a été par la suite envenimé par la passion religieuse et politique, les contemporains ne sont pas sensibles aux préjugés qui ont rétrospectivement prévalu. Gassendi, Mersenne, parmi les fondateurs du mécanisme, sont des prêtres dont il serait quelque peu inconsidéré de suspecter la bonne foi et la foi ; Galilée est à coup sûr un fidèle catholique ; Condillac a reçu les ordres, Locke est un bon protestant. La rupture avec les traditions intellectuelles plus ou moins fossilisées et la définition d'un nouvel état d'esprit impliquent sans doute un renouvellement des valeurs. Mais il s'agit essentiellement de dimensions de pensée et d'axes de recherches dont le développement ne s'impose nullement, dans un sens ou dans un autre, avec une rigueur unitaire. Quelles que soient les divergences des théoriciens, les préférences personnelles, il apparaît que de nouvelles possibilités sont ouvertes à la recherche.

³⁰⁸ Christian BARTHOLMESS, *Histoire philosophique de l'Académie de Prusse depuis Leibniz jusqu'à Schelling, particulièrement sous Frédéric le Grand*, Paris, Ducloux, 1850, t. I, pp. 303-304.

L'affirmation conjuguée du mécanisme et de l'empirisme a pour conséquence, pourrait-on dire, la mort de Dieu en épistémologie. Au lieu de prendre son départ dans une révélation transcendante, la connaissance poursuit ses investigations à l'échelle humaine. De même que la constitution de l'espace mental de l'histoire naturelle permet la définition d'une anthropologie, de même l'apparition d'une critique de l'entendement entraîne l'apparition d'une psychologie autonome. L'historien américain Boring rattache en effet la psychologie expérimentale moderne à l'entreprise de Hobbes et surtout de Locke. « C'est la tradition anglaise, écrit-il, qui fit de la perception le problème essentiel de la psychologie, et qui ouvrir la ligne d'attaque fondamentale ³⁰⁹. » Les travaux de Wundt et de Helmholtz sur la perception relèvent de l'épistémologie empiriste. La même tradition trouve dans l'association des idées, étudiée plus tard par Ebbinghaus, la clef des processus mentaux supérieurs ; elle met en lumière cette psychologie de l'intelligence, à l'élaboration de laquelle s'attacheront les membres de l'école de Wurtzbourg.

Bien avant ces répercussions à longue échéance, on voit d'ailleurs se dessiner les premières ébauches d'une étude fonctionnelle de la pensée ; on voit entrer dans l'usage le mot même de *psychologie*. Paradoxalement, d'ailleurs, c'est en Allemagne, pays jusque-là peu avancé dans les études de philosophie, que se développent les recherches préliminaires : le terme « psychologie » y est en usage, sous sa forme latine et sous sa forme allemande, avant d'être transposé, en Angleterre et en France. Selon Eucken ³¹⁰, il aurait [180] été employé pour la première fois par Melancthon comme titre d'une conférence, puis repris par ses disciples Goclenius (*Psychologia*, 1590) et Casmann (*Psychologia anthropologica sive animae humanae doctrina*, 1594). A cette époque, la psychologie est la doctrine de l'âme humaine, dans le contexte d'une métaphysique de structure traditionnelle et d'inspiration aristotélicienne. Leibniz, qui a fortement subi l'influence de la scolastique luthérienne, mentionne au moins une fois le mot *psychologia* pour désigner la doctrine de la monade, en tant que substance originale : la psychologie traite soit de la connaissance sensible,

³⁰⁹ Edwin G. BORING, *A history of experimental Psychology*, Appleton Century Crofts, second edition, New York, 1950, p. 169.

³¹⁰ Rudolf EUCKEN, *Geschichte der philosophischen Terminologie*, Veit Verlag, Leipzig, 1879, p. 75.

soit du domaine de l'activité intellectuelle et spirituelle, où elle peut prendre le nom de « pneumatologie ³¹¹.

Ce texte, que Couturat estime postérieur à 1696, demeure néanmoins une indication isolée. C'est Wolf (1679-1754), disciple de Leibniz, et organisateur de la philosophie allemande moderne, qui va donner à la psychologie le statut d'une discipline autonome et complète, dans le cadre de son système. Christian Wolf est une des victimes de l'histoire de la philosophie qui, concentrant toute la lumière sur les personnalités reconnues comme des génies, laisse dans l'ombre tout le reste. Considéré comme le brillant second de Leibniz, Wolf fournit aux auteurs de manuels un chaînon intermédiaire commode qui permet de passer, dans la philosophie allemande, de Leibniz à Kant. Or ce personnage curieux, qui fut très célèbre en son temps, a apporté un renouvellement essentiel dans les structures mêmes de la philosophie. Il s'en faut de beaucoup qu'il soit seulement le vulgarisateur des intuitions leibniziennes : « Il répugnait à Wolf, écrit Bartholmess, de passer pour l'imitateur et le continuateur de Leibniz. Il ne parlait qu'avec dérision de la monadologie et de l'harmonie préétablie (...) Il en usait avec Leibniz comme Fichte se conduira envers Kant : « Le système de Leibniz, disait-il, commence où finit le mien », c'est-à-dire que Leibniz a bâti en l'air, et forgé des hypothèses sans consistance ³¹²... »

Il y a donc chez Wolf une restriction critique et un refus des aventures transcendantes qui assure à sa doctrine une physionomie originale. Wolf se préoccupe, dans un esprit systématique, de donner à la connaissance humaine un statut d'ensemble. Il demeure certes métaphysicien, c'est-à-dire qu'il admet que l'étude des principes généraux de l'existence et de la connaissance doit précéder l'étude particulière des objets et des domaines spécifiques de la connaissance. Mais il rompt avec la tradition établie depuis Aristote, en vertu de laquelle la métaphysique était identifiée avec la théologie : les vérités premières étaient en quelque sorte le discours de Dieu sur le monde et sur l'homme, la transcription de la vérité telle que Dieu, le Créateur, peut la concevoir. La réforme de Wolf consiste à distinguer une *métaphysique générale*, qui constitue en quelque sorte une théorie préliminaire

³¹¹ COUTURAT, *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*, Alcan, 1903, p. 526.

³¹² BARTHOLMESS, *Histoire philosophique de l'Académie de Prusse...*, pp. 108-109.

de l'existence métaphysique, pour laquelle Wolf reprend le terme *d'ontologie*, défini par le cartésien Clauberg en 1646. C'est à cette métaphysique « générale » que la philosophie « générale » des modernes doit sa malheureuse épithète. Chez Wolf, en tout cas, elle signifie la détermination d'un ordre de la pensée spéculative, indépendant de l'hypothèque de la pensée divine. Dieu en effet n'est plus le commun dénominateur de la métaphysique ; il devient l'un des objets particuliers de la métaphysique spéciale, qui se divise en trois sections : psychologie, cosmologie, théologie. On sait que Kant, dans la *Critique de la raison pure* devait reprendre ce schéma.

Que Wolf l'ait voulu ou non, il y avait beaucoup plus qu'une simple question [181] de termes dans cette nouvelle division du travail métaphysique. La diminution, la spécialisation de la théologie implique un droit de contrôle accordé à l'homme sur l'exercice de la pensée dans sa totalité. La doctrine de Dieu faisant l'objet d'une discipline particulière, la doctrine du monde et la doctrine de l'homme peuvent se développer, chacune pour sa part, d'une manière indépendante. L'esprit définisseur et classificateur de Wolf entraîne un regroupement du savoir, dans la perspective d'une réformation de la méthode « De bonne heure, il avait conçu le projet de rendre à la philosophie pratique et même à la théologie le service que Descartes avait rendu à la philosophie théorique, de la réformer en lui donnant la rigueur et l'évidence des mathématiques, ce qu'il appelait de la méthode ³¹³. » Ce grand dessein, il emploiera toute sa vie, parfois agitée, de professeur, à le réaliser, en publiant plus de 40 gros volumes qui mettent en ordre tout le savoir de son époque : « philosophe, il se croit appelé à donner une encyclopédie totale et universelle, un panorama circonstancié à la fois et raisonné des vastes conquêtes de l'esprit humain ³¹⁴. » Alors que Leibniz, diplomate, négociateur perpétuel, archiviste et historien, n'a presque rien publié, se contentant de notes, de lettres, d'intuitions géniales, le professeur Wolf apparaît en quelque manière comme l'Aristote du XVIII^e siècle allemand, soucieux de morale et de philosophie politique autant que de théologie, et d'ailleurs fermement convaincu de l'accord entre la raison et la Révélation.

³¹³ *Op. cit.*, p. 91.

³¹⁴ P. 107.

Il y a chez lui, comme chez Aristote, un égal respect de l'expérience et de la raison. « Il s'était fait une règle, écrit Bartholmess, de développer chaque partie de la philosophie d'une manière tout expérimentale avant que de la déduire par voie de raisonnement. De là une sorte de dualisme scientifique : une psychologie expérimentale, puis une psychologie rationnelle ; une cosmologie expérimentale, puis une cosmologie rationnelle, et ainsi du reste. Partout, d'abord un côté empirique, ensuite un côté abstrait ; ici l'*a posteriori*, là, l'*a priori* ; à droite les sens, *sensus* ; à gauche, l'entendement, *ratio*.³¹⁵ » Ces présupposés dogmatiques donnent à l'œuvre de Wolf son originalité propre : il accorde dans sa pensée l'exigence logique, la déduction mathématique, à la manière de Newton, et l'empirisme de Locke. Les adversaires de Locke trouveront en lui un champion d'autant plus redoutable qu'il ne méconnaît nullement les droits de l'observation, et se propose de constituer une science expérimentale de la vie de l'esprit. Un régime d'heureuse entente entre le fait et le droit, dans la plus pure tradition aristotélicienne, préside à la naissance de la psychologie moderne. Il faut d'ailleurs ajouter qu'en dépit de la divergence des intentions et de l'archaïsme du vocabulaire, Wolf établit effectivement les fondements épistémologiques d'une psychologie scientifique. Ses continuateurs modernes, qui se montrent si ingrats envers lui, se sont contentés de substituer un pédantisme à un autre. Du moins le pédantisme de Wolf, qui savait ce qu'il faisait, n'était-il pas fondé sur l'ignorance.

Le premier traité de psychologie digne de ce nom, et publié sous ce nom, est la *Psychologia empirica* de Wolf, en 1732. Titre complet : Psychologie empirique, traitée selon la méthode scientifique, contenant tout ce qui demeure douteux dans l'âme humaine selon le témoignage de l'expérience, et ouvrant un chemin assuré vers la philosophie pratique dans son ensemble et la théologie naturelle. Cet in-quarto massif de 920 pages est complété, en 1740, par une *Psychologia rationalis*, de 680 pages, elle aussi traitée selon la méthode [182] scientifique, et dans laquelle tout ce qui demeure douteux dans l'âme humaine, selon le témoignage de l'expérience, est expliqué par l'essence et la nature de l'âme, avec un exposé de notions profitables à la connaissance plus intime de la nature et de son Auteur. Comme le fait

³¹⁵ P. 111.

apparaître le parallélisme des titres, les deux ouvrages se correspondent ; ils constituent les deux parties d'un même ensemble, que Christian Wolf définit avec une singulière précision.

La psychologie empirique est une connaissance expérimentale de l'âme humaine, obtenue surtout par l'observation. Elle fournit les éléments sur lesquels opèrera la psychologie rationnelle, qui devra en effet rendre compte de tout ce qui se passe dans l'âme. En quoi la psychologie empirique joue un rôle analogue à celui de la physique expérimentale par rapport à la physique théorique : les expériences servent de point de départ aux théories ; elles permettent aussi de mettre à l'épreuve les principes tirés des expériences antérieures : « Le psychologue imite l'astronome qui construit une théorie à partir de ses observations, et vérifie ensuite par ses observations la théorie une fois mise au point ; grâce à la théorie, il se trouve conduit à faire des observations dont il n'aurait pas eu l'idée autrement ³¹⁶. » Il y a donc une référence constante de la psychologie rationnelle à la psychologie empirique ; la séparation des deux disciplines n'intervient que pour la facilité de l'exposé. Les résultats obtenus par la psychologie empirique seront en même temps de la plus grande utilité pour la constitution du droit naturel, qui établit quelles actions sont bonnes et quelles mauvaises ; la philosophie pratique, la logique elle-même et la philosophie naturelle auront beaucoup à gagner à une exacte connaissance des éléments et des processus de l'intelligence humaine.

Sur cette base d'investigation inductive, la psychologie empirique étudie l'âme en général, puis la faculté de connaître en particulier. Elle décrit la sensation, la perception, l'imagination, la mémoire ; de là, on s'élève à la psychologie de l'intelligence, en passant de l'attention et de la réflexion aux opérations intellectuelles complexes. La faculté de désirer fait l'objet d'une étude distincte, qui traite de la vie affective, en commençant par l'analyse du plaisir et de la peine d'où procèdent les diverses affections et les passions ; à partir de quoi s'élabore la volonté, et se comprennent ses déficiences. Dans ce domaine se pose le problème des rapports entre l'esprit et le corps, que Wolf d'ailleurs se garde de traiter à fond. Ce programme, en lui-même, n'est pas radica-

³¹⁶ *Psychologia empirica ... Prolegomena*, § 5, p. 4. – Sur la psychologie de Wolf, cf. Max DESSOIR, *Geschichte der neueren deutschen Psychologie*, t. I, Berlin, 2^e éd. Duncker, 1902, p. 67 sq.

lement nouveau ; c'est le programme du *Traité des Passions*, celui du troisième livre de l'*Ethique*. L'originalité de Wolf est qu'avec lui la psychologie devient un centre d'intérêt autonome, alors que d'ordinaire les théoriciens antérieurs traversent la psychologie sans lui donner son nom, et sans s'y arrêter, dans le sillage de leur métaphysique. Ils y voient seulement un plan de projection pour leur conception de l'Être. Wolf au contraire accorde au domaine psychologique son autonomie fonctionnelle ; il s'efforce d'en dégager l'intelligibilité spécifique.

L'unité de la psychologie empirique et de la psychologie rationnelle signifie que l'espace mental possède à la fois une réalité de fait et une réalité de droit. L'analogie avec la méthode expérimentale qui prévaut dans les sciences physiques est poussée si loin que Wolf croit à la possibilité d'une mathématique mentale, à laquelle il donne le nom de *psychométrie*. Cet aspect très curieux de sa pensée, qui exercera une certaine influence dans l'histoire des idées, apparaît dans l'étude de la vie affective, où des définitions [183] de style très intellectualiste permettent l'intervention d'une mesure de l'intensité des impressions. Le plaisir est défini par Wolf comme la connaissance intuitive d'une perfection, vraie ou illusoire ; la peine comme la connaissance d'une imperfection. Or il y a des degrés de plaisir et de peine ; ils dépendent de la plus ou moins grande certitude du jugement qui les fonde. D'où divers « théorèmes » (car l'exposé de Wolf adopte le style géométrique), qui énoncent la proportionnalité des impressions aux jugements. « Ces théorèmes, ajoute Wolf, appartiennent à la psychométrie, qui nous donne une connaissance mathématique de l'esprit humain, et qui est encore à créer. » Cette discipline doit nous apprendre à mesurer les degrés de perfection et d'imperfection, ainsi que les degrés de certitude du jugement. La difficulté s'augmente de la nécessité de tenir compte des impressions complexes ou mixtes : il y a une gamme de sentiments qui s'échelonnent du plaisir à la joie, et de la peine à la tristesse, et d'autre part le plaisir et la peine peuvent aussi se combiner en des formes intermédiaires.

« Si je parle de tout ceci, ajoute Wolf, c'est pour faire comprendre qu'il existe une connaissance mathématique de l'esprit humain et que cette psychométrie est possible ; je veux faire apparaître que l'âme aussi, dans les processus qui comportent l'application de la quantité, suit des lois mathématiques, étant donné que des vérités mathématiques (c'est-à-dire arithmétiques et géométriques) se trouvent impli-

quées dans l'intelligence humaine non moins que dans le monde matériel ³¹⁷. » Ces textes, qui font état d'un projet non réalisé, montrent bien que la psychologie « empirique », telle que Wolf la conçoit, doit être ensemble rationnelle : elle est susceptible de devenir une science exacte. Ces idées devaient avoir un retentissement immédiat, et des conséquences à échéance lointaine.

Mais, si la mathématique des plaisirs et des peines concerne la vie affective, la vie intellectuelle aussi peut être réduite à une raison calculatrice. À propos du langage et des signes, Wolf se réfère à la « précieuse universelle » de Leibniz ; il définit un « art caractéristique combinatoire », qui « enseigne les signes utiles à l'invention, le moyen de les combiner entre eux et de faire varier leur combinaison suivant une certaine loi » ³¹⁸. Il s'agit là d'une forme d'algèbre, qui doit permettre, par une analyse méthodique, la constitution d'une grammaire universelle, celle aussi d'une langue et d'une écriture universelles. Leibniz a ouvert la voie, mais n'a malheureusement pas pu développer les idées qu'il avait entrevues. Wolf ne va guère plus avant, mais il a le ferme espoir que grâce à la constitution de la langue philosophique l'activité même de l'esprit dans ses diverses opérations pourra être formalisée d'une manière rigoureuse. La réalité psychologique, dans son opacité empirique, fera place à une transparence intelligible qui permettra sans peine de supprimer l'incompréhension entre les hommes et d'accroître sans fin les acquisitions du savoir. Condillac reprendra ce thème, et bien d'autres après lui.

Ainsi se rejoignent, en ce foyer imaginaire que vise l'espérance de Wolf, la psychologie empirique et la psychologie rationnelle. Celle-ci en effet doit rendre raison de tout ce que l'expérience enseigne selon sa propre voie. Wolf se flatte de déduire *a priori* de l'essence de l'âme la nature particulière de ses facultés et les lois de leur exercice ³¹⁹ ; « la psychologie rationnelle, écrit-il, est la science de tout ce qui est possible à partir de l'âme humaine ³²⁰. » On peut ainsi « rendre raison de tout ce qui concerne l'âme non moins évidemment [184] que les

³¹⁷ *Psychologia empirica...*, § 522, p. 403.

³¹⁸ *Psychologia empirica...*, § 297, p. 210.

³¹⁹ *Psychologia rationalis*, Préface.

³²⁰ *Ibid.*, § 1, p. 1.

physiciens modernes rendent raison des choses matérielles »³²¹. La psychologie rationnelle permet ainsi de mieux comprendre les enseignements de la psychologie empirique ; elle complète et contrôle l'observation par la déduction ; elle fait mieux observer ce qu'on observe.

L'œuvre psychologique de Wolf mérite donc de retenir l'attention : elle sauvegarde une exigence rationnelle plus ferme que celle de Locke et de Hume. Son ambition était sans doute excessive, et Wolf lui-même n'a guère tenu ses promesses. Mais l'influence de Wolf explique sans doute la naissance en Allemagne d'une littérature psychologique, et d'une recherche plus ou moins systématique dans ce domaine. Entreprise par des hommes de second plan, elle n'en atteste pas moins un intérêt nouveau, qui ne cessera pas de s'affirmer. Dès 1725, un disciple de Wolf, Bilfinger introduit dans un de ses ouvrages des « thèses psychologiques » à propos desquelles il observe : « je sais combien rares sont les expériences et qu'on n'a pour ainsi dire pas fait d'observations dans ce domaine ; je sais que l'observation de soi, telle qu'on la pratique actuellement, est contraire aux règles qu'une plus saine logique formule pour une expérimentation avisée³²²... » Un intérêt se trouve désormais éveillé pour cette nouvelle dimension de la connaissance, et le développement de la psychologie est parallèle à celui de l'anthropologie, avec lequel il se rencontre parfois. En 1756 paraît la *Psychologia seu doctrina de conditione nostrorum animorum*, de Florian Dalham ; en 1756, J.G. Krüger, professeur de médecine à Halle, fait paraître son *Versuch einer Experimentaler-Seelenlehre*, où il insiste sur la nécessité de compléter l'observation intime de soi par une observation externe du corps et de ses attitudes, des nerfs et des muscles ; l'esprit est lié au corps, le corps est un signe de l'esprit. C'est le chemin où s'engagera bientôt la physiognomonie. Cette « science expérimentale de l'âme » se développe rapidement à la fin du XVIII^e siècle, où elle suscite un véritable engouement dans le public ; des publications régulières, des « magazines » lui sont même consacrés, dont le plus célèbre est le *Magazin zur Erfahrungsseelenlehre*, dirigé par l'écrivain Karl Philip Moritz, de 1785 à 1793.

³²¹ § 4, p. 4.

³²² Georg Bernhard BILFINGER, *Dilucidationes philosophicae de Deo, anima humana, mundo et generalibus rerum affectionibus*, p. 226 ; cité dans DES-SOIR *op. cit.*, p. 83.

Il serait d'ailleurs inexact de dissocier l'influence de Wolf en ce domaine des autres courants de pensée qui se font sentir à l'époque. L'espace psychologique est caractérisé par un syncrétisme, où le mathématisme de Wolf entre en composition avec l'empirisme plus systématique de Locke, de Hume, de Condillac, dont la diffusion est européenne. C'est ainsi que Michael Hissmann, professeur à Goettingen, qui publie en 1777 des *Psychologischen Versuche, ein Beitrag zur esoterischen Logik*, est aussi le traducteur allemand de *l'Essai sur l'Origine des connaissances humaines* de Condillac, en 1780. Il faut également tenir compte de la publication tardive des *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, de Leibniz : l'ouvrage date de 1703, mais Leibniz, Locke étant mort entre temps, a eu la discrétion de ne pas faire paraître une critique d'un adversaire disparu ; le livre ne sera édité qu'en 1765, et son influence viendra renforcer les tendances anti-empiristes et anti-mécanistes qui s'affirment à l'époque dans le domaine biologique et médical. En dehors de l'Allemagne, nous avons déjà mentionné les *Observations on Man* de David Hartley (1749), qui développe la doctrine associationniste de Hume : il aurait été le premier à employer en Angleterre le mot *psychology*, cette discipline constituant pour lui l'une des parties de la « philosophie naturelle », c'est-à-dire de la science naturelle, au même [185] titre que la mécanique, l'optique et la médecine. En France, le mot « psychologie » ne se trouve pas chez Condillac ; il apparaît dans *l'Essai de psychologie*, du naturaliste et métaphysicien genevois Charles Bonnet (1754). Bonnet préconise l'observation interne de soi, mais il est vitaliste, adversaire de Condillac, et sa psychologie se fonde sur une conception substantialiste de l'âme, d'où il tire une doctrine de la métempychose qui aura une grande influence sur le développement de l'illuminisme romantique. La psychologie est « la science de l'âme » ainsi comprise ³²³.

³²³ Littré relève chez Bonnet l'emploi des mots *psychologie* et *psychologue*, qui seront repris par Cabanis. Bonnet emploie également *psychophysique* pour désigner « la physique des sensations et de l'intelligence » : il pourrait bien être l'inventeur de ce mot appelé à un brillant avenir. Enfin le mot psychomètre, créé par Bonnet en 1764, dans sa *Contemplation de la Nature* a eu moins de succès : « Le nombre de conséquences justes, écrivait Bonnet, que différents esprits tirent d'un même principe ne pourrait-il pas servir de fondement à la construction d'un psychomètre, et ne peut-on pas présumer qu'un jour on mesurera les esprits comme on mesure les corps ? » (*Œuvres*, édition de Berne 1779-1788, t. IV, p. 10.) F.A. CARUS signale dès 1745

La psychométrie de Wolf sera reprise et élargie par le calcul des plaisirs et des peines, développé dès 1756 dans l'*Essai de philosophie morale* de Maupertuis, physicien et géomètre illustre de ce temps, président de l'Académie de Berlin et impliqué, à ce titre, dans une retentissante polémique avec Voltaire. Obéissant à un mathématisme quelque peu ingénu, Maupertuis entreprend de comptabiliser les plaisirs et les peines, le bonheur et le malheur se définissant en dernière analyse comme le bilan d'une situation ainsi mise en équation. La méthode consistera à mesurer la durée des moments heureux et des moments malheureux, en les affectant d'un coefficient variable d'intensité « Si le bonheur est la somme des biens après qu'on a retranché tous les maux, résume Bartholmess, le malheur est la somme des maux qui reste lorsqu'on a retranché tous les biens ³²⁴. » L'honnête homme se comportera dès lors comme un prudent économiste dans la gestion des moments de sa vie. Et si, finalement, dans sa vie, en dépit de ses efforts, le malheur l'a emporté sur le bonheur, il aura là une sorte de solde créditeur qui, grâce à un mouvement de pensée qui anticipe sur les postulats kantien, lui promet par delà la mort les récompenses de l'immortalité.

On reconnaît ici déjà les thèmes dont Bentham et ses successeurs utilitaristes tireront toutes sortes de conséquences morales, juridiques et pénitentiaires. Ce mathématisme se heurte pourtant à une fin de non-recevoir résolue, opposée par Kant, qui réfute sur ce point les affirmations de Wolf. D'après les *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature* (1786) « la psychologie empirique est encore plus éloignée que la chimie même du rang d'une science naturelle à proprement parler » ³²⁵. En effet, observe Kant, « dans toute théorie particulière de la nature, il n'y a de science proprement dite qu'autant qu'il s'y trouve de mathématique » ³²⁶. Or les phénomènes du sens interne échappent à toute interprétation de cet ordre, parce qu'ils sont soumis à la seule loi de continuité : « le divers de l'observation intime n'est séparable que par une simple division en idée, mais ne peut se

une *Psychologie ou Traité sur l'Âme contenant les connaissances que nous en donne l'expérience*, par M. Wolf, à Amsterdam, adaptation française de la *Psychologia empirica* de Wolf.

³²⁴ *Histoire philosophique de l'Académie de Prusse*, t. I, 1850, p. 353.

³²⁵ *Premiers principes métaphysiques...*, trad. Gibelin, Vrin, 1952, p. 12.

³²⁶ *Ibid.*, p. 11.

conserver à l'état séparé, ni se combiner de nouveau à volonté ; de plus, il n'est pas possible de soumettre un autre sujet pensant à des expériences convenant à nos fins et l'observation elle-même attire et défigure déjà en soi l'état de [186] l'objet observé. Cette psychologie ne pourra donc jamais être autre chose qu'une théorie naturelle historique du sens interne et comme telle aussi systématique que possible, c'est-à-dire une description naturelle de l'âme, mais non une science de l'âme, pas même une théorie psychologique expérimentale ³²⁷... »

Cette condamnation péremptoire ne prévaudra d'ailleurs pas : il était réservé à un disciple de Kant, précisément un de ses successeurs dans sa chaire à Kœnigsberg, J.F. Herbart, de reprendre et de promouvoir l'idée d'une psychologie mathématique définie par Wolf. La psychologie expérimentale contemporaine devait, au XIX^e siècle, résulter de ce débat. Quoi qu'il en soit, le XVIII^e siècle a jeté les bases d'une psychologie indépendante de la métaphysique, en purgeant l'hypothèque des idées innées sur la vie de l'esprit, et en réhabilitant la connaissance sensible par le refus de reconnaître la coupure entre les qualités premières et les qualités secondes. La science de l'homme, la connaissance positive de la réalité humaine fonde sa possibilité sur une philosophie de la perception, qui fournit une voie d'approche privilégiée pour une investigation sans pré-supposé de toutes les expressions et activités de l'être personnel.

Si l'on veut faire le point de la psychologie allemande à la fin du XVIII^e siècle, on peut se reporter aux œuvres très remarquables de Friedrich August Carus, professeur à Leipzig. En 1808, après la mort du philosophe, un de ses disciples publie son *Histoire de la Psychologie*, épais volume de 770 pages, qui est, au dire de l'éditeur, la première entreprise jamais tentée pour mener à bien une étude de cet ordre. La bibliographie analytique recensée dans cet ouvrage, très sérieux et très informé, apparaît déjà considérable. En même temps paraît une *Psychologie* du même auteur, traité systématique en deux tomes, où l'étude de la vie mentale, dans la perspective d'une anthropologie concrète, atteste l'épanouissement, déjà, d'une discipline consciente de ses moyens et de ses fins. L'esprit métaphysique cède la place à l'observation sagace de la réalité humaine. La psychologie est définie comme une « science philosophique » d'importance primordiale, puis-

³²⁷ *Ibid.*, p. 13.

que le but de la philosophie est la « compréhension de soi » et « l'orientation de soi dans l'univers » (*Selbstorientierung im All*)³²⁸. C'est pourquoi « sans la carte géographique de la psychologie, toute tentative de philosopher demeure un jeu sans but »³²⁹.

La psychologie doit donc prendre rang de discipline autonome ; elle doit avoir sa place, indépendante de la Logique et de la Morale, dans l'enseignement supérieur. Carus lui-même signale qu'il existe dès ce moment en Allemagne, en « plusieurs endroits » des « professeurs de psychologie »³³⁰. Il semble bien que, dans ce domaine, les autres pays d'Europe se trouvaient alors bien loin d'une pareille maturité épistémologique.

³²⁸ F.A. CARUS, *Psychologie*, Leipzig, 1808, t. I, p. 25.

³²⁹ *Ibid.*, p. 31.

³³⁰ *Ibid.*, p. 12.

[187]

Introduction aux sciences humaines.
Essai critique sur leurs origines et leur développement.

Troisième partie :
L'essor de la science de l'homme au XVIII^e siècle

Chapitre V

L'ÉVEIL DU SENS HISTORIQUE

[Retour à la table des matières](#)

La science de l'homme qui se constitue au XVIII^e siècle selon les divers plans d'attaque de la biologie médicale, de l'histoire naturelle et de la psychologie, s'affirme également dans un ordre différent, et non moins décisif, celui de la connaissance historique, jusque-là négligée, mais qui prend rapidement une importance considérable. L'apparition d'une philosophie de la nature a pour corolaire l'éveil d'une philosophie de la culture, dont le point de départ est la reconnaissance de la civilisation comme le fait fondamental de la réalité humaine. La civilisation définit le milieu propre de l'existence individuelle et sociale : il importe de la décrire, de déterminer son passé et son avenir, autant que faire se peut, et, passant du fait au droit, d'entreprendre sa critique, d'instruire son procès ou de procéder à sa justification.

Le sens historique nous est devenu aujourd'hui si naturel, il constitue un élément tellement essentiel de notre culture, que nous avons peine à imaginer qu'il s'agit là d'une acquisition récente. Or, on lit

dans l'*Encyclopédie*, à l'article *Ecole militaire*, et sous la signature de Paris de Meyzieu, intendant et directeur des études de la grande institution créée par Louis XV, le texte suivant : « L'histoire est en même temps une des plus agréables et des plus utiles connaissances que puisse acquérir un homme du monde. Nous ignorons par quelle bizarrerie singulière on ne l'enseigne dans aucune de nos écoles. Les étrangers pensent sur cela bien différemment de nous ; ils n'ont aucune université, aucune académie où l'on n'enseigne publiquement l'histoire. Ils ont d'ailleurs peu de professeurs qui ne commencent leurs cours par des prolégomènes historiques de la science qu'ils enseignent (...) S'il est dangereux d'entreprendre l'étude de l'histoire sans guides, comme il n'est pas douteux, il doit paraître étonnant qu'on néglige si fort d'en procurer à la jeunesse française... » De son côté, d'Alembert, à l'article *Collège*, signale « le peu de cas que l'on paraît faire dans les collèges de l'étude de l'histoire »... Il faut donc attendre le milieu du XVIII^e siècle, en France, pour que les esprits les plus avancés réclament un enseignement secondaire et supérieur de l'histoire, qui nous apparaît aujourd'hui comme la première des sciences humaines, et la condition préalable à la constitution de toutes les autres. A l'époque de l'*Encyclopédie*, le raz-de-marée historique s'annonce à peine, qui va bientôt submerger toutes les autres disciplines dans l'espace mental au XIX^e siècle.

Aux origines de la culture occidentale, le genre historique, tel qu'on le cultive au moyen âge, n'est qu'une sorte de théologie appliquée. Les livres de chroniques, rédigés par des clercs pour des clercs, à des fins édifiantes, [188] relèvent d'une hagiographie rudimentaire, centrée sur des monastères, et sur des personnages de saints, d'abbés ou d'évêques. Des traditions très anciennes fixent le style et la structure de ces récits ; la présentation même des personnages obéit à une typologie exemplaire, pour la plus grande gloire de Dieu et de son Eglise. L'histoire politique s'annonce seulement au XVIII^e siècle, avec la constitution, en France, d'une monarchie plus forte et plus centralisée : le roi, personnage d'ailleurs sacralisé par les liturgies du sacre, fournit alors un centre d'intérêt pour le regroupement du récit. Le mythe national et royal interfère d'abord avec le mythe religieux, dont il emprunte le style et les structures. On a fait remonter à Suger, abbé de Saint-Denis, « le grand mythe royal de saint Louis » qui préside à la rédaction des *Grandes chroniques de France*, « la première histoire

« systématiquement composée sur un plan national, la première histoire de France », selon Philippe Aries ³³¹.

À ce thème religieux, puis national, vient s'ajouter un thème-épi- que, commandé par la nature même du système féodal. La continuité du sang, qui fait bénéficier les vivants des vertus des morts, l'exalta- tion de la fidélité, valeur maîtresse dans un régime fondé sur les res- pects des liens établis, imposent l'élaboration d'une hagiographie semi-profane qui, perpétuant le souvenir des anciens exploits, justifie l'autorité des princes et les honneurs qui leur sont dus. Ici encore, l'évocation rétrospective est une projection des valeurs présentes. L'histoire objective n'est pas possible parce que les exigences de droit empêchent la reconnaissance d'une autorité quelconque au fait pro- prement dit. La vérité matérielle de l'événement n'a guère d'importan- ce ; cette indifférence à une « vérité » abstraite explique des falsifica- tions comme celle de la prétendue donation de Constantin, forgée de toutes pièces par des clercs soucieux de promouvoir la cause de la monarchie pontificale. On ne peut parler de faussaires que si le vrai et le faux sont rigoureusement définis par une technologie conséquente, ce qui n'est pas le cas à l'époque. « L'homme médiéval vit dans l'his- toire : celle de la Bible ou de l'Eglise, celle des rois consacrés et thaumaturges. Mais il ne considère jamais le passé comme mort, et c'est justement pourquoi il parvient si mal à le poser en objet de connaissance ³³². »

La Renaissance brise le cadre liturgique de la culture médiévale ; elle permet l'éveil d'un regard libéré des présupposés ontologiques jusque-là prédominants. L'attitude proprement historique suppose une rupture de tradition, et la conscience prise d'une discontinuité entre le passé et le présent. La réforme de l'épistémologie suppose une révolu- tion au niveau des valeurs. Cette mutation s'accomplit en Italie, où s'affirment d'abord des historiens laïcisés. D'après Ferguson, le « pre- mier historien humaniste à proprement parler » ³³³ serait le florentin Leonardo Bruni, mort en 1444, et auteur d'une *Histoire du peuple de*

³³¹ Philippe ARIES, *L'attitude devant l'histoire au Moyen Age*, dans : *Le Temps de l'Histoire*, éditions du Rocher, Monaco, 1954, p. 146 ; cf. Louis HAL- PHEN, *A travers l'histoire du Moyen Age*, P.U.F., 1950.

³³² ARIES, *op. cit.*, p. 153.

³³³ W.K. FERGUSON, *La Renaissance dans la pensée historique*, trad. Marty, Payot, 1950, p. 19.

Florence. Il s'agit maintenant d'une histoire séculière, centrée sur l'Etat, et attentive aux développements politiques. Machiavel et Guichardin illustreront le genre nouveau, caractérisé par l'importance désormais reconnue au présent, et aux possibilités de transformation qu'il apporte. L'historien clerc de jadis fait place à un historien fonctionnaire, juriste, diplomate qui introduit dans ses récits son expérience des affaires. Une grande partie des activités humaines échappe au contrôle des impératifs religieux ; un esprit réaliste fait échec désormais [189] aux mythes anciens. L'exactitude devient une vertu, et l'intelligence, qui permet de saisir l'enchaînement des faits. Désormais l'histoire n'enseignera plus la gloire de Dieu ; elle défendra des intérêts humains, elle aura souvent des intentions politiques, et si elle poursuit encore des entreprises d'édification, elle se contentera d'enseigner la morale plutôt que la théologie. Aussi bien, le cadre universaliste de l'Eglise, jadis support d'une histoire chrétienne unitaire, se trouve désormais brisé : les nationalités, et les langues nouvelles, affirment leurs particularismes et leurs intérêts contradictoires. La Réforme elle-même a pour conséquence une remise en question des traditions, et l'histoire ecclésiastique naîtra, en pays protestant, d'une nouvelle lecture du passé, sous l'influence des polémiques du présent ³³⁴.

Mais l'effervescence renaissante, sa curiosité passionnée, ne suffit pas à constituer l'histoire comme une discipline scientifique. En l'absence d'une méthodologie précise, déterminant les buts de la recherche ainsi que ses voies et moyens, l'histoire demeure un genre littéraire bien plutôt qu'un savoir organisé. Elle va donc rester pour un temps en dehors de la réforme épistémologique entreprise au XVII^e siècle par les promoteurs du mécanisme. Pour comprendre ce phénomène, on peut se reporter à la classification des sciences de Francis Bacon, qui fera autorité jusqu'en plein XVIII^e siècle, puisque d'Alembert la reprendra dans son *Discours préliminaire* à l'*Encyclopédie*. Bacon clas-

³³⁴ Cf. FERGUSON, *op. cit.*, p. 55 : « l'histoire ecclésiastique moderne a dû son origine à la Réformation, de même que l'histoire profane procéda de l'humanisme. » Au Moyen Age, l'histoire sociale et politique est impliquée dans l'histoire religieuse ; la Réforme, au cours d'un débat dont l'Eglise est l'enjeu, dégage la possibilité d'une histoire de l'Eglise au sens étroit et spécifique du terme. Sur tout ceci, on pourra se référer à l'ouvrage vieilli, mais encore utile, de FUETER : *Histoire de l'Historiographie moderne*, trad. Jeanmaire, Alcan, 1914.

se les activités intellectuelles en les mettant en correspondance avec les facultés humaines fondamentales, qui sont selon lui la mémoire, l'imagination et la raison. Or il est clair que cette division est interprétée d'ordinaire comme une hiérarchie de valeurs, la même qui s'affirme déjà chez Platon lorsqu'il exclut de la cité les hommes de l'imagination, les poètes. La science est oeuvre de raison ; elle correspond à l'ordre de la justification intelligible ; elle est le lieu d'élection de la vérité. Dès lors, tout ce qui procède de la mémoire, qui décrit seulement et enregistre, sans fournir d'explication, et tout ce qui procède de l'imagination, qui déraisonne à plaisir, sera frappé d'infériorité et considéré comme suspect.

Cette discrimination était d'ailleurs étrangère à l'esprit général de la Renaissance, avide de mémoire, passionnée de curiosité, férue de collections, – et par ailleurs fortement marquée de lyrisme, toujours prête à concéder à l'imagination une valeur d'intuition prophétique. La vérité pour les maîtres de la Renaissance n'est pas étrangère à la diversité des espaces et des temps, à la multiplicité indéfinie des choses et des hommes elle s'affirme aussi dans les œuvres inspirées des écrivains et des artistes un philosophe peut être poète, et un poète philosophe. Le XVII^e siècle rompt résolument avec cette conception qui fait accueil, en philosophie, à la totalité de l'être humain. Un strict intellectualisme prévaut désormais, imposant la ségrégation des facultés humaines. Dès lors l'histoire va se trouver du côté des disciplines réprouvées, où risque de se corrompre la stricte exigence de l'entendement : pièges de l'imaginaire et de la fantaisie, pièges du souvenir, de la tradition, de l'autorité, de la lettre. Descartes compose un ballet, mais c'est par jeu, et pour faire sa cour. Pascal condamne toutes les puissances trompeuses, maîtresses de divertissement. Tout échappement au contrôle [190] de l'intellect sépare la pensée de la vérité, qui ne peut se rencontrer que dans l'ordre de la science exacte.

Le mécanisme est d'ailleurs par excellence une philosophie du domaine matériel, fondé sur l'étroite association de la mathématique et de la physique. Les relations mutuelles des corps inanimés se laissent réduire à une obéissance plénière, et la réalité organique elle-même, afin de devenir intelligible, s'aligne sur l'inorganique. Quant à l'être humain concret, avec ses pensées inexacts et ses aventures contradictoires, il relève d'une connaissance approximative et ambiguë, d'une technique et d'une morale, plutôt que d'une réflexion intellectuelle. La

métaphysique, elle, se charge de la substance pensante et des mécanismes spirituels qui relèvent de l'analyse ontologique. Les relations entre les hommes, les institutions et les traditions, les modalités de la vie en commun, avec leurs variations dans l'espace et dans le temps, ne relèvent pas d'une attention épistémologique spécifique : tout cela est de l'ordre de l'accident, et non pas de l'essence ; c'est le contingent, l'événement, le possible, alors que seul le nécessaire correspond à l'idéal du savoir.

Pour bien comprendre la fin de non-recevoir opposée par les penseurs mécanistes à l'intelligence historique, il faut tenir compte de l'état contemporain des études dans ce domaine. En ce temps-là, l'histoire est un genre littéraire essentiellement fondé sur la transmission d'un récit fixé une fois pour toutes, et que l'on se contente de compléter, de génération en génération, par le récit des événements récents, et par quelques nouvelles fleurs de rhétorique. Selon le mot d'Aries, « l'histoire est faite par des continuateurs »³³⁵. Le texte qui définit la tradition est le recueil médiéval des *Grandes chroniques de France*, inlassablement repris et réédité. Cet ouvrage est, en 1476, le premier livre imprimé en France ; il recevra peu après le titre, d'ailleurs admirable, de : *La mer des chroniques et miroir historial de France* (1497) ; au XVI^e et au XVII^e siècle, les réimpressions, plus ou moins améliorées et sophistiquées, se comptent par dizaines. Toute la littérature historique procède de cette source : « malgré les différences dans le style, dans l'interprétation des faits, dans la manière de tirer la morale des événements, écrit Aries, tous ces livres sont calqués très exactement sur les *Grandes chroniques de France*, auxquelles sont cousues les histoires plus récentes. » Comme le dit Hauser, « un événement, s'il a été exactement décrit une fois, ne gagne rien à être décrit en d'autres termes, et il est inutile de l'étudier à nouveau »³³⁶. Ainsi se constitue une histoire traditionnelle, qui aura la vie singulièrement dure, car l'essor de l'histoire scientifique ne la détruira pas. En 1740 encore, *l'Histoire de France*, commencée par l'abbé Velly et poursuivie, avec grand succès par divers collaborateurs, obéit aux règles du genre ; ainsi fera encore Anquetil, dans son *Histoire de France*, parue en 1805. Napoléon, pour sa part, considère Velly comme le meilleur

³³⁵ ARIES, *Le Temps et l'Histoire*, p. 160.

³³⁶ Cité dans ARIES, *op. cit.*, p. 160.

qui ait existé. « Du XVI^e siècle à 1830, observe Aries, des générations successives n'ont pas reculé devant la monotonie de ce même récit, fixé une fois pour toutes quant à l'essentiel, répété avec la seule différence du style, de la rhétorique, d'une rallonge pour les événements survenus depuis la version précédente, rallonge qui sera à son tour démarquée par le compilateur suivant. On ne peut pas ne pas être frappé par la persistance de ce genre, resté pendant trois siècles pareil à lui-même et également prospère ³³⁷. » [191] Mieux encore : cette littérature n'est pas morte ; elle se maintient dans bon nombre de livres de vulgarisations romancée. Elle s'étale encore, avec une quasi-exclusivité, dans les manuels des écoles primaires ; elle constitue cette matière mythique en laquelle se résout l'« histoire de France » pour la grande majorité de la population.

Au milieu du XVII^e siècle, le champion incontesté du genre est Mézeray (1610-1683), qui aura, le premier, la charge d'historiographe du roi, charge qu'il perdra d'ailleurs pour s'être permis de critiquer l'administration des impôts... *L'Histoire de France* de Mézeray, qui commence à Pharamond, fondateur légendaire de la monarchie, paraît à partir de 1643. Elle sera, chose admirable, rééditée encore en 1830 et en 1839 ³³⁸, le premier volume de l'histoire de Michelet ayant paru en 1830 ! Mézeray s'en tient scrupuleusement aux canons établis. Sa gloire lui vient principalement des harangues et discours, renouvelés de Tite-Live, qu'il prête généreusement aux héros des scénarios traditionnels, harangues si remarquables qu'on en fait, en 1667, une édition séparée, dont la préface souligne qu'elles « joignent la majesté de l'histoire avec la délicatesse de l'éloquence ; et l'adresse de l'auteur parait quelquefois merveilleuse, quand il se sert tantôt d'un style court et resserré, et tantôt d'un autre qui est doux et agréablement étudié, sans perdre pourtant jamais rien de cette force qui lui est si naturelle » ³³⁹.

Ce genre très particulier de composition sera d'ailleurs englobé par Colbert, dès le début du règne personnel de Louis XIV, dans l'entre-

³³⁷ *Ibid.*, p. 163. L'étude d'ARIES sur *L'attitude devant l'histoire : le XVII^e siècle* dans le volume cité est une excellente mise au point sur cette question trop généralement négligée.

³³⁸ *Ibid.*, p. 163.

³³⁹ Cf. W. E. EVANS, *L'historien Mézeray et la conception de l'Histoire en France au XVII^e siècle*, Gamber, 1930, p. 131.

prise de « nationalisation de la littérature »³⁴⁰ qu'il poursuit, pour la plus grande efficacité de la centralisation monarchique. Chapelain, conseiller technique de Colbert dans ce domaine, lui écrit en 1662, que l'histoire est « un des principaux moyens pour conserver la splendeur des entreprises du roi et le détail de ses miracles »³⁴¹. De cette pensée résultera, en 1663, la création de la *Petite Académie*, qui deviendra par la suite l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres, en 1716. A l'origine, cette institution est vouée à l'historiographie royale, comprise dans l'esprit d'un moderne ministère de la propagande. « Vous pouvez, Messieurs, déclare Louis XIV aux premiers académiciens, juger de l'estime que je fais de vous, puisque je vous confie la chose du monde qui m'est la plus précieuse, qui est ma gloire³⁴². » Autrement dit, « Louis XIV doit entrer vivant dans l'Histoire : les écrivains et les artistes vont devenir en quelque sorte des fonctionnaires préposés à la fabrication de sa gloire »³⁴³. On sait que Racine et Boileau seront, en 1677, nommés historiographes du roi : cette promotion exceptionnelle de deux hommes de lettres d'extraction médiocre explique, beaucoup mieux que toute justification policière ou religieuse, l'abandon par Racine de la carrière théâtrale, indigne du courtisan de premier plan qu'il était devenu³⁴⁴.

Ces précisions justifient le dédain des philosophes rationalistes pour un genre littéraire et politique sans aucun rapport avec la discipline qui porte aujourd'hui le même nom. À la fin du XVII^e siècle, un historien, l'abbé de [192] Saint-Réal, reconnaissait lui-même la vanité de ce genre d'exercice : « il me semble, écrivait-il, que rien n'est plus inutile que l'étude de l'histoire, de la manière qu'on l'étudie d'ordinaire. On charge la mémoire d'un grand nombre de dates, de noms et d'événements. Cette manière de les connaître seulement par la mémoire ne mérite pas même le nom de savoir, car savoir c'est connaître les cho-

³⁴⁰ Raymond PICARD, *La carrière de Jean Racine*, N.R.F., 1956, p. 62.

³⁴¹ Cité *ibid.*, p. 79.

³⁴² *Ibid.*, p. 314.

³⁴³ *Ibid.*, p. 63.

³⁴⁴ Telle est la thèse proposée par Raymond Picard, avec une convaincante érudition.

ses par leurs causes ³⁴⁵. » Descartes n'avait pas parlé autrement que cet historien. Il insiste, dans un écrit posthume, sur « la différence qu'il y a entre les sciences et les simples connaissances qui s'acquièrent sans aucun discours de raison, comme les langues, l'histoire, la géographie, et généralement tout ce qui ne dépend que de l'expérience seule. Car je suis d'accord que la vie d'un homme ne suffirait pas pour acquérir l'expérience de toutes les choses qui sont au monde ; mais aussi je me persuade que ce serait folie de le désirer, et qu'un honnête homme n'est pas plus obligé de savoir le grec ou le latin que le suisse ou le bas-breton, ni l'histoire de l'Empire que celle du moindre Etat qui soit en l'Europe ; et qu'il doit seulement prendre garde à employer son loisir en choses honnêtes et utiles, et à ne charger sa mémoire que des plus nécessaires » ³⁴⁶.

La culture cartésienne exclut donc les sciences humaines, philologie, histoire, géographie, d'ailleurs à peine ébauchées à l'époque. Elles sont inutiles et dangereuses, parce qu'elles ne sont pas des sciences à proprement parler : la science est exercice de raison ; or la raison abdique lorsqu'on cède à la mémoire. Il ne suffit pas, pour être savant, observait déjà le jeune auteur des *Regulae*, d'apprendre par cœur les démonstrations de Platon et d'Aristote : « en effet, nous paraîtrons avoir appris non des sciences, mais de l'histoire ³⁴⁷. » L'opposition est donc radicale : l'idéal cartésien de l'intelligibilité est celui de la présence d'esprit, point focal de toute vérité. L'éloignement par rapport à la présence actuelle du vrai, directement saisi, consacre une sorte de lâcheté intellectuelle. Dans le récit des écolages de Descartes à la Flèche, au premier livre du *Discours de la Méthode*, le même dédain se manifeste pour la culture ancienne : la lecture des livres anciens, de leurs histoires et de leurs fables, est comme un voyage en pays lointain. L'expérience peut présenter des avantages, « mais lorsqu'on emploie trop de temps à voyager, on devient enfin étranger en son pays ; et lorsqu'on est trop curieux des choses qui se pratiquaient aux siècles

³⁴⁵ Texte cité dans Marcel REINHARD, *Histoire des histoires de France*, au tome I, ch. I de l'*Histoire de France*, publiée dans la collection in-4° Larousse.

³⁴⁶ *La Recherche de la Vérité par la Lumière naturelle*, *Œuvres*, Bibliothèque de la Pléiade, pp. 883-884.

³⁴⁷ *Règles pour la direction de l'esprit*, Règle III, *ibid.*, p. 43.

passés, on demeure ordinairement fort ignorant de celles qui se pratiquent en celui-ci » 348.

Descartes rompt ici complètement avec la curiosité renaissante ; son dédain pour le savoir historique existant procède, en réalité, d'une option ontologique inspirée par le mécanisme dont l'effort est de constituer une intelligibilité de type spatial plutôt que temporel. Descartes, philosophe dégagé, qui se tient au-dessus de la mêlée politique et religieuse de son époque, ne paraît pas sensible à la durée, à la continuité du devenir, en laquelle il voit bien plutôt une dimension d'usure ou de dégradation de la [193] vérité. Toute attitude résolument intellectualiste doit considérer ainsi l'histoire comme provisoire, et se placer dès à présent à la limite où, l'intelligence ayant rattrapé son retard sur l'événement, l'élément historique disparaîtra dans l'épiphanie de la raison triomphante. Du même coup, la mémoire, dans la vie personnelle, perdra toute utilité ; elle s'abolira devant la présence d'esprit.

Ce schéma, que Cournot développera au XIX^e siècle, est déjà cartésien. On peut relever chez Descartes le rêve d'une prise de possession plénière de la nature et de l'histoire, toutes deux réduites à la raison. Pareillement, le *Traité des Passions* et la morale cartésienne tendent à une sorte de technocratie de la vie personnelle : la vie affective et passionnelle, la durée vécue, avec ses tentations perpétuelles de dissidence, soit subir une discipline intellectuelle qui donnera à chacun le contrôle rigoureux sur sa propre existence. Le problème de l'anthropologie comme celui de la sociologie se trouvent ainsi résolus sans avoir été vraiment posés. L'ontologie même de Descartes porte la marque de ce refus de reconnaître la moindre valeur au temps et à l'histoire : le thème de la création continuée du monde par une volonté divine sans cesse réaffirmée, le thème aussi de la création des vérités éternelles attestent que l'histoire n'a pas de sens. Elle ne contribue pas à l'édifica-

348 [*Discours de la méthode*](#), I, Pléiade, p. 129 ; cf. *Règles pour la direction de l'esprit*, I, même édition, p. 38 : « Il me semble étonnant que presque tout le monde étudie avec le plus grand soin les mœurs des hommes, les propriétés des plantes, les mouvements des astres, les transformations des métaux et d'autres objets d'étude semblables, tandis que presque personne ne songe au bon sens, ou à cette sagesse universelle, alors que cependant toutes les autres choses doivent être appréciées moins pour elles-mêmes que parce qu'elles y ont quelque rapport. »

tion d'une vérité, affirmée tout entière dans l'instant, qui définit une sorte de présent éternel.

Si le programme pédagogique de Descartes exclut l'histoire, c'est donc parce qu'elle signifie, au sens le plus fort du terme, une perte de temps. Elle est ontologiquement déficiente. Or cette attitude, inspirée par le mécanisme qui exclut de sa vision du monde la dimension épistémologique du continu, semble en contradiction avec l'enseignement du christianisme, tel du moins que l'avait compris l'intelligence médiévale. Le temps personnel et le temps social, au Moyen Age, ont une valeur eschatologique ; ils s'orientent en fonction du grand dessein de Dieu qui se réalise dans l'histoire. Le fidèle et l'Eglise sont impliqués dans le drame universel qui se joue depuis le péché jusqu'au salut, depuis la Création jusqu'à l'Incarnation, et depuis l'Incarnation jusqu'à la fin des temps. L'histoire est le lieu propre de ce débat dont l'enjeu est la destinée même de chacun. Il a donc fallu une véritable révolution spirituelle pour que la vérité mécaniste évacue le domaine temporel, en considérant qu'il ne s'y passe rien.

On pourrait reprendre de ce point de vue la question du christianisme de Descartes : en dépit de toutes les protestations de l'auteur du *Discours de la Méthode*, il semble bien l'un des fondateurs de la religion naturelle, qui s'épanouira au XVIII^e siècle³⁴⁹. Il ne tient pas compte de la Révélation, et sa religion se développe tout entière dans les limites de la seule raison. Pourtant, l'attitude intellectuelle ici en question n'est pas propre à Descartes seul : on la retrouve chez des croyants d'une sincérité indiscutable, tels Pascal ou Malebranche. L'anhistorisme semble donc un caractère d'époque. Albert Béguin a insisté sur ce moment particulier dans le développement de la conscience religieuse, qui permet de comprendre le paradoxe d'un Pascal, augustinien et janséniste, pourtant « sans histoire : « L'évolution des esprits, depuis le carrefour de la Renaissance et de la Réforme, depuis l'avènement de la bourgeoisie individualiste et la définitive abdication des structures sociales du moyen âge, inaugure l'ère d'un christianisme de plus en plus restreint à la conscience individuelle, moralisant plutôt

³⁴⁹ Cf. GOUHIER, *La pensée religieuse de Descartes*, Vrin, 1924, p. 194 : « Quelle singulière philosophie, chrétienne ! On y parle de Dieu, certes, mais du Dieu des philosophes et non du Dieu d'amour, qui a donné son Fils aux hommes ; on y parle de morale, mais on s'abstient de la faire bénéficier de l'enseignement révélé. »

que spirituel, [194] partiellement étranger à la préoccupation du temps, de l'histoire humaine, des visées eschatologiques ³⁵⁰. »

En fait, Pascal ne juge pas l'histoire autrement que Descartes. Lorsqu'il fait entrer en ligne de compte le nez de Cléopâtre ou le grain de sable fatal à Cromwell, c'est seulement afin de souligner la contingence pure et l'irrationalité qui président au devenir des affaires humaines. La vérité ne saurait y faire sa demeure ; c'est pourquoi la spiritualité de Pascal est celle de la contemplation, de l'évasion mystique, culminant en ces instants privilégiés où, visité par la grâce, le fidèle devient le « contemporain du Christ », selon le mot de Kierkegaard, autre chrétien pratiquant l'objection de conscience à l'histoire. Toute la vie spirituelle consiste en un combat héroïque et désespéré contre le temps qui use l'âme et l'écarte de la Vérité. C'est pourquoi la fameuse méditation qui perpétue pour Pascal le souvenir de la nuit de novembre 1654, point culminant de sa foi, a pour refrain la conscience prise de l'éloignement et de l'infidélité, contre lesquels il faut lutter sans cesse afin de maintenir l'actualité de la présence divine : « Je m'en suis séparé (...) Je m'en suis séparé (...) Que je n'en sois jamais séparé (...) *Non obliviscar sermones tuos* ³⁵¹. »

La foi doit sans cesse remonter la pente de l'oubli. La mémoire n'est qu'une puissance trompeuse, maîtresse de déception plutôt que messagère de vérité. Le *Fragment d'un Traité du Vide* (1647) développe cette opposition, en distinguant le domaine scientifique, où la raison n'obéit qu'à la raison, du domaine de la tradition, où prévaut une obéissance passive. On y retrouve, en ce qui concerne l'histoire, l'opinion que la connaissance historique se réduit à la pure transmission et répétition d'une série de faits établis une fois pour toutes. Parmi les sciences, estime Pascal, « les unes dépendent seulement de la mémoire et sont purement historiques, n'ayant pour objet que de savoir ce que les auteurs ont écrit ; les autres dépendent seulement du raisonnement, et sont entièrement dogmatiques, ayant pour objet de chercher et découvrir les vérités cachées. Celles de la première sorte sont bornées, autant que les livres dans lesquels elles sont contenues » ³⁵². Les disciplines de mémoire nous sont fournies par les an-

³⁵⁰ Albert BÉGUIN, *Pascal par lui-même*, éditions du Seuil, 1952, p. 66.

³⁵¹ PASCAL, *Pensées et Opuscules*, édit. Brunschvicg, Hachette, p. 142-3.

³⁵² *Ibid.*, p. 74.

ciens auteurs ; il suffit de les réaffirmer telles quelles : « dans les matières où l'on recherche seulement de savoir ce que les auteurs ont écrit, comme dans l'histoire, dans la géographie, dans la jurisprudence, dans les langues... et surtout dans la théologie, et enfin dans toutes celles qui ont pour principe, ou le fait simple, ou l'institution, divine ou humaine, il faut nécessairement recourir à leurs livres, puisque tout ce que l'on peut savoir y est contenu : d'où il est évident que l'on peut en avoir la connaissance entière, et qu'il n'est pas possible d'y rien ajouter. S'il s'agit de savoir qui fut le premier roi des Français, en quel lieu les géographes placent le premier méridien, quels mots sont usités dans une langue morte, et toutes les choses de cette nature, quels autres moyens que les livres pourraient nous y conduire ? Et qui pourra rien ajouter de nouveau à ce qu'ils nous en apprennent, puisqu'on ne veut savoir que ce qu'ils contiennent ? ³⁵³ »

Un tel savoir est évidemment d'une dignité intellectuelle tout à fait médiocre, par opposition aux « sciences qui sont soumises à l'expérience et au raisonnement », telles que les mathématiques, la physique, la médecine, l'architecture... Celles-là peuvent être portées à une plus haute perfection, [195] de sorte qu'il y a une histoire des sciences exactes, qui consacre le progrès de la découverte, bien que la vérité elle-même n'ait pas d'âge, et qu'elle n'ait pas « commencé d'être au temps qu'elle a commencé d'être connue » ³⁵⁴. L'histoire au contraire est un pur savoir de tradition, étranger à la vérité scientifique : elle ne constitue pas une discipline rationnelle, où s'exercerait l'autorité démonstrative de l'intellect. L'attitude de Pascal est donc identique à celle de Descartes : elle correspond à un moment épistémologique où l'histoire n'est pas constituée comme science, où l'enquête historique n'est pas une recherche scientifique, mais le stérile piétinement d'une mémoire écrasée sous le poids de ses acquisitions ³⁵⁵.

³⁵³ P. 75.

³⁵⁴ P. 83.

³⁵⁵ C'est pourquoi Lucien Febvre peut dire, à propos de la théologie de l'histoire exposée par Bossuet dans le Discours sur l'Histoire universelle (1681) : « Comment eût-il fait la philosophie de l'histoire puisque celle-ci n'était point encore née ? (...) Il combine avec simplicité un petit nombre de vieilles traditions admises par tous : origines mystiques, chronologies flottantes, successions d'empires se renversant, comme des dominos, les uns sur les au-

On peut invoquer enfin le témoignage de Malebranche, disciple de Descartes, rationaliste et chrétien, qui, grâce à la vision en Dieu, saisit, dans la contemplation même de la divinité, l'essence des vérités mathématiques. Il refuse lui aussi aux données de l'histoire le privilège ontologique, et combat au contraire, comme l'une des pires tentations de l'esprit, la recherche de l'érudition, qui se résout selon lui en vaine pédanterie. Les chapitres VIII et IX du IV^e livre de la *Recherche de la Vérité*, s'élèvent avec violence contre ceux qui « se fatiguent sottement dans des recherches inutiles ». Ils perdent ainsi leur temps à s'occuper des Romains, des Lacédémoniens ou des Chinois, « ils veulent savoir toutes les choses rares, extraordinaires, éloignées, et que les autres ne savent pas, parce qu'ils ont attaché, par un renversement d'esprit, l'idée de savant à ces choses, et qu'il suffit, pour être estimé savant, de savoir ce que les autres ne savent pas, quand même on ignorerait les vérités les plus nécessaires et les plus belles » ³⁵⁶... Bossuet lui-même ne parle pas autrement. Sans doute, il y a un bon usage de l'histoire pour l'éducation des princes, à qui elle fournit une sorte d'expérience par procuration : « Les histoires ne sont composées que des actions qui les occupent, et tout semble y être fait pour leur usage ³⁵⁷. » Mais en dehors de ces rares privilégiées, la connaissance de l'histoire est inutile et dangereuse ; elle relève de ce « désir d'expérimenter et de connaître », qui est une des formes les plus pernicieuses de la « concupiscence des yeux ». « Cette curiosité, écrit Bossuet, s'étend aux siècles passés et c'est de là que nous vient cette insatiable curiosité de savoir l'histoire (...) Si c'est, comme on le remarque dans la plupart des curieux, pour se repaître l'imagination de ces vains objets, qu'y a-t-il de plus inutile que de se tant arrêter à ce qui n'est plus, que de rechercher toutes les folies qui ont passé dans la tête d'un mortel, (...) tout cet attirail de la vanité, qui de lui-même s'est replongé dans le néant d'où il était sorti ! ³⁵⁸ »

Ainsi les plus grands esprits du XVII^e siècle sont complètement dépourvus du sens historique. On peut penser que si l'histoire, en tant

tres. » (*De 1560 à 1660 : la chaîne des hommes, dans Le Préclassicisme français, Cahiers du Sud, 1952, pp. 31-32*).

³⁵⁶ *Recherche de la Vérité* (1674) Livre IV, ch. VII : Du désir de la Science et des jugements des faux savants, vers la fin.

³⁵⁷ BOSSUET, *Discours sur l'Histoire universelle* (1681), Avant-Propos.

³⁵⁸ *Traité de la Concupiscence*, VIII (écrit en 1693).

que discipline scientifique, n'existe pas, c'est qu'elle n'est pas possible, parce qu'elle est niée en valeur et en droit, le temps n'étant pas reconnu comme une dimension de l'être. L'événement ne participe pas de la vérité ; il la cache, il la [196] dénature bien plutôt qu'il ne la manifeste. Cette attitude négative à l'égard des études historiques n'est pourtant pas la seule. En effet, à côté de l'histoire littéraire et oratoire, de cette histoire édifiante et moralisatrice, – la seule que reconnaîtra encore Fénelon dans sa *Lettre à l'Académie* (§ 8), en 1714, – il existe depuis la Renaissance un genre d'étude beaucoup plus modeste, en sa technicité, qui prolonge les premières recherches philologiques des humanistes. Il s'agit, dans le domaine réservé aux savants, de restituer les textes anciens en éliminant les fautes et les déformations qui ont pu s'y introduire, et de commenter ces textes, c'est-à-dire d'en dégager le sens exact grâce à des recherches grammaticales et lexicologiques. Ainsi s'introduit chez les spécialistes l'habitude de confronter les témoignages, de les interpréter les uns par les autres, et cet exercice n'est possible que dans le cadre d'une connaissance globale de la culture antique. Le sens historique, tel que nous le comprenons aujourd'hui, se manifeste donc d'abord chez les lettrés du XVI^e siècle, dans la pratique d'ailleurs plutôt que dans la théorie. L'apparition de la philologie classique n'attire pas l'attention des philosophes : il s'agit là d'une technologie propre à des érudits très spécialisés, et qui ne semble pas entraîner de complications dans les autres secteurs de la pensée.

Selon une formule pénétrante de Marx, au début de sa *Critique de la philosophie du droit de Hegel*, « la critique de la religion est la condition première de toute critique ». De fait, il semble bien que la critique historique ne devient un élément important de la culture qu'à partir du moment où elle s'intéresse aux textes sacrés. Paradoxalement, le siècle de la Réforme, qui remet la Bible en honneur, revient au texte hébreu et multiplie les traductions, insiste sur l'autorité littérale du texte inspiré, et le défend contre les curiosités investigatrices qui le profaneraient. « Tant que l'Évangile se présenta comme un bloc, écrit Lucien Febvre ; tant que l'inspiration divine n'en fut pas contestée ; tant que l'examen des questions de date, de provenance, de filiation, ne fut pas entrepris ; tant que l'histoire des débuts du christianisme ne fut pas traitée à la manière d'une histoire profane, – il n'y eut pas d'ébranlement possible du christianisme, nulle part et pour per-

sonne, à partir de données historiques du moins ³⁵⁹. » Comme l'observe un autre historien, « la Renaissance se soldait par une orthodoxie plus rigoureuse, et les droits de la philologie s'arrêtaient devant le prestige intact du texte sacré » ³⁶⁰.

La liberté d'esprit éveillée au XVI^e siècle respecte le sanctuaire inviolé des Ecritures. Une nouvelle vague sera nécessaire pour y faire pénétrer la curiosité critique, au prix d'une remise en question des fondements même de la foi, sans d'ailleurs que les promoteurs de l'enquête prennent toujours une exacte conscience de la portée de leur entreprise. Le facteur décisif est, ici encore, l'apparition du rationalisme mécaniste, au début du XVII^e [197] siècle : le droit de juridiction reconnu à l'intellect humain présente en effet une portée illimitée, ce qui n'était pas le cas pour les pressentiments, les revendications confuses encore et indistinctes qui s'exprimaient dans l'espace culturel du XVI^e siècle, où des compromis se réalisaient un peu partout entre des normes contradictoires, mais imparfaitement élucidées. A partir de Galilée, un nouvel âge mental est atteint, et l'état d'esprit qu'il met en œuvre atteint peu à peu tous les secteurs de la connaissance.

Ici encore, il faut réagir contre le préjugé trop répandu selon lequel Descartes serait l'inventeur de la nouvelle épistémologie, définie par les règles de la méthode et la généralisation du doute méthodique. Un historien aussi averti que Marc Bloch relève les dates de naissance des fondateurs de l'historiographie critique : Papebroeck, né en 1628, Mabillon et Spinoza en 1632, Richard Simon, en 1638 : « c'est, très exactement, écrit-il, la génération qui vit le jour vers le moment où paraissait le *Discours de la Méthode*. » Et, prenant conscience de la com-

³⁵⁹ Lucien FEBVRE, *Le Problème de l'Incroyance au XVI^e siècle*, A. Michel, 1947, p. 493.

³⁶⁰ Paul VERNIÈRE, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, P.U.F., 1954, t. I, p. 121 ; cf. René PINTARD, *Le Libertinage érudit dans la première moitié du XVII^e siècle*, Boivin, 1943, t. I, p. 39 : « Erudits, mais croyants, Lefèvre d'Étaples et ses émules ont repris comme malgré eux la route ouverte par Albert le Grand et suivie par Thomas d'Aquin, celle qui permettait d'accorder la Bible et le Lycée. Leur exégèse, loin de bousculer la routine universitaire, a finalement confirmé l'habitude d'unir, dans le commentaire d'Aristote, le souci de la fidélité religieuse à la rigueur scientifique, voire à donner au premier le pas sur le second. Sans le vouloir, elle a ranimé, au moment où en déclinait la force, l'aristotélisme christianisé du Moyen Âge. »

plexité du problème, il ajoute : « Ne disons pas : une génération de cartésiens. Mabillon, pour ne parler que de lui, était un moine dévot, orthodoxe avec simplicité et qui nous a laissé, comme dernier écrit, un traité de *La mort chrétienne* ³⁶¹. » Comme si Descartes lui-même, dont Bossuet patronna la doctrine, avait été un impie, comme si le cartésien Malebranche n'avait pas été un prêtre dévot et un auteur mystique... Comme si, au surplus, Descartes lui-même n'avait pas été complètement imperméable à la réalité historique, et donc anticartésien en ce domaine.

Dès le début du XVII^e siècle, l'invocation de la raison autorise un examen critique des témoignages humains relatifs aux événements présents ou passés. Cette préoccupation se montre en particulier chez Mersenne, qui, grâce aux travaux de Robert Lenoble, apparaît comme un représentant privilégié des courants de pensée qui se disputent l'époque. On constate dans son œuvre, qui est fort étendue, une « liaison étroite entre l'apparition d'une science mécaniste et le progrès de la critique appliquée à l'histoire profane. La critique des témoignages supposait une physique des lois. Puisque, dans l'univers magique, tout est possible, toutes les légendes, toutes les histoires extraordinaires sont au moins vraisemblables. La physique des lois, même si, comme chez Mersenne, elle respecte le miracle, permet d'éliminer *a priori* les récits mythiques. À mesure qu'il devient physicien, Mersenne devient donc historien » ³⁶². Ce texte pénétrant permet de reporter la ligne de démarcation intellectuelle où s'affirme le nouvel esprit historique en deçà du moment où on la situe d'ordinaire. Car Mersenne, né en 1588, est mort en 1648 : Bayle naît en 1647, et Fontenelle en 1658. Or on trouve chez Mersenne les présupposés dont s'inspireront ces pionniers de l'esprit critique.

« Qu'il s'agisse d'histoire ou d'exégèse, écrit en effet Lenoble, Mersenne pose nettement en principe que l'argument d'autorité ne suffit pas. La physique ne se trompe pas ; elle est l'œuvre la plus claire de la raison. Les autres connaissances sont obscures. C'est la raison qui nous permet de distinguer les différents sens de l'Écriture ; c'est elle

³⁶¹ Marc BLOCH, *Apologie pour l'Histoire ou métier d'historien*, Colin, 1949, p. 37.

³⁶² Robert LENOBLE, *Mersenne ou la naissance du mécanisme*, Vrin, 1943, p. 512.

qui permet de critiquer les témoignages humains ³⁶³. » Il y a bien là un nouvel état d'esprit, et quasi-révolutionnaire. L'histoire cesse d'être cette tradition qu'on recueille dans les livres et qu'on répète passivement : elle devient matière d'examen, c'est-à-dire qu'elle est un des domaines où peut se poursuivre la recherche de la vérité. En 1634, par exemple, Mersenne observe qu'il faut se méfier des [198] historiens anciens : « d'une mouche, ils en font pour l'ordinaire un éléphant ³⁶⁴. » Il ne faut pas admettre, sur la foi du texte imprimé, toutes les absurdités qui sont dans les livres : « de là vient que plusieurs méprisent l'étude de l'histoire, dont on n'a point pour l'ordinaire de plus grande assurance que l'autorité de ceux qui l'ont écrite en même temps qu'elle est arrivée. Or nous expérimentons souvent que les écrivains du temps, qui font l'histoire qu'ils ont pu voir de leurs propres yeux, sont pleins de mensonge, soient qu'ils croient trop légèrement au bruit commun, ou qu'ils n'examinent pas les choses assez ment ³⁶⁵. » Du même coup s'affirme la possibilité d'une réhabilitation de l'histoire, dans la mesure où elle se fondera sur la vérification systématique des témoignages par le raisonnement.

Il faut situer en son moment intellectuel l'affirmation de Mersenne. Cette raison, désormais autorisée à reprendre son bien partout où elle le trouve, s'inscrit dans un contexte religieux, politique et social très particulier. Le reflux de la Renaissance a produit cette lassitude, cette hésitation teintée de scepticisme devant trop de thèses passionnées et contradictoires, dont témoignent des œuvres comme celles de Montaigne et de Charron. Le demi-succès de la Réforme, son demi-échec, ont plongé l'Europe dans le tourbillon des luttes politiques et religieuses et des discordes civiles. Tant de déchirements et de tourments, tant d'intransigeances exaspérées qui se détruisent mutuellement, ont fini par conduire un certain nombre de bons esprits à mettre en question la validité de tous les dogmatismes, d'où le bon sens est manifestement absent. De là procède cet état d'esprit diffus, assez généralement répandu, qui se manifeste sous la forme du libertinage, érudit ou non, et va faire la liaison entre le XVI^e siècle et le XVIII^e. L'apologétique pascalienne des *Pensées*, qui s'adresse aux libertins, est un témoigna-

³⁶³ *Ibid.*, p. 513-514.

³⁶⁴ P. 514.

³⁶⁵ *Traité de l'Harmonie universelle* (1627), livre VII, cité *ibid.*, p. 513.

ge, entre beaucoup d'autres, de cette inquiétude dont la fermentation ne s'arrêtera plus.

René Pintard qui a étudié avec beaucoup d'érudition les premiers âges de l'esprit critique en France, estime qu'il s'agit là d'un héritage intellectuel très complexe, qui fut transmis de génération en génération « non comme un amas de faits périmés et de notions mortes, mais comme un ensemble de curiosités et de tendances toujours actives, de doctrines en voie d'évolution, de principes prêts à livrer leurs conséquences, de remarques propres à s'organiser bientôt en arguments (...) Estime-t-on, comme tout conduit à le croire, que l'essor de l'esprit « philosophique » à la fin du XVII^e siècle est, dans une large mesure, une suite de la Renaissance du XVI^e ? Du même coup, il faut conclure que le « libertinage triomphant » des Fontenelle et des Bayle n'eût pas existé sans le « libertinage militant » des le Vayer, des Gassendi et des Naudin, qui fut aussi un libertinage souffrant, hésitant, combattu, embarrassé de scrupules et de craintes, et qui n'arrivait à s'exprimer qu'en se reniant ³⁶⁶. » Epoque trouble donc, mais où, « au début du xvii^e siècle, un levain nouveau vient féconder les acquisitions anciennes : la nouvelle exigence d'intelligibilité scientifique désormais considérée comme le prototype de toute rigueur intellectuelle.

Il ne faudrait pourtant pas imaginer que la liberté d'esprit, que l'exigence d'élucidation méthodique mène directement et uniquement à l'incroyance. Devant les premières revendications de la critique historique, les hommes de foi ne considèrent nullement la partie comme perdue. Le cas de Mersenne, sur ce point encore, apparaît très significatif : le religieux Minime [199] est passionnément partisan du rationalisme militant, défenseur et éditeur de Galilée, ami de Gassendi, qui l'assistera dans son agonie, ami également de Hobbes, qu'il essaie vainement de ramener au catholicisme. Mais à aucun moment il ne semble y avoir chez Mersenne une tension quelconque entre l'exigence critique et l'autorité de la foi ; sa vie intellectuelle se déploie dans la paix d'une harmonie préétablie entre le savoir et la croyance, qui travaillent l'un pour l'autre sans se nuire le moins du monde. « Très rapidement, écrit Robert Lenoble, peut-être même dès le début, le Mersenne savant s'impose au Mersenne apologiste en lui soufflant à

³⁶⁶ PINTARD, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII^e siècle*, Boivin, 1943, t. I, p. 576.

l'oreille que la meilleure manière de servir Dieu, c'est de faire de la science. Il faut être savant pour convertir les savants, pour discuter les assertions de la Bible ³⁶⁷... »

Avec un optimisme intrépide, et une ingéniosité parfois ahurissante, Mersenne s'emploie à confirmer les affirmations des livres saints par les raisons démonstratives de la plus récente physique. En 1623, il publie ses *Quaestiones in Genesim*, ou, sous la forme d'un commentaire scientifique du texte sacré, se développe une apologétique d'un style nouveau, qui devait horrifier Pascal. Au dire de Lenoble, les *Quaestiones in Genesim* « sont le premier grand ouvrage de ce genre exécrable que l'on a appelé le concordisme. Bien qu'il ait pris soin de nous dire qu'il ne faut pas chercher dans la Bible un exposé de physique, il veut montrer que les données bibliques s'accordent parfaitement avec les découvertes et les subtilités scientifiques » ³⁶⁸. Et par exemple il procède à la mensuration la plus rigoureuse de l'arche de Noé, répartissant l'espace disponible entre les diverses espèces embarquées, calculant le volume nécessaire pour les subsistances : la Bible a dit vrai, il y a assez de place pour tout le monde, il y en a même trop. En marge du texte sacré, il inscrit des commentaires scientifiques : « seule la science nous permet de distinguer les apparitions véritables des jeux d'images produits par les miroirs, les faits miraculeux des effets naturels des plantes, des animaux et des pierres, de l'aimant, du tempérament et de la suggestion ³⁶⁹... »

À travers ces spéculations ingénues s'affirme une attitude neuve, dont les conséquences seront incalculables : « la science est admise à critiquer le prodige » ³⁷⁰, c'est-à-dire que l'esprit a désormais un droit de juridiction sur la tradition. Non seulement la mémoire, que Descartes et Pascal séparent de l'intelligence, se trouve ainsi réduite à la raison, mais encore la Révélation elle-même doit se soumettre à l'inspection de la conscience réfléchie. Naturellement, Mersenne est d'avance assuré que l'épreuve tournera toujours en faveur de la plus grande gloire de Dieu. Le fait est, en tout cas, que, pour argumenter avec les libertins, il les a suivis sur leur terrain ; utilisant leur méthode, il a

³⁶⁷ LENOBLE, *op. cit.*, p. 75.

³⁶⁸ P. 234.

³⁶⁹ P. 235.

³⁷⁰ *Ibid.*

soumis les textes sacrés au contrôle d'une méthodologie profane. L'intelligence humaine, jusque-là vouée à l'obéissance passive, est désormais sortie de tutelle ; elle fera valoir partout ses droits, et la Parole de Dieu elle-même devra fournir ses titres de validité. Mersenne n'est pas historien ; son apologétique relève plutôt de la physique expérimentale, mais un état d'esprit analogue au sien justifiera l'apparition, parmi des hommes d'Eglise, de la critique historique.

« Il n'est pas douteux, écrit Fueter, que les études modernes d'histoire savante ont été fondées en France au XVII^e siècle et cultivées surtout par des ordres religieux, parmi lesquels celui de Saint-Maur occupe la première place. Nulle part les principes des nouvelles recherches savantes n'ont été [200] suivis aussi méthodiquement en histoire que dans le pays et la génération des Mabillon et des Tillemont ³⁷¹. » La nouvelle méthodologie se développe sans doute comme une réponse au défi du libertinage érudit : pour faire échec à la menace du scepticisme, il faut exhiber les titres de la vérité, et battre l'adversaire avec ses propres armes, dût-on pour ce faire céder du terrain, lorsqu'il apparaît que les positions traditionnelles ne sont pas sûres. C'est pourquoi les premières recherches critiques, dès avant l'œuvre des Bénédictins, seront entreprises par des Jésuites, agents de la Contre Réforme, et qui doivent faire front non seulement contre les libertins, mais aussi contre les protestants. En 1643, réalisant un dessein qui date du début du siècle, le jésuite Bolland fait paraître le premier volume des *Acta sanctorum quotquot toto orbe coluntur*, dont la publication se poursuivra pendant des siècles. La vie des saints doit passer ainsi du folklore édifiant de la *Légende dorée* à un état proprement historique, moyennant l'abandon systématique des historiettes touchantes et ridicules accumulées depuis toujours. Les Bollandistes, esprits très avertis, n'hésiteront pas à faire la part du feu pour sauver l'essentiel. De là, une critique des témoignages qui servira de modèle pour de moins pieuses entreprises. Ce qui est certain, au dire de Fueter, c'est que « les prolégomènes dont les Bollandistes font précéder la biographie de chaque saint sont les premiers exemples d'une critique méthodique des sources » ³⁷².

³⁷¹ FUETER, *Histoire de l'Historiographie moderne*, trad. Jeanmaire, Alcan, 1914, p. 382.

³⁷² *Ibid.*, p. 403.

L'équipe des Bollandistes limitait son entreprise à une révision de l'hagiographie. Les Bénédictins de la congrégation de Saint-Maur, pour leur part, s'attachent, un peu plus tard, à l'histoire de l'Eglise, en commençant par celle de leur ordre. Le principe de la méthode consiste, ici encore, à rejeter le présupposé régnant d'après lequel la lettre d'un texte ancien suffit à faire foi. Les humanistes eux-mêmes avaient tendance à croire sur parole les grands historiens classiques, un Hérodote, un Tite-Live ou un Suétone. Or l'historien n'est qu'un témoin de ce qu'il rapporte, et un témoin faillible : il ne faut plus juger de l'événement par le texte, mais juger, autant que possible, du texte par l'événement lui-même, que l'on s'efforcera de déterminer en rigueur à partir de tous les indices qui en perpétuent le souvenir. La méthode historique apparaît ici comme une école de défiance systématique. Ce qui suppose la mise au point de tout l'arsenal de techniques de vérification auxquelles les modernes ont donné le nom de sciences auxiliaires de l'histoire : paléographie, lexicographie, épigraphie, chronologie, diplomatique permettent désormais une critique d'authenticité, qui s'en prend à la matière même des documents anciens. Cette orientation de la recherche s'affirme dans des ouvrages savants comme le *De re diplomatica* (1681) de Jean Mabillon (632-1707). En 1678, le laïque Ducange publie son *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, dictionnaire du latin médiéval, dédaigné par les humanistes ; l'ouvrage de Ducange demeure aujourd'hui encore un instrument de travail indispensable pour l'histoire du Moyen Age. Dans le même ordre de recherches, on peut citer aussi la *Paleographia graeca* de Montfaucon (1708).

Toutes ces disciplines, ébauchées par les savants de la Renaissance, prennent maintenant conscience d'elles-mêmes en tant que moyens de lecture d'une réalité historique non pas donnée, déjà là, mais objet d'une enquête, terme d'une difficile reconstitution. Un autre aspect de ce nouveau départ de l'histoire se manifeste dans le souci de rassembler les textes : « Pour la première fois, on entreprit de recueillir complètement les sources sur des [201] chapitres déterminés de l'histoire. Pour la première fois, l'historien était mis à même d'embrasser du regard les matériaux pour certaines périodes, de discerner le vrai du faux d'après des principes méthodiques, d'interpréter les textes avec

une exactitude philologique ³⁷³. » Le nouvel esprit historique apparaît dans les publications de Mabillon : *Acta Sanctorum ordinis sancti Benedicti* (1688-1701), *Annales ordinis sancti Benedicti* (1703-1739), et dans les travaux patronnés par Tillemont . *Histoire des Empereurs et des autres princes qui ont régné durant les six premiers siècles de l'Eglise* (à partir de 1690), que complètent les *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles* (1693-1738).

L'objet même de ces publications en marque les limites. Ces travaux d'érudition consciencieuse, poursuivis dans le silence des communautés monastiques, ne s'adressent pas au grand public. Leur influence demeure très limitée, elle n'atteint nullement l'historiographie mondaine et littéraire, à la Mézeray, qui demeure maîtresse incontestée du genre historique dans la vie intellectuelle. En fait, l'érudition est mal vue ; suspecte de pédantisme, elle encourt de la part des bons esprits une réprobation qui subsistera encore au XVIII^e siècle ³⁷⁴. La critique historique et philologique ne sera vraiment reconnue comme une science digne de ce nom qu'au XIX^e siècle, quand les recherches et travaux de l'école allemande imposeront au monde savant le prestige de la philologie, considérée comme une des plus importantes parmi les sciences humaines. Auparavant, un bon esprit désireux de larges perspectives sur le devenir des hommes et des choses, dédaigne les piétinements de grimauds à courte vue, dont il ne soupçonne aucunement l'intérêt. Au surplus, les érudits du XVII^e siècle sont fort peu historiens à proprement parler : leur conception de la vérité historique est toute matérielle. Il s'agit d'établir des textes et des faits dans leur correction objective, l'historien s'effaçant, en toute humilité, derrière les matériaux scrupuleusement vérifiés qu'il accumule. De là le paradoxe d'une histoire sans historien et sans historicité, – où le sens de l'histoi-

³⁷³ FUETER, p. 383.

³⁷⁴ Cf. les propos dédaigneux du président de Brosses, esprit pourtant très éclairé, à propos de l'illustre Muratori, premier grand spécialiste des antiquités italiennes : « Nous trouvâmes ce bon vieillard avec ses quatre cheveux blancs et sa tête chauve, travaillant, malgré le froid extrême, sans feu et nu-tête, dans cette galerie glaciale, au milieu d'un tas d'antiquités, de vieilleries italiennes ; car je ne puis me résoudre à donner le nom d'antiquité à tout ce qui concerne ces vilains siècles d'ignorance. Je ne m'imagine pas qu'hormis la théologie polémique, il y ait rien d'aussi rebutant que cette étude. » (*Lettres familières sur l'Italie*, LIII, cité dans Paul HAZARD, *La pensée européenne au XVIII^e siècle*, Boivin, 1946, t. I, p. 327).

re fait complètement défaut. Fueter observe, à propos des Bénédictins de Saint-Maur : « Ils vivaient dans la naïve croyance que la bonne tradition, c'est-à-dire les témoignages relativement les meilleurs, étaient absolument identiques avec la vérité historique. Ils manquaient en outre de vues historiques (sociologiques). Les faits de l'histoire ne se liaient pour eux qu'extérieurement par la chronologie, les généalogies. Ils ne donnaient que des répertoires historiques ³⁷⁵... »

Ainsi la perspective de l'histoire ecclésiastique demeure provisoirement sans issue. Elle limite assez étroitement l'usage de l'esprit critique, et d'ailleurs l'enjeu de la recherche reste assez mince, pour autant qu'il s'agit seulement d'élucider certains détails, dates, événements ou institutions, d'un passé dont la plupart des contemporains ne se soucient guère. C'est en empruntant un cheminement très différent que la critique historique va s'imposer comme un facteur décisif de l'actualité intellectuelle. D'autres vont s'approprier l'outil, et l'utiliser contre ceux-là mêmes qui l'ont forgé. [202] Les historiens d'Église, au XVII^e siècle « poursuivaient des intentions apologétiques aussi bien que les historiens ecclésiastiques d'autrefois, mais d'une façon originale. Ils partaient de l'idée que la vérité historique, bien constatée, devait toujours confirmer la doctrine de l'Église (...) Dans leur innocence, Ils ne prévoyaient pas que les adversaires pourraient se servir un jour de leurs armes savantes et tirer des conclusions impies des matériaux réunis par eux pour la gloire de Dieu et de l'Église » ³⁷⁶. Autrement dit, c'est dans le camp adverse que le sens historique et critique, maintenu en lisières par les défenseurs de la foi, va se développer librement jusque dans ses extrêmes conséquences.

Jésuites et Bénédictins limitent leur entreprise d'élucidation critique aux vies des saints et à l'histoire de l'Église. Le pas décisif sera franchi lorsque des esprits déliés de tout obédience cléricale appliqueront les nouvelles méthodes à l'examen des textes sacrés. La Bible, jusque-là considérée comme la Révélation intangible de la Parole de Dieu, apparaît alors comme un document historique, justiciable de toutes les nouvelles méthodes d'interrogation et d'interprétation. Le moment est capital pour la formation même des sciences humaines, car il implique une véritable révolution spirituelle, une nouvelle cons-

³⁷⁵ FUETER, p. 384.

³⁷⁶ P. 386-387.

science de soi. Au lieu de se comprendre lui-même à partir de la tradition, et de se laisser juger par elle, l'homme s'institue juge de la tradition. Il lui demande ses titres de crédibilité et prétend les contrôler : l'histoire sainte jusque-là investie d'une autorité dogmatique, n'est plus qu'une histoire, ou du moins elle est aussi une histoire parmi les autres, elle s'inscrit dans l'immense tissu de l'histoire de l'humanité. Deux autorités se trouvent ici confrontées : la Bible avait toujours été considérée comme l'origine suprême ou la pierre de touche du savoir humain, elle fournissait les premiers principes de toute encyclopédie ; désormais l'intelligence humaine revendique son bien ; les secteurs nouvellement constitués du savoir lui appartiennent en propre, et s'il y a contestation entre l'affirmation des textes sacrés et celle de telle ou telle discipline scientifique, le pouvoir de décision appartient à la raison éclairée et non pas à la foi qui se soumet passivement à la lettre de l'Écriture.

Le conflit avait éclaté avec l'astronomie copernicienne et, l'Église s'en étant mêlée, il avait abouti à la mise à l'index du *De Revolutionibus* de Copernic, en 1616, et à la condamnation de Galilée, en 1633, par l'Inquisition. Mais c'était là un simple combat retardateur, car la puissance matérielle des tribunaux romains ne pouvait pas prévaloir contre l'autorité de la raison et celle du bon sens ³⁷⁷. Un reclassement des fonctions s'imposait, et comme une nouvelle division du travail entre la science et la foi. Galilée lui-même l'avait parfaitement compris, ainsi qu'il l'écrit dès 1615 dans une lettre à la grande duchesse de Toscane : « Dans la discussion des problèmes de physique, on ne devrait pas prendre pour critère l'autorité des textes sacrés, mais les expériences et les démonstrations mathématiques. En effet, c'est également du Verbe divin que procèdent l'Écriture Sainte et la Nature : l'une, comme dictée par le Saint-Esprit, l'autre comme exécutrice obéissante des ordres de Dieu. Mais alors que les Écritures, s'accommodant à l'intelligence du commun des hommes, parlent en beaucoup d'endroits selon les apparences et en des termes qui, pris à la lettre, s'écartent de la vérité, – la nature, tout au contraire, se conforme

³⁷⁷ C'est en 1835 seulement que les œuvres de Copernic, Kepler et Galilée disparaissent des listes de l'Index. Depuis 1822, un catholique a le droit de faire état, dans ses écrits, du mouvement de la terre et de l'« immobilité du soleil ». Tardive palinodie, mais depuis longtemps les fidèles avaient rectifié d'eux-mêmes.

inexorablement et immuablement [203] aux lois qui lui sont imposées sans en franchir jamais les limites, et ne se préoccupe pas de savoir si ses raisons cachées et ses façons d'opérer sont à la portée de notre capacité humaine. Il en résulte que ce que les phénomènes naturels révèlent à nos yeux ou ce que les démonstrations nécessaires concluent, ne doit, en aucune manière, être révoqué en doute et, *a priori*, condamné au nom des passages de l'Écriture, quand bien même le sens littéral semblerait les contredire ³⁷⁸. »

Les juges qui condamnèrent Galilée n'étaient pas de cet avis. Les juges se trompaient, ainsi que l'affirmèrent les plus grands esprits de l'époque : Mersenne, éditeur de Galilée après sa condamnation, Pascal, dans la XVIII^e *Provinciale* en 1647, et, la même année, Gassendi, qui écrit dans son *Institutio astronomica* : « Le dessein de la Sainte Écriture n'est pas de faire les hommes physiciens ou mathématiciens, mais de les rendre pieux et religieux, et de les mettre en état de faire leur salut (...) Elle parle des choses selon qu'elles paraissent vulgairement aux hommes, afin que, comme il importe à chacun d'être sauvé, un chacun le puisse entendre ³⁷⁹. » L'émancipation de l'histoire est un autre aspect du même débat, ou plus exactement une phase ultérieure. Car il est assez clair que la Bible n'est pas un traité de physique ou de médecine, et qu'elle n'aborde ce genre de questions que très indirectement et par accident. Mais il est clair aussi qu'elle contient des livres d'histoire, on y trouve les annales du peuple de Dieu, le récit, depuis les origines, de ses hauts faits et des tribulations qu'il a endurées. La révélation biblique, c'est Dieu lui-même qui se fait historien, par personne interposée, du peuple hébreu, puis de son propre Fils. L'application à l'historien divin de la méthodologie élaborée pour un usage profane suppose une Mutation intellectuelle. Il faut une prodigieuse témérité pour oser ne plus croire Dieu sur parole, pour appliquer la critique méthodique du témoignage aux attestations du Tout Puissant.

Ce n'est pas sans motif que Pascal, dans le fragment du *Traité du Vide* que nous avons cité plus haut, rangeait l'histoire et les sciences de mémoire parmi les disciplines de tradition, à côté de la théologie. À

³⁷⁸ Texte traduit par Louis ROUGIER, *La Lettre de Galilée à la grande duchesse de Toscane*, N.N.R.F., décembre 1957, p. 1180.

³⁷⁹ Cité dans Pierre HUMBERT, *Philosophes et Savants*, Flammarion, 1953, p. 104-105.

partir du moment où l'histoire devient un théâtre d'opérations pour la raison critique, la théologie se trouvera elle aussi menacée, car elle n'est pas autre chose qu'une élaboration intellectuelle de la Révélation, dont tous les éléments sont fournis par les textes sacrés. La doctrine de l'Eglise s'était développée jusque-là comme un système hypothético-déductif dont les postulats s'imposaient avec une autorité transcendante ; or, par le biais de la critique historique, les postulats se trouvent eux-mêmes remis en question. L'univers de la spiritualité traditionnelle, miné à la base, risque de s'effondrer. La Révélation forme un tout, et la moindre objection de détail compromet solidairement tout l'ensemble.

Or le XVI^e siècle, le siècle de la Réforme, s'il n'avait pas institué une critique proprement historique des textes, avait du moins introduit une critique philologique : le rejet de la Vulgate latine et le retour à l'Ancien Testament hébraïque implique une discussion sur la valeur de la version traditionnelle. De plus, les traductions en langue vulgaire posent de nombreuses questions d'interprétation, sur lesquelles les théologiens s'affrontent contradictoirement, car le sens des mots engage la doctrine. Encore se trouve-t-on d'accord, par delà ces oppositions, pour admettre le principe de l'autorité inconditionnelle du texte sacré. D'autres difficultés naissent [204] avec l'élargissement des horizons géographiques : les lointains continents, l'Amérique, soulèvent le problème de ces populations qu'on a quelque peine à rattacher à la descendance de Noé. La révélation judéo-chrétienne apparaît cantonnée dans un domaine étroitement méditerranéen, et le Dieu de la Bible, que tant de peuples semblent n'avoir jamais connu, souffre d'une sorte de restriction provinciale.

Si ces problèmes font réfléchir les hommes d'Eglise, ils parviennent à les résoudre, ou du moins à les éluder, à force d'ingéniosité, la dernière hypothèse qui puisse leur venir à l'esprit étant évidemment que Dieu, dans sa Révélation, ait pu s'être trompé, ou avoir menti. D'autres esprits, non moins sagaces, mais plus audacieux, ne se laissent pas arrêter en chemin. Le texte biblique contient en effet certaines affirmations surprenantes : par exemple la tradition attribuée à Moïse le récit de sa propre mort, ce dont s'étonnera encore, en plein milieu du XIX^e siècle, le jeune séminariste Ernest Renan. Dès 1651, Hobbes au nom du bon sens mécaniste, pose, dans son *Léviathan*, la question de savoir qui est l'auteur du *Pentateuque*, et la question sera soulevée à

nouveau en 1655 par Isaac de la Peyrère dans son *Systema theologiae in Preadamitarum hypothesis*, qui expose des idées très personnelles, et non orthodoxes, sur les premiers hommes. D'autres lecteurs attentifs entreprennent de mettre de l'ordre dans la chronologie sacrée, et constatent des incohérences, ou s'étonnent de certains décalages temporels, de certaines longévités excessives. Enfin, les relations des voyageurs et des missionnaires attestent que les peuples lointains, les Chinois, les Japonais, les Indiens, ont aussi leurs traditions sacrées et leurs antiquités religieuses, en sorte que la tentation s'impose à certains esprits aventureux de soupçonner que la révélation judéo-chrétienne, n'étant pas la seule, doit être située parmi les autres, confrontée avec les autres. Elle se trouve, du coup, relativisée et donc soumise à l'inspection de l'esprit.

Ainsi se forme une nouvelle mentalité religieuse, qui se prépare déjà dans les réflexions des missionnaires. Aux avant-postes géographiques de la chrétienté, ils subissent l'épreuve du contact de cultures différentes et préparent, sans s'en rendre compte, l'affirmation de nouvelles valeurs. D'autres, fidèles à la seule exigence rationnelle, vont aller plus loin, et tout particulièrement Spinoza, qui, dans la ligne de Descartes, se montrera plus rationaliste que Descartes. Celui-ci maintenait le domaine de la Révélation et de l'autorité religieuse indépendant de l'espace intelligible de l'entendement. Spinoza abolit la cloison étanche cartésienne, unifiant ainsi, pour la première fois, ce qui était toujours resté dissocié. La généralisation de l'exigence critique entraîne le rattachement de la connaissance historique et même de la théologie à un espace mental totalitaire où prévalent seules les normes rationnelles. La réflexion claire et distincte doit s'appliquer d'une manière illimitée, dans l'intérêt même de la vraie religion et de la concorde sociale. Telle est l'affirmation audacieuse, en 1670, du *Traité théologico-politique* « contenant, poursuit le titre, quelques dissertations où l'on fait voir que la liberté de philosopher non seulement peut être accordée sans danger pour la piété et la paix de l'Etat, mais même qu'on ne peut la détruire sans détruire en même temps la paix de l'Etat et la piété elle-même » ³⁸⁰.

Spinoza est un juif de formation hébraïque, en rupture de synagogue, et qui vit dans un pays réformé, où la controverse entre obédien-

³⁸⁰ Traduction Appuhn.

ces religieuses rivales se double de discordes civiles. Cette situation particulière, dont l'auteur du *Tractatus theologico-politicus* éprouve lui-même jusqu'au tragique les contradictions, justifie l'intrépidité du philosophe, conscient de contribuer au bien commun. La faillite des dogmatismes contradictoires [205] inspirés de la tradition judéo-chrétienne s'inscrit dans l'expérience quotidienne de l'Occident. Il faut donc trouver un autre principe de regroupement, une autre catholicité, dont l'autorité soit exempte des ambiguïtés funestes qui mettent l'Europe à feu et à sang. Or la Bible, fondement commun dont s'autorisent toutes les intransigeances, n'est pas un document irréprochable. Elle donne prise à la critique. Spinoza, reprenant et systématisant les arguments en ce sens, soumet pour la première fois le texte sacré à une lecture pleinement rationnelle. La Révélation s'inscrit dans la perspective du savoir humain, au prix d'un complet renversement des rôles. Le monisme rationaliste ne permettant aucune exception à son exigence totalitaire, il est impossible qu'il y ait plusieurs vérités. Or la vérité exemplaire est celle qui s'affirme *sub specie aeternitatis*, elle fait autorité partout, et singulièrement dans l'histoire. Ainsi se trouve levé le tabou qui protégeait l'histoire sainte, lui conférant, à l'intérieur du domaine de la connaissance, un privilège d'exterritorialité. Ou plutôt, le sacré change de sens ; il se trouve transféré de l'obéissance passive à la tradition dans l'ordre de l'illumination intelligible qui s'affirme en amour intellectuel de Dieu.

L'histoire, au lieu de comporter en elle-même sa justification, se trouve donc soumise au contrôle de cette nouvelle autorité intemporelle. Dans la hiérarchie des degrés du savoir, il est clair que le statut de la tradition historique lui assigne une position médiocre : L'histoire appartient à l'ordre de la connaissance vague et confuse, connaissance par ouï-dire, que je ne peux vérifier par moi-même : « je sais par ouï-dire seulement quel a été mon jour de naissance, que j'ai eu tels parents et autres choses semblables, dont je n'ai jamais douté ³⁸¹. » Une telle information se cantonne dans l'expérience indirecte ; elle est difficilement contrôlable : « il est de soi manifeste que par le simple ouï-dire, outre que le mode en est fort incertain, nous ne percevons nulle essence de la chose (...) Or nous ne pouvons connaître l'existence sin-

³⁸¹ SPINOZA, *Réforme de l'Entendement, Œuvres*, édition Appuhn, Garnier, t. I, p. 232.

gulière d'une chose que si l'essence nous en est connue, (...) d'où nous concluons que toute certitude acquise par ouï-dire doit être exclue des sciences.³⁸² » L'histoire sainte elle-même n'est qu'un cas particulier de cette expérience « qui n'est pas déterminée par l'entendement »³⁸³.

La connaissance du second genre, au contraire, porte sur les « idées adéquates des propriétés des choses » ; elle fournit un savoir justifié selon les normes de l'entendement, et donc vraiment scientifique. Quant au sage spinosien, il s'élève jusqu'au troisième degré du savoir, où il voit en quelque sorte Dieu face à face, dans la saisie intuitive des attributs divins. Ainsi mise en place, la révélation biblique fait figure désormais de parente pauvre dans le domaine intellectuel. Elle doit être située parmi les autres genres d'information, et cette seconde lecture, une fois supprimé son privilège de validité absolue et inconditionnelle, maintient à la Bible une justification relative. En effet, la connaissance du second genre, et plus encore celle du troisième, n'est pas accessible à tous, il s'en faut de beaucoup. La grande majorité des hommes ne s'élèvera jamais jusqu'au savoir abstrait ou à la saisie unitive de l'éternité. La Bible apparaît alors comme un moyen de repêchage offert à ceux qui demeureront toute leur vie soumis au régime de la connaissance confuse et de l'imagination approximative. Il faut aux enfants des histoires colorées et saisissantes qui les mènent au bien par des moyens à leur portée : de là la signification pédagogique de la Bible pour l'éducation du genre humain.

[206]

Telle est la thèse du *Traité théologico-politique* : la Révélation ne s'impose désormais ni en raison ontologique, ni en science discursive ; son autorité doit se comprendre dans un ordre simplement pragmatique et anthropologique. L'objet de l'Écriture, affirme Spinoza, « n'est pas de faire connaître les choses par des causes naturelles, mais seulement de raconter des choses qui puissent tenir une grande place dans l'imagination, et cela suivant une méthode et dans un style propre à exciter la plus possible d'admiration et à imprimer en conséquence la dévotion dans l'âme du vulgaire »³⁸⁴. Autrement dit, la Révélation biblique plaide le faux, ou l'à-peu-près, pour mener au bien, sinon au

³⁸² P. 234-235.

³⁸³ P. 231 ; cf. *Éthique*, livre II, XL, scolie 2.

³⁸⁴ *Traité théologico-politique*, trad. Appuhn, Garnier, ch. VI, p. 137.

vrai, et cela suffit à lui fournir une justification relative. « L'Écriture, concède encore Spinoza, a apporté aux hommes une très grande consolation. Car tous peuvent obéir, et seule une partie comparative-ment très petite du genre humain atteint l'état de vertu sous la seule conduite de la raison ; si donc nous n'avions pas le témoignage de l'Écriture, nous douterions du salut de presque tous ³⁸⁵. »

Spinoza réalise ainsi une véritable révolution spirituelle en inversant le rapport traditionnellement admis entre la raison et la Révélation. Il attaque de front, et il va jusqu'au bout, avec une intrépidité métaphysique ; du même coup, il ouvre une nouvelle dimension épistémologique. Les recherches de détail, les enquêtes érudites ne sont possibles qu'à l'intérieur d'un horizon préalablement délimité par un ensemble de principes eux-mêmes transcendants à la problématique qu'ils définissent : la longue patience du savant présuppose la hardiesse du métaphysicien définissant les postulats d'un nouveau système hypothético-déductif. L'originalité de Spinoza se déploie sur deux plans différents : d'une part, en tant que philosophe, il rend la critique historique possible ; d'autre part, hébraïsant averti, il entreprend des recherches positives qui ouvrent les premiers cheminements de l'exégèse moderne. Le *Traité théologico-politique* définit les premières règles de la méthode pour l'interprétation de l'Ancien Testament, désormais considéré comme un texte historique sur lequel se déploie librement la sagacité de l'interprète. Et l'investigation ainsi entreprise, qui s'appuie sur la philologie hébraïque, sur la critique des témoignages, sur la psychologie du prophétisme, servira de prototype à l'histoire des religions, qui bientôt s'affirmera dans des domaines moins dangereux que celui de la tradition judéo-chrétienne. Celle-ci joue néanmoins un rôle décisif : en perdant son statut privilégié, en rentrant dans le rang, elle donne occasion à l'apparition d'une science des religions, fondée sur la procédure comparative.

Galilée, Gassendi, Pascal avaient déjà affirmé que, la Bible n'étant pas un traité de physique, son témoignage ne peut être invoqué contre les résultats de la recherche scientifique en ce domaine. Spinoza reprend la même attitude à propos de questions plus brûlantes encore : il soutient la thèse que la Bible, en dépit des apparences, n'est qu'un ouvrage de vulgarisation édifiante, qu'une pédagogie appropriée à la

³⁸⁵ Ch. XV, p. 294.

mentalité d'un peuple particulier, en certains moments de son histoire. Donc le texte biblique ne peut faire autorité contre les résultats d'une enquête historique et philologique savante et suffisamment informée. Affirmation scandaleuse et proprement impie aux yeux des chrétiens : si l'église catholique a attendu 1822 pour reconnaître qu'en matière d'astronomie, il fallait se fier aux astronomes plutôt qu'à l'Ancien Testament, elle a mis encore plus longtemps avant de se résigner à admettre la validité de la critique exégétique ; elle a lutté désespérément contre l'évidence, et ne cède du terrain que lorsqu'elle y [207] est absolument contrainte ³⁸⁶. On comprend dès lors l'hostilité universelle, et durable, rencontrée par Spinoza, et les accusations d'athéisme lancées contre lui un peu partout, réformés, juifs et catholiques réalisant un front de résistance commun.

L'« impiété » de Spinoza, c'est très exactement le fait qu'il définit la ligne de partage entre l'ancienne autorité de la foi et la nouvelle autorité de la raison. Le mouvement esquissé depuis la Renaissance et poursuivi de manière fragmentaire par les philosophes et les savants trouve ici son accomplissement dans la mise en question des choses sacrées elles-mêmes. La critique de la Révélation marque la limite d'affirmation du pouvoir de l'entendement humain, dans le moment où il s'enhardit assez pour demander des comptes à Dieu lui-même. L'histoire, discipline méthodique et positive, a prise sur Dieu. Elle substitue à l'idée d'une Révélation imposée et unilatérale celle d'un dialogue entre l'homme et son Dieu, dialogue où l'homme lui-même a mis du sien. L'homme est en face de la divinité un interlocuteur valable. De là s'ensuivront toutes sortes de conséquences redoutables, que les libres esprits du XVIII^e siècle et du XIX^e développeront à loisir. La science de Dieu, la théologie, jusque-là incontestée, est aussi une science de l'homme. Et toute science de l'homme est aussi une science de Dieu. A travers son Dieu, l'homme s'annonce à lui-même. La divinité est un miroir où l'humanité se découvre telle qu'elle voudrait être ; elle est le banc d'essai des valeurs humaines. Tout ce que l'homme affirme, en fait de valeurs morales et spirituelles, il commence par l'attribuer à son Dieu, avant de se l'attribuer à soi-même, de sorte que l'histoire de la

³⁸⁶ C'est en 1906 seulement que l'église catholique a admis officiellement la possibilité que les textes sacrés puissent avoir subi des modifications, remaniements et interpolations, autorisant ainsi la critique historique et philologique du document biblique.

divinité, avec ses vicissitudes de siècle en siècle, est une histoire de l'humanité. La révélation surnaturelle des livres sacrés de toute obédience n'est qu'une sorte de projection d'une autre révélation qui se poursuit selon la nature dans la conscience des hommes, siège et organe d'une religion plus authentique et moins décevante que la religion des prêtres, avec ses compromissions sociales et politiques, avec ses cupidités qui finissent par identifier l'ordre de Dieu avec des intérêts trop humains, au pire sens du terme.

Tout cela n'est peut-être pas encore dans Spinoza. Mais c'est l'initiative de Spinoza qui rend possible le nouvel espace mental dans lequel ces courants de pensée prendront naissance. L'ontologie spinozienne, si elle diminue la valeur de la tradition, a pour contrepartie une réhabilitation, ou une habilitation de l'histoire. Spinoza juge l'histoire en la ramenant à la raison, mais il découvre ensemble l'histoire comme histoire. Situait la vérité dans le temps, il rend la vérité historique aux hommes qui en faisaient profession. La révélation traditionnelle figeait la présence de Dieu dans une histoire transtemporelle ; elle identifiait l'absolu avec un message formulé à une certaine époque, mais supposé valable inconditionnellement. Du coup, elle niait l'absolu, car elle le ramenait à un discours humain, qui portait la marque de son temps. Et elle niait l'histoire, puisqu'elle ne prêtait aucune attention au moment historique, à l'homme historique en tant que tel. Spinoza, tenant de l'absolu, pour rendre à l'absolu ce qui est à l'absolu, donne à l'histoire ce qui lui appartient. La nouvelle séparation des pouvoirs aura d'immenses conséquences.

L'orthodoxie est perdue dès que l'on s'avise, au lieu de condamner Spinoza purement et simplement, d'entrer en contestation avec lui. Tel est [208] le cas de l'oratorien Richard Simon (1638-1712), prêtre et croyant, qui entreprend de défendre l'inspiration des Livres Saints, en reprenant à l'« athée » Spinoza les armes de sa méthode. Son *Histoire critique du Vieux Testament* (1678), dont les intentions sont parfaitement pures, sera aussitôt interdite et détruite ; lui-même sera chassé de son ordre, ce qui ne l'empêchera pas, philologue entêté, de poursuivre jusqu'à sa mort l'œuvre de commentaire, d'exégèse et de traduction biblique une fois entreprise, en dépit de toutes les persécutions. Lecteur de Spinoza, Richard Simon n'est pas spinoziste ; il réprouve la métaphysique moniste de l'auteur de l'*Ethique* ; il vivra et mourra dans la foi de son Eglise. Mais il admet la possibilité et la nécessité d'une

recherche philologique, dont il est par avance assuré qu'elle ne met pas en question le caractère inspiré qui s'attache à la Révélation. *L'Histoire critique du Vieux Testament*, dont le titre a la valeur d'un néologisme, s'inscrit dans la perspective d'une épistémologie respectueuse de la dogmatique, mais indépendante d'elle, et parfaitement autonome sur le plan scientifique. Dans ce domaine. Richard Simon parle la même langue que Spinoza et parvient à des résultats analogues aux siens.

« Il est impossible, affirme Richard Simon, d'entendre parfaitement les livres sacrés, à moins qu'on ne sache auparavant les différents états où le texte de ces livres s'est trouvé selon les différents temps et les différents lieux, et si l'on n'est instruit exactement de tous les changements qui lui sont survenus ³⁸⁷. » La Bible demeure certes le livre de la Révélation, mais la parole de Dieu a été transmise par la personne interposée de rédacteurs humains, qui ont pu introduire dans le texte des erreurs et des déformations. L'histoire critique du texte doit donc dégager l'enseignement divin des sédimentations qui l'ont peu à peu enrobé. L'intelligence humaine reprend ici tous ses droits ; ainsi que l'atteste, par exemple, le titre du chapitre V de *L'Histoire critique...* : « Preuves des additions et autres changements qui ont été faits dans l'Écriture et en particulier dans le Pentateuque. Moïse ne peut être l'auteur de tout ce qui est dans les livres qui lui ont été attribués. » Avec une sorte d'allégresse, Richard Simon relève toutes les incohérences, toutes les contradictions et toutes les erreurs des textes sacrés, erreurs mises sur le compte des rédacteurs et compilateurs tardifs, qui se sont trompés par ignorance et qui ont altéré le texte primitif, de bonne foi, afin de le rendre plus intelligible.

Il faut donc, estime Richard Simon, donner raison à la raison partout où elle peut légitimement exercer sa critique. Il n'y a rien à gagner, il y a beaucoup à perdre, à vouloir maintenir la foi contre l'évidence. Aussi bien la foi n'est-elle pas menacée dans son essence par le travail historique : celui-ci peut mettre en lumière les erreurs humaines, il ne saurait évidemment mettre Dieu dans son tort. Pour combattre Spinoza, il faut lui emprunter sa méthode, seul moyen de lutter

³⁸⁷ *Histoire critique du Vieux Testament*, texte cité dans HAZARD, *La Crise de la Conscience européenne*, Boivin, 1935, p. 190 ; Cf. VERNIÈRE, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, t. I, P.U.F., 1954, p. 137 sqq.

avec lui à armes égales. Un croyant sincère ne doit pas reculer ; persuadé d'avance de la justice de sa cause, il doit montrer qu'elle peut se justifier devant le tribunal le plus sévère, pour autant que ses exigences sont fondées. L'attitude de Richard Simon est tout à fait moderne : l'Eglise a bien dû emprunter, au bout du compte et à contrecœur, les chemins où il s'engageait avec résolution. Ceux qui anathématisent sans vouloir comprendre, ceux-là se voilent la face devant le danger. Leur exaspération atteste sans doute une mauvaise conscience secrète.

C'est Bossuet, défenseur de la foi, qui fait supprimer par autorité de [209] justice, dès le 15 juin 1678, l'*Histoire critique du Vieux Testament*, qualifiée d'« amas d'impiétés » et de « rempart de libertinage ». La foi ne doit pas composer avec l'histoire ni avec la raison. Bossuet est cartésien pour la logique et la philosophie, mais il est « intégriste » en matière de religion, la pensée même de Descartes, avec ses cloisons étanches entre la raison et la révélation, autorisant une pareille attitude. Seulement l'évêque de Meaux, qui a largement contribué à faire de Descartes, après sa mort, un grand Philosophe, a très vite senti le danger d'une pensée dont la méthode pouvait bien, un jour ou l'autre, prévaloir indépendamment de la doctrine et au besoin sans elle. L'épistémologie des idées claires et distinctes risque d'échapper au contrôle de l'ontologie spiritualiste qui, dans le système de l'auteur des *Méditations*, en limite sagement la portée. Bossuet semble avoir senti, avec une sorte d'intuition prophétique, tout ce que le XVIII^e siècle, cartésien sans Descartes, développera dans la perspective d'un rationalisme militant, affranchi des servitudes du système.

« Je vois (...) un grand combat se préparer contre l'Eglise sous le nom de philosophie cartésienne, écrit un jour Bossuet. Je vois naître de son sein et de ses principes, à mon avis mal entendus, plus d'une hérésie ; et je prévois que les conséquences qu'on en tire contre les dogmes que nos pères ont tenus là vont rendre odieuse, et feront perdre à l'Eglise tout le fruit qu'elle en pouvait espérer pour établir dans l'esprit des philosophes la divinité et l'immortalité de l'âme. » Le remède aux déficiences de la pensée scolastique se révèle donc pire que le mal, et Bossuet se rend compte, trop tard, qu'il a joué le rôle de l'apprenti-sorcier : « Sous prétexte qu'il ne faut admettre que ce qu'on entend clairement, ce qui, réduit à de certaines bornes, est très véritable, chacun se donne la liberté de dire : « J'entends ceci, et je n'entends pas cela » ; et sur ce seul fondement, on approuve et on rejette

tout ce qu'on veut (...) Il s'introduit sous ce prétexte une liberté de juger qui fait que, sans égard à la Tradition, on avance témérairement tout ce qu'on pense ³⁸⁸... »

Bossuet, inlassable mainteneur de la foi contre toutes les menaces, doit faire front de tous les côtés, contre les protestants, contre Spinoza et Richard Simon, contre Fénelon, contre Leibniz. Il a beau multiplier les campagnes de polémique, susciter des condamnations, écrire de gros livres pour faire prévaloir la bonne doctrine, il est trop clair qu'il s'évertue à remonter le courant de l'histoire des idées. La *Défense de la Tradition et des saints Pères*, pour reprendre le titre d'un de ses ouvrages posthumes, ne peut plus se réaliser par les moyens qu'il emploie. Bossuet, cartésien de trop stricte observance sur ce point, méprise l'histoire et ignore la critique historique. Le *Discours sur l'Histoire universelle* (1681) est l'éloquente mise en oeuvre d'une sorte de pari théologique sur l'histoire, qui d'ailleurs tourne court : l'histoire n'étant que la dimension selon laquelle se réalise l'avènement et le triomphe du christianisme, elle devrait s'arrêter quelque part, une fois son objectif atteint. Dans la mesure où elle continue, enregistrant les vicissitudes, les insuccès de l'Eglise, elle porte témoignage contre, la thèse même que Bossuet s'efforce de soutenir. De même, *l'Histoire des Variations des églises protestantes* (1688) a pour postulat fondamental que tout changement est une erreur ; toute diversité dans la foi, toute évolution et tout développement attestent une adultération de la Révélation immuable, dont l'église catholique est l'infailible gardienne. Une pareille affirmation met en pleine lumière le manque d'esprit historique chez Bossuet, puisque le renouvellement est d'avance considéré comme un critère d'erreur, [210] et puisque l'église catholique elle-même est considérée, dans le temps, comme étrangère au temps. Bossuet nie l'histoire en valeur et en droit, et dès lors il est condamné à l'ignorer en fait, puisque son parti pris l'oblige à méconnaître l'historicité des doctrines et des institutions du catholicisme.

La bataille est d'avance perdue. Bien avant la mort de Bossuet, en 1704, Bayle et Fontenelle ont publié leurs œuvres maîtresses ; l'esprit critique a triomphé, rompant les barrages du dogmatisme oratoire et des contraintes policières. A l'intérieur même de l'Eglise, nous l'avons

³⁸⁸ Lettre à un disciple de Malebranche, 21 mai 1687, citée dans HAZARD, *op. cit.*, pp. 218-219.

vu, une historiographie méthodique se trouve en plein développement, avec les travaux solides et sérieux des Jésuites et surtout des Bénédictins, œuvrant, en toute bonne conscience, pour la rectification des annales ecclésiastiques. En quelques années, ce qui n'était d'abord qu'une préoccupation d'érudits devient, dans le contexte culturel de ce que Paul Hazard a appelé la crise de la conscience européenne, un aspect caractéristique de l'esprit public. Le 7 décembre 1691, treize ans après la condamnation de l'*Histoire critique du Vieux Testament*, Bossuet confie à Nicole les inquiétudes qui lui restent après une précaire victoire : « Une dangereuse et libertine critique se fomentait parmi nous ; quelques auteurs catholiques s'en laissaient infecter ; et celui qui veut s'imaginer qu'il est le premier critique de nos jours travaillait sourdement à cet ouvrage. Il a été depuis peu repoussé comme il méritait, mais je ne sais si on ouvrira les yeux à ses artifices. » La même année 1691, l'insoupçonnable Mabillon observe, dans son *Traité des études monastiques* : « Rien n'est plus à la mode que la critique ; tout le monde s'en mêle et il n'y a pas jusqu'aux femmes qui en font profession. C'est là peut-être une des maladies de notre siècle ³⁸⁹. »

En 1682 paraissent les *Pensées sur la Comète* de Pierre Bayle, en 1686 son *Commentaire philosophique...* et en 1697 son grand oeuvre, le *Dictionnaire historique et critique*. Fontenelle, pour sa part, publie en 1686 les *Entretiens sur la pluralité des Mondes* et en 1687 son *Histoire des Oracles*. Les valeurs dont se réclamera le siècle des Lumières, l'esprit de l'*Aufklärung* se trouvent désormais affirmées en toute netteté. La critique et l'histoire se conjuguent pour donner naissance à un rationalisme nouveau, singulièrement plus souple que l'ancien et surtout délié de toute obéissance transcendante. Spinoza, comme Descartes maintient la souveraineté de l'ontologie ; Richard Simon, s'il passe au crible les textes, respecte le dogme et la doctrine. La génération suivante cesse de jouer sur les deux tableaux ; elle ne projette plus sur les événements humains l'ombre portée de ses partis pris métaphysiques. La réalité humaine, réduite à elle-même, apparaît dès lors dans un éclairage nouveau : il faut chercher dans le temps la justification de ce qui se passe dans le temps. La conscience historique suppo-

³⁸⁹ *Traité des études monastiques*, t. II, ch. 13, cité dans VERNIÈRE, *op. cit.*, t. I, p. 162, qui cite également ce mot de RANCÉ, dans sa *Réponse au Traité des Etudes monastiques du P. Mabillon* (1691), p. 276 : « donner un frein à la critique, c'est ce qui n'est guère possible. »

se comme condition préalable cette émancipation et cette autonomie de la dimension temporelle. Le pas sera franchi lorsque des cartésiens, délaissant l'approfondissement du *Cogito*, qui permet de fonder en Dieu toute réalité, se contenteront d'exercer leur esprit selon les règles de la méthode, dont la pratique devient en quelque sorte une fin en soi.

Le domaine épistémologique de l'histoire s'ouvre à l'investigation lorsqu'il échappe au contrôle du dogme et de l'autorité, qui le privaient à l'avance de toute signification et de toute valeur. Il n'y a pas quelque part une vérité en droit, une histoire eschatologique épuisant d'emblée tous les sens possibles de l'aventure humaine ; il n'y a pas un corrigé du réel qui permettrait [211] à l'avance de discréditer le réel, et de le mettre dans son tort, de toute éternité. L'apparition du sens historique est l'une des conséquences de ce « retrait de Dieu » que l'on a signalé, un peu partout, dans la pensée scientifique et anthropologique du XVIII^e siècle³⁹⁰. Théologiens et métaphysiciens niaient le temps, en le faisant captif d'une formule préfabriquée. Les formules ont échoué ; l'expérience atteste d'ailleurs qu'il se passe quelque chose sur la terre des hommes, bien que le ciel des idées demeure immuable. De 1500 à 1700, la face de la terre a singulièrement changé de figure. On ne s'en rend pas compte quand on considère les choses *sub specie aeternitatis*, à la manière de Spinoza ou de Bossuet ; c'est pourquoi, si l'on cède à la pression de l'évidence, on sera porté à réfléchir plutôt *sub specie humanitatis*.

Dès lors l'histoire a un sens, et son témoignage mérite d'être pris en considération. L'histoire est la révélation de l'humanité à elle-même : dans l'histoire, les hommes s'annoncent ce qu'ils sont. L'invocation de l'absolu métaphysique ou religieux tuait le temps, a proprement parler, en l'écrasant sous le poids de l'éternité. La confrontation du présent avec le passé n'implique pas cette disproportion radicale du zéro et de l'infini : hier et aujourd'hui sont des réalités du même ordre, que l'on peut utilement comparer, en relevant ce qui est à l'avantage de l'un ou de l'autre. Ce qu'on a appelé la querelle des Anciens et des Modernes, entre 1680 et 1700, n'est justement qu'un aspect de cette prise de conscience du temps comme facteur de renouvellement des réalités humaines. A la perspective verticale, qui humilie purement et sim-

³⁹⁰ Cf. Georges POULET, *Etudes sur le temps humain*, Plon, 1950, p. XXIII.

plement l'homme devant Dieu, se substitue une perspective horizontale : l'humanité est en chemin, et la question se pose de savoir si c'est vers un surplus ou une diminution d'être. Les modernes, tenants de l'esprit nouveau, ont tendance à relever dans l'histoire les signes d'une plus-value. Mais le seul fait d'invoquer le témoignage des diverses époques de l'humanité implique le présupposé d'une habitation de la vérité dans le temps, d'un étalement temporel de l'ontologie. L'histoire nous fait assister à une sorte de création continuée de l'homme par l'homme.

Aussi bien, si l'on admet avec Descartes le partage universel du bon sens, il est contradictoire de considérer comme absurde l'ordre même des événements du monde. On n'a pas le droit de disqualifier l'histoire en raison et de la considérer comme nulle et non avenue, dès lors que l'on admet qu'elle a pour enjeu la promotion de l'humanité dans l'homme. C'est en 1765 seulement que Voltaire, au hasard d'un titre, et pour présenter un ouvrage assez hétéroclite ³⁹¹, inventera l'expression *philosophie de l'histoire* : la formule, appelée à un brillant avenir, consacre par un rapprochement hardi l'une des acquisitions majeures du siècle. Histoire et philosophie, jusque-là étrangères l'une à l'autre, et comme contradictoires, se rapprochent jusqu'à nouer entre elles une alliance singulièrement féconde, en dépit des interdits cartésiens.

Il importe de souligner ici le fait très général qu'une discipline scientifique ne peut se constituer dans un vide conceptuel, comme l'imagine un positivisme ingénu. Pour rassembler des faits, si objectifs soient-ils, et même simplement pour être attentif à une catégorie de faits, il faut disposer au préalable d'un schéma épistémologique, d'une orientation mentale qui rende possible la constitution des faits en soulignant leur valeur. La condensation des faits ne peut se réaliser qu'au sein d'une atmosphère nourricière. [212] L'histoire ne pouvait pas naître avant sa philosophie ; elle met en œuvre une philosophie de plus en plus consciente d'elle-même. Cette philosophie, canevas implicite qui s'explicitera bientôt, c'est le nouveau rationalisme de l'âge des Lumières. La reconnaissance d'un sens de l'histoire est la condition préalable à la formation d'une science historique. Pour que l'étude du

³⁹¹ *La philosophie de l'histoire par feu l'abbé Bazin*, qui servira, après coup, d'introduction à l'*Essai sur les Mœurs*.

passé cesse d'être négligeable, il fallait qu'elle apparût comme une dimension de vérité. Séparée du dogme et de la transcendance ontologique, elle se relie à la raison militante, elle retrace désormais les écologies de l'humanité, les essais et les erreurs des sociétés humaines dans leur lutte pour la vie, pour la justice et pour l'intelligence. L'histoire ne travaille plus pour la gloire de Dieu, mais pour le mieux-être de l'humanité et pour l'accroissement de la raison.

La connaissance historique, dans ses investigations précises, a pour tâche de fournir un texte chiffré grâce auquel se réalisera une nouvelle science des réalités humaines. La vérité s'étale dans l'espace et dans le temps, il faut regrouper tous les témoignages épars, tous les documents, afin d'en dégager le contenu et d'utiliser les enseignements du passé à la prévision et à l'aménagement de l'avenir. L'histoire permet ainsi une sorte d'autobiographie de l'humanité, élargissant pour chacun, et multipliant, la portée de la conscience de soi. Le mécanisme se contentait d'une philosophie de la nature matérielle, dans laquelle la nature humaine elle-même se trouvait en quelque sorte résorbée. La grande innovation du xviii^e siècle est la constitution d'une philosophie de la culture, à l'échelle humaine, fondée sur la reconnaissance d'un domaine spécifique relevant d'une intelligibilité particulière. Cet espace mental se trouve décroché à la fois de l'ontologie dogmatique et du déterminisme physique. La science de l'homme individuel et social prend ici un nouveau départ ; elle connaîtra bientôt d'immenses développements. Les plus grands esprits de l'époque, un Leibniz, un Hume, un Voltaire consacrent eux-mêmes de très longues études à la discipline historique, jusque-là dédaignée, et brusquement promue à un rôle de premier plan. Comme l'observe Cassirer, la mathématique avait été jusque-là le prototype de la connaissance exacte, mais désormais la méthodologie historique apparaît elle aussi revêtue d'une valeur exemplaire pour la compréhension du réel. Or, lorsqu'il s'agissait de physique, Voltaire pouvait se contenter de vulgariser Newton. Mais en matière d'histoire, tout était à faire, et le philosophe devait mettre lui-même la main à la pâte. Avant de réfléchir sur l'histoire, il lui fallait écrire l'histoire ³⁹².

³⁹² Ernst CASSIRER, *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen, Mohr, 1932, pp. 267-269.

Les pionniers de l'esprit nouveau, qui consomment la rupture entre la critique historique et la dogmatique philosophique, sont Bayle et Fontenelle, bénédictins laïques et anticléricaux. Ils reprennent à leur compte et perfectionnent encore l'outil épistémologique préparé par les efforts conjoints des historiens ecclésiastiques, de Spinoza et de Richard Simon. Mais chez eux l'arrière-plan ontologique disparaît, et l'esprit critique devient en quelque sorte une fin en soi, se voilant d'ironie pour déguiser les plus audacieuses de ses affirmations. L'ancien univers mental, celui de Bossuet, s'effondre sous leurs attaques systématiques ; leur scepticisme fait table rase des vérités traditionnelles, sans reconstruire, et de beaucoup, autant qu'il a détruit. La tâche de protestation est la plus urgente ; elle laisse néanmoins transparaître la profession de foi en certaines valeurs, qui seules peuvent autoriser la dénonciation des valeurs établies. S'il est vrai qu'on ne détruit que ce qu'on remplace, il y a bien, chez Bayle comme chez Fontenelle, une idéologie de remplacement.

[213]

Pierre Bayle (1647-1706), fils et frère de pasteur dans un temps de persécution, exilé, et victime, même dans son pays de refuge, de l'intolérance de ses coreligionnaires, souffre dans son esprit, dans son cœur et dans sa chair de toutes les absurdités de son époque. Il est marqué à jamais par la révocation de l'édit de Nantes (1685), qui fait mourir son frère en prison et voue les réformés de France à une impitoyable répression, scandale pour l'Europe non catholique. Cette deuxième Saint-Barthélémy, dont les tragiques répercussions se feront sentir pendant près d'un siècle, pose très clairement un cas de conscience impossible à éluder : comment des hommes qui se prétendent chrétiens peuvent-ils provoquer et approuver d'aussi incroyables aberrations, démentant ainsi dans les faits les valeurs et les intentions dont ils font profession ? La protestation de Bayle se fonde sur le ressentiment d'une injure faite à la vérité et à la dignité humaine. Il faut dénoncer l'abus de confiance des religions et des superstitions en tout genre qui profitent de leur autorité pour mieux exploiter la crédulité et la faiblesse des hommes. Puisque les terroristes invoquent la tradition comme un jugement de Dieu, il faut attaquer de front cet absolu et montrer sa trop humaine relativité, en mobilisant les ressources d'une érudition sans lacune exploitées par une intelligence impitoyable. Le *Dictionnaire historique et critique* (1697) associe, dans son titre mê-

me, les deux armes de la nouvelle réforme : c'est la Somme de l'anti-tradition, l'encyclopédie de la sottise humaine.

Prenant sa revanche sur les dogmatiques périmées, la critique devient ainsi maîtresse de vérité. Le cartésien Bayle retourne le sens du cartésianisme en déplaçant le point d'application de la certitude, qui passe des mathématiques à l'histoire : « Je soutiens, écrit Bayle, que les vérités historiques peuvent être poussées à un degré de certitude plus indubitable que ne l'est le degré de certitude à quoi l'on fait parvenir les vérités géométriques (...) Jamais on n'objectera rien qui vaille contre cette vérité de fait que César a battu Pompée, et dans quelque sorte de principe que l'on veuille passer en disputant, on ne trouvera guère de choses plus inébranlables que cette proposition. César et Pompée ont existé et n'ont pas été une simple modification de l'âme de ceux qui ont écrit leur vie ; mais pour ce qui est de l'objet des mathématiques, il est non seulement très malaisé de prouver qu'il existe hors de notre esprit il est encore fort aisé de prouver qu'il ne peut être qu'une idée de notre âme (...) En un mot l'objet des mathématiques étant des points absolument divisibles, des lignes sans largeur ni profondeur, des superficies sans profondeur, il est assez évident qu'il ne saurait exister hors de notre imagination ³⁹³... » Ce texte est capital ; il affirme en toute netteté le primat de la science de l'homme sur les sciences abstraites, auxquelles la formalisation mathématique assurait un statut privilégié. Descartes condamnait l'histoire comme le règne de l'imagination ; Bayle retourne le reproche contre les mathématiques, qui ne sont pas des sciences du réel.

Seulement la certitude de fait, établie par la méthode historique, est, dans sa positivité même, une certitude restrictive. Elle n'affirme que ce qu'elle sait, elle coupe les ailes à toutes les spéculations aventureuses où l'on se figure établir des vérités d'autant plus universelles qu'on ne sait pas exactement ce qu'on dit. L'historien avance à pas comptés, modestement, parmi les hasards et les ambiguïtés des aventures humaines. Si le fait historique, aux yeux de Bayle, comme plus tard à ceux de Carlyle, est du type : « Jean sans Terre a passé par ici », une telle proposition n'autorise que des conclusions très limitées. L'idéal de l'exactitude se substitue [214] à celui de la déduction et de la construction : on ne doit rien avancer sans preuves suffisantes, on

³⁹³ BAYLE, *Dictionnaire*, t. XV, pp. 241-242, édition de 1820-1824.

doit rejeter tout ce qui n'est pas rigoureusement prouvé. L'histoire se présentera dès lors non plus comme un tableau pompeux et édifiant, mais comme un pointillé de faits certains dispersés dans un brouillard d'incertitude. Autrement dit, les faits cachent l'histoire ; ils interdisent à quiconque d'invoquer à son profit le témoignage d'une histoire qui, en fait, n'atteste rien sinon la faiblesse des témoignages humains. Du coup, la tradition s'effondre, car l'histoire ne permet pas de justifier un principe trans-historique, quel qu'il soit. Comme le note Cassirer, Bayle est le premier des penseurs modernes à dénoncer le cercle vicieux qui consiste à faire de la tradition le fondement de la certitude historique, alors que le contenu même de la tradition est fourni par des témoignages historiques. En ce sens, dit Cassirer, on peut attribuer à Bayle une sorte de révolution copernicienne dans le domaine de l'histoire : « car il ne fonde plus la vérité de l'histoire sur une réalité objective donnée d'une manière dogmatique, et qu'il découvrirait dans la Bible ou dans l'enseignement de l'Eglise ; mais il remonte jusqu'aux origines subjectives et aux conditions subjectives de cette vérité » ³⁹⁴.

Cette première « critique de la raison historique » présente donc un caractère essentiellement négatif. Avec une perspicacité inlassable et une extrême minutie, Bayle procède à un décapage systématique des affirmations non fondées. Là où il est passé, il ne reste à peu près rien des légendes traditionnelles : « dans le *Dictionnaire historique et critique*, selon le mot de Hazard, la critique démolit l'histoire » ³⁹⁵. Ce « fanatisme critique » ³⁹⁶, poussant à l'extrême le souci de la vérification et de la précision, n'est pourtant pas un nihilisme radical. Tout d'abord, l'exemple de Bayle joue comme un rappel à l'ordre ; en un temps où le souci d'exactitude patiente était fort peu répandu, où même un aussi grand esprit que Malebranche se permettait d'accabler de son mépris l'érudition, Bayle impose une nouvelle méthodologie du travail historique à un public plus large que celui des premiers chercheurs ecclésiastiques. Sans doute, les historiens gens de lettres continueront à perpétuer leurs légendes, qui prospèrent encore de nos jours, mais en dehors d'eux s'institue une discipline savante et digne de respect. Les règles de la méthode s'affirment, quelle que soit l'orientation

³⁹⁴ CASSIRER, *op. cit.*, p. 277.

³⁹⁵ HAZARD, *La Crise de la Conscience européenne*, p. 111.

³⁹⁶ CASSIRER, *op. cit.*, p. 276.

de la recherche, et la désinvolture de Bossuet n'est plus de mise. Le fait historique, constitutif de la réalité humaine, possède désormais une consistance analogue à celle du fait physique. L'histoire devient à sa manière une science expérimentale, digne de l'attention d'un siècle féru d'expérience et de raison.

La critique de Bayle n'est pas seulement négative. Bayle dénonce partout l'erreur, la superstition, la duperie consciente ou non, mais l'entreprise de démolition a sa contrepartie positive. Bayle n'a rien de l'avocat sans cause, en proie à une sorte de *schadenfreude*, à un sadisme intellectuel. Il a souffert, il souffre persécution, et dans sa tentative désespérée, il est le martyr, le témoin d'une nouvelle vérité. Le bon sens, le sens critique, grâce auquel tous les illusionnistes sont démasqués, atteste du même coup qu'il y a dans la conscience éclairée une source authentique de vérité. La reconnaissance de la vérité objective d'un fait implique l'existence, dans l'esprit humain, d'un pouvoir de légitimation. Dénoncer l'erreur et la sottise, c'est du même coup prouver qu'elles ne sont pas fatales, et mettre en oeuvre le remède. Le remède à la précipitation et à la prévention dans [215] ce domaine, c'est la fidélité à une intuition native de la vérité qui s'affirme en chacun de nous, à condition que nous n'y fassions pas obstacle. Certes, Bayle, pour l'ordinaire, est un prudent ; il ne conteste pas de front l'autorité des dogmes établis, mais il ne cesse de les mettre en question, obliquement, par une méthode indirecte, à force d'allusions, d'insinuations, de renvois et d'ironie. Il pratique déjà cette méthodologie redoutable dont useront après lui les collaborateurs de l'*Encyclopédie*. Mais il arrive aussi que l'indignation déborde et l'oblige à démasquer sa profession de foi.

Par exemple, devant la révocation de l'édit de Nantes, Bayle ne peut plus se contenir. Il doit prendre la défense de la religion et de la morale offensées par un acte de politique ecclésiastique en lequel il n'est pas possible de ne pas voir un crime contre l'humanité. La réponse de Bayle à Bossuet et à Louis XIV, ce sera, dès 1686, les pamphlets admirables : *Ce que c'est que la France toute-catholique sous le règne le Louis le Grand*, et *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ : Contrains-les d'entrer*. Le second de ces textes sera réédité au XVIII^e siècle sous le titre plus significatif de *Traité de la Tolérance universelle*. Un nouveau principe d'autorité se trouve ici opposé aux autorités établies : « Y ayant, écrit Bayle, une lumière vive et

distincte qui éclaire tous les hommes dès aussitôt qu'ils ouvrent les yeux de leur attention et qui les convainc invinciblement de sa vérité, il en faut conclure que c'est Dieu lui-même, la vérité essentielle et substantielle, qui nous éclaire alors très immédiatement, et qui nous fait contempler dans son essence les idées des vérités éternelles (...) Cette lumière primitive et universelle (...) émane de Dieu pour montrer à tous les hommes les principes généraux de l'équité, pour être la pierre de touche de tous les préceptes et de toutes les lois particulières. » En dépit de toutes les précautions, il est assez clair qu'ici la révélation surnaturelle et traditionnelle doit céder le pas à une autre révélation. Dieu « a voulu préserver à l'âme une ressource, c'est la lumière naturelle (...) Sans exception, il faut soumettre toutes les lois morales à cette idée naturelle d'équité qui, aussi bien que la lumière métaphysique, illumine tout homme venant au monde » ³⁹⁷.

Le criticisme historique de Bayle débouche ainsi sur un évangile de la lumière naturelle, dont la révélation accordée à chaque homme en particulier, revêt une signification universelle, par delà les impératifs partisans des diverses religions. Le XVIII^e siècle, le siècle des « lumières », fera sienne cette profession de foi ; elle s'inscrit très exactement dans la perspective de pensée qui relie le *Traité théologico-politique* à la *Religion dans les limites de la simple raison* de Kant (1793). Bayle fait plus ici que de « désagréger le système de croyances et de principes communément acceptés par ses prédécesseurs et ses contemporains » ³⁹⁸ ; il définit le principe d'un nouveau rationalisme, dont la présence implicite et l'espérance, malgré tout, anime son dynamisme critique et sa lutte contre les préjugés. La critique historique est donc un combat pour la vérité ; elle permet, grâce à la mise en oeuvre d'une sorte de méthode expérimentale, d'élucider le présent par la confrontation avec le passé. Et l'exercice du jugement met en lumière un fondement universel des valeurs humaines, susceptible de rassembler, après tant de scandales et de tribulations, une nouvelle catholicité des hommes de bon sens et de bonne volonté.

³⁹⁷ *Commentaire philosophique...* (1686), p. 140 sqq. Cf. KANT, *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?* (1786), trad. Tissot, dans KANT, *Mélanges de Logique*, 1862, p. 330 : « la dernière pierre de touche de la vérité est toujours la raison. »

³⁹⁸ L. LÉVY-BRUHL, *Les Tendances générales de Bayle et de Fontenelle*, *Revue d'histoire de la philosophie*, 1927, p. 59-60.

[216]

Bayle prend l'histoire en considération, mais il ne lui cède pas. Il ne se laisse pas guider par elle, il la domine et la juge. Il la prend à témoin d'une vérité trop souvent méconnue, mais partout possible, partout exigible. L'histoire se contente de mettre en scène des variations sur le thème de l'humanité. Telle est encore l'opinion de Fontenelle (1657-1757), autre grand inspirateur du XVIII^e siècle, cartésien intéressé par les sciences exactes, et selon lequel il serait possible de réaliser une sorte de déduction a priori de l'histoire à partir de la raison : « Quelqu'un qui aurait bien de l'esprit, écrit Fontenelle, en considérant simplement la nature humaine, devinera toute l'histoire passée et toute l'histoire à venir, sans avoir jamais entendu parler d'aucun événement. Il dirait : la nature humaine est composée d'ignorance, d'un peu de bon sens et de probité par-dessus tout cela, mais dont la dose est fort petite en comparaison des autres ingrédients. Donc ces gens là feront une infinité d'établissements ridicules et un petit nombre de sensés ; ils se battront souvent les uns avec les autres, et puis feront des traités de paix, presque toujours de mauvaise foi, les plus puissants opprimeront les plus faibles et tâcheront de donner à leurs oppressions des apparences de justice. Après quoi, si cet homme voulait examiner toutes les variétés que peuvent produire les principes généraux, et les faire jouer, pour ainsi dire, de toutes les manières possibles, il imaginerait en détail une infinité de faits, ou arrivés effectivement, ou tout pareils à ceux qui sont arrivés ³⁹⁹. »

Cette page peut paraître à première vue une négation de l'histoire, dépouillée de tout pouvoir de novation réelle. Développant les possibilités constitutives de la nature humaine, l'histoire ne serait qu'un gigantesque jeu de hasard, ou un calcul des chances, comme le pense Leibniz. Mais une telle interprétation correspond à une récupération non cartésienne de l'histoire au profit de la raison. L'histoire forme un tissu intelligible, à la manière d'un système hypothético-déductif. D'autre part, dans la mesure même où il distingue dans la nature humaine de bons éléments et des éléments mauvais, Fontenelle n'est pas le spectateur impartial d'un gigantesque musée des erreurs. Il a pris parti ; il dénonce, tout comme Bayle, les abus, les superstitions et les

³⁹⁹ FONTENELLE, *ŒUVRES*, édition Bastien, 1798, t. V, p. 431-432. Cf. le texte parallèle de Hume, cité p. 173.

préjugés. Il connaît le remède aux maux d'une humanité trop souvent dupée et souffrante. Au surplus, cet homme du monde qui jouit d'un heureux caractère, qui pratique avec maîtrise tous les jeux de la stratégie intellectuelle et sociale, bénéficie d'une information à la mesure de son universelle curiosité. Secrétaire perpétuel de l'Académie des Sciences, il centralise une immense documentation relative à tous les horizons du savoir. Et par là, il se trouve conduit à domicilier la raison dans le temps et dans l'espace, à dresser une sorte de bilan des acquisitions de la connaissance, dans certains de ses livres et aussi dans les notices célèbres qu'il rédige à la mémoire de ses confrères disparus. « Animaux, plantes, médicaments, descriptions géographiques, mises à jour de cartes, écrit J.R. Carré, sont autant d'occasions, pour le secrétaire de l'Académie des Sciences de raconter l'histoire de la raison, son lent développement, ses tâtonnements et le peu de vérité qui, avec une prodigieuse lenteur, se dégage de l'amas des erreurs et des folies des hommes de tous les temps et de tous les lieux. Au centre de l'Académie, il est au centre de renseignements qui viennent du inonde entier ⁴⁰⁰ ».

Or il est arrivé que la masse des informations a quelque peu débordé [217] les préjugés du rationalisme a prioriste. La géographie complète l'histoire ; les relations des voyageurs et des missionnaires étonnent d'abord, par leur contraste avec le présent ; puis, en s'insérant dans le contexte d'une vaste culture, elles évoquent des analogies et des associations qui donnent à penser. Bon mathématicien, bon physicien, fin lettré, Fontenelle, l'un des premiers, a eu l'idée d'une confrontation entre les horizons lointains de l'exotisme et ceux des traditions classiques. Les antiquités profanes et chrétiennes étaient jusque-là demeurées à part, enveloppées d'un respect tout spécialement attaché aux fondements sacro-saints de la culture occidentale. Fontenelle, qui sait tout et qui ne respecte pas grand-chose, conçoit la pensée que les primitifs perpétuent de nos jours une antiquité toujours vivante. « Habitué, écrit Lévy-Bruhl, par la physique et par la physiologie commençante à tenir compte de la complexité des faits, et à se défier des systèmes, il se montre curieux de l'humanité primitive et sauvage, il pressent la possibilité d'une ethnologie comparée, d'une anthropologie

⁴⁰⁰ J. R. CARRÉ, *La philosophie de Fontenelle ou le sourire de la raison*, Alcan, 1932, p. 191.

scientifique, et d'étendre enfin aux choses sociales la méthode des sciences naturelles ⁴⁰¹. »

De cette confrontation va naître l'idée d'un développement de la pensée dans le temps : si les Cafres et les Iroquois peuvent être comparés, à certains égards, avec les Grecs et les Romains, c'est que la raison s'affirme dans le temps, et se modifie avec lui. « Fontenelle a remarqué le caractère puéril et sauvage des fables grecques et reconnu que ces fables ne différaient pas en cela de celles que l'on rencontre chez tous les autres peuples dans leur enfance. Il en a conclu qu'elles étaient un produit spontané de l'imagination naïve et barbare, et qu'il n'était pas besoin, pour les expliquer, de recourir à autre chose qu'au fond même de la nature humaine ⁴⁰². » Des mythes grecs aux récits bibliques, il n'y a pas tellement loin, et si Fontenelle, homme avisé, se garde de franchir cet espace dangereux, il n'en a pas moins indiqué le principe d'un regroupement des antiquités du genre humain. *L'Histoire des Oracles* et surtout l'essai sur *l'Origine des Fables* (1724), où se regroupe un très vaste savoir, fournissent la première tentative sérieuse de mythologie comparée et d'histoire des religions.

C'est ainsi que Fontenelle pratique à sa façon la chasse aux sorcières et aux miracles. Mais son attitude n'est pas purement négative : la culture scientifique permet ici d'interpréter la culture ethnologique. Ce qui nous sépare des peuples-enfants, ce n'est pas tellement le recul de l'espace ou du temps que le développement des connaissances exactes, qui permet d'enlever la prépondérance à l'imagination pour la transférer à la conscience rationnelle éclairée, qui assure indiscutablement la supériorité des Modernes sur les Anciens. Nous sommes plus savants que nos devanciers et, parce que plus savants, plus sages aussi. Et la marche du savoir permet d'espérer une humanité un jour libérée de toutes les superstitions. Ainsi apparaît l'idée de progrès, l'un des dogmes du siècle des Lumières : elle permet à Fontenelle de concilier les deux inconciliables, l'histoire et la raison. Il y a une histoire de la raison, une révélation historique de la raison, une progression historique du savoir vers la plénitude d'un affranchissement à venir. Dès lors, l'histoire devient un vecteur de vérité, l'ordre selon lequel se réalise l'accomplissement de la réalité humaine en quête de sa plénitude.

⁴⁰¹ LÉVY-BRUHL, article cité, p. 64.

⁴⁰² *Ibid.*, p. 65.

Soumise à une révélation transcendante, l'histoire ne pouvait rien apporter de nouveau sous le soleil ; déliée de cette obéissance, elle découvre à la fois son autonomie fonctionnelle et le sens de son dynamisme. Elle ne répète pas stérilement la même vérité, ou la même absence de vérité ; elle annonce [218] un mieux connaître et un mieux-être de l'humanité ; elle réalise la vocation de l'homme à toujours plus d'humanité.

Telle est la signification profonde de la promotion de l'histoire au XVIII^e siècle. Le développement de cette discipline correspond à la conscience prise, d'une manière plus ou moins nette, qu'en écrivant l'histoire on rend à l'homme ce qui lui appartient en propre. L'histoire a désormais un sens : elle peut s'organiser sur le plan épistémologique parce qu'elle se sait justifiée dans l'ordre ontologique. Elle enregistre dans son cheminement un surplus de réalité, absorbant ainsi la transcendance pour la mettre en perspective dans l'immanence, et, du même coup, revalorisant l'action humaine. L'histoire, jusque-là sans intérêt puisque d'avance les jeux étaient faits, l'histoire a désormais un enjeu, le progrès de la raison pour l'affranchissement des hommes. C'est pourquoi les plus grands historiens du XVIII^e siècle sont de grands philosophes, affirmateurs de la raison : l'Allemand Leibniz, l'Anglais Hume, et le Français Voltaire, sous l'influence desquels travailleront les historiens mineurs, ceux qui sont historiens avant d'être philosophes : un Gibbon, un Adelung, un Duclos.

L'œuvre de Leibniz est immense et encyclopédique, si vaste même qu'elle défie nos classifications. Les ouvrages historiques du bibliothécaire de Wolfenbüttel, pourtant nombreux et fort étendus ⁴⁰³, sont d'ordinaire négligés, pour l'excellente raison que les philosophes d'aujourd'hui ne sont pas historiens et dédaignent ces sous-produits qui défient leur propre division du travail. Pourtant la dimension historique constitue l'un des grands axes de la pensée de Leibniz. Celui-ci, qui vit de 1646 à 1716, est nommé en 1685 historiographe de la maison de Brunswick : cette charge, parmi d'autres, n'est pas purement honorifique ; elle ne motive pas seulement une acceptation occasionnelle, de simple politique ou de propagande en faveur de la dynastie régnante. « Leibniz, a-t-on pu écrire au terme d'une étude consacrée à

⁴⁰³ Les *Historisch-politische und staatswissenschaftliche Schriften* de LEIBNIZ, édités par Klopp, comprennent II volumes.

cet aspect de son activité, est un des plus grands historiens de l'époque moderne et de tous les temps. Il s'est occupé d'histoire durant toute sa vie, surtout dans ses dernières années. Ses recherches ont porté sur presque tous les points de l'histoire alors connue et sur la plupart des questions qui pouvaient se poser de son temps. Il a fait des recueils diplomatiques valables pour le moyen âge entier, des recueils d'historiens qui pouvaient servir non seulement à toute l'Allemagne, mais encore à une partie de l'Italie, de l'Angleterre et même de la France. Son ouvrage principal embrasse l'histoire de l'Europe occidentale dans une durée de deux siècles et demi. C'est à la fois un érudit de tout premier ordre et un remarquable historien, au sens propre du mot, car il ne s'est pas seulement préoccupé, comme tant d'autres en son temps, surtout en Allemagne, de réunir et de publier ses documents, il a su les mettre en œuvre par une méthode à la fois consciente et te ⁴⁰⁴. »

Mais la contribution la plus importante de Leibniz à la connaissance historique ne se trouve pas dans les 2.000 pages de sa *Brevis synopsis historiae guelficae*, ni dans la collection des *Scriptores rerum brunswicensium illustrationi inservientes*, ou dans telle ou telle autre publication aujourd'hui quelque peu oubliée. Le génie encyclopédique de Leibniz fonde la science historique, il lui assure un statut et une fonction. Richard Simon, Bayle, Fontenelle associent la critique et l'histoire dans une entreprise de destruction métaphysique. Leibniz, métaphysicien de génie, conçoit une histoire positive associée sans réserve à l'expansion de la vérité unitaire qui préside [219] à l'ordre du monde. Son esprit conciliateur trouve le moyen de donner un sens à l'histoire en manifestant l'unité de l'éternel et du temporel, du nécessaire et du contingent. L'événement rentre dans le rang du dessein de Dieu qui préside au devenir de l'univers.

Leibniz pense que la vérité est une, rassembleuse des êtres et des choses dans leur infinie variété, sous le regard de Dieu. L'histoire enregistre la succession des faits qui se déroulent dans le temps, s'enchaînant mutuellement selon les liens d'une causalité qui nous paraît soumise à l'influence du hasard. Mais pour Dieu, créateur omniscient de toute réalité, l'ordre historique est aussi nécessaire que l'ordre physique ou mathématique, c'est-à-dire que la contingence de l'histoire

⁴⁰⁴ Louis DAVILLÉ, *Leibniz historien*, Alcan, 1909, p. 743.

s'abolit entièrement. « Nous pouvons dire, écrit Leibniz, que la nature d'une substance individuelle ou d'un être complet, est d'avoir une notion si accomplie qu'elle soit suffisante à comprendre et à en faire déduire tous les prédicats du sujet à qui cette notion est attribuée (...) Ainsi la qualité de roi qui appartient à Alexandre le Grand, faisant abstraction du sujet, n'est pas assez déterminée à un individu, et n'enferme point les autres qualités du même sujet, ni tout ce que la notion de ce prince comprend, – au lieu que Dieu, voyant la notion individuelle ou heccéité d'Alexandre, y voit en même temps le fondement et la raison de tous les prédicats qui se peuvent dire de lui véritablement, comme par exemple qu'il vaincrait Darius et Porus, jusqu'à y connaître *a priori*, et non par expérience, s'il est mort d'une mort naturelle ou par poison, ce que nous ne pouvons savoir que par l'histoire. Aussi quand on considère bien la connexion des choses, on peut dire qu'il y a de tout temps dans l'âme d'Alexandre des restes de tout ce qui lui est arrivé et les marques de tout ce qui lui arrivera, et même des traces de tout ce qui se passe dans l'univers, quoiqu'il n'appartienne qu'à Dieu de les reconnaître toutes ⁴⁰⁵. »

Ainsi donc, il n'y a pas d'histoire pour Dieu. L'histoire est la dimension humaine de l'existence ; sa contingence apparente lui permet d'ailleurs d'être le lieu propre d'une liberté qui échappe ainsi aux perplexités stériles de la prédestination. Mais du même coup l'existence de Dieu nous est une sorte d'assurance sur le temps : elle garantit que l'histoire n'est pas un récit fait par un fou, un tissu d'absurdités. « Toutes les propositions contingentes ont des raisons pour être plutôt ainsi qu'autrement ⁴⁰⁶. » L'essence, réelle en Dieu, précède l'existence ; l'existence ne fait que mettre en jeu l'essence et la développer selon l'ordre dû. Aussi bien que les sciences de la nature, aussi bien que la géologie par exemple, à laquelle Leibniz s'intéresse particulièrement, l'histoire elle-même a un sens. A travers les modalités d'une analyse qui peut se poursuivre à l'infini, la recherche historique ne doit jamais désespérer d'elle-même. Elle relève d'une intelligibilité intrinsèque, dont la réalité se révèle à un regard suffisamment averti.

Le génie de Leibniz, métaphysicien et mathématicien, est d'avoir clairement entrevu la possibilité d'une logique de l'histoire dans l'en-

⁴⁰⁵ *Discours de Métaphysique* (1696), § 9 ; cf. le § 13.

⁴⁰⁶ *Ibid.*, § 13.

chaînement des affaires humaines. « J'ai remarqué plusieurs fois, écrit Leibniz, tant en philosophie qu'en théologie, et même en matière de médecine, de jurisprudence et d'histoire, que nous avons une infinité de bons livres et de bonnes pensées dispersées çà et là, mais que nous ne venons presque jamais à des établissements ; j'appelle établissements lorsqu'on détermine et achève au moins certains points et met certaines thèses hors de dispute pour gagner terrain et avoir des établissements sur lesquels on puisse bâtir. C'est proprement la méthode des mathématiciens, qui séparent *certum ab incerto, inventum ab inveniando*, et c'est ce qu'en d'autres matières nous ne faisons presque [220] jamais ⁴⁰⁷... » Un texte très curieux, publié par Couturat, précise les vues de Leibniz sur ce point : « Les gens de méditation ordinairement ne sauraient goûter cette multitude de vues légères et peu sûres dont il se faut servir dans le train des affaires et dans les sciences pratiques comme sont la politique et la médecine, mais ils ont grand tort. C'est de ces emplois comme du jeu, où il faut se résoudre et prendre parti lors même qu'il n'y a nulle assurance ; il y a une science qui nous gouverne dans les incertitudes mêmes pour découvrir de quel côté la plus grande apparence se trouve, Mais il est étonnant qu'elle est presque inconnue et que les logiciens n'ont pas encore examiné les degrés de probabilité ou de vraisemblance qu'il y a dans les conjectures ou preuves, qui ont pourtant leur estimation aussi assurée que les nombres ⁴⁰⁸... »

L'histoire, définie comme la négociation poursuivie indéfiniment entre l'éternel et le temporel n'est donc pas abandonnée à une causalité errante. Elle possède une vérité intrinsèque, qui peut être mise en évidence par l'application conjointe de l'analyse infinitésimale et du calcul des probabilités. Leibniz, qui s'est beaucoup dispersé, n'a pas présenté d'ensemble cette épistémologie dont il souligne le besoin : « J'ai dit plus d'une fois, observe-t-il dans les *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, qu'il faudrait une nouvelle espèce de logique, qui traitât des degrés de probabilité ⁴⁰⁹... » Les *Nouveaux Essais*, publiés seu-

⁴⁰⁷ Lettre à Th. Burnet, février 1697, édition Gerhardt, t. II, pp. 191-192, dans DAVILLÉ, *op. cit.*, p. 683.

⁴⁰⁸ COUTURAT, *Opuscles et Fragments inédits de Leibniz*, Alcan, 1903, pp. 226-227.

⁴⁰⁹ *Nouveaux Essais*, livre IV, ch. XV : *De la probabilité* ; cf. le chapitre XVI : *Des degrés d'assentiment*. Cf. aussi une lettre à Jean Frédéric (1679) : « Il

lement en 1765, donnent une esquisse de cette nouvelle critique historique, fondée sur l'étude de la probabilité des témoignages. L'intelligence rigoureuse récupère ainsi le domaine historique, où se trouve à l'oeuvre une raison immanente. Quant à l'orientation même des événements elle demeure garantie par l'ordre universel, car il est assuré que « Dieu ne fait rien hors d'ordre » ⁴¹⁰. Ce principe d'ordre fonde à son tour le principe de continuité, qui jouera un rôle essentiel dans toute la pensée du XVIII^e siècle : « la nature ne fait jamais de sauts » ⁴¹¹, donc « le présent est gros de l'avenir et chargé du passé ».

Du même coup, ce n'est pas seulement l'ordonnance des événements qui se trouve assurée, c'est aussi leur orientation dernière. L'histoire n'échappe pas, dans son cours, à la métaphysique. L'optimisme leibnizien s'applique au temps comme à l'espace, et la théodicée garantit que l'aventure de l'humanité doit bien finir. Leibniz rejoint ici le dogme du progrès, auquel il fournit une sorte de justification eschatologique : « Pour ajouter à la beauté et à la perfection universelle des œuvres divines, il faut reconnaître un certain progrès perpétuel et absolument illimité de tout l'univers, de sorte qu'il marche toujours vers une plus grande civilisation. C'est ainsi que maintenant une grande partie de notre terre est cultivée et le sera de plus en plus ⁴¹²... » L'objection du mal, on le sait, n'ébranle pas cet optimisme [221] qui promet à l'humanité un avenir où, conformément à l'espérance chrétienne, la gloire de Dieu se manifestera de plus en plus pleinement sur la terre des hommes. La grâce et la nature doivent de toute nécessité se réconcilier ; « l'assemblage de tous les esprits doit composer la Cité de Dieu, c'est-à-dire le plus parfait Etat qui soit possible sous le plus parfait des Monarques » ⁴¹³. Ce règne des esprits, renouvelé de saint Au-

faut une nouvelle logique pour connaître les degrés de probabilité, puisque cela est nécessaire pour juger des preuves en matière de fait et de morale, où il y a d'ordinaire de bonnes raisons de part et d'autre, et il ne s'agit que de savoir de quel côté doit pencher la balance. Mais l'art de peser les probabilités ne se trouve encore expliqué nulle part, quoiqu'elles soient de la plus grande importance en matière de droit et même pour le maniement des affaires. » (Cité dans DAVILLÉ, p. 551.)

⁴¹⁰ *Discours de Métaphysique*, § 6.

⁴¹¹ *Nouveaux Essais...* Avant-propos.

⁴¹² *De L'Origine radicale des choses* (1697), trad. PRENANT, *Œuvres choisies de Leibniz*, Garnier éd., p. 273.

⁴¹³ *Monadologie*, § 85.

gustin, est à la fois présent et à venir ; il anime la convergence des efforts jusqu'au triomphe final.

Leibniz donne ainsi un singulier relief et une cohérence aux idées-forces du XVIII^e siècle. Ses partis pris métaphysiques lui permettent d'assumer à la fois le rôle d'un historien du passé et d'un historien de l'avenir. La méthodologie historique correspond, pour le présent, à un art moral et politique rationnel, qui engage Leibniz, conseiller politique, diplomate et homme d'action, dans des entreprises nombreuses et extraordinaires. Le but de ces initiatives très variées est toujours de promouvoir ce règne des esprits, conforme à l'exigence de la métaphysique. Voilà pourquoi Leibniz fonde en 1682 le recueil des *Acta Eruditorum* de Leipzig ; voilà pourquoi il dépense tant d'énergie à créer la Société Royale des Sciences de Berlin (1700), dont il définit le programme encyclopédique, et dont il est le premier président. En dehors même de ces institutions culturelles, Leibniz est l'inlassable prophète d'une histoire humaine où se réconcilieraient le fait et le droit au sein d'une cité terrestre enfin constituée à l'image de la Cité de Dieu. Il multiplie les projets politiques et spirituels, alertant les souverains et les grands de ce monde : il faut rassembler les chrétiens désunis, il faut que la chrétienté reconstituée impose au monde entier le règne de la vérité chrétienne. Aucun philosophe sans doute n'a mis en œuvre avec un pareil réalisme les grands desseins d'une pensée qu'il eut été indigne de garder pour soi comme un secret. L'échec même de sa mystique devant la résistance des politiques ne décourage pas Leibniz : « Conquête de l'Égypte, missions vers l'Orient, organisation des Etats, union des sectes rivales, si un homme tel que Leibniz crut en ces œuvres et y voulut faire croire d'autres hommes, c'est parce que l'amour de Dieu vécut en lui comme il ne vit en nul autre, et surgit de sources métaphysiques insoupçonnées ⁴¹⁴... »

Ce visionnaire fut donc le premier à souligner l'urgence de l'unité allemande, de l'unité européenne, de l'unité chrétienne, desseins appelés, les uns et les autres, à un avenir très positif. Et ce don de divination, qui permet de discerner les grandes lignes du futur, n'est pas moins utile à la reconstitution du passé. Le rationalisme de Leibniz n'a pas cette sécheresse schématique propre à la plupart des philosophes ;

⁴¹⁴ Jean BARUZI, *Leibniz et l'Organisation religieuse de la terre*, Alcan, 1907, p. 428.

il autorise un sens de la diversité concrète des événements et des personnalités ; il met en lumière la continuité indéfinie des influences à l'œuvre dans le devenir des choses humaines. La métaphysique, pour une fois, fortifie le sens du réel au lieu de le détruire. C'est pourquoi on a pu trouver en Leibniz un des précurseurs de l'historisme allemand, sorte d'évolutionnisme à base d'histoire qui jouera un grand rôle dans la pensée du XIX^e siècle ⁴¹⁵. Avant Hegel, et autrement que lui, Leibniz fait de l'histoire une théodicée. Par une étonnante réussite, sa métaphysique sert d'arrière-plan et de fil conducteur à une épistémologie nouvelle et hardie. Leibniz est un historien qui croit [222] que l'histoire a un sens, à la différence de tant d'historiens modernes pour lesquels la question du sens ne se pose pas, et qui cherchent sans savoir ce qu'ils cherchent. Ce qui leur interdit évidemment de trouver quoi que ce soit.

La synthèse leibnizienne, bien qu'elle n'ait été qu'imparfaitement connue des contemporains, fut une des inspirations maîtresses du XVIII^e siècle, non seulement en philosophie, mais dans tous les domaines de la connaissance. La multiplicité de son génie en impose : métaphysique, mathématique, physique, biologie, histoire semblent chez lui se cautionner mutuellement. Et l'optimisme de la doctrine correspond aux aspirations profondes d'un siècle où l'humanité découvre sa capacité d'aider à sa propre promotion. C'est pourquoi les motifs leibniziens sont nombreux, même dans des contextes de pensée assez différents de celui de la *Théodicée*, par exemple chez les Encyclopédistes ou chez Buffon, sans parler de penseurs de moindre envergure comme Maupertuis ou la marquise du Châtelet. Certes, l'ontologie de Leibniz peut être contestée, mais certains thèmes de pensée demeurent valables, indépendamment des positions originaires du système. Ainsi en sera-t-il du dynamisme, opposé un peu partout au mécanisme triomphant du XVII^e siècle, ainsi du principe de continuité, ainsi de l'attitude positive à l'égard de l'histoire, considérée désormais comme une perspective maîtresse de la connaissance.

Certes, l'éveil du sens historique ne se relie pas, chez Leibniz, à ce retrait de Dieu, que nous avons signalé chez Bayle et Fontenelle. Ou plutôt, l'entreprise de Leibniz est très exactement une réaction contre

⁴¹⁵ Cf. Friedrich MEINECKE, *Die Entstehung des Historismus*, Berlin, 1936, Oldenburg Veriag, t. I, p. 29 sqq.

la pensée de Bayle ou celle de Toland, disciple de Locke, auteur d'un *Christianisme sans mystère* (1697). Leibniz écrit la *Théodicée* (1710) à la demande de son amie, la très remarquable Sophie Charlotte de Brandebourg, pour démontrer que la foi chrétienne authentique fournit la meilleure clef de l'intelligibilité du monde : « Je suis persuadé que la religion ne doit rien avoir qui soit contraire à la raison (...) Il nous faudrait des missionnaires de la raison en Europe pour prêcher la religion naturelle, sur laquelle la Révélation même est fondée, et sans laquelle la Révélation sera toujours mal prise ⁴¹⁶... » Ainsi Leibniz refuse de sacrifier la religion à la raison, ou la raison à la religion. L'histoire dès lors doit contribuer à son apologétique : elle manifeste de dessein de Dieu dans le temps.

De Leibniz à Voltaire, la distance n'est peut-être pas si grande que certaines caricatures célèbres de *Candide* le donnent à penser. Voltaire aussi est historien, et sans doute, en tant qu'historien, plus grand même que Leibniz, s'il est vrai, comme l'assure Fueter, que le *Siècle de Louis XIV* (1751) est « le premier livre d'histoire moderne » ⁴¹⁷. Mais, tout comme Leibniz, Voltaire n'est pas un historien sans cause. Comme l'affirme de son côté d'Alembert : « La science de l'histoire, quand elle n'est pas éclairée par la philosophie, est la dernière des connaissances humaines. L'étude en serait plus intéressante si on eût un peu plus écrit l'histoire des hommes, au lieu de tant écrire l'histoire des princes, qui n'est dans sa plus grande partie que les fastes du vice ou de la faiblesse ⁴¹⁸. » Tel est, très exactement, le point de vue de Voltaire, qui, à l'origine, entreprend l'*Essai sur les Mœurs* pour l'instruction de la marquise du Châtelet, en pleine période de ferveur newtonienne : il s'agit de montrer que l'histoire, apparemment émiétée [223] et contradictoire, mérite elle aussi le statut, et la dignité, d'une science authentique. Seulement, comme Leibniz l'avait vu, cette connaissance ne se développera pas dans l'ordre du certain, mais dans l'ordre du probable. « Toute certitude qui n'est pas démonstration mathématique, écrit Voltaire, sans doute peu au courant des dernières

⁴¹⁶ Lettre à l'Electrice Sophie Charlotte, avril 1709, citée dans BELAVAL, *La Pensée de Leibniz*, Bordas, 1952, p. 187.

⁴¹⁷ FUETER, *Histoire de l'Historiographie moderne*, p. 439.

⁴¹⁸ D'ALEMBERT, *Mélanges de Littérature et d'histoire*, Berlin, 1753, t. II, p. 3.

méthodes de calcul, n'est qu'une extrême probabilité : il n'y a pas d'autre certitude historique ⁴¹⁹. »

L'histoire telle que Voltaire la conçoit, ne prétend pas réaliser une théodicée, mais bien une sorte d'anthropodicée, une défense et illustration d'a genre humain, doué de raison et créateur de la culture. C'est pourquoi la thèse du *Discours sur l'histoire universelle*, centrée sur les desseins de Dieu à l'égard du peuple juif, est absurde. Voltaire est un anti-Bossuet, aussi résolument qu'il est un anti-Pascal. « Il est toujours bien hardi, écrit-il, de vouloir pénétrer dans les desseins de Dieu, et cette témérité est mêlée d'un grand ridicule quand on veut prouver que le Dieu de tous les peuples de la terre, et de toutes les créatures des autres globes, ne s'occupait des révolutions de l'Asie et qu'il n'envoyait lui-même tant de conquérants les uns après les autres, qu'en considération du petit peuple juif, tantôt pour l'abaisser, tantôt pour le relever, toujours pour l'instruire, et que cette petite horde opiniâtre et rebelle était le centre et l'objet des révolutions de la terre ⁴²⁰. » Certes Leibniz n'est pas Bossuet, et sa théodicée historique n'atteste pas le même dynamisme rigide. Mais Voltaire, repoussant toute conciliation, et poussant à l'extrême l'irrespect dont il fait profession, déplace décidément le centre de gravitation des événements humains. L'histoire sainte, naguère pivot de l'histoire universelle, rentre dans le rang. Elle s'inscrit dans un ensemble, où la chrétienté elle-même ne constitue plus qu'un moment et une partie de la civilisation, dans son expansion planétaire. Il y a d'autres mondes et d'autres religions que l'ancien monde chrétien, l'Inde, la Chine, la Perse, par exemple. Leibniz le savait, mais il ne considérait les lointains horizons que dans une perspective missionnaire. Voltaire les accepte tels qu'ils sont, et, bien que lui-même Occidental résolu, assez satisfait de son temps, il ne lui déplût pas de relever les mérites des domaines exotiques.

L'histoire n'est donc pas une sorte de reflet de la Providence, le temps se bornant à transmettre le message de l'éternité. De plus, si les valeurs religieuses sont absentes ou contestées, les valeurs sociales elles-mêmes se trouvent profondément modifiées. L'histoire ne sera plus l'éducatrice des princes, le répertoire chronologique de leurs en-

⁴¹⁹ VOLTAIRE, *Encyclopédie*, article *Histoire*, reproduit dans le *Dictionnaire philosophique*.

⁴²⁰ *Le Pyrrhonisme de l'histoire* (1768).

treprises guerrières et de leurs actions grandioses ou déplorables. « On n'a fait que l'histoire des rois, écrit-il à d'Argenson, mais on n'a point fait celle de la nation. Il semble que pendant quatorze cents ans il n'y ait eu dans les Gaules que des rois, des ministres et des généraux ; mais nos mœurs, nos lois, nos coutumes, notre esprit, ne sont-ils donc rien ⁴²¹ ? » De là le titre-programme de l'Essai sur les mœurs, qui inaugure un nouveau type d'histoire universelle. De même pour le Siècle de Louis XIV qui n'entend nullement attribuer au roi tout ce qui appartient en propre au siècle : « c'est encore plus d'un grand siècle que d'un grand roi que j'écris l'histoire » ⁴²². On a relevé à juste titre dans cette historiographie un signe de l'avènement de la nouvelle classe bourgeoise, consciente désormais de ses mérites et de ses responsabilités, [224] qui, dénonçant les prérogatives aristocratiques, reprend à son compte le passé lui-même. S'il est vrai que ce sont les vainqueurs qui écrivent l'histoire, Voltaire historien incarne la classe montante d'aujourd'hui, qui triomphera demain en éliminant la monarchie elle-même et tous les privilèges anciens.

Le contenu de l'histoire se trouve ainsi modifié : les institutions, les mœurs, les œuvres d'art et de science prennent une importance inaccoutumée, elles refoulent les récits de batailles, de pillages, d'intrigues, les campagnes militaires, les négociations et les généalogies, auxquelles on accordait jusqu'alors une prépondérance exclusive. L'histoire s'attache à la réalité humaine dans son ensemble ; elle devient l'étude raisonnée du développement de la culture. En tant que science de l'homme, elle fournit les linéaments d'une intelligibilité nouvelle. Voltaire formule ici une distinction capitale, qui sert de ligne de démarcation entre son optimisme et son pessimisme. Le pessimisme se justifie, dans la mesure même où l'erreur et la superstition se retrouvent partout dans l'espace et dans le temps ; mais l'histoire atteste aussi un progrès de l'homme vers plus de sagesse et plus de bien-être, particulièrement sensible au XVIII^e siècle. Le dernier chapitre de *l'Essai sur les Mœurs* s'efforce de dresser le bilan ambigu de l'aventure humaine en tenant compte des deux aspects de la question : « Il faut (...) avouer qu'en général toute cette histoire est un ramassis de crimes, de folies et de malheurs parmi lesquels nous avons vu

⁴²¹ Lettre à d'Argenson, 26 janvier 1740.

⁴²² Lettre à milord Hervey, 1740.

quelques vertus, quelques temps heureux, comme on découvre des habitations répandues çà et là dans des déserts sauvages (...) Au milieu de ces saccagements et de ces destructions, que nous observons dans l'espace de neuf cents années, nous voyons un amour de l'ordre qui anime en secret le genre humain, et qui a prévenu sa ruine totale ⁴²³. »

L'histoire manifeste donc une double vocation de l'espèce humaine, capable à la fois de folie et d'ordre. Entre ces deux antagonistes se poursuit un débat dont l'enjeu est le destin même de l'humanité. Comme Fontenelle, comme Hume, Voltaire croit à l'unité et à la permanence de la nature humaine, mais l'histoire atteste à ses yeux la possibilité d'une promotion de la civilisation ; il y a là un remède aux déficiences congénitales dont nous souffrons. L'Essai sur les mœurs conclut que « tout ce qui appartient intimement à la nature humaine est identique, d'un bout du monde à l'autre, que tout ce qui peut dépendre de la coutume est différent et que s'il y a là quelque ressemblance, c'est par hasard. En effet, l'empire de la coutume est beaucoup plus vaste que celui de la nature. Il s'étend aux mœurs, à tout l'usage il répand la variété sur la scène de l'univers. La nature répand l'unité elle établit partout un petit nombre de principes invariables ; ainsi le fonds est partout le même et la culture produit des fruits divers » ⁴²⁴. La distinction entre nature et culture permet d'échapper à un fatalisme désespérant : le règne de la coutume, bien qu'il comporte lui aussi des risques de corruption, permet, s'il est bien compris, l'édification méthodique de l'humanité. Le progrès n'est pas un vain mot, et les lumières doivent finir par triompher des erreurs et des superstitions passées.

Avec Voltaire, avec Hume aussi, la discipline historique atteint à une pleine autonomie. La critique patiente, le travail d'érudition se poursuit dans l'ombre, mais les œuvres des grands écrivains, qui valent par la forme autant que par le fond, s'imposent à l'attention de tous. Le domaine de l'histoire se [225] constitue en dehors de l'espace théologique ; il a trouvé, pour l'orienter, une idéologie de remplacement, celle-là même qui prévaut au siècle des lumières. Le sens de l'histoire correspond au mouvement de la civilisation ; il ne s'agit pas de classer avec soin des événements périmés, des antiquités mortes. Si l'histoire devient à la mode, c'est qu'elle est liée à une certaine cons-

⁴²³ *Essai sur les Mœurs*, ch. 197.

⁴²⁴ *Ibid.*

science du présent, à un pressentiment de l'avenir. L'historique n'est pas l'ancien, le périmé, l'inactuel, mais le noyau même de l'actualité, le gage du futur. Autrement dit, on ne recherche pas l'histoire pour elle-même, et pour l'amour du fait exact et précis : on s'attache à l'histoire parce qu'elle autorise une philosophie. On voit en elle une philosophie en action, et cette philosophie de la culture se substitue aux philosophies religieuses jusque-là prédominantes.

De là le succès de la littérature historique, et la fréquente référence au témoignage de l'histoire, dans le siècle où se forme la notion de « sciences morales », qui désigne la conscience que l'homme prend de lui-même et de la destinée de son espèce. Le concept des sciences morales apparaît ainsi comme un substitut de la théologie, qui recule devant les philosophies de la culture et les philosophies de l'histoire. L'histoire, mobilisée au profit de la raison, enseigne le droit divin de l'humanité. Telle est la thèse de la plupart des philosophes français, et particulièrement des encyclopédistes, Rousseau étant l'exception qui confirme la règle. Mais les opinions des philosophes n'ont pas prévalu dans l'enseignement français, qui conserve sa structure traditionnelle : collèges et universités négligent, à peu près complètement, l'histoire et la géographie, dont Rollin, dans son *Traité des Etudes*, avait réclamé l'introduction dans les programmes. En 1760 après l'expulsion des Jésuites, le Parlement fait une enquête sur la réforme de l'enseignement : un peu partout on souhaite un élargissement des disciplines traditionnelles, et on réclame en particulier des cours d'histoire moderne ⁴²⁵. Le Collège Royal lui-même compte une chaire de physique expérimentale et une d'histoire naturelle, mais il ne possède aucune chaire d'histoire proprement dite. Quant à la Sorbonne, elle s'occupe essentiellement à maintenir les positions théologiques menacées, en condamnant Buffon et les Encyclopédistes ; elle résiste au mouvement des idées, elle ne lui cède pas.

La situation est différente en Allemagne, où les idées nouvelles trouvent un terrain plus favorable. L'intégrisme catholique n'y est pas prépondérant, et l'influence des réfugiés français, après la révocation de l'édit de Nantes, favorise, grâce à un phénomène de contact de cultures, l'éclosion des idées nouvelles. Alors se créent des universités

⁴²⁵ Louis LIARD, *L'Enseignement supérieur en France 1789-1999*, Colin, t. I, 1888.

dégagées des routines médiévales, et qui sont les premières institutions modernes d'enseignement supérieur. L'histoire y trouve naturellement sa place. L'Université de Halle, en Prusse, a son origine dans un « Institut français », créé par un réfugié à la fin du XVII^e siècle. À partir de 1730, le gouvernement de Hanovre crée à Goettingen une Université d'Etat, qui est en quelque sorte l'Université-pilote des temps modernes. À côté des chaires traditionnelles, elle comporte des enseignements d'histoire moderne, d'histoire locale, de sciences auxiliaires de l'histoire, de bibliographie, ainsi que de langues modernes. « Pour la première fois, écrit Lucien Febvre, une université posait le problème capital des rapports de l'enseignement et de la che ⁴²⁶. » De telles institutions correspondent évidemment à un nouvel état d'esprit, dont [226] on trouverait d'autres expressions dans certains mémoires présentés à l'Académie de Berlin, et qui traitent des études historiques, en attendant la fondation, en 1810, de l'Université de Berlin, où l'histoire occupe des positions dominantes.

À la fin du XVIII^e siècle, l'histoire a donc mérité ses lettres de noblesse. C'est pourquoi l'Institut national, créé en 1795 par la Convention, exécutrice des hautes œuvres de l'*Encyclopédie*, comprendra, dans la classe des Sciences morales et politiques, une section d'histoire et une de géographie. Les disciplines nouvelles ont désormais cause gagnée : une fois reconnu leur droit à l'existence, elles ne cesseront, au début du XIX^e siècle, de croître en prestige et en importance. Mais il faut remarquer que l'histoire ainsi triomphante se trouve liée à la philosophie qui lui a permis de s'imposer. Elle ne s'est dégagée de la religion que pour s'inféoder à une métaphysique dont elle est la fidèle servante : la philosophie de l'histoire risque d'être aussi éloignée de l'histoire que l'était la défunte théologie. L'événement est inscrit dans la perspective d'une idéologie du progrès et de la raison, mais la perspective déforme l'événement, si elle ne le dissimule pas tout à fait. De là une histoire partielle, partielle et partisane, qui manque totalement d'historicité ; Montesquieu l'a dit, à propos de Voltaire, elle prêche comme un moine pour son couvent.

Voltaire écrit, dans le *Dictionnaire philosophique*, à l'article *Ignace de Loyola* : « En conscience, y a-t-il jamais eu un homme plus digne des Petites Maisons que saint Ignace ? (...) La tête lui tourne à la

⁴²⁶ Lucien FEBVRE, *Encyclopédie Française*, t. XV, 08, 5.

lecture de la *Légende dorée*, comme elle tourna depuis à don Quichotte de la Manche pour avoir lu des romans de chevalerie. Voilà mon Biscaïen qui se fait d'abord chevalier de la Vierge (...) Comment s'est-il pu faire qu'un pareil extravagant ait joui enfin à Rome de quelque considération, se soit fait des disciples et ait été le fondateur d'un ordre puissant, dans lequel il y a eu des hommes très estimables ? C'est qu'il était opiniâtre et enthousiaste... » On peut, certes, éprouver de l'éloignement pour le fondateur des Jésuites et son oeuvre. Mais il est clair que si on l'aborde dans un pareil état d'esprit, on passe complètement à côté du personnage réel. L'exemple peut paraître un peu gros ⁴²⁷ ; il trahit pourtant l'attitude constante des historiens de Aufklärung qui entendent mener l'histoire à leur gré, plutôt que de se laisser instruire par elle. Leur histoire est à une seule dimension, elle méconnaît la démultiplication des temps, la diversité des époques. Elle ne sympathise pas, elle juge ; elle condamne en bloc tout ce qui ne s'accorde pas avec les valeurs qu'elle défend, le Moyen Age « gothique » par exemple. Au lieu de chercher dans la distance historique un élargissement de la conscience, elle prétend inscrire l'ensemble du passé dans l'espace mental du présent. Voltaire ne fait aucun effort pour comprendre Loyola, alors que Lucien Febvre, par exemple, qui n'a rien d'un luthérien, parvient, à force de sympathie, à reconstituer un admirable portrait du Luther historique.

On aperçoit ici les limites du sens historique, éveillé au XVIII^e siècle, mais non encore libéré des contraintes qui pèsent sur lui. Une dogmatique en a remplacé une autre, mais le passé n'est pas aimé pour lui-même. L'histoire au bois dormant, une fois rompu l'ensorcellement de la Révélation, demeure captive, parce qu'elle est réduite à la raison. De là procéderont les aventures des diverses philosophies de l'histoire. Mais une deuxième libération sera nécessaire avant que le savoir historique ne devienne enfin maître de ses significations : l'exotisme romantique viendra rompre la fascination [227] rationnelle ; alors le passé, recherché pour lui-même, ne sera plus astreint à réciter une profession de foi préfabriquée. L'histoire contient en elle-même son sens, et l'historisme tient en échec la philosophie de l'histoire. Mais l'historisme est encore une philosophie : une philosophie en chasse une au-

⁴²⁷ On en trouvera d'autres dans B. CROCE, *Theorie und Geschichte der Historiographie*, trad. allemande, Tübingen, Mohr, p. 209 sqq.

tre. Le positivisme même, qui voudra rompre le cercle vicieux, en se dégageant de toute obédience philosophique, fournira une justification complémentaire de la thèse qu'il prétendait éliminer. L'alternative entre un sens qui évacue l'histoire et une histoire vide de sens ne peut être résolue ; elle doit être dépassée. Tel sera le problème du XX^e siècle : le problème commun des sciences humaines.

[228]

[229]

Introduction aux sciences humaines.
Essai critique sur leurs origines et leur développement.

Troisième partie :
L'essor de la science de l'homme au XVIII^e siècle

Chapitre VI

LES SYSTÉMATISATIONS DU XVIII^e SIÈCLE

A. L'ENCYCLOPÉDIE

[Retour à la table des matières](#)

Le XVIII^e siècle voit donc s'affirmer l'étude positive de l'être humain, considéré soit comme individu sain ou malade, soit comme espèce naturelle, soit encore comme créateur collectif de la civilisation sur les grands chemins de l'histoire. La science de l'homme se réalise selon ces diverses perspectives en même temps, de sorte que l'on risque d'obtenir non pas une anthropologie, mais plusieurs. Il y aura par exemple une histoire naturelle, indépendante de l'anthropologie médicale, et qui tendrait à se systématiser en philosophie de la nature. Mais l'éveil du sens historique donne occasion à une philosophie de la culture, qui est de l'ordre des sciences Sociales plutôt que des sciences naturelles. Enfin, la théorie de la connaissance, qui ouvre le domaine de l'analyse psychologique, aboutit pour sa part à une sorte d'anthropologie philosophique, soumise à la prédominance de normes intellectualistes. La pluralité des dimensions épistémologiques compromet la

science de l'homme bien avant qu'elle ne soit menée à bonne fin. L'ignorance mutuelle des spécialistes, leur dédain pour ce qui échappe à leur compétence, les empêchera de découvrir dans toute son ampleur l'objet de leur enquête. Tel sera le drame du XIX^e siècle et du début du XX^e : la spécialisation technique des disciplines finit par éclipser complètement la réalité même de l'homme qui se trouve pourtant en question. Il y a science peut-être, si la science se reconnaît à l'emploi d'un langage chiffré apparemment rigoureux, mais science sans l'homme, science inhumaine.

Les penseurs du XVIII^e siècle, qui vivent le commencement de l'aventure, sont déjà conscients de ce danger de fragmentation ou d'éclatement. Puisque l'homme est devenu, plutôt que Dieu, le centre de toute réflexion, il importe de ne pas perdre de vue la perspective unitaire qui rassemble les diverses sciences de l'homme. Davantage, il apparaît de plus en plus nettement que toute science spécialisée, même la plus abstraite, est aussi, en seconde lecture pourrait-on dire, une science humaine : les mathématiques par exemple mettent en œuvre, dans leur inhumanité même, l'une de possibilités-limites de l'usage de la pensée. Les progrès des mathématiques, de l'algèbre au calcul infinitésimal, attestent que Dieu n'est pas seul géomètre, et que c'est l'homme qui, en calculant, construit le monde pour son propre compte. L'anthropologie se substitue à la théologie comme fondement du savoir, tant et si bien que l'illustre mathématicien et physicien Laplace, réalisant à [230] sa manière la révolution copernicienne dans le système du monde, pourra dire à Bonaparte qu'il n'a pas besoin de l'« hypothèse-Dieu » pour assurer le bon ordre de l'univers. L'intelligence humaine exerce donc son droit de reprise sur la totalité des disciplines : tous les chemins mènent à l'homme et l'homme ne se connaîtra lui-même que lorsqu'il aura mené à bonne fin son tour du monde intellectuel.

Cette pensée est sans doute l'un des thèmes directeurs de l'humanisme, à partir du moment où s'affirme la conscience que l'homme constitue l'origine et le point d'application de toutes les valeurs. L'élargissement des horizons du savoir exige donc en contrepartie un effort de regroupement des disciplines, puisque chacune d'entre elles constitue un témoignage de l'homme à l'homme. La frénésie de connaissances en tout genre qui se manifeste un peu partout dans l'époque renaissante présuppose un état d'esprit de ce genre. De là ces

programmes d'instruction et d'éducation démesurés, dont un exemple typique serait l'étonnante lettre de Gargantua à Pantagruel étudiant : pareilles exigences ne peuvent, bien sûr, s'appliquer qu'à des géants, qui dépassent l'échelle humaine. Mais bien des humanistes, à l'image d'un Pic de la Mirandole, ont rêvé de devenir des géants de la connaissance. C'est ainsi que la culture de la Renaissance aboutit à l'idée d'encyclopédie. Et il est tout à fait significatif de relever que le mot même apparaît pour la première fois dans la langue française sous le plume de Rabelais, précisément à propos de Pantagruel dont il est dit qu'il possède « le vrai puits et abîme d'encyclopédie » ⁴²⁸.

Si le mot est neuf, la chose ne l'est pas. Il y a eu, à travers l'histoire, un certain nombre de tentatives pour rassembler et condenser l'ensemble du savoir existant à un moment donné. Raymond Queneau, dans sa *Présentation* de l'Encyclopédie de la Pléiade, évoque certaines initiatives antiques, en Assyrie, en Islam et pendant le Moyen Age occidental, où le Miroir du Monde de Vincent de Beauvais (1189-1265) représente la plus célèbre de ces sommes du savoir. L'important est ici de noter qu'avant d'être une œuvre, une encyclopédie est d'abord un état d'esprit. Elle suppose l'existence d'une culture florissante et qui, devenue consciente de sa force, conçoit la pensée de dresser son propre inventaire afin de déposer son bilan devant la postérité. La constitution des grandes bibliothèques et des établissements de recherche et d'enseignement, dont l'école d'Alexandrie est un des plus remarquables exemples, atteste le même souci de centralisation intellectuelle. De même, la culture chrétienne médiévale, en son apogée du XIII^e siècle, porte témoignage de ses acquisitions et de ses valeurs dans les recueils où elle définit systématiquement sa vision de l'Univers.

La Renaissance détruit cette image traditionnelle, pour lui substituer dans tous les domaines un savoir nouveau, riche d'acquisitions aussi nombreuses qu'extraordinaires. Les explorateurs, les astronomes, les naturalistes, les médecins, les historiens, les philosophes et les savants de toute espèce accumulent des informations, qui transforment ce que l'on savait et ce que l'on croyait sur l'homme et sur le monde. Dès lors se fait sentir la nécessité d'un nouveau regroupement du savoir. Mais les hommes de la Renaissance n'ont pas le temps de mener

⁴²⁸ 1. *Pantagruel*, ch. 20 : *Comment Thaumaste raconte les vertus et savoir de Panurge*.

à bien cet examen de conscience et de science ; ils sont accablés par l'accumulation de ce qu'ils savent et de ce qu'ils ignorent. On ne peut pas faire le bilan de ce qui est seulement en train de se constituer. Chez eux, l'encyclopédie n'existe qu'en puissance, à l'état naissant : ce n'est pas un livre, c'est la culture de Pantagruel [231] et son universelle curiosité. À la fin même de la période, Francis Bacon apparaît comme le patriarche des encyclopédistes modernes, mais chez lui, précisément, l'encyclopédie n'est pas une somme d'acquisitions, récapitulant le passé et le présent ; elle se présente au contraire comme un plan de recherches, tournée vers l'avenir. Tel est le sens du *Novum Organum* (1620), traité de méthodologie, complété par l'étonnante anticipation de la *Nouvelle Atlantide*, qui rassemble dans la Maison de Salomon une équipe de spécialistes appelés à travailler de concert pour promouvoir toutes les disciplines à la fois. Avant d'exposer le savoir, il faut le créer.

La situation n'est plus la même au temps de d'Alembert et de Diderot. Il ne s'agit plus de semer, le moment est venu de récolter. Toutes les sciences, de la mathématique à la physique et à la chimie ont fait d'énormes progrès, l'histoire naturelle est née, l'histoire humaine, la géographie, la critique et l'érudition ont multiplié leurs acquisitions. Le rêve de Bacon est devenu réalité ; les promesses ont été tenues. C'est pourquoi l'*Encyclopédie* peut être considérée comme une répétition et un aboutissement de l'humanisme renaissant : elle dresse, selon le mot de René Hubert, le « bilan de trois siècles de labeur »⁴²⁹. Mais elle n'est pas seulement un tableau récapitulatif, une énorme compilation des notions acquises : l'*Encyclopédie* est cela, en effet ; seulement les vérités de cet ordre s'usent vite ; si elle n'avait été que cela, elle se serait trouvée bientôt périmée. En même temps qu'elle fournit l'état des questions au milieu du XVIII^e siècle, l'œuvre des encyclopédistes est une profession de foi, le témoignage qu'une époque se rend à elle-même. Par delà la documentation amassée, elle demeure l'expression permanente d'un état d'esprit dont la signification conserve une valeur permanente. Ainsi s'explique le paradoxe en vertu duquel, parmi tant de dictionnaires aux titres variés, une seule *Encyclopédie* garde le privilège de l'appellation exclusive. À Paris, capitale de l'Europe françai-

⁴²⁹ René HUBERT, *Les Sciences sociales dans l'Encyclopédie*, Alcan, 1923, p. 25.

se, un groupe de grands hommes et aussi d'hommes moins grands, s'est assemblé pour rédiger de concert ce monument de librairie, manifeste du siècle des Lumières, dont la valeur permanente consiste dans le fait qu'il définit un moment de l'esprit humain.

Aussi bien s'agit-il là d'un dictionnaire « raisonné », non point collection empirique de définitions et d'études, mais effort systématique de mise au point. La masse des matériaux assemblés manifeste partout l'exercice d'une même activité intellectuelle, une certaine présence d'esprit. L'entreprise d'un dictionnaire prend un sens nouveau à partir du moment où les philosophes découvrent la nécessité d'une critique et réforme du langage. Ici encore, il semble que le moment décisif soit l'affirmation d'une théorie de la connaissance fondée sur l'expérience empirique. Descartes pouvait, dans la lettre-préface des *Principes de la Philosophie*, proposer une esquisse encyclopédique du savoir, où l'on voit les diverses disciplines se grouper pour se déduire toutes des structures rationnelles fournies par une ontologie qui leur sert de fondement commun. La raison possède ici, sans autre effort que de fidélité à elle-même, un langage parfaitement approprié à une connaissance totalitaire du réel. Seulement la tentative cartésienne se solde par un échec, partout, sauf en mathématiques, où la raison *a priori* peut se donner carrière. L'arbre de la science, dressé par Descartes, est mort-né.

L'analyse de Locke, nous l'avons vu, ruine l'innéisme cartésien. La connaissance ne sort pas tout armée de la raison humaine ; elle s'édifie à partir de la sensation et de l'expérience perceptive, au prix d'une négociation très subtile. Du coup, on ne peut plus garantir l'authenticité du savoir par [232] l'invocation d'une intuition transcendante. L'ordre complexe des sensations s'incarne, au niveau de la conscience, dans un ordre des idées, qui valent pour l'expérience elle-même. Seulement les cheminements de la pensée sont si indirects que les contresens et les faux-sens risquent, un peu partout, de s'y introduire, sans que nous soyons jamais assurés de la correction du langage. D'autant que les sensations et les idées ne nous sont présentes que par la procuration des mots. Or les mots ne sont pas créés par nous à l'exacte mesure de l'expérience. Nous les trouvons, déjà là, chargés de significations qui nous échappent et nous déroutent ; ils égarent la réflexion autant qu'ils la servent. La critique empiriste de la connaissance entraîne donc nécessairement une critique du langage. *L'Essai philosophique concer-*

nant l'entendement humain, de Locke (1690) commence par la réfutation de l'innéisme, le livre II porte sur les idées, et le livre III sur les mots.

« Comme le discours, écrit Locke résumant son argumentation, est le grand lien de la société humaine et le canal commun par où les progrès qu'un homme fait dans la connaissance sont communiqués à d'autres hommes, et d'une génération à l'autre, c'est une chose bien digne de nos soins de considérer quels remèdes on pourrait apporter aux inconvénients qui ont été signalés dans les chapitres précédents. Je ne suis pas assez vain pour m'imaginer que qui que ce soit puisse songer à tenter de réformer parfaitement je ne dis pas toutes les langues du monde, mais même celle de son propre pays, sans se rendre lui-même ridicule. Car exiger que les hommes employassent constamment les mots dans un même sens, et pour n'exprimer que des idées déterminées et uniformes, ce serait se figurer que tous les hommes devraient avoir les mêmes notions, et ne parler que des choses dont ils ont des idées claires et distinctes ; ce que personne ne doit espérer ⁴³⁰... »

Ainsi se trouve rejetée l'idée d'une langue universelle, un moment caressée par Descartes, en particulier dans la lettre à Mersenne du 20 novembre 1629 : Descartes rêve d'une langue de la raison, qui serait sans doute une extrapolation de la mathématique universelle. Locke, pour sa part, insiste sur la nécessité de mettre de l'ordre parmi le langage établi : il importe de recenser et de réviser les significations des mots, afin qu'ils soient aussi conformes que possible à la réalité expérimentale. Les termes du langage assurent seuls la correspondance entre les idées et les choses, et par là ils se rendent sans cesse coupables d'abus de confiance qui sont des abus de pouvoir. Au surplus, la majorité des hommes, non instruits des diverses sciences, sont victimes d'une expérience perceptive qu'ils ne savent pas interpréter correctement. Le plus sage serait de s'en remettre aux techniciens, et de leur demander des définitions correctes : « il serait à souhaiter que ceux qui se sont exercés à des recherches physiques et qui ont une connaissance particulière de diverses sortes de corps naturels, voulussent proposer les idées simples dans lesquelles ils observent que les

⁴³⁰ LOCKE, *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, trad. Coste, livre III, ch. 11, § 1.

individus de chaque espèce conviennent constamment ⁴³¹. » C'est ainsi que Locke se trouve conduit par sa théorie de la connaissance à former le projet d'un dictionnaire encyclopédique, jugé d'ailleurs irréalisable.

« Pour composer un dictionnaire de cette espèce, estime-t-il, qui contient pour ainsi dire une histoire naturelle, il faudrait trop de personnes, trop de temps, trop de dépense, trop de peine et trop de sagacité pour qu'on puisse jamais espérer de voir un tel ouvrage. » Locke croit que les moyens intellectuels et matériels font défaut « pour pouvoir espérer de le voir dans [233] ce siècle ». Il faudra donc se contenter de lexiques moins parfaits ; mais le sage Locke a dans l'esprit un projet déjà précis, puisqu'il prévoit même l'illustration de certains articles, pour lesquels les définitions purement verbales ne suffiraient pas à désigner clairement l'objet en question : « les mots qui signifient les choses qu'on connaît, et qu'on distingue par leurs figures extérieures, devraient être accompagnés de petites taille-douces qui représentaient ces choses ⁴³²... » On voit ainsi s'affirmer ensemble, dans la perspective particulière à Locke, l'empirisme, soucieux d'expérience directe, et le rationalisme qui exige la correction des idées et le contrôle de leur ordonnancement. Tel est bien le sens de l'entreprise encyclopédique : un recensement du domaine humain tout entier accompagné d'une critique et correction de l'espace mental. Du même coup se trouverait réalisée une science de l'homme, au sens le plus large du terme.

Locke se contente d'un projet ; et ce projet, chose significative, sera repris par Leibniz. On sait que les *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, composés en 1703, sont une critique de l'oeuvre du philosophe anglais. Celui-ci étant mort entre temps, Leibniz renonça à publier son ouvrage, qui vit le jour seulement en 1765. On comprend l'hésitation de Leibniz si l'on songe que son livre réalise une sorte de transcription et de commentaire perpétuel de l'*Essai* de Locke dont il reprend la division en parties et en chapitres, reproduisant une partie du texte, mais dans l'esprit de sa propre philosophie. Or on retrouve chez Leibniz le texte même de Locke relatif à un dictionnaire illustré. Mais au lieu de considérer ce projet comme irréalisable, Leibniz esti-

⁴³¹ *Ibid.*, § 25.

⁴³² *Ibid.*

me qu'il est possible de le mener à bien ; il cite même des précédents : « Le R. P. Grimaldi, président du tribunal des mathématiques à Pékin, m'a dit que les Chinois ont des dictionnaires accompagnés de figures. Il y a un petit nomenclateur, imprimé à Nuremberg, où il y a de telles figures à chaque mot, qui sont assez bonnes. Un tel dictionnaire universel figuré serait à souhaiter et ne serait pas fort difficile à faire. Quant à la description des espèces, c'est justement l'histoire naturelle, et on y travaille peu à peu. Sans les guerres (qui ont troublé l'Europe depuis les premières fondations des sociétés ou académies royales) on serait allé loin et on serait déjà en état de profiter de nos travaux ; mais les grands, pour la plupart, n'en connaissent pas l'importance, ni de quels biens ils se privent en négligeant l'avancement des connaissances solides ⁴³³... »

Ce texte très curieux est important en ce qu'il atteste, quelques années à peine après l'*Essai* de Locke, un état d'esprit nettement différent. Le génie de Leibniz reprend à son compte le vœu du penseur anglais, mais il le considère d'une manière beaucoup plus positive, dans la mesure où ce projet répond exactement à sa propre vocation d'universalité. Leibniz a rêvé toute sa vie d'une langue universelle, qui donnerait à la pensée des hommes une rigueur scientifique, comparable à celle qui prévaut dans la méthodologie mathématique. Il a fait recopier la lettre à Mersenne où Descartes, en novembre 1629, évoque la possibilité d'une langue universelle ⁴³⁴ : mais alors que Descartes lui-même présentait cette idée comme un « roman », Leibniz estime que « cette langue peut être établie, quoique la philosophie ne soit pas parfaite ; et à mesure que la science des hommes croîtra, cette langue croîtra aussi. En attendant, elle sera d'un secours merveilleux et pour se servir de ce que nous savons, et pour voir ce qui nous manque, et pour inventer les moyens d'y arriver, mais surtout pour exterminer les [234] controverses dans les matières qui dépendent du raisonnement. Car alors raisonner et calculer sera la même chose ⁴³⁵... »

⁴³³ LEIBNIZ, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, livre III, ch. XI, § 25.

⁴³⁴ *Œuvres de Descartes*, Bibliothèque de la Pléiade, p. 911-915.

⁴³⁵ Dans *Opuscules et Fragments inédits de Leibniz*, Publiés Par COUTURAT, Alcan, 1903, p. 28.

La « caractéristique » de Leibniz, sa « combinatoire » sont donc une reprise de l'idée de la mathématique universelle : il s'agit non pas d'une philologie de la pensée de fait, mais d'une philologie en droit de la pensée pure. Le totalitarisme logique est lié à l'idée d'une édification du savoir par le rassemblement systématique des connaissances, qui reprend à sa manière l'utopie scientifique de la Nouvelle Atlantide, décrite par Francis Bacon. L'idée d'une Encyclopédie est une des idées maîtresses de Leibniz, peut-être même la perspective grâce à laquelle on peut ressaisir l'intuition essentielle de ce système qui s'est cherché, d'esquisse en ébauche, sans jamais parvenir à se réaliser. Tel est d'ailleurs le point de départ et le point d'arrivée choisi par Couturat dans son grand ouvrage sur la *Logique de Leibniz*, où il montre fort bien la progression nécessaire et continue depuis le projet d'une logique mathématique jusqu'à l'idée d'une langue universelle, dont la philologie et la grammaire seraient fondées en raison. Or la codification de la langue ne peut aller sans une codification correspondante de tout le savoir disponible : « la vraie Langue universelle, ou plutôt philosophique, écrit Couturat, présuppose à la fois ce double et gigantesque travail : l'institution d'une caractéristique et l'élaboration d'une Encyclopédie. Et ces deux entreprises, à leur tour, s'impliquent l'une l'autre et devraient être menées de front : car la caractéristique suppose toutes les notions scientifiques réduites en un système logique et subordonnées à un petit nombre de catégories, c'est-à-dire l'Encyclopédie achevée ou tout au moins assez avancée ; et d'autre part la caractéristique paraît indispensable à la constitution de l'Encyclopédie, car c'est elle qui sert à déterminer l'enchaînement logique des vérités scientifiques, et même l'ordre hiérarchique d'ensemble ⁴³⁶. »

⁴³⁶ COUTURAT, *La Logique de Leibniz*, Alcan, 1901, p. 79-80 ; cf. p. 80 le texte inédit cité par COUTURAT : « L'Encyclopédie est un corps où les connaissances humaines les plus importantes sont rangées par ordre. Cette Encyclopédie étant faite selon l'ordre que je me propose, la caractéristique serait quasi toute faite ; cependant ceux qui y travailleraient n'en sauraient pas le dessein, croyant de travailler seulement à une Encyclopédie. L'Encyclopédie cependant toute seule serait très plausible et d'un grand usage. Pour en venir à bout, il faudrait se servir de plusieurs moyens joints ensemble. Pour cet effet, il serait bon d'établir une espèce de société de quelques habiles gens en Allemagne, qui travaillent chacun de son côté, et suivant son plaisir, suivant la méthode que je leur proposerai, et qui sera assurément au goût des personnes de mérite. »

Ainsi l'encyclopédie constitue le cadre même de la pensée de Leibniz son horizon propre – et l'objet constant de ses préoccupations. De nombreux textes le montrent en quête de la bonne méthode pour accomplir son grand dessein ⁴³⁷, d'autant plus, écrit-il encore, que les « remarquables découvertes de notre siècle en anatomie, en astronomie, en physique, en mécanique et en mathématiques poussent les esprits à espérer mieux encore » ⁴³⁸. Le présupposé leibnizien de l'unité, en fin de compte, entre les vérités de fait permet en effet de concilier le rationalisme ontologique et l'empirisme expérimental dans la perspective d'un progrès indéfini du savoir qui doit assurer l'édification croissante de l'humanité. Le génie de Leibniz affirme ici cette préoccupation de philanthropie active qui constitue l'une [235] de ses intentions constantes. Résumant les aspirations de Leibniz, Couturat souligne cet aspect de l'entreprise : « Rien ne peut servir davantage à rendre les hommes vertueux et heureux que l'Encyclopédie, et la Science générale qui en est la méthode et la clef. Ailleurs, ces motifs utilitaires semblent céder la place à des motifs religieux : mais il est aisé de montrer que ces deux ordres de motifs concordent et même coïncident au fond. L'Encyclopédie paraît avoir pour but et pour couronnement la démonstration de la vérité de la religion » ⁴³⁹. En somme, le grand dessein de l'Encyclopédie doit permettre de mener à bien, ensemble, une théodicée et une anthropodicée.

L'Encyclopédie, organisation unitaire de la connaissance, sera donc la science de l'homme, la plus parfaite qui soit, car son achèvement correspondra à une consommation plénière de la politique et de la religion au sein d'une communauté humaine enfin digne de sa vocation. La corrélation entre la théorie et la pratique s'affirme dans l'existence même de Leibniz. L'Encyclopédie n'est pas pour lui seulement un thème de méditation, c'est une raison d'être et d'agir. La biographie de Leibniz est en effet la preuve et l'épreuve de sa philosophie ; elle atteste l'incessant effort du penseur pour orienter dans le sens du meilleur la marche de l'événement et pour inscrire ses grands desseins sur la carte du monde. On peut même penser que si l'oeuvre écrite est demeurée à tel point fragmentaire et inachevée, c'est parce que, aux yeux

⁴³⁷ Cf. le *Consilium de Encyclopaedia nova conscribenda methodo inventoria*, apud *Opuscules et Fragments*, Couturat, p. 30 sqq.

⁴³⁸ Préface à l'Encyclopédie, *ibid.*, p. 420.

⁴³⁹ *La Logique de Leibniz*, p. 137.

de son auteur, elle n'a pas sa fin en elle-même ; elle doit déboucher dans l'action concrète, à laquelle Leibniz ne cesse jamais, avec un optimisme nullement déçu par l'échec, de donner le meilleur de lui-même.

En tant que réalisation effective, l'encyclopédie exige d'abord la réunion d'une équipe de savants travaillant ensemble pour mener à bien l'entreprise commune, dans l'obéissance à un même idéal. Dès les années 1669-1672, Leibniz rêve de provoquer la création d'une société savante qui serait en même temps une sorte d'ordre religieux, car Leibniz apprécie à sa juste valeur la cohésion et l'efficacité que l'activité des Jésuites doit aux Constitutions d'Ignace de Loyola. Cette *Société philadelphique* sera patronnée par le pape, le roi de France et l'empereur : « c'est un rêve étrange et séduisant, écrit Couturat, que celui de cette espèce d'Internationale des savants, calquée sur la Compagnie de Jésus, et qui ferait servir au progrès des sciences, et au bonheur du genre humain une puissance et des méthodes d'action analogues à celles que les Jésuites mettaient au service de la politique pontificale (...) Ce rêve de jeunesse a hanté l'esprit de Leibniz jusque dans l'âge mûr »⁴⁴⁰. En fait, le philosophe retrouve une des aspirations maîtresses de la période renaissante, où l'on voit naître et se multiplier les Académies, soit comme groupes d'amitiés entre humanistes animés d'un même idéal, soit comme sociétés savantes dotées d'un statut permanent. Le mot même d'Académie traduit assez bien le caractère un peu mythique et utopique de ces initiatives, dont les premières à se donner une constitution régulière furent, en 1560, l'*Academia secretorum, naturae*, à Naples, et, en 1603, l'*Academia dei Lincei*, à Rome. En Angleterre, une initiative privée aboutit à la création, en 1662, de la *Royal Society of London for improving natural knowledge*, qui publie les *Philosophical transactions*, bientôt célèbres dans l'Europe savante. En France, enfin, l'*Académie Française*, purement littéraire, [236] fondée en 1635 par Richelieu, sera complétée en 1666 par une *Académie des Sciences*, grâce à l'impulsion de Colbert.

Leibniz voudrait multiplier ce genre d'initiatives. Ou plutôt, il retrouve leur inspiration originaire, qui s'est dégradée quelque peu dans

⁴⁴⁰ *La Logique de Leibniz*, p. 507. On trouvera un historique des tentatives de Leibniz dans l'appendice de cet ouvrage : *Sur Leibniz fondateur d'Académies*, pp. 501-528.

les institutions existantes. Il se donnera donc pour tâche de promouvoir la création d'Académies là où il n'en existe pas, et particulièrement en Allemagne. Le programme de ces sociétés sera toujours, en fin de compte, de mener à bien la réalisation d'une encyclopédie, comme l'indique nettement une lettre où Leibniz déclare, à propos de Descartes . « On oubliera bientôt le beau roman de physique qu'il nous a donné. C'est donc à la postérité de commencer à bâtir sur de meilleurs fondements, que les illustres Académies sont occupées de jeter, en sorte que rien ne les puisse ébranler ⁴⁴¹. » De tant d'efforts, de tant de négociations avec les intellectuels et les souverains de divers pays, une seule réalisation devait résulter, la *Société des Sciences* de Berlin, dont Leibniz est l'initiateur et le premier président (1700), grâce à la précieuse amitié de la princesse hanovrienne Sophie Charlotte, mariée à l'Electeur de Brandebourg.

Leibniz a rédigé lui-même les statuts de la Société, dont le but est, selon lui, « la contemplation, l'observation des œuvres et des merveilles de Dieu dans la nature, la description des découvertes et des inventions, celle des ouvrages d'art, des occupations et des doctrines humaines, et en général de toutes ces bonnes études et de ces pratiques qui, formant le trésor de la science et de la culture sociale, contribuent tant au bien public, à l'exercice de la vertu, à la propagation de la vérité, à la glorification de la divinité » ⁴⁴². La « maison de Salomon » rêvée par Bacon n'est plus une île au trésor ; elle s'inscrit cette fois sur la terre des hommes, unissant dans un même dessein la philosophie expérimentale du siècle nouveau avec l'amour de Dieu et le service des hommes. Leibniz, dans un texte qu'il a lui-même rédigé, fait dire à l'Electeur Frédéric I : « Comme les diverses sortes de science sont tellement unies qu'elles ne sauraient être séparées, nous voulons que Notre Société s'occupe, à époques fixes, au moyen de personnes qui y sont aptes, à réunir les différentes parties de la connaissance humaine, en suivant leur enchaînement naturel ⁴⁴³. » L'activité de la société nouvelle doit donc aboutir à un inventaire systématique du savoir hu-

⁴⁴¹ Lettre non datée à Molanus, citée dans COUTURAT, *La Logique de Leibniz* p. 512.

⁴⁴² Christian BARTHOLMESS, *Histoire philosophique de l'Académie de Prusse*, t. I, Ducloux, 1850, p. 20.

^y Cité dans BARTHOLMESS, p. 31.

main, sorte d'« atlas universel » ou de « théâtre de la nature et de l'art ».

A vrai dire l'inlassable activité de Leibniz n'aboutira qu'à un demi-succès. La *Société des Sciences*, dont Frédéric II fera l'*Académie de Berlin* en 1744, n'est fondée en 1700 que sur le papier. Lorsqu'elle existera effectivement, à partir de 1710, la princesse Sophie-Charlotte aura disparu dans l'intervalle et Leibniz lui-même se trouvera évincé de cette présidence à vie qui lui avait été pourtant reconnue. Le philosophe n'en sera pas découragé pour autant ; il poursuivra pendant toute la fin de sa vie des entreprises analogues, en Saxe, puis en Autriche, sans que ses projets aboutissent. Enfin Pierre le Grand, organisateur d'un pays neuf aux immenses possibilités, sera le confident des dernières espérances de Leibniz, qui lui envoie des plans pour la création d'Universités, de laboratoires, de bibliothèques, d'observatoires, et naturellement un projet d'Académie, d'où sortira, après la mort du penseur, l'Académie de Pétersbourg, fondée en 1724.

[237]

Il valait la peine d'insister sur cet aspect trop négligé du génie de Leibniz, qui fait de lui le grand inspirateur du XVIII^e siècle, et, en dépit de certaines apparences contraires, le précurseur direct des encyclopédistes français. En effet, pour reprendre encore une fois les formules de Couturat, il est incontestable que « les germes semés par Leibniz aux quatre coins de l'Europe devaient tôt ou tard fructifier ». Or ces tentatives « procédaient toujours de la même idée de l'Encyclopédie ou de la *perennis philosophia*, du même désir de concilier et de pacifier les esprits »⁴⁴⁴. Dans un contexte spirituel différent, les grandes synthèses culturelles du XVIII^e siècle, celles même des Idéologues pendant la Révolution, comme aussi celles d'un Saint-Simon, d'un Auguste Comte ou d'un Stuart Mill au XIX^e siècle, s'inspireront d'un dessein analogue. Sans doute l'équipe animée par d'Alembert et Diderot mettra en œuvre une métaphysique découronnée de toute ontologie, sans doute elle déploiera une agressivité polémique assez étrangère à l'irénisme leibnizien, mais l'intention profonde subsiste de faire autre chose qu'un simple dictionnaire, tel qu'aura été entre-temps la *Cyclopaedia*, ou dictionnaire des arts et des sciences, publié en Angleterre par Chambers (1728).

⁴⁴⁴ *La Logique de Leibniz*, p. 527.

L'Encyclopédie française s'inspire en effet du double souci, qu'on trouvait déjà chez Locke et chez Leibniz, et qui s'affirmait par delà dans le rationalisme expérimental de Bacon, souci de systématisation intelligible et d'exactitude empirique. « L'ouvrage que nous commençons, écrit d'Alembert au début de son *Discours préliminaire*, a deux objets : comme *Encyclopédie*, il doit exposer, autant qu'il est possible, l'ordre et l'enchaînement des connaissances humaines ; comme Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, il doit contenir sur chaque science et sur chaque art, soit libéral, soit mécanique, les principes généraux qui en sont la base et les détails les plus essentiels qui en font le corps et la substance. » Diderot, de son côté, proclame, à l'article *Encyclopédie* : « Ce mot signifie enchaînement de connaissances (...) Le but d'une Encyclopédie est de rassembler les connaissances éparses sur la surface de la terre, d'en exposer le système général aux hommes avec qui nous vivons, et de le transmettre aux hommes qui viendront après nous ; afin que les travaux des siècles passés n'aient pas été des travaux inutiles pour les siècles qui succéderont ; que nos neveux, devenant plus instruits, deviennent en même temps plus vertueux et plus heureux, et que nous ne mourions pas sans avoir bien mérité du genre humain. »

Le thème philanthropique, le projet d'édification de l'humanité dans l'homme est ici parfaitement net. De même apparaît le thème académique : d'Alembert annonce que l'entreprise est « l'ouvrage d'une société de gens de lettres » ; et Diderot, toujours à l'article *Encyclopédie*, évoque l'idée d'une collaboration nécessaire de tous les corps savants, les Académies, les Universités, la Sorbonne elle-même, ainsi que les divers corps de métiers : « c'est trop, ajoute-t-il, de tous les membres de ces savantes compagnies pour un seul objet de la science humaine ; ce n'est pas assez de toutes ces sociétés pour la science de l'homme en général. » La formule est ici tout à fait significative ; elle résume en un minimum de mots le programme de cette œuvre immense : constituer de toutes pièces *la science de l'homme*. La révolution épistémologique, amorcée depuis la fin du Moyen Age, se trouve enfin réalisée : la nature et la destinée de l'homme ne sont plus définies *a priori* et dogmatiquement par une révélation transcendante. Elles apparaissent désormais comme l'ambition suprême et le dernier mot [238] de la connaissance en voie de développement. Chaque science est dans son ordre science de l'homme, de sorte que la somme

de toutes les disciplines, y compris les arts et les techniques, pourrait seule fournir une révélation plénière de l'être humain. L'humanité est fille de ses œuvres : elle se révèle à elle-même dans la totalité de ses créations. Telle est la conviction qui anime les divers collaborateurs, et qui assure l'unité de l'entreprise ⁴⁴⁵.

Il s'agit donc de procéder à un recensement critique de toutes les connaissances, d'autant plus nécessaire qu'une véritable « révolution » se produit, au dire de Diderot, dans tous les secteurs du savoir : « la philosophie s'avance à grands pas, elle soumet à son empire tous les objets de son ressort (...) Tel est l'effet des progrès de la raison ; progrès qui renversera tant de statues, et qui en relèvera quelques-unes qui sont renversées. Ce sont celles des hommes rares, qui ont devancé leur siècle. Nous avons eu, s'il est permis de s'exprimer ainsi, des contemporains sous le siècle de Louis XIV (...) Il n'appartenait qu'à un siècle philosophe de tenter une Encyclopédie (...) parce que cet ouvrage demande partout plus de hardiesse dans l'esprit qu'on n'en a communément dans les siècles pusillanimes du goût. Il faut tout examiner sans exception et sans ménagement »... Seulement, « l'observation et la physique expérimentale multipliant sans cesse les phénomènes et les faits » ⁴⁴⁶, le problème majeur est de conserver de l'unité dans cette diversité. Comme l'a écrit de son côté d'Alembert, « le pays de l'érudition et des faits est inépuisable ; on croit, pour ainsi dire, voir tous les jours augmenter sa substance par les acquisitions que l'on y fait sans peine. Au contraire, le pays de la raison et des découvertes est d'une assez petite étendue » ⁴⁴⁷...

Ainsi le maître problème est un problème d'ordre. « L'ordre encyclopédique de nos connaissances, affirme encore d'Alembert, consiste

⁴⁴⁵ En dehors de cette acception totalitaire, l'expression *science de l'homme* figure aussi dans l'*Encyclopédie* avec un sens plus traditionnel. L'*Explication détaillée* du système des connaissances humaines, qui suit le Discours préliminaire, distingue la Science de Dieu, ou théologie, la Science de la nature, qui englobe la mathématique et la physique, et enfin la science de l'homme, elle-même divisée en une logique, discipline de l'entendement et une morale, qui tend à régler l'usage de la volonté. Cette division correspond à une scolastique étrangère à l'anthropologie concrète qui prévaut dans l'exécution même de l'œuvre.

⁴⁴⁶ DIDEROT, article *Encyclopédie*,

⁴⁴⁷ *Discours préliminaire*.

à les rassembler dans le plus petit espace possible et à placer, pour ainsi dire le philosophe au-dessus de ce vaste labyrinthe dans un point de vue fort élevé d'où il puisse apercevoir à la fois les sciences et les arts principaux ; voir d'un coup d'œil les objets de ses spéculations et les opérations qu'il peut faire sur ces objets ; distinguer les branches générales des connaissances humaines, les points qui les séparent ou qui les unissent ; et entrevoir même quelquefois les routes secrètes qui les rapprochent. C'est une espèce de mappemonde qui doit montrer les principaux pays, leur position et leur dépendance mutuelle. » Mais cette vue d'ensemble doit se compléter de plans détaillés pour chaque région du savoir : « ces cartes particulières seront les différents articles de l'Encyclopédie, et l'arbre ou système figuré en sera la mappemonde » ⁴⁴⁸... Ainsi se combinent dans l'esprit de d'Alembert la définition platonicienne du philosophe comme un être synoptique, homme des vues d'ensemble, l'image cartésienne de l'arbre de la connaissance, transposition de l'arbre de la genèse, et l'idée d'une géographie mentale, développée par Hume.

[239]

La planification du savoir répond à l'idée directrice d'une science de l'homme. En effet le schéma de la classification des disciplines reprend à Bacon l'idée de la mise en correspondance des différents domaines avec les facultés maîtresses de l'être humain : la raison, génératrice des sciences, la mémoire, génératrice de l'histoire, et l'imagination, génératrice de la poésie et des beaux arts. La nature humaine retrouve donc partout son bien. L'homme n'est sans doute qu'un animal, qui doit rentrer dans le rang de la nature, comme l'enseigne Buffon, mais l'animal humain est doué, dans le domaine de la connaissance, de prérogatives qui le mettent à part. Tout savoir commence par la sensation, ainsi que l'ont montré Locke et surtout Condillac, maître à penser des encyclopédistes, mais on s'élève, par la réflexion, de la sensation à la raison, qui procure au philosophe la possession plénière de lui-même et du monde. « S'il n'est point apparu aux encyclopédistes, écrit René Hubert, qu'il y eût contradiction entre l'emploi d'une méthode radicalement empirique et l'affirmation de la raison universelle, c'est parce qu'ils ont postulé le caractère rationnel de l'univers lui-même.

⁴⁴⁸ *Discours préliminaire.*

La raison se réalise dans l'homme et elle pénètre en lui par l'expérience parce qu'elle est tout d'abord dans les choses ⁴⁴⁹. »

Cette harmonie préétablie, qui garantit à l'avance le succès de l'entreprise, permet la réalisation d'une sorte d'épistémologie génétique. « Le premier pas que nous ayons à faire, écrit d'Alembert dans le *Discours préliminaire*, est de remonter jusqu'à l'origine et à la génération de nos idées. » Comme l'observe Hubert, le *Discours* « cherche la loi du développement et de la classification des connaissances humaines dans la constitution de la conscience personnelle. En sorte que, tant en ce qui concerne l'évolution intellectuelle que d'une façon plus générale, le mouvement de la civilisation, c'est toujours la théorie de la nature humaine qu'il faut poser comme base et dont il faut partir » ⁴⁵⁰. La critique de la connaissance réalise en même temps une anthropologie, une philosophie de la nature et une philosophie de la culture, que les différents collaborateurs de l'entreprise pourront développer chacun pour son compte, sans pour autant démentir la singulière unité de l'inspiration qui les anime.

Une encyclopédie est d'abord un dictionnaire. Mais les mots signifient en fonction des choses concrètes et des idées abstraites. De plus, toute langue établie porte le poids de son histoire ; elle se trouve d'avance aliénée, hypothéquée. La raison actuelle y subit l'oppression de la conscience traditionnelle, qui de mot en mot, d'étymologie en associations, pense pour nous, pense sans nous. Un dictionnaire rationnel ne doit donc pas se contenter de constituer un répertoire des significations ; il doit tenter une reprise et une réforme des significations, afin d'en éliminer les sédimentations accumulées par les siècles. Mais le même vice de constitution atteint les règles pour la manipulation des mots, elle aussi fixées par l'usage et déformées par le temps : la refonte du vocabulaire doit s'accompagner d'une rénovation de la grammaire, afin qu'elle ne fasse plus obstacle à la présence d'esprit. Autrement dit, il ne suffit pas de recenser le langage ; il faut le rationaliser. Ainsi se réintroduit le thème déjà développé par Locke, par Leibniz, par Condillac et bien d'autres, le thème de la langue univer-

⁴⁴⁹ René HUBERT, *Les Sciences sociales dans l'Encyclopédie*, Alcan, 1923, p. 170.

⁴⁵⁰ *Ibid.*, p. 163.

selle et de la grammaire raisonnée, dont on trouve par exemple une longue étude, sous la plume de Diderot, à l'article *Encyclopédie*.

Mais la linguistique n'a pas sa fin en elle-même. Pour donner sa langue à la raison universelle, encore faut-il avoir ressaisi les articulations maîtresses [240] de cette raison elle-même, par une investigation appropriée qui ramène la dispersion des connaissances à l'unité d'une vue de l'esprit. La philologie, en tant que philosophie, se réfère à un au-delà de la philologie. C'est là ce que les encyclopédistes appellent métaphysique. « Toute science, tout art, écrit Diderot à l'article *Encyclopédie*, a sa métaphysique (...) Il est de la dernière importance de bien exposer la métaphysique des choses, ou leurs raisons premières et générales ; le reste en deviendra plus lumineux et plus assuré dans l'esprit. » L'article *Eléments des Sciences*, rédigé par d'Alembert, développe d'une manière admirable cette perspective selon laquelle l'épistémologie culmine en une sorte d'ontologie des principes : « Quels sont, dans chaque science, les principes d'où l'on doit partir ? des faits simples, bien vus et bien avoués ; en physique, l'observation de l'univers ; en géométrie, les propriétés principales de l'étendue ; en mécanique, l'impénétrabilité des corps ; en métaphysique et en morale, l'étude de notre âme et de ses affections ; et ainsi des autres. » La métaphysique ainsi comprise, en un sens tout à fait différent du sens traditionnel, devient « la science universelle qui contient les principes de toutes les autres, car si chaque science n'a et ne peut avoir que l'observation pour vrais principes, la métaphysique de chaque science ne peut consister que dans les conséquences générales qui résultent de l'observation, présentées sous le point de vue le plus étendu qu'on puisse leur donner ».

Cette métaphysique empirique et expérimentale est d'ailleurs gagée par une sorte de panlogisme *a priori*, qui préjuge de la structure même de la raison. En effet, dit encore d'Alembert, « si nous pouvions apercevoir sans interruption la chaîne invisible qui lie tous les objets de nos connaissances, les éléments de toutes les sciences se réduiraient à un principe unique, dont les conséquences principales seraient les éléments de chaque science particulière. » L'induction et la déduction se trouvent ici réconciliées, en vertu de cette unité dont porte témoignage une autre formule célèbre de d'Alembert : « l'Univers, pour qui saurait l'embrasser d'un seul point de vue, rie serait, s'il est permis de le dire, qu'un fait unique, et une grande vérité. » Cette petite phrase est

sans doute le résumé de l'*Encyclopédie* tout entière ; elle fournit la clef de son intelligibilité, en même temps qu'elle affirme la profession de foi qui justifie l'entreprise.

Leibniz, sans doute, avait déjà pensé à peu près la même chose. Mais Leibniz s'est contenté de faire des projets ; les encyclopédistes ont eu le mérite de réaliser l'étonnant monument, qui résume les aspirations d'un siècle. Le grand mathématicien qu'est d'Alembert retrouve sans peine l'inspiration de Galilée, mais le cercle de l'*Encyclopédie* ne contient pas seulement l'univers physique, il se referme aussi sur la réalité humaine, qui doit être étudiée selon les mêmes normes et dans le même esprit que tout autre domaine expérimental. Sur ce point, un progrès décisif s'est accompli ; toutes les sciences humaines, que le XVIII^e siècle a vu prendre leur essor, se trouvent au rendez-vous de l'*Encyclopédie*, et elles y resteront dans les tentatives à venir. Le tour du monde intellectuel doit mettre en place les apports des sciences naturelles, de la physiologie et de la médecine, ceux des voyageurs lointains et des explorateurs ; il récapitule les données de la géographie, de l'ethnographie, de l'histoire et de toutes ses disciplines auxiliaires en voie de développement ; il tient compte aussi du droit et de la législation, de toutes les sciences économiques et politiques. Les arts eux-mêmes et les techniques, qui réalisent une mise en œuvre humaine de l'univers, font désormais partie de ce bilan de l'intelligence. Là encore, l'*Encyclopédie* n'innove pas radicalement : dès la fin du XVII^e siècle, l'Académie des Sciences avait mis en chantier une description des techniques et des métiers, en vue de laquelle de nombreux documents avaient été accumulés. [241] Diderot reprend l'idée, il reprend même, non sans indécatesse, des gravures et des planches préparées en vue de cette publication qui demeurait en sommeil ⁴⁵¹. Mais le progrès ici consiste dans l'intégration de la création mécanicienne à la perspective d'ensemble de la curiosité anthropologique. La prise de

⁴⁵¹ Cf. Jacques PROUST, *La documentation technique de Diderot dans l'Encyclopédie*, Revue d'histoire littéraire de la France, juillet-septembre 1957. Réaumur, mort en 1757, s'est occupé très longtemps de cette enquête technique. Prise de vitesse, l'Académie se décidera tardivement à publier ces travaux ; C'est en 1761 seulement que paraîtra, sous la direction de Duhamel, le premier fascicule de la *Description des arts et métiers de l'Académie des Sciences*.

possession de la nature constitue l'un des attributs essentiels de la vocation distinctive de l'espèce humaine.

Au centre de l'œuvre se dessine donc une nouvelle image de l'homme comme espèce et comme individu. Il n'est plus question de le réduire à l'exercice d'une pensée spéculative et désincarnée. Voltaire, collaborateur de l'*Encyclopédie*, et qui rédige pour son compte un *Dictionnaire philosophique*, proteste contre les affirmations de Descartes et de Pascal, selon lesquels la réflexion seule suffit à définir l'être humain. « Comment concevoir un homme sans pieds, sans mains et sans tête ? Ce serait un être aussi différent d'un homme que d'une citrouille. Si tous les hommes étaient sans tête, comment la vôtre concevrait-elle que ce sont des animaux comme vous, puisqu'ils n'auraient rien de ce qui constitue principalement votre être ? Une tête est quelque chose ; les cinq sens s'y trouvent, la pensée aussi. Un animal qui ressemblerait de la nuque du cou en bas à un homme, ou à un de ces singes qu'on nomme orang-outang, ou l'homme des bois, ne serait pas plus un homme qu'un singe ou qu'un ours à qui on aurait coupé la tête et la queue ⁴⁵²... »

L'homme concret définit désormais le centre du monde intellectuel. Ou plutôt, c'est l'humanité tout entière qui constitue l'objet dernier de la connaissance. Il y a des différences entre les individus, des différences entre les races, des différences entre les peuples et les civilisations ; le but de la recherche est de prendre en charge cette diversité manifestée par l'expérience, afin de la réduire, autant que possible, à l'unité. « Il y a des races jaunes, rouges, grises, écrit Voltaire (...) Tous sont également hommes, mais comme un sapin, un chêne et un poirier sont également arbres ⁴⁵³. » Le secret de la condition humaine ne doit pas être cherché dans l'attestation dogmatique d'une vérité a priori, mais dans le recensement des êtres et des choses, dans l'inventaire de toutes les civilisations. On peut être Persan, on peut être Huron, et le Huron comme le Persan sont des révélateurs de la réalité, d'autant plus significatifs peut-être qu'ils démentent nos habitudes de penser, de sentir et d'agir. Ce parti pris d'universalisme symbolise, avec la découverte de la différence d'autrui, un étonnement qui est le commen-

⁴⁵² VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique*, article *Homme*, *Œuvres de Voltaire*, édition Lahure, t. XIII (1960), p. 579.

⁴⁵³ *Ibid.*, p. 573.

cement d'une nouvelle philosophie. L'ontologie réflexive n'est plus le lieu privilégié de la pensée ; la révélation chrétienne définit une profession de foi parmi beaucoup d'autres ; l'Européen adulte, blanc et civilisé doit renoncer au privilège de proposer à lui seul le type de l'espèce humaine. L'attitude historique et critique, inaugurée par Bayle et Fontenelle, s'élargit en une affirmation positive de sympathie pour toutes les variétés de l'expérience humaine dans l'espace et dans le temps ⁴⁵⁴.

[242]

C'est pourquoi, l'œuvre immense et inégale des encyclopédistes représente vraiment un seuil dans l'histoire de la pensée : désormais la philosophie n'aura plus le droit d'ignorer les sciences humaines. Elle pouvait auparavant le faire en toute innocence ; depuis lors, elle se condamnera elle-même si elle rejette leur témoignage. Au surplus, la philosophie nouvelle ne se contente plus d'une attitude spéculative : consciente de ses responsabilités, elle sait qu'elle contribue à l'immense mouvement de pensée qu'elle s'est donnée pour tâche de mettre en lumière. Elle est devenue l'éducatrice de l'univers, la conseillère autorisée des chefs d'Etat. Descartes n'était pour ses princesses, qu'un directeur de conscience ou un professeur de philosophie ; Leibniz, Voltaire, Diderot, Rousseau, Condillac établissent des projets et des maquettes, ils mettent leurs idées au service des souverains, qui sollicitent leurs avis. Turgot sera un grand ministre, et les Idéologues s'efforcent de constituer la France révolutionnaire selon les principes mêmes de l'*Encyclopédie*. Leur échec politique entraînera, par réaction, le très injuste oubli de leurs doctrines, celui aussi de la pensée du XVIII^e siècle dont on méconnaît depuis lors trop communément qu'il fut un très grand siècle français. Néanmoins, la science de l'homme ne

⁴⁵⁴ Cf. ce propos de l'abbé Morellet (*Mémoires*, I, 39), cité dans HUBERT, *Les Sciences sociales dans l'Encyclopédie*, p. 32-33 : « Je faisais la théologie chrétienne historiquement, et point dogmatiquement, ni pour mon compte. J'avais fait entendre que c'était là le ton dont il fallait que fussent exposées les opinions religieuses dans un ouvrage destiné aux nations qui en avaient tant de différentes, et aux siècles, pour lesquels un grand nombre de ces opinions seraient passées, lorsque l'*Encyclopédie* subsisterait encore ; que dans un recueil tel que l'*Encyclopédie*, il fallait faire l'histoire et l'exposition des dogmes et de la discipline des chrétiens, comme celles de la religion de Brahma et des Musulmans. »

cessera pas de se prolonger depuis lors en éthique et en politique ; toute encyclopédie implique une pédagogie. « Instruire une nation, affirme Diderot, c'est la civiliser ; y éteindre les connaissances, c'est la ramener à l'état primitif de barbarie ⁴⁵⁵. » Et l'animateur inlassable de l'*Encyclopédie* établit, à l'usage du tsar, le *Plan d'une Université pour le gouvernement de Russie* (1775-1776). Il y dénonce l'absurdité du système français d'enseignement : « N'est ce pas un phénomène bien étonnant que des écoles d'éducation publique barbares et gothiques, se soutenant avec tous leurs défauts, au centre d'une nation éclairée, à côté de trois célèbres Académies, après l'expulsion des mauvais maîtres connus sous le nom de Jésuites, malgré la réclamation constante de tous les ordres de l'Etat, au détriment de la nation, à sa honte, au préjudice des premières années de toute la jeunesse d'un royaume et au mépris d'une multitude d'ouvrages excellents, du moins quant à la partie où l'on s'est attaché à démontrer les vices de cette nation ⁴⁵⁶... » Moins de vingt ans plus tard, la réforme radicale de l'enseignement, inspirée par les Idéologues, reprendra les programmes de Diderot, et mettra en honneur dans les écoles centrales cette « grammaire générale raisonnée », que les encyclopédistes considèrent comme le modèle épistémologique de la raison.

B. LES PHILOSOPHIES DE LA NATURE

[Retour à la table des matières](#)

L'Encyclopédie apparaît ainsi comme une sorte de synthèse des sciences de l'homme telles qu'elles s'affirment au milieu du XVIII^e siècle. Néanmoins les divers collaborateurs de l'entreprise, s'ils sont animés d'un même esprit, ne professent pas tous des opinions identiques. Les maîtres à penser de l'époque se divisent entre eux sur certains points essentiels ; il ne conçoivent [243] pas de la même façon

⁴⁵⁵ DIDEROT, *Plan d'une Université pour le gouvernement de Russie ou d'une éducation publique de toutes les sciences*, *Œuvres complètes*, édition Assézat, Garnier, t. III, 1875, p. 428.

⁴⁵⁶ *Ibid.*, p. 440.

l'intelligibilité du domaine humain. Il est désormais reconnu qu'il existe une réalité à l'échelle anthropologique, dont il faut assurer la cohésion au prix d'une systématisation philosophique. Mais le remembrement de la réalité humaine, affranchie de l'obédience théologique, répond à deux exigences essentielles, entre lesquelles se partagent les plus grands esprits du siècle : certains sont sensibles aux acquisitions de l'histoire naturelle et de la médecine ; l'homme leur apparaît solidaire des autres êtres vivants. L'idée d'une histoire naturelle de l'homme se développe dès lors en une philosophie de la nature. D'autres penseurs, au contraire, sont frappés par la distance prise par l'humanité à l'égard de la nature : bien loin de rentrer dans le droit commun de la biologie, l'homme a repris en main l'ordre naturel des choses ; il organise un monde à son échelle, et pour son usage. Cette promotion humaine du réel définit la culture, dimension propre d'une philosophie fondée sur la reconnaissance d'une vocation spéciale de l'humanité à la civilisation. Philosophies de la nature et philosophies de la culture, sans s'opposer radicalement, constituent deux axes d'intérêt pour la réflexion : l'un mène aux doctrines évolutionnistes, l'autre verra s'affirmer les philosophies de l'histoire fondées sur le dogme du progrès.

Le premier de ces courants a donné naissance aux doctrines diverses groupées sous l'étiquette du matérialisme, encore que le mot, pour des raisons polémiques, ait été souvent mal compris. Il existe en effet plusieurs espèces de matérialisme. Le mécanisme du XVII^e siècle, renaissance de la doctrine corpusculaire, est un matérialisme physique, accompagné, le plus souvent, d'une sorte de dualisme, qui répartit l'être humain entre deux réalités, comme on le voit fort bien chez Descartes, d'autant plus matérialiste pour le corps qu'il est spiritualiste pour l'âme. Grâce à cette comptabilité en partie double, un Mersenne, un Gassendi demeurent paisiblement dans le sein de l'Église catholique, dont ils respectent les enseignements traditionnels et l'eschatologie, tout en sauvegardant les droits de la libre recherche pour le monde des corps.

Cet équilibre se trouvera rompu au XVIII^e siècle, sous la pression conjuguée de l'histoire naturelle et de la médecine. Le mécanisme physique ne suffit pas à rendre compte de la réalité vitale. L'ordre biologique met en oeuvre une spécificité propre, comme l'atteste la recherche physiologique et médicale. La vie suppose une orientation

immanente, une régulation qui transcende l'interaction purement mathématique des forces physiques. Mais la vie ainsi reconnue comme une activité intrinsèque apparaît revêtue de certaines des prérogatives réservées jusque-là à l'âme ou à l'esprit. Le matérialisme du XVIII^e siècle n'est donc plus celui du xviii^e ; il est moniste, c'est-à-dire qu'il se fonde sur l'affirmation d'une unité vitale, en fonction de laquelle doivent s'expliquer les phénomènes caractéristiques de l'existence animale ou humaine. Le spiritualisme, l'idéalisme traditionnels se trouvent ainsi éliminés, parce qu'ils sont inutiles ; la nature elle-même contient les germes et les promesses de l'intelligence, qui se dégageront peu à peu dans le développement progressif de l'histoire universelle, tout au long de la série des vivants. Le matérialisme a donc changé de sens, car il ne s'agit plus désormais de la même matière. Comme l'observe Canguilhem : « du moment que l'on a renoncé à la distinction cartésienne de la pensée et de l'étendue et à la spécificité métaphysique de l'âme humaine raisonnable et libre, on ne sait plus très bien, quand on fait une théorie de la sensibilité et du mouvement univoque pour tous les vivants, si l'on matérialise l'âme ou si l'on anime la matière ⁴⁵⁷ ».

[244]

L'échec du schéma de l'animal machine est motivé par l'impossibilité de rendre compte de la complexité des phénomènes vitaux avec les seules ressources explicatives de la matière et du mouvement. Nous avons montré, en retraçant l'histoire des idées médicales, le discrédit croissant de l'iatromécanisme soutenu par l'école italienne et par Boerhaave. Le vitalisme, auquel Barthez donnera sa forme la plus précise, se développe de plus en plus. Il est renforcé par l'influence de la philosophie leibnizienne, qui substitue au mécanisme cartésien l'idée d'un dynamisme interne de la matière, et d'un monisme renouvelé d'Aristote. Maupertuis, physicien et philosophe, le grand homme de l'Académie de Berlin, défend dans sa *Vénus physique* des thèmes inspirés de Leibniz : « Une attraction uniforme et aveugle, écrit-il, répandue dans toute la matière, ne saurait servir à expliquer comment les parties s'arrangent pour former le corps dont l'organisation est la plus simple. Si toutes ont la même tendance, la même force pour s'unir les unes aux autres, pourquoi celles-ci vont-elles former un œil, pour-

⁴⁵⁷ CANGUILHEM, *La formation du concept de réflexe au XVII^e et au XVIII^e siècles*, P.U.F., 1955, pp. 86-87.

quoi celles-là une oreille ? Pourquoi ce merveilleux agencement ? Et pourquoi ne s'unissent-elles pas toutes pêle-mêle ? (...) Jamais on n'expliquera la formation d'aucun corps organisé par les seules propriétés physiques de la matière ; et depuis Epicure jusqu'à Descartes, il n'y a qu'à lire les écrits de tous les philosophes qui l'ont entrepris pour en être persuadé ⁴⁵⁸. »

Le thème de la finalité naturelle qui s'affirme ici est une des convictions majeures du XVIII^e siècle. On le retrouve non seulement dans la physiologie de Haller ou dans la « psychologie » de Charles Bonnet, mais encore dans la philosophie et dans la littérature, de Rousseau à Kant et à Bernardin de Saint-Pierre. La nature dans son développement met en oeuvre des forces spécifiques dont les voies et moyens suscitent l'étonnement et l'admiration. Bien entendu les attitudes diffèrent en ce qui concerne l'interprétation de cette finalité : les uns la rapportent à la providence d'un Dieu créateur, d'autres, refusant cette téléologie surnaturelle, se contentent de relever une finalité immanente organisatrice des êtres vivants. La matière organique est radicalement différente de la matière inorganisée, et les « matérialistes » du XVIII^e siècle s'accordent là-dessus, aussi bien Lamettrie que Diderot, qui écrit par exemple : « Si l'on jette les yeux sur les animaux et sur la terre brute qu'ils foulent aux pieds, sur les molécules organiques et sur le fluide dans lequel elles se meuvent, sur les insectes microscopiques et sur la matière qui les produit et qui les environne, il est évident que la matière en général est divisée en matière morte et en matière vivante ⁴⁵⁹. » Et sans doute, la question se pose de savoir s'il y a une unité des deux formes de matière dont nous constatons l'existence : « Comment peut-il se faire, poursuit Diderot, que la matière ne soit pas une, ou toute vivante ou toute morte ? La matière vivante est-elle toujours vivante ? Et la matière morte est-elle toujours et réellement morte ? La matière vivante ne meurt-elle point ? La matière morte ne commence-t-elle jamais à vivre ? Y a-t-il quelque autre différence assignable entre la matière morte et la matière vivante que

⁴⁵⁸ MAUPERTUIS, *Vénus physique* (1745), texte cité dans GUYÉNOT, *Les Sciences de la Vie aux XVII^e et XVIII^e siècles*, A. Michel, 1911, p. 306-307.

⁴⁵⁹ DIDEROT, *Pensées sur l'interprétation de la Nature*, *Œuvres*, édition Assézat, t. II, p. 58. On se reportera utilement sur ce problème au livre de Jean Rostand : *L'Atomisme en Biologie*, N.R.F., 1956.

l'organisation, et que la spontanéité réelle ou apparente du mouvements ⁴⁶⁰ ? »

Tous ces problèmes que les savants n'ont pas cessé de cerner avec le plus de précision possible présupposent la distinction préalable entre l'organique [245] et l'inorganique, attestée par l'évidence expérimentale. Diderot et les matérialistes médecins, lorsqu'ils évoquent la nature, la voient revêtue des attributs de la vie. D'Holbach, par exemple, dans son *Système de la Nature*, considère l'Univers comme une totalité assemblée par des lois communes d'action et de réaction ; mais, à l'intérieur de ce tout, la vie garde sa spécificité propre. « La nature, dans sa signification la plus étendue, est le grand Tout qui résulte de l'assemblage des différentes matières, de leurs différentes combinaisons et des différents mouvements que nous voyons dans l'univers. La nature, dans un sens moins étendu, ou considérée dans chaque être, est le tout qui résulte de l'essence, c'est-à-dire des propriétés, des combinaisons, des mouvements ou façons d'agir qui le distinguent des autres êtres. C'est ainsi que l'homme est un tout, résultant de combinaisons de certaines matières, douées de propriétés particulières, dont l'arrangement se nomme *organisation*, et dont l'essence est de sentir, de penser, d'agir, en un mot de se mouvoir d'une façon qui le distingue des autres êtres avec lesquels il se compare : d'après cette comparaison, l'homme se range dans un ordre, un système, une classe à part, qui diffère de celle des animaux, dans lesquels il ne voit pas les mêmes propriétés qui sont en lui. Les différents systèmes des êtres, ou, si l'on veut, leurs *natures particulières*, dépendent du système général du grand tout, de la nature universelle dont ils font partie, et à qui tout ce qui existe est nécessairement lié ⁴⁶¹. »

Le matérialisme, c'est ici l'affirmation de l'unité de la nature dans son ensemble, l'homme, dépouillé de son privilège théologique d'exterritorialité, reprenant sa place dans le rang. Mais le lien de cette unité, échappant au déterminisme physico-chimique, est constitué par des régulations vitales, et l'être humain possède une spécificité propre de ce point de vue. En tant que philosophie de la nature, le matérialisme biologique du XVIII^e siècle se contente, en quelque sorte, de tirer les conséquences de l'initiative de Linné, faisant figurer l'espèce humaine

⁴⁶⁰ *Ibid.*, p. 58-59.

⁴⁶¹ D'HOLBACH, *Système de la Nature* (1770), chapitre 1, fin.

parmi les autres espèces dans la classification du *Système de la Nature*. Lamettrie, comme bien d'autres, se réfère à l'anatomie comparée, et son matérialisme consiste surtout à nier l'existence d'une âme substantielle. « L'organisation, écrit-il, est le premier mérite de l'homme ⁴⁶². » C'est pourquoi le *Traité de l'Âme* du philosophe-médecin a été publié aussi sous le titre d'*Histoire naturelle de l'âme* ; de même, une édition collective de ses divers essais s'intitule *Mémoires pour servir à l'histoire naturelle de l'Homme* ⁴⁶³ : l'histoire naturelle s'oppose ici à toute histoire surnaturelle, mais elle n'en pose que mieux la question de la spécificité de l'être humain. « Des animaux à l'homme, affirme Lamettrie, la transition n'est pas violente ; les vrais philosophes en conviendront. Qu'était l'homme avant l'invention des mots et la connaissance des langues ? Un animal de son espèce qui, avec beaucoup moins d'instinct naturel que les autres, dont alors il ne se croyait pas roi, n'était distingué du singe et des autres animaux que comme le singe l'est de lui-même ; je veux dire par une physionomie qui annonçait plus de discernement ⁴⁶⁴. »

La philosophie matérialiste de la nature apparaît ainsi comme une tentative pour approfondir, par une judicieuse mise en œuvre, les données positives de l'histoire naturelle contemporaine. Lamettrie observe que « les [246] divers états de l'âme sont toujours corrélatifs de ceux du corps ». Il invoque l'anatomie comparée : « ouvrons les entrailles de l'homme et des animaux. Le moyen de connaître la nature humaine, si l'on n'est éclairé par un juste parallèle de la structure des uns et des autres ? » Dès lors, certaines constatations sont possibles : « En général, la forme et la composition du cerveau des quadrupèdes est à peu près la même que dans l'homme. Même figure, même disposition partout, avec cette différence essentielle que l'homme est de tous les animaux celui qui a le plus de cerveau, et le cerveau le plus tortueux, en raison de la masse de son corps. » En effet, le « volume du cerveau » n'est pas seul en cause ; « il faut que la qualité réponde encore à la quantité » ⁴⁶⁵... Ces constatations pouvaient paraître, en 1747, scandaleuses et impies. Il faut reconnaître qu'elles formulent certains élé-

⁴⁶² LAMETTRIE, *L'Homme Machine* (17147), *Œuvres philosophiques*, sans nom d'auteur, Londres, chez Jean Nourse, 1751, p. 34.

⁴⁶³ C'est l'édition citée à la note précédente.

⁴⁶⁴ *L'Homme Machine*, édition citée, p. 28-29.

⁴⁶⁵ *Ibid.*, pp. 22-24.

ments de base de l'anthropologie moderne, qui d'ailleurs inspireront, dès la fin du XVIII^e siècle, les recherches de la craniométrie et de la phrénologie.

Les débuts de la philosophie de la nature apportent à la réflexion philosophique un moyen de renouvellement. Diderot en était parfaitement conscient : « Nous touchons, écrivait-il, au moment d'une grande révolution dans les sciences. Au penchant que les esprits me paraissent avoir à la morale, aux belles-lettres, à l'histoire de la nature et à la physique expérimentale, j'oserais presque assurer qu'avant qu'il soit cent ans, on ne comptera pas trois grands géomètres en Europe. Cette science s'arrêtera tout court ⁴⁶⁶... » Diderot, maître d'oeuvre de l'*Encyclopédie*, est conscient que les sciences de l'homme vont ravir aux mathématiques le privilège de fournir des idées directrices aux philosophes. La critique de la connaissance, le phénoménisme, inspirés de près ou de loin par l'analyse mathématique, cèderont le pas à des thèmes empruntés aux disciplines qui permettent d'approcher de plus près l'homme concret. « Le fondement de la philosophie, observe Cassirer, ne se trouve plus dans l'analyse de la perception, mais dans l'histoire naturelle, dans la physiologie et la médecine ⁴⁶⁷. »

Le matérialisme ainsi compris comme un approfondissement et une élucidation de l'histoire naturelle ne peut être un mathématisme ni un physicalisme. Et des questions aussitôt se posent, qui ouvrent à la recherche de nouvelles perspectives riches d'avenir. L'intelligibilité de la vie est d'ordre dynamique ; l'histoire naturelle est une description, mais elle est aussi une histoire ; elle invite à considérer la nature selon l'ordre du devenir. Diderot lui-même, avec une perspicacité géniale, l'a parfaitement senti. Il se peut que la nature soit « encore à l'ouvrage », et que l'état des êtres se trouve « dans une vicissitude perpétuelle ». Il faudrait dès lors mobiliser dans le temps la classification de Linné. « Toute notre science naturelle devient aussi transitoire que les mots, écrit Diderot. Ce que nous prenons pour l'histoire de la nature n'est que l'histoire très incomplète d'un instant. Je demande donc si les métaux ont toujours été et seront toujours tels qu'ils sont ; si les plantes ont toujours été et seront toujours telles qu'elles sont si les animaux ont toujours été et seront toujours tels qu'ils sont, etc. ? (...) De

⁴⁶⁶ DIDEROT, *Pensées sur l'interprétation de la Nature*, édition citée, p. 11.

⁴⁶⁷ CASSIRER, *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen, Mohr, 1932, p. 88.

même que dans les règnes animal et végétal, un individu commence, pour ainsi dire, s'accroît, dure, dépérit et passe, n'en serait-il pas de même des espèces entières ⁴⁶⁸ ? » Questions redoutables, si redoutables même que Diderot s'excuse de les poser. Questions prophétiques. Et Diderot n'est pas seul à s'inquiéter. Lamettrie, par exemple, entrevoit les mêmes possibilités : « Il est probable que les animaux, en tant que moins parfaits que l'homme, [247] auront pu être formés les premiers (...) La postériorité de naissance ou du développement de la structure contenue dans le germe de l'homme, n'aurait rien de si surprenant. Par la raison qu'il faudrait plus de temps pour faire un homme, ou un animal doué de tous ses membres et de toutes ses facultés, que pour en faire un imparfait et tronqué, il en faudrait aussi davantage pour donner l'être à un homme que pour faire éclore un mal ⁴⁶⁹... »

Ainsi s'affirme la découverte du facteur temps comme une perspective d'intelligibilité indispensable à la compréhension du réel. Les théories de l'évolution développeront dans l'avenir, avec le succès que l'on sait, cette idée maîtresse du XVIII^e siècle. De plus, le déploiement temporel de la classification des espèces pose du même coup le problème de savoir à quelle influence est due la promotion des espèces actuellement privilégiées. Si l'on admet, à la suite de Linné et de Buffon, que l'homme est un animal, que l'anatomie comparée permet de relever à travers le règne animal des analogies de structure, la différence n'en est que plus éclatante, entre l'homme et les animaux dont il est le plus proche. L'espèce humaine, dit Lamettrie, a inventé le langage, première de toutes les grandes inventions. Il importe de préciser objectivement les conditions qui ont rendu possible l'évolution de l'espèce humaine dont l'épanouissement indiscutable donne lieu au dogme du progrès, communément admis au XVIII^e siècle. Dans la mesure même où la philosophie de la nature rejette les explications surnaturelles, il lui faut expliquer ce progrès en termes d'action et de réaction ; elle doit dégager le conditionnement particulier qui se trouve à l'origine de l'aventure humaine.

⁴⁶⁸ *Pensées sur l'interprétation de la Nature*, p. 57.

⁴⁶⁹ LAMETTRIE, *Abrégé des Systèmes pour faciliter l'intelligence du Traité de l'Homme. Œuvres philosophiques*, Berlin, 1775, § 33, p. 248. Le même thème se retrouve chez d'Holbach, en particulier dans le *Système de la Nature*.

Par le biais de cette analyse, le matérialisme aboutit à mettre en lumière la vocation culturelle de l'espèce humaine. C'est-à-dire que la philosophie de la nature se dépasse elle-même, comme on le voit très clairement dans le cas d'Helvétius, fils de médecin et fermier général, dont la méditation, qui exercera une influence considérable, interprète l'idée d'évolution dans le sens d'un transformisme éducatif. Il s'agit de savoir comment l'homme, à partir de sa constitution biologique originelle, a été capable de construire la civilisation aujourd'hui existante. Helvétius met en lumière l'importance de la structure particulière de l'être humain et le rôle essentiel de l'adaptation au milieu : « Les facultés que je regarde comme les causes productrices de nos pensées, et qui nous sont communes avec les animaux, ne nous occasionneraient pourtant qu'un très petit nombre d'idées si elles n'étaient jointes en nous à une certaine organisation extérieure. Si la nature, au lieu de mains et de poignets flexibles, eût terminé nos poignets par un pied de cheval, qui doute que les hommes sans art, sans habitations, sans défense contre les animaux, tout occupés du soin de pourvoir à leur nourriture et d'éviter les bêtes féroces, ne fussent encore errants dans les forêts comme des troupeaux fugitifs ⁴⁷⁰ ? » Helvétius est empiriste, sensualiste, matérialiste ; il rejette l'innéisme des idées et des vérités premières. Il doit donc dégager les grandes lignes d'une épistémologie génétique, fondée sur la négociation poursuivie entre l'organisation de l'être humain et l'environnement dans lequel il se développe. Une fois trouvé le secret de cette promotion de l'espèce humaine sur la terre, rien n'empêchera les hommes de mettre en œuvre consciemment, pour améliorer leur sort, les principes qui ont assuré jusqu'à présent, en dehors de toute intervention consciente, la supériorité croissante des hommes dans l'univers.

[248]

La méthode est toute positive : « les principes que j'établis sur cette matière sont, je pense, conformes à l'intérêt général et à l'expérience. C'est par les faits que j'ai remonté aux causes. J'ai cru qu'on devait traiter la morale comme toutes les autres sciences et faire une morale comme une physique expérimentale » ⁴⁷¹. Les réflexions ainsi condui-

⁴⁷⁰ HELVÉTIUS, *De l'Esprit* (1758) ; édition de Londres, 1776, t. I, Livre I, ch. 1, p. 2.

⁴⁷¹ *Ibid.*, Préface, p. II.

tes permettent de rejeter la théorie des climats, alors en vogue, et qui explique le moral de l'homme par le déterminisme de l'environnement physique ; la vie psychologique de l'homme, liée au développement de la sensibilité, doit son expansion plus ou moins grande aux influences morales qui s'exercent sur elle. Autrement dit, les chances plus ou moins grandes offertes à l'individu et à la société correspondent au développement du système éducatif. « La conclusion générale de ce discours, écrit Helvétius, c'est que tous les hommes communément bien organisés ont en eux la puissance physique de s'élever aux plus hautes idées, et que la différence d'esprit qu'on remarque entre eux dépend des diverses circonstances dans lesquelles ils se trouvent placés, et de l'éducation différente qu'ils reçoivent. Cette conclusion fait sentir toute l'importance de l'éducation ⁴⁷². »

S'il est vrai que « c'est uniquement dans le moral qu'on doit chercher la véritable cause de l'inégalité des esprits » ⁴⁷³, une réforme de l'éducation suffira à transformer radicalement la vie sociale. L'humanité, enfin consciente de ses possibilités et de ses responsabilités, est appelée à un perfectionnement indéfini : « Il est certain que les grands hommes, qui maintenant sont l'ouvrage d'un concours aveugle de circonstances, deviendraient l'ouvrage du législateur ; et qu'en laissant moins à faire au hasard, une excellente éducation pourrait, dans les grands empires, infiniment multiplier et les talents et les vertus ⁴⁷⁴. » La raison expérimentale, l'intelligence planificatrice peuvent donc reprendre leur bien ; le meilleur des mondes pourra être réalisé sur la terre, au prix d'une réforme des structures sociales selon l'esprit nouveau. Comme l'écrit son historien, Helvétius entrevoit « l'existence d'une véritable science des mœurs. Pour la réaliser, il faut écrire l'histoire naturelle de l'humanité »... Une fois écartés tous les préjugés qui pullulent en ce domaine, on verra se dessiner « une statique et une dynamique des sociétés, aboutissant à des conclusions pratiques, à la réforme de l'individu et de l'Etat par la législation et l'éducation, fondées sur la connaissance positive, véritable, de l'être humain ⁴⁷⁵ »...

⁴⁷² *Ibid.*, p. 634.

⁴⁷³ P. 633.

⁴⁷⁴ Conclusion du 4^e Discours, édition citée, t. II, p. 223.

⁴⁷⁵ Albert KEIM, *Helvétius, sa vie et son œuvre*, Alcan, 1907, p. 600.

Avec Helvétius, la philosophie de la nature aboutit ainsi à une véritable philosophie de la culture. Puisque l'humanité se caractérise par la faculté de se créer elle-même, c'est donc, pourrait-on dire, en reprenant une formule célèbre, qu'elle a pour nature de n'avoir pas de nature. La vocation propre de l'espèce humaine est de sortir du rang pour constituer par elle-même, à son usage, un ordre surnaturel aux immenses possibilités. Helvétius formule ici l'un des aspects essentiels de la pensée du XVIII^e siècle, et de son action intellectuelle : l'homme peut en quelque sorte se recréer lui-même, et il faut procéder par tous les moyens à cette réformation de l'être humain. Les projets de constitution, les plans d'Universités, l'*Encyclopédie* elle-même dans son ensemble, ou encore l'idéologie du despotisme éclairé, avec toutes les manifestations qu'elle inspire, ne sont que des variations sur le thème de cette même entreprise pédagogique. La Révolution française elle aussi pourrait être considérée dans son ensemble comme la [249] recherche d'une nouvelle méthode pour répondre à la même exigence profonde, en passant à l'action directe, une fois éliminée la personne interposée des souverains traditionnels.

C. LES PHILOSOPHIES DE LA CULTURE ET LES PHILOSOPHIES DE L'HISTOIRE

[Retour à la table des matières](#)

La culture, d'après Helvétius, est une seconde nature qui vient, dans le cas de l'humanité, se substituer à la réalité de l'environnement matériel. La nature humaine se révèle plastique ; elle est docile à l'éducation qui lui permet de développer et d'élargir le rayon d'action de ses instincts élémentaires. La nature extérieure elle-même est transformée par le progrès technique et relayée par l'institution juridique, économique et sociale. C'est pourquoi, lorsqu'il s'agit de la réalité humaine, on peut admettre que l'instance biologique se trouve en quelque sorte reléguée au second plan. Elle fournit sans doute des possibilités primordiales, mais l'aventure culturelle commence avec la réor-

ganisation de ces possibilités, en seconde lecture, en vertu de ce droit d'initiative qui est l'attribut majeur de l'humanité. L'idée même de civilisation, qui est une des idées maîtresses du XVIII^e siècle, suppose cette émancipation de l'ordre culturel, reprenant à son compte l'ordre naturel, pour le transformer dans le sens du meilleur ⁴⁷⁶. L'humanité est fille de ses œuvres ; elle doit assumer la responsabilité de son destin.

L'idée de civilisation correspond ainsi à l'affirmation d'un nouvel espace épistémologique : il y a un devenir des sociétés humaines ; leur structure pose un certain nombre de problèmes et leur développement sera influencé, dans un sens favorable par le type même d'organisation qu'il met en œuvre. La science de l'homme implique donc une science des sociétés humaines, telles qu'elles sont, mais aussi telles qu'elles devraient être, car la curiosité du fait ne peut se dissocier de la préoccupation du droit. Pendant longtemps, la systématisation théologique empêchait, en quelque sorte, le problème de se poser. Il était d'avance résolu, l'Eglise fournissant le prototype de la société parfaite, dont l'organisation hiérarchique et immuable préfigure ici bas les structures de la Cité de Dieu. Les tribulations des sociétés humaines, les vicissitudes et les catastrophes trouvent leur sens dans l'eschatologie régnante, qui découvre partout les desseins divins en fonction de schémas que saint Augustin, par exemple, a mis en lumière avec autorité.

La Renaissance et la Réforme consacrent l'échec de la formalisation catholique de l'ordre humain. La structure unitaire du monde médiéval se fragmente en espaces politiques et religieux différents, qui refusent absolument de se laisser réduire à une même obéissance dogmatique. Or on ne peut vivre indéfiniment dans la guerre ; il faut bien parvenir à formuler à la longue un régime de coexistence. Puisque la révélation chrétienne donne lieu à contestation, on doit s'efforcer de découvrir ailleurs un principe d'arbitrage, tel que les diverses parties en présence puissent s'accorder sur lui. Les crises du XVI^e siècle entraînent ainsi la reconnaissance d'une nouvelle intelligibilité de l'ordre juridique et politique, échappé au contrôle des théologies défailiantes, et qui doit emprunter à la réflexion et à la raison des principes d'organisation universellement valables. L'espace social devient

⁴⁷⁶ Cf. *Civilisation, le mot et l'idée*, 1^{re} Semaine internationale de Synthèse, Renaissance du Livre, 1930.

un espace métaphysique et rationnel, en attendant de devenir un espace simplement physique, mais rationnel encore.

Il ne saurait être question ici de retracer l'histoire de la science politique. [250] Nous voulons seulement signaler qu'elle est la première forme sous laquelle apparaît la philosophie de la culture, le premier ordonnancement du domaine humain. Il s'agit là toujours d'une réaction à l'incertitude des temps et à la contradiction établie. Certains esprits se révoltent et projettent en dehors de l'histoire et de ses déceptions l'île heureuse de l'utopie, où les institutions et les hommes obéissent aux seules exigences de la perfection : l'*Utopie* de Thomas Morus est de 1516, la *Cité du Soleil*, de Campanella, paraît en 1602. Machiavel, au contraire, sensible, par delà les beaux prétextes des principes, à la dure réalité des faits, procède à une analyse raisonnée et sans illusion du monde comme il va : le *Prince*, contrepartie de l'*Utopie*, paraît en la même année 1516. Entre ces deux partis extrêmes, une troisième voie s'efforce de concilier les contradictions de la situation régnante et les exigences d'une conscience qui ne sacrifie ni sa vocation d'intelligibilité, ni son souci moral. Telle est l'origine de la réflexion politique, née parmi les troubles des guerres civiles et religieuses, et soucieuse de restaurer la sécurité, c'est-à-dire la possibilité pour les hommes d'une vie en commun. La *République* de Jean Bodin (1576), le *De Jure belli ac pacis* de Grotius (1625), le *Léviathan* de Hobbes (1651), le *De Jure naturae et gentium*, de Pufendorf (1672), l'*Essai sur le Gouvernement civil*, de Locke (1689) sont des tentatives pour mettre en équation selon des normes rationnelles le domaine de la communauté sociale. En face de la guerre et de la révolution, il importe de fonder une légitimité nouvelle, indépendante des partis pris affrontés : ainsi s'introduit le recours à la raison, instance étrangère aux diverses traditions établies. La théorie du droit naturel substitue à la théologie politique une métaphysique fondée sur la reconnaissance d'une vocation rationnelle inhérente à la réalité humaine. La nature, telle que l'entend le droit naturel, est une nature humaine, une nature en droit, distincte de la nature physique ; elle répond à une détermination a priori de l'être humain, dont le statut se trouve fixé par un ensemble de principes intelligibles.

Ainsi la réflexion juridique et politique, éveillée par les contradictions de l'histoire, suppose la reconnaissance de la spécificité du domaine humain : en fait, la Renaissance tout entière réalise une prise de

conscience de la dimension culturelle dans l'existence individuelle et sociale. L'homme se découvre capable de penser sa condition et de la transformer du fait même qu'il la pense. La pensée, l'art, la technique permettent à l'humanité une création prométhéenne de soi par soi. La politique prend place ainsi parmi les techniques nécessaires à l'organisation de la vie sociale. Mais la doctrine du droit naturel, si elle consacre la reconnaissance d'une spécificité culturelle du domaine humain, ne répond à la pression de l'histoire que par une pression en sens inverse : elle réagit à l'insurrection de l'événement en définissant une fois pour toutes un prototype de l'ordre rationnel. Autrement dit, la variable historique n'est pas reconnue comme constitutive de la réalité sociale. L'opposition massive entre le fait et le droit risque ainsi de faire négliger le véritable problème, celui de la négociation indéfiniment poursuivie au sein même de l'événement entre la diversité empirique des circonstances et la prétention normative de la raison.

C'est l'éveil du sens de l'histoire qui donnera naissance à la philosophie de la culture, en réalisant une véritable mobilisation de l'ontologie. Un esprit rigoureusement métaphysique n'imagine pas que le devenir des choses humaines ait une importance quelconque, toute la vérité se trouvant bloquée dans l'au-delà. Le philosophe allemand Krause (1781-1832), professeur à Iéna, affirmait avec simplicité : « Je sais bien comment le monde devrait être ; cela ne vaut donc pas la peine d'apprendre à le connaître tel qu'il est réellement ». Ce contemporain de Hegel ignorait avec superbe certaines [251] des acquisitions majeures du XVII^e siècle, inventeur de la philosophie de l'histoire. Du point de vue d'une ontologie conséquente, dans le devenir, il ne se passe rien ; l'élément historique est par essence incohérent, approximatif, opaque à la raison, à la manière de la cause errante des Anciens. Le temporel est la négation de l'éternel, et la métaphysique pourrait se définir dès l'origine comme un remède à l'histoire. Seulement, un moment vient, et c'est le début des temps modernes, où l'histoire, qu'on le veuille ou non, force l'attention des hommes ; elle remet en question leur existence, et de proche en proche leur pensée. Le monde change, et l'homme avec lui, car l'homme est impliqué dans les changements du monde. La philosophie doit suivre le mouvement ; elle est une image du monde, et il apparaît absurde, à la longue, de nier purement et simplement le temporel, considéré comme nul et non avenu, pour se réfugier dans l'invocation d'un éternel de plus en plus émâcié.

À ce compte, on méconnaît et on fausse tout ensemble l'éternel et le temporel.

La pression de l'histoire oblige donc les philosophes à la prendre au sérieux. L'élément historique, par son aberrance même, constitue une sorte de défi à l'ordre ontologique ; il impose d'autant plus fortement la nécessité d'un nouveau recours à la philosophie. Dans la mesure où la réalité empirique se fait menaçante, il faut neutraliser sa dissidence, la réimputer à nouveau à l'ordre ontologique par une sorte de contre-assurance. Le philosophe doit s'employer à refaire ce que l'histoire a défait, en mettant en lumière l'intelligibilité du devenir. L'idée d'un non-sens radical de l'histoire, considérée comme cette histoire de fou, racontée par un idiot, dont parle Shakespeare, est en réalité une solution de désespoir⁴⁷⁷. Elle laisse l'homme en proie à une désorientation radicale dans ce monde qui est pourtant sa patrie. Il est d'ailleurs difficile de soutenir qu'il ne se passe rien dans un univers où l'expérience quotidienne atteste qu'il se passe tant de choses importantes. La vérité est intéressée à l'événement : il y a un enjeu du devenir, dont le développement laborieux a pour matière l'existence même des individus et des sociétés. Aussi bien, les penseurs du XVIII^e siècle prennent conscience d'une signification positive cheminant à travers le devenir historique : le progrès de la connaissance et de la technique fait la preuve d'une valeur importante de la temporalité.

Parallèlement au progrès des techniques historiques, tel qu'il a été étudié dans un précédent chapitre, se dessine ainsi une nouvelle attitude des penseurs à l'égard du devenir. À la place de l'alternative ontologique du tout ou rien, on voit apparaître une voie moyenne, renonçant à l'idée d'une vérité transcendante figée dans une immobilité définitive, pour s'efforcer de déchiffrer dans l'immanence le mouvement des valeurs dont le cheminement correspond à l'édification d'une vérité à l'échelle humaine. La philosophie de l'histoire consacre ainsi l'abandon d'une philosophie sans histoire, bloquée au niveau de la Raison seule, coupant l'Être du devenir, et simultanément la répudiation d'une histoire sans philosophie, attachée à repérer les méandres d'un devenir privé de raison. Déjà Spinoza, partisan néanmoins d'une

⁴⁷⁷ Cf. le mot significatif d'Arthur Koestler (*La Tour d'Ezra*, trad. Claireau, Calmann-Lévy, 1947, p. 99) : « L'histoire est une série de futilités dont l'accumulation produit un effet de grandeur. »

ontologie radicale, se préoccupe d'assurer dans le temps historique et dans la totalité de l'espace social, la diffusion de la vérité qu'il annonce. Sa critique de la révélation historique a pour but de mettre l'histoire à la raison, seul moyen de placer les privilèges du sage à la portée de tous.

La négociation entre l'ontologie et la temporalité entraîne ainsi l'apparition [252] d'une autre histoire dont l'attention se porte sur les signes rationnels des temps, et non plus sur les incidents aberrants, généalogies, batailles et traités, que l'on prenait seuls en considération jusque-là. Le mouvement, que nous avons signalé, vers une histoire non plus politique et monarchique, mais humaine et culturelle, correspond à ce souci de promouvoir une nouvelle intelligibilité, où le philosophe retrouvera plus aisément son bien. L'histoire ainsi considérée peut devenir la terre natale de la vérité humaine. Point d'application de toutes les valeurs, elle fournit aussi le critère de leur validité ; de là procédera, au XIX^e siècle, le raz de marée qui assurera à la dimension historique une importance prépondérante. Il est très curieux de relever que d'Alembert avait déjà prévu cette révolution épistémologique. Il écrit en effet, à propos de l'histoire, à l'article *Eléments des Sciences de l'Encyclopédie* : « À l'égard de l'histoire des rois, des conquérants et des peuples, en un mot des événements qui ont changé ou troublé la terre, elle ne peut être l'objet du philosophe qu'autant qu'elle ne se borne pas aux faits seuls ; cette connaissance stérile, ouvrage des yeux et de la mémoire, n'est qu'une connaissance de pure convention quand on la renferme dans ses étroites limites, mais entre les mains de l'homme qui sait penser, elle peut devenir la première de toutes. »

Le mathématicien d'Alembert prévoit donc, dès le milieu du XVIII^e siècle, l'essor de la philosophie de l'histoire. Il est clair pour lui que l'univers culturel forme une réalité autonome, objet d'une science aussi sérieuse que les autres : « Le sage, poursuit d'Alembert, étudie l'univers moral comme le physique (..) Il n'envisage l'histoire que comme un recueil d'expériences morales faites sur le genre humain, recueil qui serait sans doute beaucoup plus complet s'il n'eût été fait que par des philosophes. » En somme, la connaissance historique nous offre « le recueil des observations médicales de tous les âges ». Il y a donc là matière à une réflexion indépendante, à une reprise systématique susceptible d'élaborer une vue d'ensemble du destin de l'humanité comme de l'individu. Tel est le sens de la philosophie de la culture,

dont Fontenelle, l'un des premiers sans doute, se formait déjà une idée lorsqu'il évoquait, par un hardi rapprochement de termes, une « histoire de la raison ». La même hardiesse apparaît chez Voltaire, inventant, au prix de ce qui aurait été jusque-là une contradiction dans les termes, l'expression « philosophie de l'histoire » (1765).

La réalité humaine ne déploie pas à travers l'espace et le temps un tissu d'accidents et d'absurdités : elle s'organise selon des principes qui lui sont propres, et ces principes doivent faire l'objet d'une recherche procédant à partir des faits pour en dégager les lois. Les faits, ici, ce ne sont pas des données matérielles ou des dispositifs organiques, mais bien les conduites humaines et les institutions dans lesquelles elles s'incarnent. Il faut donc concevoir un domaine épistémologique radicalement neuf, mettre en lumière des modes d'enchaînement, des déterminismes qui n'ont rien à voir avec la causalité physique ou les processus organiques. Sans doute, l'espèce humaine peut être mise en place parmi les autres espèces, seulement elle se distingue de toutes les autres, dans la mesure où elle débouche de l'histoire naturelle dans l'histoire tout court, qui définit le domaine propre de l'humanité par opposition à l'animalité. L'anthropologie biologique et somatique doit se compléter par une anthropologie culturelle, qui englobe à la fois l'histoire et la géographie humaine, l'ethnographie, cherchant ainsi à découvrir le sens de l'aventure humaine sur la face de la terre.

La philosophie de la culture ne se développe pas seulement comme une réflexion sur l'histoire, qui viendrait s'ajouter aux autres disciplines philosophiques spécialisées. C'est la vérité elle-même qui se trouve dès lors domiciliée dans le temps ; elle se réalise comme une activité dans le contexte [253] de l'époque. Autrement dit, la métaphysique descend du ciel des idées sur la terre des hommes. Si l'histoire apporte avec elle le sens de la vérité, c'est qu'elle est la messagère d'une révélation, qui entre nécessairement en concurrence avec la révélation religieuse ou ontologique, qu'elle tend à absorber dans son analyse. Dès l'origine, la philosophie de l'histoire apparaît comme un produit de remplacement pour la théologie ; elle met en scène une défense et illustration du genre humain, qui se substitue aux anciennes théodicées. De celles-ci, elle conserve en effet l'idée d'une organisation d'ensemble et d'une orientation du devenir historique, en fonction d'un terme à venir. La culture apparaît comme la réalisation progressive d'un programme, dont l'intention profonde est l'avènement de plus

de bonheur et de plus de justice parmi les hommes. La vérité est dans le temps, mais elle commande au temps. L'historisme du XIX^e siècle enseignera que chaque époque a sa vérité, une vérité qu'elle remporte comme elle l'a apportée ; de là une sorte de relativisme qui n'existe pas encore au XVIII^e siècle, où l'idée de progrès assure au dynamisme historique la continuité d'une croissance orientée vers le meilleur. Ainsi se trouve maintenu le primat de l'essence rationnelle sur l'existence historique ; l'histoire, mise au pas, ne peut, par hypothèse, déborder la raison dont elle procède. Le dernier mot est connu d'avance, et ce dernier mot a la signification réconfortante d'un *happy end* plein de promesses. Il faudra l'esprit chagrin de Rousseau pour redouter que la civilisation ne travaille à contresens du progrès. Les déceptions et les échecs de la Révolution française généraliseront ce doute, auquel la quasi-unanimité des penseurs du XVIII^e siècle demeurent étrangers.

L'italien Gianbattista Vico fut sans doute le premier à faire porter l'ensemble de sa réflexion philosophique sur l'intelligibilité du devenir historique. Telle est l'opinion de Jouffroy, qui écrivait en 1827 : « La gloire de Vico est d'avoir conçu que le développement de l'humanité est connu par une loi, et qu'il faut la chercher ; par lui a commencé la philosophie de l'histoire, science nouvelle, comme il la nomme, et qui est encore bien neuve après un siècle d'existence ⁴⁷⁸. » Le napolitain Vico (1668-1743), un des génies de l'âge baroque, publie en 1725 ses *Principes d'une Science nouvelle relative à la nature commune des nations*. Michelet, un siècle plus tard, traduira en français, cet ouvrage désordonné, lyrique et grandiose, qui fut une des sources de son enthousiasme historique. Vico substitue à la métaphysique de style cartésien, fondée sur l'approfondissement et l'élucidation des idées, une méditation sur l'histoire universelle dans sa plénitude concrète. L'analyse comparative des institutions, des systèmes juridiques et politiques, des langues et des littératures, des mythologies, permet de dégager les grandes lignes d'une vérité en devenir, vérité qui n'engage pas seulement la spéculation abstraite, mais qui mobilise toutes les énergies des individus et des générations. Jusque-là, les philosophes cherchaient leur matière de référence dans la théologie ou dans les sciences exactes, la physique ou les mathématiques ; Vico réfléchit sur le

⁴⁷⁸ Théodore JOUFFROY, *Bossuet, Vico, Herder*, article du *Globe*, 17 mai 1827 texte reproduit dans les *Mélanges philosophiques*, 2e édition, 1838, p. 78.

phénomène total de la culture, dont il essaie de justifier le développement historique. Le principe de la science nouvelle, méconnu par les philosophes et les philologues, se résume dans l'affirmation suivante : « ce sont les hommes qui ont fait eux-mêmes ce monde des nations »⁴⁷⁹. Le monde des nations, patiemment [254] analysé, nous livrera donc, bien mieux que le monde de la science, le secret des destinées humaines.

Vico ne comprend pas le développement des civilisations d'une manière linéaire et progressive. Nourri de la culture classique, il voit dans le monde antique un moment privilégié du devenir humain, une sorte d'apogée, par rapport à laquelle les invasions barbares et les siècles obscurs du Moyen Age consacrent une incontestable déchéance, la Renaissance et l'essor des lumières impliquant à leur tour un progrès nouveau. D'où le schème directeur selon lequel il y aurait des cycles d'évolution, qui se retrouveraient régulièrement dans l'ensemble de l'humanité, dispersée à travers l'espace et le temps. Le thème du retour éternel, emprunté aux spéculations de l'antiquité, servira donc de fil conducteur pour mettre de l'ordre dans le désordre de l'histoire universelle. Il y a, selon le penseur italien, trois états, ou trois moments successifs dans l'histoire des civilisations : tout d'abord l'âge des dieux, où un régime théocratique s'impose à toute la variété des formes de la pensée et de l'action : droit divin, coutumes pieuses, écriture hiéroglyphique, partout les dieux exercent directement leur contrôle. Puis vient le temps des héros, sorte de moyen âge aristocratique et féodal, dominé par les blasons et les emblèmes, par les supériorités patriciennes : c'est le moment de l'épopée. Enfin s'affirme l'âge des hommes, où la force cède à la raison, qui reconnaît en tous l'égalité de la nature humaine ; alors s'affirment des gouvernements humains, républiques ou monarchies tempérées, attachées à réaliser le bien commun de tous ; alors la langue vulgaire devient langue littéraire, pour l'édification générale.

L'analyse structurale de l'histoire esquisse ainsi une véritable encyclopédie comparée des sciences humaines. Rêveur mystique et solitari-

⁴⁷⁹ *La Science Nouvelle*, conclusion, dans *J. B. Vico, Œuvres choisies*, p.p. Chaix-Ruy, P.U.F., 1946, p. 179. Une nouvelle traduction de l'oeuvre a été publiée par Doubine aux éditions Nagel, sous les auspices de l'Unesco, en 1953.

re, Vico a conscience d'avoir déchiffré, le premier, le destin mystérieux des civilisations. « Reportons-nous une dernière fois, écrit-il à la fin de son oeuvre, à ces recommencements de tout le cours de l'histoire, à ce retour des institutions, des gouvernements et des droits, dont nous avons raisonné dans cet ouvrage ; réfléchissons encore aux confrontations qu'à chaque chapitre nous avons faites entre les premiers temps et les derniers temps des nations antiques et modernes. L'histoire nous apparaîtra expliquée et comme déroulée. Et je ne parle point ici de l'histoire particulière, limitée dans le temps, ramenée aux seules lois et aux seuls actes des Romains et des Grecs. J'entends parler de l'histoire idéale des lois éternelles, qui tient à l'identité en tous lieux et en tout temps de la nature humaine, – histoire qui constitue comme le thème que suivent toutes les nations, et sur lequel s'enroulent tous les événements de leur histoire dans leur naissance, leurs progrès, les états auxquels elles se fixent, leur décadence, leur déclin et leur mort. Cette histoire, elles s'y conformeraient quand même (ce qui n'est point) des mondes infinis naîtraient les uns après les autres durant l'éternité. Nous ne pouvons donc faire moins que de donner à cet ouvrage le titre de *Science nouvelle* (...) Ne porte-t-il pas en effet sur un sujet vraiment universel : la nature commune des nations et tout ce qui en dérive ? L'idée même d'un tel sujet embrasse et contient toute science digne de ce nom ⁴⁸⁰... »

Vico est donc bien le premier à entreprendre cette science comparée des civilisations, dont les plus récents représentants seraient un Spengler, un Toynbee ou un Malraux. Son influence a malheureusement souffert de l'obscurité lyrique de son style, et d'un mysticisme religieux qui soulève, au XVIII^e siècle, des résistances croissantes. Pourtant une impulsion est donnée, un nouveau domaine épistémologique est ouvert à une investigation systématique, [255] regroupant des éléments dont la convergence n'avait pas encore été mise en lumière. Parmi ses lecteurs, Vico comptera Montesquieu, Herder et Michelet. Montesquieu, intellectuel lucide, se refuse aux entraînements de l'imagination, mais il reprend l'idée que la réalité, à l'échelle humaine, forme dans son ensemble un système intelligible. Sa formation juridique lui proposait la rationalité exemplaire des structures définies *a priori* par les théoriciens du droit naturel. Mais il est également sou-

⁴⁸⁰ *Science Nouvelle*, livre V, ch. III, fin, *Œuvres choisies*, éd. citée, p. 176.

cieux des faits, qui ne doivent pas être dissimulés ou invalidés au nom des préjugés juridiques. En 1719, à l'âge de 30 ans, Montesquieu rédige, pour l'Académie de Bordeaux, le prospectus d'une *Histoire de la terre ancienne et moderne*, sollicitant des savants du monde entier des matériaux pour la constitution d'une géographie générale, à la fois physique et humaine. L'*Histoire* projetée, et qui ne sera pas réalisée, devait enregistrer toutes les modifications du relief, « soit par les tremblements de terre, inondations ou autres causes, avec une description exacte des différents progrès de la terre et de la mer, de la formation et de la perte des îles, des rivières, des montagnes, des vallées, lacs, golfes, détroits, caps et de tous leurs changements, des ouvrages faits de main d'homme qui ont donné une nouvelle face à la terre »... Tout doit entrer en ligne de compte, les canaux, les mines, la « destruction des forêts », les « déserts formés par les pestes, les guerres et les autres fléaux, avec la cause physique de tous ces effets » ⁴⁸¹...

Aussi bien que de géographie, le jeune Montesquieu apparaît curieux d'histoire naturelle et de médecine. L'éventail même de cette curiosité donne toute son ampleur à la science de la réalité humaine telle qu'elle se développe dans *l'Esprit des Lois* (1748). L'histoire, le droit, la science politique s'organisent ici en une histoire naturelle des sociétés, régie par des principes aussi rigoureux que ceux qui s'appliquent aux autres catégories de phénomènes. « J'ai d'abord examiné les hommes, écrit Montesquieu dans la Préface de *l'Esprit des Lois*, et j'ai vu que dans cette infinie diversité de lois et de mœurs, ils n'étaient pas uniquement conduits par leurs fantaisies. J'ai posé les principes, et j'ai vu les cas particuliers s'y plier comme d'eux-mêmes ; les histoires de toutes les nations n'en être que les suites ; et chaque loi particulière liée avec une autre loi ou dépendre d'une autre plus générale (...) Je n'ai point tiré mes principes de mes préjugés, mais de la nature des choses ⁴⁸². » La nature sociale est donc, à sa manière, une nature des choses, relevant d'une science inductive, et susceptible de s'organiser selon des rapports rigoureusement intelligibles. De là, la célèbre définition sur laquelle s'ouvre le grand ouvrage de Montesquieu : « les lois, dans la signification la plus étendue, sont les rapports nécessaires

⁴⁸¹ MONTESQUIEU, *Œuvres*, p.p. Roger CAILLOIS, Bibliothèque de la Pléiade, t. I, p. 21.

⁴⁸² *Esprit des Lois*, Préface, *Œuvres*, édition citée, t. II, p. 229.

qui dérivent de la nature des choses ; (...) le monde matériel a ses lois ; les intelligences supérieures à l'homme ont leurs lois ; les bêtes ont leurs lois ; l'homme a ses lois » ⁴⁸³.

Les analyses de *[l'Esprit des Lois](#)* aboutiront à mettre en lumière un certain nombre de schémas d'organisation du monde social. La classification de Montesquieu réduit toutes les variétés de régimes politiques à trois principales : le gouvernement démocratique, le gouvernement monarchique et le gouvernement despotique. Il s'agit là de trois modèles épistémologiques, de trois maquettes qui résument et condensent une érudition considérable. La réalité concrète des régimes existants réalisera plus ou moins l'essence de ces formes définies en rigueur, de sorte l'on peut estimer, avec Cassirer, [256] que Montesquieu, est le premier à mettre en oeuvre la méthode des types idéaux, dont Max Weber fera l'instrument par excellence de sa sociologie compréhensive ⁴⁸⁴. Chaque régime correspond à l'affirmation de certains principes ; il prospère ou se corrompt selon les circonstances. L'auteur des *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* a le sens de la dynamique interne des sociétés politiques. C'est pourquoi, tout en croyant au progrès de la raison éclairée, il échappe, au prix peut-être d'une contradiction, à la conception linéaire du devenir de l'histoire ; il se rapprocherait plutôt de Vico, dans la mesure où il semble admettre une sorte de retour éternel des divers processus dont il décrit, en naturaliste averti, la génération et la corruption.

En tout cas, il est clair qu'il existe, aux yeux de Montesquieu, des lois de l'humanité comme il y a des lois de la nature. Et, surtout, les schémas des gouvernements ne sont pas seulement des esquisses abstraites ; ils servent de principes pour le classement d'une immense documentation portant sur les mœurs et coutumes, sur la vie économique et sociale, sur l'histoire, sur l'ethnographie, sur l'infinie multiplicité des institutions humaines. Montesquieu s'efforce d'établir des rapports d'influence et de détermination entre les éléments constitutifs de la réalité sociale. Un conditionnement réciproque s'établit dans la mutualité des structures qui, mieux qu'un système politique, définissent un style de vie ; Montesquieu analyse ainsi le droit criminel, le luxe, la

⁴⁸³ *[Esprit des Lois](#)*, 1^{re} partie, livre I, ch. I, *ibid.*, p. 232.

⁴⁸⁴ CASSIRERT, *Die Philosophie der Aufklärung*, p. 281.

monnaie, le commerce, l'esclavage, par exemple, dont il s'efforce de mettre en évidence les rapports avec les diverses constitutions. Il interprète la théorie des climats dans le sens d'une sorte de géographie humaine, et ses considérations sur la population évoquent une démographie avant la lettre. C'est donc bien tout le continu spatio-temporel de l'humanité qui fait l'objet de l'enquête. Chaque moment de l'histoire forme un tout cohérent, les structures sociales se dessinant sur l'arrière-plan de la civilisation dans son ensemble. Par delà l'incohérence dramatique des événements, il est possible de retrouver l'ordre d'une raison imminente, qui gage le devenir historique sans avoir besoin de se référer à la volonté surnaturelle d'un Dieu, invoqué à la manière d'un fondement de l'induction historique.

Vico et Montesquieu se trouvent donc bien à l'origine de l'histoire comparée des institutions, Vico fondant pour sa part la philosophie de la culture, et Montesquieu ouvrant l'ère de la science sociale. Après eux, la philosophie de l'histoire va prendre son essor, en simplifiant quelque peu ses schémas. La démultiplication du devenir, qui mêle les progrès de régressions, s'efface devant la conscience grandissante d'un accroissement des valeurs dans l'histoire de l'humanité. Le philosophe, avec un peu de recul, est frappé par le fait qu'au total les éléments positifs et rassurants l'emportent de plus en plus sur les signes de décadence. Les historiens eux-mêmes l'attestent, un Voltaire par exemple ; et si Gibbon publie de 1776 à 1788 sa grande *Histoire du déclin et de la chute de l'Empire romain*, son scepticisme, son sens de la décadence s'opposent à l'optimisme communément répandu, en dépit des protestations de Rousseau. En France, Turgot (1727-1781), économiste et homme d'Etat, est l'auteur de *Discours sur les progrès successifs de l'esprit humain* (1750) où s'affirme une conception linéaire, reprise dans ses projets de *Discours sur l'histoire universelle*, où il se proposait d'établir contre Bossuet une sorte de loi des trois états de l'humanité, qui préfigure celle d'Auguste Comte. Condorcet, bientôt, continuera cette apologie pour une histoire bien orientée.

[257]

En Allemagne, la philosophie rationaliste et progressiste de l'histoire trouve des défenseurs dans la personne de Lessing et de Kant. Lessing (1729-1781) publie à la fin de sa vie, en 1777 et 1780, un pe-

tit ouvrage : *l'Education du genre humain* ⁴⁸⁵, renouvelé du *Traité théologico-politique* de Spinoza. Le problème, aux yeux de Lessing, est de concilier la révélation biblique avec le progrès général des idées et des institutions au XVIII^e siècle. La thèse consiste à soutenir que la religion naturelle vient relayer la foi chrétienne, longtemps nécessaire au développement de l'humanité, mais aujourd'hui dépassée, dans une certaine mesure. En effet, les vérités que le Christ enseignait jadis avec l'autorité de la croyance religieuse s'imposent aujourd'hui par la seule raison, de sorte que l'Évangile historique, sa mission accomplie, peut s'effacer devant un Évangile éternel dont Lessing confie la propagation aux loges maçonniques, temples du nouvel universalisme ⁴⁸⁶. Ainsi l'examen réfléchi du devenir historique aboutit à une prise de position qui est un pari sur l'avenir. La liaison, toujours réelle au XVIII^e siècle, mais souvent dissimulée, apparaît ici en pleine lumière, entre les considérations théoriques et le parti pris d'une pédagogie prophétique.

Mais le plus éminent représentant, en Allemagne, de la philosophie de l'histoire selon l'esprit de *l'Aufklärung* est sans aucun doute Kant lui-même, dont le génie, ici encore, embrasse et synthétise toutes les aspirations de son siècle. Trop peu connue en France, parce qu'elle se trouve en quelque sorte masquée par l'écran des grandes *Critiques*, la réflexion sur l'histoire est pourtant une préoccupation constante du maître de Königsberg, qui lui consacre une série de traités, brefs, mais fort importants, pour autant qu'ils apportent des indications essentielles sur l'économie générale du système ⁴⁸⁷. En fait, la philosophie de l'histoire, dans la mesure où elle doit prendre en charge l'événement empirique paraît d'abord inconciliable avec le dessein d'ensemble d'une philosophie fondée sur la mise en œuvre des structures *a priori* de l'entendement. La conscience transcendantale, articulation maîtresse de l'*Analytique* kantienne, est étrangère au devenir concret de l'histoire ; elle ne peut autoriser que des schémas intemporels. De même, la perspective dogmatique de la raison pratique ne concerne qu'un sujet moral isolé, en face d'un impératif catégorique imperméa-

⁴⁸⁵ Cf. *l'Education du genre humain*, traduction Grappin, Aubier, 1946.

⁴⁸⁶ Cf. *Ernst et Falk, Dialogues maçonniques*, traduits par Grappin, à la suite de *l'Education du genre humain*.

⁴⁸⁷ La plus récente traduction est celle procurée par PIOBETTA, *Kant, la Philosophie de l'Histoire*, Aubier, 1947.

ble, par définition, au choc en retour du développement de l'expérience historique. La conscience, bien loin de céder au temps, de composer avec lui, met en œuvre les postulats de Dieu, de la liberté et de l'immortalité, qui s'imposent au temps avec une autorité radicale. Aussi bien la dimension historique ne peut-elle s'introduire dans la pensée kantienne qu'au prix de certaines contradictions, devant lesquelles Kant n'a pas reculé.

En fait, il n'est pas possible d'abandonner le sujet moral à une dérégulation totale dans un espace conceptuel, si bien que la philosophie de l'histoire apparaît comme une condition de possibilité pour l'exercice même de la raison pratique. De même que le schéma de l'entendement humain doit pouvoir rejoindre les lois de la nature physique, comme le mettent en lumière les *Premiers principes métaphysiques de la science de la Nature*, de même la volonté morale doit être gagée par l'assurance que le cours des événements historiques et sociaux ne lui interdit pas à l'avance tout espoir de se réaliser jamais. La philosophie de la nature, mise en œuvre dans la *Critique du Jugement*, se prolonge en une philosophie de l'histoire, qui fait [258] de l'exigence inconditionnelle du devoir, grâce à une sorte d'harmonie préétablie, le sens même du réel dans son progrès vers l'institution d'une société parfaite. Une pédagogie providentielle se trouve à l'œuvre dans le cours de l'histoire de l'humanité ; dans le cas d'une défaillance de l'autonomie morale, l'histoire arrivera elle-même à ses fins, en dépit de la mauvaise volonté des acteurs. Kant écrit en effet : « Je me confie en même temps (*in subsidium*) à la nature des choses, qui contraint les volontés (*fata volentem ducunt, nolentem trahunt*). Cette nature des choses comprend aussi la nature humaine, qui, toujours pénétrée de respect pour le droit et le devoir, ne peut être tellement ensevelie dans le mal, que la raison moralement pratique ne doive enfin triompher après un grand nombre de tentatives infructueuses ⁴⁸⁸. »

Ainsi, par une sorte de fatalisme du meilleur, l'histoire est le véhicule obligé des valeurs. Elle arrivera à ses fins avec l'homme, et au besoin sans lui. C'est là déjà le thème hégélien de la ruse de la raison.

⁴⁸⁸ *Observations sur le lieu commun : cela peut être juste en théorie, mais ne vaut rien en pratique* (1793), trad. Tissot, à la suite de sa traduction des *Principes métaphysiques du Droit*, Paris, 1853, p. 404 ; un texte parallèle se trouve dans le *Projet de Paix perpétuelle* (1795), trad. Gibelin, Vrin, 1948, p. 43.

L'activité personnelle a pour soubassement un devenir de la réalité humaine dans son ensemble, qui s'achemine vers la cité des fins, le règne des esprits, la république parfaite de la paix perpétuelle, dont Kant ne cesse de rêver. La philosophie de la religion, développée dans *La Religion dans les limites de la simple Raison* (1793), reprend la même perspective : la raison récupère la révélation biblique, qu'elle met en place dans l'histoire de l'humanité, le thème de l'Eglise triomphante s'identifiant avec celui de la société idéale dont l'avènement marquera le terme du progrès conjoint de la connaissance et de l'action.

La puissante synthèse cosmique du kantisme étend ainsi sa juridiction sur le devenir même de l'humanité. A vrai dire, il ne s'agit pas d'une science empirique de la réalité humaine. Kant détermine a priori, en fonction de ses présuppositions spéculatives, le sens inéluctable des événements ; le seul fait historique auquel il se réfère pour justifier sa conception du progrès est la Révolution française, qui devait d'ailleurs décevoir ses premiers enthousiasmes. Le philosophe allemand, dont les travaux sont fort importants dans le domaine de la géographie, de l'ethnographie et de l'anthropologie, s'est assez peu soucie de l'histoire en tant que discipline concrète. Du moins reconnaît-il l'importance de la dimension historique comme vecteur de vérité et forme nécessaire de son accomplissement. Littré, qui publia la première traduction française de *l'Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique* (1784), donne le texte très significatif d'une lettre d'Auguste Comte à G. d'Eichtal, le remerciant de lui avoir communiqué l'opuscule de Kant : « J'ai lu et relu avec un plaisir infini le petit traité de Kant, écrit Comte ; il est prodigieux pour l'époque, et même, si je l'avais connu six ou sept ans plus tôt, il m'aurait épargné de la peine. Je suis charmé que vous l'ayez traduit ; il peut très efficacement contribuer à préparer les esprits à la philosophie positive. La conception générale ou au moins la méthode y est encore métaphysique, mais les détails montrent à chaque instant l'esprit positif (...) Si Condorcet avait eu connaissance de cet écrit, ce que je ne crois pas, il lui resterait bien peu de mérite ⁴⁸⁹... »

⁴⁸⁹ Dans LITTRÉ, *Auguste Comte et la philosophie positive*, 2^e édition, Hachette, 1864, p. 155-156.

Kant partage donc avec les meilleurs esprits de son siècle la conviction qu'il existe une réalité humaine, une et intelligible, que la philosophie doit [259] prendre en charge. La métaphysique ne peut plus se borner à évoquer le e passe par dialogue entre une âme isolée et un Dieu transcendant : la vérité passe par l'humanité, elle prend terre avec elle et s'échelonne dans l'espace et dans le temps. La philosophie de l'histoire, la philosophie de la culture constituent, en ce sens, l'une des acquisitions maîtresses du XVIII^e siècle : il ne s'agit pas là seulement d'une extension de la classification des sciences, mais bien d'une modification de la conscience que l'homme peut prendre de lui-même et du sens de sa destinée. L'être humain n'est pas prédéterminé par un décret transcendant qui épuise ses possibilités ; il se découvre engagé dans une aventure collective dont le dernier mot n'est pas dit, mais peut être pressenti à travers les cheminements multiples du réel. Au présent éternel des ontologies se substitue un devenir orienté en fonction du passé et du futur. La valeur de l'existence se négocie au jour le jour ; elle dépend, pour chacun, de son intelligence et de sa volonté. Car la réflexion théorique se prolonge en application pratique ; la science de l'homme inspire un art moral rationnel pour l'accomplissement de l'humanité.

Dès leur avènement, les sciences humaines donnent lieu à des applications pratiques ; sous des formes multiples se dégage une entreprise pédagogique fondée sur la mise en oeuvre des possibilités de progrès inhérentes à la nature humaine. La science de l'homme autorise une sorte de création de l'homme par l'homme ; il est désormais possible de coopérer à cette édification qui se poursuit à travers l'histoire, de génération en génération. Nous ne saurions ici examiner dans le détail toutes les initiatives ; du moins est-il possible de signaler leur unité profonde. Tout d'abord, l'essor des techniques éducatives correspond à la mise en oeuvre d'une philosophie de l'histoire personnelle, qui s'exprime un peu partout, et par exemple dans l'oeuvre théorique de Rousseau comme dans les réalisations concrètes de Pestalozzi ou de Basedow, créateur du *Philanthropium* de Dessau. Parallèlement aux initiatives qui doivent assurer une meilleure formation de l'enfant, d'autres se proposent de réformer les individus dont l'attitude sociale atteste qu'ils ont été mal formés à l'origine, ou déviés par les circonstances de leur développement. De là procèdent les méditations sur le sens de la répression juridique, sur la criminologie, et les projets de

réforme pénitentiaire, auxquels un Beccaria et bientôt un Bentham consacrent leurs efforts. L'éducation individuelle doit elle-même s'intégrer dans l'ensemble plus vaste d'une éducation sociale : la morale, la politique doivent être reconsidérées à la lumière des valeurs nouvelles qui inspirent l'idéal de la philanthropie et du cosmopolitisme. Les structures mentales ainsi dégagées tendent à s'affirmer dans les faits, et les revendications des théoriciens aboutiront en particulier aux déclarations des droits de l'homme et aux constitutions qui s'élaborent aux Etats-Unis d'Amérique et dans la France révolutionnaire. Si le pouvoir politique doit prendre en charge les systèmes d'éducatons, il doit également se préoccuper de l'assistance publique et de l'hygiène : la réforme des hôpitaux, des orphelinats et des établissements psychiatriques est à l'ordre du jour, en Angleterre, en Allemagne, en France. Un peu partout l'évolution des mœurs et des institutions matérialise la conscience prise des possibilités, pour l'homme, de contribuer à l'amélioration de son propre destin. Il y avait bien eu, auparavant, des initiatives isolées, répondant, presque toujours, à une vocation religieuse. Désormais ces entreprises se multiplient, et l'amour de Dieu cède la place, en tant qu'élément moteur, à un dévouement envers le genre humain, animé par un souci d'efficacité raisonnée.

Dans tous les horizons de la vie humaine, il paraît désormais possible de systématiser les voies et moyens de l'action. Des techniques se formulent pour la mise en œuvre du domaine politique, du domaine juridique, économique, [260] moral ou social. L'enthousiasme soulevé parmi les esprits éclairés, un peu partout dans le monde, par la Révolution française à son début correspond à la conscience prise qu'elle annonce le nouvel âge d'une humanité enfin adulte, et capable désormais de prendre en charge, pour le meilleur, la réalisation de son destin. L'unité et l'universalité de la nature humaine autorisent à penser que les résultats de cette expérience sans précédent bénéficieront à tous les peuples de la terre.

D. LES SCIENCES HUMAINES ET LA LOGIQUE PROBABILITAIRE

[Retour à la table des matières](#)

Le XVIII^e siècle a cherché dans des directions variées l'unité de la science de l'homme. *L'Encyclopédie* se propose de rassembler le savoir ; la philosophie de la nature et la philosophie de l'histoire tentent de le systématiser en raison. Mais les divers essais expriment, chacun à sa manière, une métaphysique ; de sorte que l'intelligibilité ainsi acquise dans l'ordre des sciences de l'homme ne peut prétendre à la rigueur de celle qui prévaut en physique par exemple. Si le domaine humain forme vraiment un domaine épistémologique distinct, s'il peut être l'objet d'une science authentique, il devrait être susceptible de donner prise à une connaissance rigoureuse. Or les mathématiques deviennent, à partir de Képler et de Galilée, le prototype du savoir exact. La question se pose donc assez vite de savoir si les sciences humaines pourront à leur tour adopter le langage chiffré qui atteste un peu partout le triomphe de la raison.

En fait, c'est le génie de Leibniz qui, dès la fin du XVII^e siècle, découvrira clairement, parmi les récentes techniques mathématiques, celle qui convient aux exigences particulières des sciences de l'homme ⁴⁹⁰. Le calcul des probabilités était né, pendant la première moitié du siècle, des recherches de Fermat, de Pascal et de Huygens sur les jeux de hasard. En 1671 avait paru un travail de Jan de Witt, pensionnaire de Hollande, sur les rentes viagères ; Leibniz est en relation avec les mathématiciens qui, de son temps, poursuivent ces recherches, en particulier Montmort et Jacques Bernoulli, dont *Ars conjectandi* paraîtra en 1713, sept ans après sa mort. Mais l'intérêt de Leibniz ne se limite pas, comme il arrive chez ses contemporains, à la technique mathématique des jeux. Très tôt, le problème véritable concerne pour lui la théorie de la connaissance, ainsi qu'il l'affirme dans son *De*

⁴⁹⁰ La pensée de Leibniz sur ce point a été remarquablement analysée par COUTURAT, dans sa *Logique de Leibniz*, Alcan, 1901, ch. VI. p. 239 sqq. Nous lui empruntons la plupart de nos indications.

conditionibus (1665), dans un écrit de 1669 sur l'élection du roi de Pologne, dans sa *Definitio justitiae universalis* (vers 1672), et ailleurs encore, poussé par son propre génie, Leibniz aperçoit dans le calcul des probabilités l'instrument par excellence qui permettra la constitution d'une logique des sciences humaines. Il ne se contente donc pas de réinventer pour son compte cette technique mathématique ; il lui donne un sens que personne avant lui n'avait entrevu.

« Pour les mathématiciens, écrit Couturat, la théorie des probabilités n'était qu'une occasion de poser et de résoudre des problèmes purement mathématiques, tandis que pour Leibniz, c'était vraiment une « partie de la Logique », jusqu'alors ignorée ou méconnue, qui avait ses règles et ses principes propres et qui devait avoir aussi son symbolisme et son algorithme spécial. Il regrettait aussi que cette Logique, la plus importante et la plus utile, fût négligée par les logiciens, qui ne connaissaient, à l'exemple d'Aristote, que la logique du nécessaire (...) Ce devait être, selon lui, la [261] véritable logique ou Dialectique, c'est-à-dire la logique du vraisemblable ⁴⁹¹ ». La pensée de Leibniz opère donc la jonction entre la méthodologie de la science rigoureuse et le domaine de la pensée confuse, ou de l'opinion, jusque-là dédaignée par les philosophes, à la suite de Platon, de Descartes ou de Spinoza. Or le domaine humain de la vie courante est justiciable, en sa quasi-totalité, de cette pensée inexacte et approximative. Les théologiens l'avaient compris, qui avaient institué une théorie des opinions probables, sur laquelle se fondait en particulier la casuistique, cultivée surtout par les Jésuites. De même les juristes avaient réfléchi, à propos de l'administration de la preuve, sur les divers degrés de probabilité des témoignages. Mais ces réflexions demeuraient assez imprécises : elles se fondaient soit sur la référence à l'autorité traditionnelle, soit sur des estimations de bon sens, où la raison exacte n'avait guère de part.

En philosophie, le thème de la probabilité avait été exploité surtout par les empiristes ou les sceptiques, désireux de mettre en lumière l'incertitude des opinions humaines. L'évocation des degrés divers de l'assentiment aboutissait à faire de la raison une limite de la croyance, en dépit des oppositions tranchées auxquelles se complaisent les métaphysiciens. L'existence humaine, en sa majeure partie, se développe

⁴⁹¹ COUTURAT, *op. cit.*, p. 249.

non pas dans l'ordre du oui ou du non, mais dans celui du peut-être ; toute vérité qui nous est accessible ne constitue qu'une sorte d'approximation. Telle serait par exemple l'attitude de Montaigne ; Locke, pour sa part, dans l'Essai philosophique concernant l'entendement humain, consacre deux chapitres à la probabilité et aux degrés d'assentiment. « La probabilité, écrit-il, est la vraisemblance qu'il y a qu'une chose est véritable, ce terme même désignant une proposition pour la confirmation de laquelle il y a des preuves propres à la faire passer ou recevoir pour véritable ⁴⁹². » Il s'agit donc là d'une certitude déficiente : « la probabilité étant destinée à suppléer au défaut de notre connaissance et à nous servir de guide dans les endroits où la connaissance nous manque, elle roule toujours sur des propositions que quelques motifs nous portent à recevoir pour véritables sans que nous connaissions certainement qu'elles le sont » ⁴⁹³. Or, cette connaissance par défaut définit le régime usuel de l'existence humaine ; « à peine y a-t-il dans le monde un seul homme qui ait le loisir, la patience et les moyens d'assembler toutes les preuves qui peuvent établir la plupart des opinions qu'il a, en sorte qu'il puisse conclure sûrement qu'il en a une idée claire et entière... ⁴⁹⁴ »

Le thème de la probabilité, connaissance en creux, connaissance par défaut, permet donc à l'empiriste Locke de réaliser une sorte de diminution capitale des certitudes humaines. De là une invitation à la critique de ses propres opinions, et à la tolérance vis-à-vis des opinions d'autrui ; nos jugements sont d'avance hypothéqués par des habitudes mentales, des préjugés et des traditions dont il faut autant que possible tenir compte, comme on fait la part du feu. Le probabilisme apparaît ainsi comme une forme atténuée et raisonnable de scepticisme. Toute autre est l'attitude de Leibniz, aux yeux duquel, grâce à la médiation mathématique, la probabilité n'est plus une négation de la certitude, mais bien une extension et propagation de la certitude. Les *Nouveaux Essais sur l'entendement humain* de Leibniz opèrent, sur ce point comme sur bien d'autres, un complet retournement de la situation décrite dans l'Essai de Locke.

⁴⁹² LOCKE, *Essai...*, livre IV, ch. XV, § 3, traduction Coste, nouvelle édition, Amsterdam, 1723, p. 845.

⁴⁹³ *Ibid.*, § 4, p. 846.

⁴⁹⁴ *Ibid.*, ch. XVI, § 3, p. 850-851.

La pensée de Leibniz s'inscrit en effet dans le cadre d'un rationalisme [262] métaphysique intégral. Le calcul des probabilités permet une extension de la science rigoureuse dans des domaines qui lui échappaient jusque-là, justifiant une certitude nouvelle dans l'absence même de certitude. Le principe de raison suffisante est universellement valable ; il doit permettre de rattacher les vérités de fait de l'expérience humaine aux vérités éternelles du plan divin. Nous sommes assurés que l'expérience la plus aberrante se relie par les voies d'une déduction rigoureuse aux structures *a priori* de l'entendement divin. Comme l'écrit Couturat, « l'expérience remplace pour nous, hommes, l'analyse interminable qu'il faudrait accomplir pour « rendre raison » de la moindre vérité de fait, et nous livre en bloc et sous une forme brute le résultat d'une synthèse infinie, d'une intégration logique que Dieu seul peut effectuer. La nature est le produit d'une logique divine, de ce calcul immense qui est la création ; elle est pour nous une admirable machine à calculer, car elle nous fournit, tout faits, les résultats de calculs qui dépassent la portée de notre entendement (...) Ainsi l'expérience va au-devant de notre raison imparfaite, elle la confirme, la contrôle et la guide (...) c'est que la nature est pénétrée de logique ; de sorte qu'elle ne peut rien réaliser qui soit contradictoire ou incompréhensible...⁴⁹⁵ » Le calcul des probabilités fournit l'instrument de cette contre-assurance, qui permet de justifier *a priori* la méthode expérimentale dans les domaines les plus incertains de la spéculation et de l'action. C'est pourquoi la science des probabilités constitue une « dialectique morale » ou une « jurisprudence naturelle ». En effet, selon Leibniz, « la philosophie a deux parties, la théorique et la pratique. La philosophie théorique est fondée sur la véritable analyse dont les mathématiques donnent les échantillons, mais qu'on doit appliquer aussi à la métaphysique et à la théologie naturelle, en donnant de bonnes définitions ou des axiomes solides. Mais la philosophie pratique est fondée sur la véritable topique ou dialectique, c'est-à-dire sur l'art d'estimer les degrés des probations, qui ne se trouve pas encore dans les auteurs logiciens, mais dont les seuls jurisconsultes ont donné des échantillons qui ne sont pas à mépriser, et peuvent servir de commen-

⁴⁹⁵ COUTURAT, *op. cit.*, p. 256-257.

cement pour former la science des preuves, propre à vérifier les faits historiques, et pour donner le sens des textes ⁴⁹⁶ ».

Autrement dit, le calcul des probabilités fournit le prototype d'une logique des sciences morales ; il permet une mise en équation de l'univers humain, dont les incertitudes paraissaient jusque-là défier les normes d'une connaissance exacte. L'analyse infinitésimale et les techniques du calcul intégral viendront d'ailleurs compléter les possibilités d'application des probabilités à des situations complexes, qui désormais échapperont aux intuitions confuses et aux décisions irraisonnées. De proche en proche se dessine l'idée d'une science totalitaire capable de soumettre à l'ordonnancement rationnel l'ensemble de l'univers humain. Hume, qui reprend après Leibniz, la réflexion de Locke, tient compte lui aussi des nouvelles techniques mathématiques pour nuancer sa théorie de la certitude, et pour soutenir sa science expérimentale de l'homme. Il écrit un essai *Sur la probabilité*, inspiré par le calcul, et il revient souvent sur ce thème, en particulier dans le *Traité de la Nature humaine* (1739), dont la troisième partie a pour titre : *De la connaissance et de la probabilité*. Selon Hume, au dire d'André Leroy « le calcul mathématique des chances constitue une sorte de cas limite privilégié, qu'il nous est plus facile d'examiner, et qui nous apporte quelque lumière sur les conjectures plus complexes et plus confuses des philosophes, [263] des historiens des médecins et des politiques, c'est-à-dire d'hommes qu'une habitude d'observation et de réflexion a conduits à soupçonner la complexité de la vie quotidienne ⁴⁹⁷ ». L'analyse fondée sur la probabilité peut s'appliquer à l'étude de l'association des idées, fonction maîtresse de l'esprit humain, selon Hume : à la nécessité métaphysique rigide peut se substituer une légalité aléatoire dont la souplesse permet de rendre compte de la variété indéfinie de l'expérience courante. Par ailleurs, la probabilité des effets dans l'avenir peut être transférée en sens inverse dans le passé où elle permet de déterminer une probabilité des causes qui fait de l'histoire elle-même une science expérimentale.

Le thème de la probabilité devient dès lors, au XVIII^e siècle, un lieu commun de la réflexion : il atteste la dégradation de l'ontologie de naguère en une « philosophie expérimentale » qui prétend se consti-

⁴⁹⁶ LEIBNIZ, lettre à Burnett, février 1697, dans Couturat, p. 277.

⁴⁹⁷ A. L. LEROY, *David Hume*, P.U.F., 1953, p. 124.

tuer comme une science du réel. A l'influence du probabilisme philosophique et du calcul mathématique vient d'ailleurs se joindre un élément nouveau dont l'importance ne cesse de s'affirmer davantage : la statistique, liée à l'essor de la science politique positive. Le mot *statista* désigne, en italien, depuis le XVII^e siècle, le spécialiste de l'administration et du gouvernement, à la fois théoricien et homme d'Etat. Quant au mot *statistique*, il aurait été créé en 1749 par Achenwall, professeur à Göttingue, comme un autre nom pour désigner la science politique. Le vocable nouveau recevra bientôt une affectation spéciale, et désignera l'aspect quantitatif de cette science, auquel l'*Encyclopédie*, en 1751, donne encore le nom d'« arithmétique politique ». Le terme *démographie* sera introduit en 1855 seulement par Achille Guillard pour désigner la « statistique humaine ».

Il s'agit pourtant là d'un ensemble de recherches qui remontent assez loin dans la culture occidentale. La comptabilité rationnelle et systématique apparaît à la Renaissance avec l'expansion du capitalisme financier, et l'on peut penser que parallèlement aux techniques monétaires se développe une première comptabilité des événements humains, tout au moins de ceux d'entre eux qui donnent lieu à bénéfice ou perte, et portent intérêt. Les entreprises maritimes et commerciales entraînent rapidement la constitution de systèmes d'assurances, fondées sur la probabilité plus ou moins grande de certaines éventualités, favorables ou défavorables. Les Etats modernes centralisés, qui se constituent à la même époque, comprennent assez vite la nécessité de reprendre à leur compte les méthodes rationalisées des banques et des groupements économiques bien gérés. Une administration soucieuse de son équilibre doit posséder un inventaire précis de la situation économique et sociale, ne fût-ce d'abord que pour asseoir le système des impôts et prévoir les fluctuations qui risquent d'intervenir, à longue ou brève échéance, dans la vie du pays. L'Etat se trouve donc directement intéressé à la collecte des renseignements économiques, financiers et fiscaux. Le gouvernement anglais est sans doute le premier à comprendre l'importance de ce genre d'enquêtes. Or l'étude de la population est un facteur non négligeable de la situation d'ensemble : elle est possible, grâce aux registres de baptême et d'enterrements tenus depuis longtemps, avec plus ou moins d'exactitude, par les paroisses. Dès le XVII^e siècle, on publie parfois certains états de mortalité, par

exemple en 1657, à Londres, sous le coup de la grande peste qui a dévasté la ville.

Ainsi se développe, en même temps que se forment les techniques du calcul des probabilités, une étude quantitative des faits sociaux. Les premiers recueils de données numériques relatives à l'état de tel ou tel pays [264] portent le titre de *notitiae rerum publicarum* : c'est ainsi que l'érudit et philosophe hollandais Hermann Conring, ami de Leibniz, publie en 1660 une *Exercitatio historico-politica de notitia singularis alicuius reipublicae*. L'anglais William Petty, dans sa *Political Arithmetic* (1690) se livre à des études comparées sur la population des divers pays d'Europe, et ses recherches sur la natalité et la mortalité auront sans doute quelque influence sur les idées de Malthus, au siècle suivant. En fait, il s'agit dès lors d'un ensemble de travaux poursuivis en divers pays d'Europe, et qui permettront la naissance d'une économie politique positive. La nécessité se fait jour de recueillir et de classer les données statistiques avec plus de rigueur. La Suède, sous l'impulsion de son Académie des Sciences, réalise son premier recensement en 1749. Frédéric II fait dresser dans son royaume des tables statistiques par les autorités locales. Des initiatives du même ordre sont prises un peu partout. Les médecins eux-mêmes s'intéressent à ces tables qui permettent de préciser pour chaque âge les chances de vie. La méthode statistique est même utilisée comme un moyen de vérifier l'efficacité de certains traitements ; en particulier elle fait son apparition dans le débat sur la vaccination antivariolique, en Amérique et en Angleterre. En 1766, le grand mathématicien Daniel Bernoulli publie de savantes études sur la mortalité par la variole aux divers âges de la vie, chez les vaccinés et les non-vaccinés ⁴⁹⁸.

La dimension sociale d'intelligibilité ainsi dégagée se trouve d'ailleurs étroitement solidaire de la dimension économique, dont la mise en lumière est un des faits majeurs du XVIII^e siècle. Encore très mal consciente d'elle-même dans le *Traité de l'Economie politique* de Montchrétien (1615), la pensée économique prend une importance croissante ; elle devient un des aspects les plus importants de la nouvelle science de la réalité humaine. Ici encore, les empiristes anglais ouvrent la voie : Locke, Hume ne dédaignent pas de réfléchir sur cer-

⁴⁹⁸ Cf. R. H. SCHRYOCK, *Histoire de la médecine moderne*, trad. Tarr, Colin, 1956, p. 96 sqq.

tains aspects de la vie économique ou des phénomènes monétaires. On voit très clairement chez un Turgot, homme de réflexion et homme d'action, membre de l'équipe des Encyclopédistes et de l'école physiocratique, s'affirmer la liaison entre ce qu'il appelle la « géographie politique » et la « science du commerce », qu'il s'attache à définir avec rigueur. Or les lois, en ce nouveau domaine, peuvent prétendre à une expression mathématique, le premier devoir étant de dresser autant que faire se peut des relevés exacts des phénomènes géographiques, sociaux et monétaires. L'une des préoccupations majeures de Turgot, intendant du Limousin de 1761 à 1774, sera de faire dresser la statistique de sa généralité ⁴⁹⁹.

Turgot n'est d'ailleurs nullement un isolé. Le *Tableau Economique*, du docteur Quesnay, médecin de M^{me} de Pompadour, est de 1758. Il précède de quelques années les *Réflexions sur la formation et la distribution des richesses*, écrites en 1766 par Turgot, et publiées en 1769 par Du Pont de Nemours. Or l'essai de Turgot représente l'une des sources principales de l'Enquête d'Adam Smith *sur la nature et les causes de la richesse des Nations* (1776). Smith, en effet, comme son ami Hume, a séjourné en France ; il est en relation avec les meilleures têtes de l'époque. L'utilitarisme anglo-saxon se trouve ainsi étroitement associé à l'intellectualisme français, aux origines de la pensée économique et sociale contemporaine.

L'*Encyclopédie*, à l'article *Arithmétique politique*, dresse un bilan de ces travaux au milieu du XVIII^e siècle. Cette mathématique appliquée a pour but « des recherches utiles à l'art de gouverner les peuples, telles que celles du nombre des hommes qui habitent un pays, de la quantité de nourriture [265] qu'ils doivent consommer, du travail qu'ils peuvent faire, du temps qu'ils ont à vivre, de la fertilité des terres, de la fréquence des naufrages, etc. On conçoit aisément que ces découvertes, et beaucoup d'autres de la même nature, étant acquises par des calculs fondés par quelques expériences bien constatées, un ministre habile en tirerait une foule de conséquences pour la perfection de l'agriculture, pour le commerce tant intérieur qu'extérieur, pour les colonies, pour le cours et l'emploi de l'argent, etc. ». Une grande espérance est donc née : celle d'une science de l'homme social qui serait une science exacte : « le monde politique, aussi bien que le

⁴⁹⁹ Cf. *Œuvres de Turgot*, édition Gustave Schelle, Alcan, 1913-1914.

monde physique, écrit encore le rédacteur de l'article, peut se régler à beaucoup d'égards par poids, nombre et mesure ». Il est vrai que d'Alembert, pour sa part, dans le *Discours préliminaire* de l'ouvrage, marque une certaine défiance à l'égard du nouvel impérialisme mathématique : « on a voulu réduire en calcul jusqu'à l'art de guérir », écrit-il. Il craint que l'on ne s'inspire, en ce domaine, d'une « hypothèse arbitraire » : « pour nous, plus sages ou plus timides, contentons-nous d'envisager la plupart de ces calculs et de ces suppositions vagues comme des jeux d'esprit auxquels la nature n'est pas obligée de se soumettre »...

L'appréhension de d'Alembert, lui-même mathématicien du premier rang, et convaincu de la rationalité du monde, se comprend si l'on songe à certaines interprétations d'un optimisme naïf, renouvelé de l'apologétique de Leibniz. C'est ainsi qu'en 1742 le pasteur Süssmilch avait publié un ouvrage sur l'*Ordre divin dans les modifications de l'espèce humaine* où les données de fait sur la population se trouvaient interprétées dans l'esprit d'une théologie aussi intempérante qu'aventureuse. Néanmoins l'intervention du calcul des probabilités joue bien plutôt en faveur d'un positivisme qui définirait avec précision tous les degrés de la certitude. Telle est l'opinion d'Helvétius, envisageant un tableau chiffré de l'ensemble des connaissances humaines : « Nous sommes plus certains, écrit-il, de notre propre existence que de celle des corps ; l'existence des corps n'est par conséquent qu'une probabilité ; probabilité qui sans doute est très grande, et qui, dans la conduite, équivaut à l'évidence, mais qui n'est cependant qu'une probabilité. Or si presque toutes nos vérités se réduisent à des probabilités, quelle reconnaissance ne devrait-on pas à l'homme de génie qui se chargerait de construire des tables physiques, métaphysiques, morales et politiques, où seraient marqués avec précision tous les divers degrés de probabilité, et par conséquent de croyance qu'on doit assigner à chaque opinion ⁵⁰⁰ ?... »

À la fin du XVIII^e siècle, les meilleurs esprits sont convaincus de la possibilité de donner aux sciences morales et politiques un statut à la fois rationnel et positif, grâce à l'application des méthodes statistiques. Buffon consacre à cette question son *Essai d'arithmétique mora-*

⁵⁰⁰ HELVÉTIUS, *De l'Esprit* (1758), livre I, ch. 1, édition de Londres, 1776, t. I, p. 8.

le, dont nous avons eu l'occasion de parler ⁵⁰¹. Barthez, dans ses *Nouveaux Eléments de la science de l'homme* (1778), fait confiance aux mêmes techniques pour systématiser l'anthropologie médicale ⁵⁰². Condorcet (1743-1794), qui assure en quelque manière la liaison entre l'âge des Encyclopédistes et celui des Idéologues, s'intéresse tout particulièrement à l'étude de ce qu'il appelle la *mathématique sociale*, qui lui paraît, écrit-il dans un texte posthume de 1795, également applicable « aux intérêts sociaux ou à l'analyse des opérations de l'esprit [266] humain » ⁵⁰³. Il regrette que d'Alembert n'ait pas saisi l'intérêt des nouvelles méthodes, sans doute parce qu'il était trop accoutumé aux certitudes simplistes de la géométrie. Il n'a pas vu, précise Condorcet dans *l'Eloge de d'Alembert*, que « la véritable méthode consiste moins à chercher des vérités rigoureusement prouvées, qu'à choisir entre des propositions probables et surtout à savoir évaluer leurs degrés de probabilité » ⁵⁰⁴. Turgot, au contraire, toujours au témoignage de Condorcet « était persuadé que les vérités des sciences morales et politiques sont susceptibles de la même certitude que celles qui forment le système des sciences physiques, et même que les branches des sciences qui, comme l'astronomie, paraissent approcher de la certitude mathématique (...) Cette opinion lui était chère, parce qu'elle conduit à l'espérance consolante que l'espèce humaine fera nécessairement des progrès vers le bonheur et la perfection comme elle en a fait dans le domaine de la vérité » ⁵⁰⁵.

Condorcet, emporté prématurément par la tourmente révolutionnaire, avait parfaitement vu l'intérêt de cette discipline qui, assurant la liaison entre la théorie et la pratique, permet d'espérer la mise au point d'une politique enfin élevée à la dignité d'un art rationnel. La mathématique sociale lui apparaît comme l'instrument par excellence d'une planification des sciences morales, qu'elles traitent de la réalité maté-

⁵⁰¹ Cf. plus haut, eh. III, p. 147-149.

⁵⁰² Deuxième édition (1806), t. II, ch. XV.

⁵⁰³ Texte publié dans le *Journal d'Instruction sociale*, juin-juillet, 1795 ; cité dans G. G. GRANGER, *La Mathématique sociale du Marquis de Condorcet*, P.U.F., 1956, p. 2.

⁵⁰⁴ *Eloge de d'Alembert*, *Œuvres complètes de Condorcet*, éd. Condorcet O'Connor et Arago, t. III, p. 79 ; cité *ibid.*, p. 145-146.

⁵⁰⁵ *Essais sur l'application de l'analyse à la probabilité des décisions rendues à la pluralité des voix* (1785), cité *ibid.*, p. 138.

rielle ou de la réalité humaine, ou encore des rapports entre la réalité humaine et la réalité matérielle. Il ne s'agit là que de pressentiments, mais ils ouvrent la voie aux entreprises des technocrates modernes. Condorcet lui-même voit dans cette méthodologie positive le moyen, pour une philosophie de l'histoire, fondée sur l'idée de progrès, de s'inscrire dans les faits grâce à l'application d'une méthodologie positive : la réalité sociale permet justement à l'homme, enfin devenu conscient de ses possibilités, de coopérer à la bonne marche d'un univers qui doit être soumis à ses fins. Il s'agit là, en somme, d'une critique des conditions de l'action, qui lève la contradiction entre la description positive et l'espérance philosophique. L'art social, fondé sur les sciences juridiques et politiques, trouve ici l'instrument d'une normalisation satisfaisante : « l'application du calcul des combinaisons et des probabilités à ces mêmes sciences promet des progrès d'autant plus importants qu'elle est à la fois le seul moyen de donner à leurs résultats une précision presque mathématique, et d'en apprécier le degré de certitude ou de vraisemblance. (...) Sans l'application du calcul, souvent il serait impossible de choisir avec quelque sûreté entre deux combinaisons formées pour obtenir le même but, lorsque les avantages qu'elles présentent ne frappent point par une disproportion évidente. Enfin, sans ce même secours, ces sciences resteraient toujours grossières et bornées, faute d'instruments assez fins pour y saisir la vérité fugitive, de machines assez sûres pour atteindre la profondeur de la mine, où se cachent une partie de leurs richesses » ⁵⁰⁶...

Ainsi se précise la possibilité d'une politique positive. Il est vrai que cet art « n'en est encore pour ainsi dire qu'à ses premiers éléments », ajoute Condorcet. Mais le proscrit ne doute pas, en ces temps d'eschatologie révolutionnaire, [267] où tout paraît possible, de l'heureux aboutissement des recherches dont il entrevoit les premières perspectives. Par une rencontre surprenante, Kant, dont le génie englobe toutes les aspirations de son siècle, avait lui aussi prédit, dans l'élan de sa philosophie de l'histoire, l'importance décisive de l'épistémologie statistique : « Ce qui, dans les sujets individuels, nous frappe par sa forme embrouillée et irrégulière, écrivait-il, pourra néanmoins être connu dans l'ensemble de l'espèce sous l'aspect d'un développe-

⁵⁰⁶ *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, 10^e époque, 2^e édition, an III de la République, p. 361-362.

ment continu, bien que lent, de ses dispositions originelles. Par exemple, les mariages, les naissances qui en résultent, et la mort, semblent, en raison de l'énorme influence que la volonté libre des hommes a sur eux, n'être soumis à aucune règle qui permette d'en déterminer le nombre à l'avance par un calcul ; et cependant les statistiques annuelles que l'on dresse dans de grands pays mettent en évidence qu'ils se produisent tout aussi bien selon les lois constantes de la nature que les incessantes variations atmosphériques, dont aucune à part ne peut se déterminer par avance, mais, qui, dans leur ensemble, ne manquent pas d'assurer la croissance des plantes, le cours des fleuves, et toutes les autres formations de la nature, selon une marche uniforme et ininterrompue ⁵⁰⁷... »

Ainsi donc, en cette fin du XVIII^e siècle, Kant lui-même, philosophe du sujet transcendantal et métaphysicien de la liberté, affirme l'intelligibilité et la légalité du devenir social. La réalité humaine se constitue comme un ensemble de faits dénombrables et déterminables en rigueur, pourvu que se perfectionnent les techniques d'analyse. Sur la voie de la science de l'homme, l'*Encyclopédie* est un esprit et une documentation, non pas une synthèse ; la philosophie de la nature et la philosophie de l'histoire mettent en œuvre des projets métaphysiques animés par des dogmatismes dont la rivalité même remet en question la validité. Ces diverses influences continueront à s'affirmer pendant le siècle suivant et jusqu'à nos jours, mais il semble que le calcul des probabilités ait été la première voie ouverte à l'investigation rigoureuse du domaine humain. Grâce aux mathématiques, les sciences morales elles aussi promettent de réaliser le rêve d'une intelligibilité newtonienne : la nature de l'homme peut être comprise de la même manière que la nature des choses, et par des moyens analogues, parce qu'elle est un aspect de la nature des choses.

⁵⁰⁷ KANT, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolite* (1794), trad. Piobetta, dans : KANT, *La Philosophie de l'Histoire*, Aubier, 1947, p. 59-60.

[269]

**Introduction aux sciences humaines.
Essai critique sur leurs origines et leur développement.**

Quatrième partie

LA SCIENCE DE L'HOMME
SELON L'ÉCOLE IDÉOLOGIQUE
FRANÇAISE

[Retour à la table des matières](#)

[270]

[271]

Introduction aux sciences humaines.
Essai critique sur leurs origines et leur développement.

Quatrième partie :
La science de l'homme
selon l'école idéologique française

Chapitre I

LES IDÉOLOGUES EN LEUR TEMPS

[Retour à la table des matières](#)

« L'idéologie est notre philosophie classique », écrivait Taine, au milieu du XIX^e siècle ; elle est « la vraie méthode de l'esprit français » ⁵⁰⁸. Seulement le petit livre de Taine, dense et mordant, était un plaidoyer pour des vaincus : « à notre avis, disait-il encore, cette méthode est un des chefs-d'œuvre de l'esprit humain. Nous l'avons oubliée depuis trente ans et nous la dédaignons aujourd'hui » ⁵⁰⁹... Cent ans après Taine, l'oubli et le dédain continuent de peser sur les victimes de la Restauration ; et Taine lui-même, leur disciple, se trouve enveloppé dans le même discrédit. L'Idéologie fut pourtant, c'est incontestable, l'un des grands moments de la pensée française et l'une de

⁵⁰⁸ TAINÉ, *Les philosophes français du XIX^e*, 1^{re} édition, Hachette, 1857, p. 19.

⁵⁰⁹ *Ibid.*, 16.

ses plus belles réussites, bien qu'elle se situe en dehors du droit chemin de l'histoire de la philosophie telle qu'on la pratique d'ordinaire.

Ces hommes oubliés furent, en France, les penseurs de la Révolution, et ce moment historique donne à leur entreprise une portée singulière. Plus exactement, il s'agit d'un groupe de grands esprits qui se classaient, avant 1789, parmi l'opinion avancée. Partisans enthousiastes de la grande rénovation nationale à ses débuts, ils furent dépassés par la vague révolutionnaire, qui fit périr certains d'entre eux, en emprisonna d'autres et força le reste à se cacher. Leur plus grand moment se situe, après le 9 thermidor, pendant les derniers temps de la Convention et sous le régime du Directoire. D'abord partisans de Bonaparte, ils se montrent de plus en plus hostiles à l'affirmation croissante du pouvoir personnel, et comme leur libéralisme ne désarme pas, ils se heurtent à l'hostilité résolue de l'empereur, qui les réduit à l'obscurité et au silence. La Restauration de 1815 n'améliorera pas la situation des survivants, bien au contraire. Le dernier carré saluera avec joie les journées de Juillet 1830, qui verront même le vieux Destutt de Tracy payer de sa personne, dans son habit à la française, sur les barricades.

Ce bref historique montre bien qu'il s'agit là d'un moment original de la conscience française, lié de très près aux transformations politiques et sociales de la Révolution et de l'Empire. Jamais une génération de penseurs ne s'est trouvée aussi étroitement associée à la vie de la nation : les philosophes de naguère, les encyclopédistes, s'estimaient satisfaits de conseiller les rois, et d'agir ainsi par personne interposée. Les Idéologues, au contraire, [272] poussés au premier rang de l'histoire, se trouvent eux-mêmes législateurs responsables ; ils s'efforcent de réaliser dans les faits et dans les institutions un nouvel espace mental qui consacrerait les conquêtes révolutionnaires. Ils mettent au point l'équipement culturel du pays, en fonction de leurs convictions communes ; ils ne se contentent donc pas de philosopher sur le papier, ils passent à l'acte, créant les divers degrés d'un enseignement national, des écoles centrales à l'Institut, en passant par l'Ecole Normale. Ils transforment le Museum, ils réforment les hôpitaux, ils organisent la recherche scientifique, mettant en œuvre leur doctrine dans la composition des règlements et des programmes. Leur extraordinaire activité, à la fois théorique et pratique, atteste qu'ils incarnent la conscience

intellectuelle de la nation, en cette époque privilégiée où tout paraît possible.

Aussi bien s'agit-il là d'un groupe homogène qui rassemble de très grands esprits autour de principes communs. Jamais peut-être une telle entente ne régnera entre les philosophes et les savants les plus divers qui, pour une fois, semblent parler une même langue. Les penseurs comme Condorcet, Tracy, Laromiguière se mêlent dans ce groupe aux médecins, comme Cabanis, Bichat et Pinel, aux historiens, juristes, sociologues et économistes, tels que Volney, Daunou, J. B. Say, Benjamin Constant, de Gérando, Fauriel, dont la recherche s'essaie dans les domaines les plus divers et les plus neufs. Surtout, les savants eux-mêmes, les plus grands noms de l'époque, se trouvent associés à l'entreprise : Lavoisier, Laplace, Monge, Berthollet, Lamarck admettent eux aussi les mêmes principes directeurs, réalisant ainsi une unanimité rare, et bientôt détruite, entre les divers domaines de la connaissance. Ce phénomène peut paraître surprenant, ou même incompréhensible, à notre époque de confrères ennemis et de communication rompue entre les philosophes et les savants.

Le caractère collégial de cette pensée peut être aisément mis en évidence, par exemple en soulignant le fait que l'Institut fut très exactement le lieu de rencontre, le club des Idéologues. Mais le cas de Lavoisier, prématurément disparu avant la formation de l'école, paraît encore plus significatif. Le Discours préliminaire du Traité de Chimie évoque les figures amies de Berthollet, Fourcroy, Laplace, Monge : « l'habitude de vivre ensemble, écrit Lavoisier, de nous communiquer nos idées, nos observations, notre manière de voir, a établi entre nous une sorte de communauté, d'opinions, dans laquelle il nous est souvent difficile à nous-même de distinguer ce qui nous appartient plus particulièrement ⁵¹⁰ ». Or la chimie de Lavoisier s'inscrit dans la perspective de la théorie de la connaissance développée par Condillac, maître commun des Idéologues. La filiation s'affirme dans le même Discours préliminaire, où l'on peut lire : « de même que, dans l'enfant, l'idée est un effet de la sensation, que c'est la sensation qui fait naître l'idée, de même aussi, pour celui qui commence à se livrer à l'étude des sciences physiques, les idées ne doivent être qu'une conséquence,

⁵¹⁰ LAVOISIER, *Traité de chimie*, t. 1, p. 13, cité dans Maurice DAUMAS, *Lavoisier théoricien et expérimentateur*, P.U.F., 1955, p. 13.

une suite immédiate d'une expérience ou d'une observation ⁵¹¹. » Autrement dit, Lavoisier est l'idéologue de la chimie, et le mot même d'analyse, appelé dans cette discipline, à une si singulière fortune, désigne pour les philosophes du temps la méthode de décomposition de la pensée.

L'idéologie est, en son essence, une généalogie du savoir humain. C'est en 1796 que Destutt de Tracy lit à l'Institut deux mémoires sur l'analyse de la faculté de penser. « Il demandait, écrit Picaret, que la science résultant de cette analyse fût nommée *idéologie* ou science des idées, pour la [273] distinguer de l'ancienne métaphysique ⁵¹². » Il est clair que, les idées formant les éléments communs de toutes les connaissances, le nouveau savoir devait constituer une sorte de domaine commun, préalable à tous les savoirs spécialisés. De là procède la conception nouvelle d'une science de l'homme, dont l'institution est l'objet commun de toutes les recherches du temps. « La connaissance de la manière dont nous formons nos idées est la base de toutes les sciences, observe encore Picavet. C'est l'analyse des idées qui a fait faire aux chimistes français, à l'illustre Lavoisier et à ses collaborateurs, tant de progrès dans l'analyse des corps. Cette analyse est surtout nécessaire pour traiter méthodiquement les sciences morales et politiques, grammaire, logique, science de l'éducation et de l'instruction, morale et politique, et pour les établir sur des fondements stables ⁵¹³. »

Autrement dit, toute science particulière doit être comprise désormais comme une science de l'homme. Une sorte de canevas commun, une langue universelle, doit être mise au point, avec le consentement de tous les spécialistes. Telle est encore l'opinion de Lavoisier, dans un inédit de 1792, qui expose le projet d'un *Cours de chimie expérimentale rangée suivant l'ordre naturel des idées*. « Le mouvement des corps, écrit Lavoisier, se fait suivant certaines lois et les phénomènes sont une suite de ces lois. C'est tout ce que nous pouvons espérer en physique et en chimie que de rapporter les phénomènes à ces lois. Aussi peut-on dire que la physique et la chimie sont l'étude du

⁵¹¹ *Traité de chimie*, p. 3.

⁵¹² PICAVET, [Les Idéologues](#), Alcan, 1891, p. 306. L'ouvrage déjà ancien de Picavet reste le meilleur guide d'ensemble sur cette période.

⁵¹³ *Ibid.*

mouvement des corps. On n'a point encore rapporté les phénomènes des végétaux et des animaux aux lois de la mécanique. On peut cependant y parvenir ⁵¹⁴. » L'assurance de Lavoisier n'est pas ici une espérance en l'air puisque lui-même avait entrepris de faire application de cette même méthodologie à l'étude de la réalité humaine. Associé à l'illustre mathématicien et physicien Laplace, il avait, dès 1780, dans des *Mémoires sur la Chaleur* présentés à l'Académie des Sciences, considéré la respiration comme une combustion : le dégagement de la chaleur animale peut donc être mesuré avec précision, et la calorimétrie devient une science exacte de la vie. Ces recherches devaient aboutir, après 1789, à la mesure du métabolisme basal grâce à des techniques appropriées. Le mémoire sur la *Respiration des animaux* affirme même qu'on peut « comparer par exemple à combien de livres en poids répondent les efforts d'un homme qui récite un discours, d'un musicien qui joue d'un instrument. On pourrait même évaluer ce qu'il y a de mécanique dans le travail du philosophe qui réfléchit, de l'homme de lettres qui écrit, du musicien qui compose... ⁵¹⁵ »

La pensée de Lavoisier, singulièrement en avance sur son temps, esquisse le projet d'une sorte de physiologie mécaniste. Harvey, en 1628, avait fourni le premier schéma scientifique pour l'interprétation de la vie organique, en expliquant la fonction circulatoire. Depuis lors, peu de progrès avaient été accomplis dans le sens de l'intelligibilité positive : Lavoisier, éclaircissant le système de la respiration, fait faire un nouveau pas en avant à la compréhension de la réalité humaine. Ce pas en avant, on peut le considérer comme le symbole de l'œuvre accomplie par l'école idéologique dans son ensemble : elle reprend l'entreprise des générations antérieures, mais en s'efforçant de donner à l'enquête sur l'homme une précision plus grande et une cohérence d'ensemble. Des Encyclopédistes aux Idéologues, [274] il n'y a pas de rupture, et la continuité se trouve attestée dans les personnes aussi bien que dans les faits.

Deux figures de femmes s'affirment ici, avec un relief singulier, à la jointure du XVIII^e siècle et du XIX^e, au centre d'un cercle d'amitié auquel on a donné le nom de société d'Auteuil. M^{me} Helvétius, veuve

⁵¹⁴ Dans DAUMAS, *Lavoisier théoricien et expérimentateur*, P.U.F., 1955, p. 176.

⁵¹⁵ Cité dans DAUMAS, *Lavoisier*, N.R.F., 1941, p. 192.

depuis 1771, s'est retirée dans une propriété où elle recevra jusqu'à sa mort, en 1800, les meilleurs esprits du temps, refusant de se remarier avec Turgot ou Franklin. C'est chez elle que le jeune Cabanis, protégé de Turgot, rencontre d'Alembert, Diderot, Condillac, Condorcet, l'abbé Morellet, Volney et bien d'autres personnages illustres. En 1785, Cabanis finit par être en quelque sorte adopté par M^{me} Helvétius, qui croit retrouver en lui un fils qu'elle a perdu. Ami intime de Condorcet, à qui il aurait fourni le poison dont il usa pour se suicider, Cabanis épousera après la Terreur, Charlotte de Grouchy, sœur de M^{me} Condorcet. Celle-ci est la seconde figure féminine du groupe idéologique : elle-même écrivain et essayiste, traductrice d'Adam Smith, songera pendant son veuvage à épouser Laromiguière, et finira par lier sa vie à celle du philologue Fauriel, autre membre du même cercle ⁵¹⁶.

Ce réseau de relations personnelles, d'amitiés et d'amours, d'affinités politiques fait des Idéologues les légataires, en quelque sorte, de l'*Encyclopédie* et comme ses exécuteurs testamentaires dans le contexte de la situation nouvelle créée par la Révolution. Le moment était venu, en effet, pour les intellectuels, de prendre leurs responsabilités non plus seulement dans le domaine de la pure spéculation, mais dans l'espace politique et social, enfin déblayé des traditions et des privilèges. Maintenant, il est possible de construire à neuf, et non plus sur le papier ; la conjoncture permet de créer un univers soumis à l'obéissance de la pensée. La doctrine des Idéologues se ressent des exigences de l'heure : elle se trouve sans cesse provoquée par les circonstances, obligée de légiférer, non plus dans l'abstrait comme il arrive chez les philosophes traditionnels, de Platon et d'Aristote à Rousseau et Diderot, mais d'extrême urgence, au sein d'un devenir historique et social qui cherche sa voie.

Jamais sans doute on n'avait philosophé aussi près du réel ; jamais une équipe de penseurs n'avait fourni un pareil effort solidaire, chacun d'eux réfléchissant au péril de sa liberté et de sa vie même. La science de l'homme ici n'est pas une théorie, mais une pratique effective, attachée à susciter selon l'ordre du meilleur, une nouvelle humanité. L'œuvre commune, la vue d'ensemble commande les réalisations par-

⁵¹⁶ On trouvera de plus amples précisions historiques dans l'ouvrage déjà cité de Picavet, et dans : Jules SIMON, *Une académie sous le Directoire*, Calmann Lévy, 1885.

ticulières ; elle les englobe en les dépassant. Exemple admirable, qui suffirait à mériter ensemble la curiosité et le respect des générations suivantes, revenues pour leur part au régime de la séparation de corps et de biens entre la pensée et l'action. L'ambition des Encyclopédistes se limitait à la rédaction d'un dictionnaire, qui fût la somme de l'esprit nouveau ; les Idéologues eux voudraient inscrire l'Encyclopédie dans la réalité ; ils travaillent à donner à la France une constitution culturelle, grâce à une série d'innovations parallèles aux constitutions politiques de l'époque.

De là l'importance très particulière de l'Institut national, qui définit le foyer et comme le lieu commun de la nouvelle école. La création de l'Institut reprend, en l'élargissant, le rêve renaissant des sociétés savantes et académies, attachées en commun à la poursuite d'une même vérité. Lorsqu'elle devient institution officielle, consacrée par le pouvoir, l'académie joue [275] le rôle d'un organe de centralisation culturelle et politique, ainsi qu'on le voit très bien dans le cas de l'Académie française, instituée par Richelieu, qui rêve d'une littérature contrôlée et planifiée, aussi bien d'ailleurs que dans le cas de l'Académie des Sciences et de l'Académie des Inscriptions, règlementées par Colbert, en vue d'établir un service public de la recherche scientifique et une sorte d'office de l'historiographie et de la propagande monarchique. Nous avons rappelé que pour Leibniz, fortement influencé par l'exemple français et par la *Royal Society* de Londres, les académies sont les instruments privilégiés d'une politique culturelle à larges vues.

L'Académie française et l'Académie des Sciences jouent, à Paris, pendant le XVIII^e siècle un rôle nullement négligeable. Elles veulent être, elles sont en effet, des interprètes de l'esprit public, qu'elles contribuent, dans une large mesure, à former. L'Académie française, acquise aux idées nouvelles, constitue l'un des foyers les plus actifs de l'opinion littéraire, politique et philosophique. Elle n'a pas accueilli Diderot, par trop suspect aux yeux du pouvoir, mais Voltaire y règne et l'équipe des encyclopédistes s'y trouve très largement représentée : d'Alembert est secrétaire perpétuel ; Montesquieu, Buffon, Condillac, Condorcet en font partie. Loin d'être un conservatoire de traditions périmées, l'Académie française apparaît donc favorable au mouvement des pensées et au renouvellement des valeurs.

Quant à l'Académie des Sciences, elle a pris conscience elle aussi de ses responsabilités dans le cadre de la nation. Les savants qu'elle

réunit se sentent liés par l'obligation de travailler en commun à l'avancement des connaissances et au bien-être de l'humanité. Elle ne constitue pas seulement une société dont les membres se communiquent les résultats acquis, mais aussi un centre de recherche, et aussi un organisme technique dont les pouvoirs publics sollicitent les avis sur certaines questions pendantes. L'idée se fait jour d'une sorte de centralisation de la recherche scientifique et technique, dont l'Académie pourrait être l'organe moteur et coordinateur. Dès le début du XVIII^e siècle, aux environs de 1720, Réaumur rédige au nom de ses collègues un mémoire intitulé : *Réflexion sur l'utilité dont l'Académie des Sciences pourrait être au Royaume, si le Royaume lui donnait les secours dont elle a besoin*. Il s'agit d'une demande de crédits pour un élargissement du budget de l'institution ; mais l'exposé des motifs, extrêmement curieux, met en pleine lumière le projet d'une entreprise qui semble reprendre l'utopie baconienne de la *Nouvelle Atlantide*, transposée en forme de réalisation concrète. « La chimie, écrit par exemple Réaumur, dont les recherches paraissent assez vaines à ceux qui ne connaissent pas son véritable objet, pourrait devenir une des plus utiles parties de l'Académie ; ne vantons point les secours que la médecine en pourrait tirer ; ne la regardons que par rapport aux arts à qui elle pourrait être plus utile que les mécaniques mêmes (...) Quels avantages ne produirait point au Royaume la botanique bien maniée (...) Elle travaillerait au progrès de notre agriculture, le premier et le plus réel de tous les biens (...) On pourrait même donner à l'Académie une espèce d'inspection sur tous les arts mécaniques qui, sans leur être à charge, contribuerait extrêmement à leurs progrès (...) Il conviendrait encore à l'Académie d'avoir un grand et magnifique laboratoire, où des ouvriers de différentes professions seraient continuellement employés à travailler aux nouvelles expériences, à faire des modèles des machines rares et utiles, et des essais des machines nouvelles qui sont proposées. Afin que l'Académie concourût au bien public, il serait à propos de donner chaque année une espèce de tâche à chaque académicien, relative [276] à sa classe et à son emploi (...) Le détail des choses utiles qu'on pourrait découvrir par cette méthode n'a point de bornes ⁵¹⁷... »

⁵¹⁷ Cité dans Ernest MAINDRON, *L'Académie des Sciences*, Alcan, 1888, pp. 103-109.

Le mémoire de Réaumur n'est encore qu'un projet sur le papier. La pénurie des dotations, déjà, empêcha ces vues prophétiques de se réaliser. Ou du moins, elles ne connurent que des aboutissements partiels : l'œuvre de Lavoisier, par exemple, menée à bien en connexion étroite avec l'Académie, semble bien répondre, avec un demi-siècle de retard, aux anticipations de Réaumur. Sur d'autres points encore, il y eut des recherches, des initiatives fragmentaires, les savants académiciens ; formant, au service du pouvoir, une sorte de comité technique consultatif. Mais ces efforts empiriques, au gré de l'occasion, ne correspondaient pas à la magistrature scientifique envisagée par certains esprits.

C'est à la Convention qu'il appartiendra, en pleine période révolutionnaire, de donner aux Académies une nouvelle constitution : le remembrement du monde politique et social a pour corollaire une remise en ordre du domaine intellectuel. Les institutions anciennes, en effet, ne s'accordaient pas sans heurt avec les bouleversements révolutionnaires. Les académies, dans leur majorité, avaient appelé de leurs vœux des réformes de structure ; mais l'événement dépassa leur attente, de sorte que les sympathisants du début devinrent assez vite des opposants. La nécessité s'imposait d'une sorte de relève de l'élite intellectuelle : les assemblées révolutionnaires devaient faire appel à un nouveau personnel et à des institutions différentes de celles qui avaient si longtemps cohabité avec la monarchie absolue, et qui en gardaient, bon gré mal gré une sorte de teinture réactionnaire, d'ailleurs consacrée par la présence d'un certain nombre de grands personnages, académiciens à titre honorifique. Au surplus, dans l'ordre même de la pensée, une autre coupure se fait sentir, une opposition violente entre l'esprit nouveau et les représentants les plus hardis de la génération précédente : les Encyclopédistes, dans leur majorité, à l'école de Diderot, de Helvétius et de d'Holbach inclinaient à l'athéisme. Or l'aile marchante de la Convention professe au contraire un spiritualisme intempérant, hérité de Jean-Jacques Rousseau. En une époque d'extrême tension, le conflit des idéologies prend très vite une tournure politique, et la proscription n'est pas loin.

Robespierre a prononcé avec beaucoup de force son réquisitoire contre la philosophie dominante du XVIII^e siècle, dans le discours du 18 Floréal an II (7 mai 1794), où il se dresse contre le projet d'un culte de la Raison, mis en avant par Chaumette. « Cette secte, affirme-t-il,

en matière de politique, resta toujours au-dessous des droits du peuple ; en matière de morale, elle alla beaucoup au-delà de la destruction des préjugés religieux ; ses coryphées déclamaient quelquefois contre le despotisme, et ils étaient pensionnés par les despotes ; ils faisaient tantôt des livres contre la cour, et tantôt des dédicaces aux rois, des discours pour les mécontents et des madrigaux pour les courtisans ; ils étaient fiers dans leurs écrits et rampants dans les antichambres. Cette secte propagea avec beaucoup de zèle l'opinion du matérialisme, qui prévalut parmi les grands et parmi les beaux esprits ⁵¹⁸... »

Ce texte capital définit la ligne de partage entre l'esprit du XVIII^e siècle et la pensée du XIX^e en voie de constitution, qui va s'affirmer vigoureusement dans le groupe des Idéologues. On comprend, en tout cas, pourquoi [277] la dissolution des anciennes Académies s'imposa, en dépit des services rendus, et bien que l'Académie des Sciences ait, entre autres, travaillé à l'élaboration du système métrique et du système monétaire. Le 8 août 1793, la Convention supprime toutes les académies et sociétés savantes existantes, tout en chargeant son Comité d'Instruction publique de dresser le plan de nouvelles institutions. L'élaboration de ce statut est d'ailleurs liée à l'intense travail législatif et constitutionnel qui se poursuit tout au long des dramatiques vicissitudes de la Terreur, et n'aboutira qu'après la chute de Robespierre. Il faut souligner l'influence prépondérante de Lakanal, qui, pendant cette période, en liaison avec les Idéologues dont il est l'ami, joue le rôle d'un mainteneur efficace des valeurs intellectuelles. Finalement, la constitution directoriale de l'an III (22 août 1795) stipule qu'« il y a pour toute la République un Institut national, chargé de recueillir les découvertes, de perfectionner les arts et les sciences ».

Cette déclaration de principe trouvera son plein développement dans le décret organique portant constitution de l'Instruction publique du 3 Brumaire an IV (25 octobre 1795) qui est, d'une manière très significative, le testament de la Convention, à la veille même du jour où elle va s'effacer devant un régime nouveau. L'Institut se trouve ici défini dans le cadre de l'organisation d'ensemble de l'éducation nationale, dont il constitue le couronnement. « L'Institut national des Sciences et des Arts, stipule le texte législatif, appartient à toute la République ;

⁵¹⁸ Dans Jules SIMON, *Une Académie sous le Directoire*, Calmann Lévy, 1885, p. 15.

il est fixé à Paris ; il est destiné : 1^o à perfectionner les sciences et les arts par des recherches non interrompues, par la publication des découvertes, par la correspondance avec les sociétés savantes étrangères ; 2^o à suivre, conformément aux lois et arrêtés du Directoire exécutif, les travaux scientifiques et littéraires qui auront pour objet l'utilité générale et la gloire de la République. » Les académies anciennes, qui n'étaient à l'origine que des salons ou des clubs semi-privés, se trouvent donc remplacées par un véritable service public, étroitement associé par les déclarations même des hommes d'Etat à la mise en valeur du sol, à l'exploitation des richesses naturelles, à la prospérité générale, à la défense du territoire, comme aussi à la propagande et à l'expansion intellectuelle ⁵¹⁹.

La mise en place des institutions nouvelles se fait rapidement. Le texte constitutif prévoyait trois classes distinctes : la première, spécialisée dans les Sciences physiques et mathématiques, correspondait à l'ancienne Académie des Sciences ; la troisième, vouée à la Littérature et aux Beaux-Arts, remplaçait l'Académie Française et celle des Beaux-Arts. Quant à la seconde classe, elle était, en vertu d'une innovation particulièrement remarquable, consacrée aux « Sciences morales et politiques » ; ses membres se trouvaient répartis en 6 sections spécialisées dans : l'analyse des sensations et des idées, – la morale, – les sciences sociales et la législation, – l'économie politique, – l'histoire, – la géographie. Pour la première fois, l'ensemble des sciences humaines recevait une constitution juridique et comme une personnalité, consacrée par l'emploi officiel de l'expression « sciences morales et politiques ». De là l'intérêt singulier de l'institution nouvelle qui sera le foyer où s'affirmera, selon l'esprit nouveau, une pensée à la mesure de l'univers politique, moral et social en voie d'élaboration.

Le Directoire à ses débuts procède à la nomination et à l'installation des premiers membres de l'Institut, qui complètent eux-mêmes les différentes classes. Celle des Sciences morales et politiques rassemble très vite [278] l'élite de ceux qui se donneront le nom d'Idéologues ; parmi eux Volney, Cabanis, Garat, Tracy, Laromiguière, de Gérando, Daunou. Ce dernier prononce le discours-programme inaugural, lors de la séance d'ouverture ; il y définit, dans un acte de foi, la tâche de la

⁵¹⁹ Cf. les textes significatifs cités dans MAINDRON, *l'Académie des Sciences*, pp. 144 sqq.

nouvelle institution : « Rassembler et raccorder toutes les branches de l'instruction ; reculer les limites des connaissances et rendre leurs éléments moins obscurs et plus accessibles ; provoquer les efforts des talents et récompenser leurs succès ; recueillir et manifester les découvertes ; recevoir, renvoyer, répandre toutes les lumières de la pensée, tous les trésors du génie ; tels sont les devoirs que la loi impose à l'Institut (...) Ce sera en quelque sorte l'abrégé du monde savant, le corps représentatif de la république des lettres... »

L'Institut national apparaît ainsi comme l'entreprise maîtresse de la centralisation révolutionnaire dans l'ordre de la pensée. Le but est de fournir à la république l'inspiration dont elle a besoin dans le domaine culturel. La rationalisation des structures de l'Etat commande l'application d'un même dirigisme dans l'ordre de la connaissance comme dans celui de l'action. Les Idéologues se vouent à cette mission de penseurs officiels, définisseurs d'une doctrine qui devra former l'esprit de l'enseignement à ses divers degrés. Personnages publics, ils accepteront souvent des responsabilités parlementaires, et ils prendront leur rôle fort au sérieux, sans abandonner leur indépendance naturelle, sans renoncer à la libre recherche. On sait comment cette indépendance et ce sens aigu de leur dignité finira par entraîner leur perte, car ils opposeront à l'autoritarisme de Bonaparte la même résistance qu'au despotisme monarchique. Le général Bonaparte, lui-même élu à l'Institut en décembre 1797, après avoir affiché la plus grande modestie à l'égard de ses collègues, s'irritera assez vite de leur hostilité à ses projets impériaux. La classe des Sciences morales et politiques sera supprimée en 1803, pour ne reparaître qu'en 1832, grâce à Guizot. Napoléon, tout au long de son règne, ne cessera de s'en prendre aux Idéologues, dont le persistant libéralisme lui paraît être la cause de tous les malheurs de la France. Le nom même d'« idéologue » devient dans sa bouche une sorte d'injure ; et c'est sans doute à lui que le mot doit d'avoir conservé une teinte péjorative, comme si le fait de s'être opposé à l'oppression demeurerait pour la postérité une tare indélébile.

Les Idéologues pourtant furent parfaitement conscients des exigences de l'heure. Ils firent de leur mieux pour fournir à leur époque ce dont elle avait besoin : une nouvelle définition de l'homme. L'exceptionnel intérêt de cette tentative philosophique se trouve en effet dans son urgence et dans son unité : il faut formuler, sous la pression des circonstances, le statut de l'être humain, considéré dans sa totalité. Le

corps des sciences morales et politiques absorbe la métaphysique et la transfère dans l'ordre de l'investigation des faits. Il s'agit désormais de mettre en lumière les lois de toutes sortes qui régissent la condition de l'homme dans le monde. Le problème est envisagé avec une singulière audace, le mérite de l'équipe des Idéologues étant d'avoir su réaliser la convergence de toutes les voies d'approche : biologie et médecine, psychiatrie, histoire naturelle, ethnologie, histoire, géographie, science juridique, économie politique et même philologie. Innovation sans doute, mais non pas radicale. Il s'agit là d'une reprise de la Renaissance, d'une reprise aussi de l'effort collectif des Encyclopédistes, dont, en dépit des protestations de Robespierre, nos Idéologues se sentent les continuateurs autorisés.

Dès la fin de l'année 1796, Cabanis, membre de la section de l'analyse des sensations et des idées dans la classe des Sciences morales et politiques, lit à ses collègues des *Considérations générales sur l'étude de l'homme et sur les rapports de son organisation physique avec ses facultés intellectuelles et [279] morales*. Ce mémoire est le premier d'une série de douze que Cabanis présentera dans les années suivantes, et dont l'ensemble formera l'ouvrage publié sous le titre *Rapports du physique et du moral de l'homme*. Dès le début de son grand livre, Cabanis évoque l'effort de regroupement systématique des connaissances entrepris par Francis Bacon. « Vers le milieu de ce siècle, ajoute Cabanis, une confédération de philosophes, formée au sein de la France, sous les yeux même du despotisme qui frémissait en vain de rage, s'est emparée de cette idée et de ce tableau. Ils ont exécuté ce que Bacon avait conçu : ils ont distribué d'après un plan systématique, et réuni dans un seul corps d'ouvrage, les principes ou les collections des faits propres à toutes les sciences, à tous les arts (...) En dissipant les préjugés qui corrompaient la source de toutes les vertus, ou qui donnaient des bases incertaines, ils ont préparé le règne de la vraie morale ; en brisant d'une main hardie toutes les chaînes de la pensée, ils ont préparé l'affranchissement du genre humain ». La postérité, poursuit Cabanis, devra rendre à ces hommes un juste hommage « et parmi leurs bienfaits, peut-être comptera-t-elle l'établissement de l'Institut national, dont ils semblent avoir fourni le plan. En effet, par la réunion de tous les talents et de tous les travaux, l'Institut peut être considéré comme une véritable encyclopédie vivante ; et, secondé par

l'influence du gouvernement républicain, sans doute il peut devenir facilement un foyer immortel de lumière et de liberté » 520.

On ne saurait mieux définir ce qu'a voulu être l'Institut, ce que son règlement l'appelait à devenir : l'Encyclopédie vivante, l'Encyclopédie consacrée en organisme permanent au service de l'Etat nouveau, dans l'intérêt de la nation, mais aussi de l'humanité tout entière. Ce ne fut là sans doute qu'un rêve, bientôt voué à l'échec ; seulement l'échec ne fut pas celui de l'Institut lui-même, mais plutôt celui de l'Etat, bientôt engagé dans l'aventure impériale et sa démesure sans espoir. L'Institut lui-même, et plus particulièrement la classe des Sciences morales et politiques, fournit en quelques années un effort considérable : les Idéologues ne se contentèrent pas d'être des hommes de lettres et des compilateurs, pareils à ces travailleurs consciencieux qui façonnèrent la plus grande partie des articles de l'*Encyclopédie*, en condensant le savoir acquis. Le travail des Idéologues est un travail de première main. Philosophes et savants, ils prennent à cœur de constituer une nouvelle connaissance de l'être humain, une science de l'homme qui soit ensemble une sagesse et une hygiène. Et, si l'entreprise commune se trouva bientôt disloquée, elle avait néanmoins obtenu un certain nombre de résultats d'une très haute valeur. Surtout, elle avait posé, si elle ne l'avait pas résolu, le problème unitaire d'une science de l'homme.

520 *Rapports du Physique et du Moral, I. Introduction, Œuvres philosophiques de Cabanis, Corpus général des Philosophes français, t. I, P.U.F. 1956, pp. 124-125.*

[281]

Introduction aux sciences humaines.
Essai critique sur leurs origines et leur développement.

Quatrième partie :
La science de l'homme
selon l'école idéologique française

Chapitre II

LA MÉTHODE IDÉOLOGIQUE

[Retour à la table des matières](#)

Le mot « idéologie » désigne, à proprement parler, une méthode, ou un art, pour la conduite de la pensée. C'est Destutt de Tracy qui propose l'adoption de ce vocable nouveau, dans un mémoire lu à l'Institut à la fin de l'année 1796, et relatif à l'analyse de la pensée : « il demandait, selon Picavet, que la science résultant de cette analyse fût nommée idéologie ou science des idées, pour la distinguer de l'ancienne métaphysique » ⁵²¹. Le changement de nom traduit donc une véritable conversion philosophique : au lieu d'élaborer une ontologie, ou de méditer sur des essences abstraites, le penseur doit procéder à une critique de la connaissance dans ses origines et dans son développement. Toutes les acquisitions de la pensée, dans quelque ordre que ce soit, résultent du fonctionnement de notre esprit, qui met en œuvre selon des procédés identiques une matière de nature variable. De sorte

⁵²¹ PICALET, [Les Idéologues](#), Alcan, 1891, p. 306.

que si l'on parvenait à isoler les modalités unitaires du fonctionnement de l'esprit, on tiendrait du même coup la clef du savoir universel. Les Idéologues, philosophes, critiques et savants, acceptent tous cette idée maîtresse, et s'efforcent de réaliser dans leur domaine particulier cette épistémologie génétique dont ils font profession.

L'idée n'est d'ailleurs pas nouvelle : elle s'inscrit dans l'une des perspectives maîtresses de la pensée du XVIII^e siècle, celle de l'empirisme sensualiste, dont nous avons étudié le progrès, de Locke à Hume et à Condillac. La raison transcendante des philosophies dogmatiques a perdu son prestige, et l'on s'attache désormais à une élucidation fonctionnelle du travail intellectuel. L'entendement a cessé d'être une faculté indépendante pour devenir une sorte de transformateur de la connaissance acquise au contact du réel ; il n'est plus, au dire de Condillac, « que la collection ou la combinaison des opérations de l'âme. Apercevoir ou avoir conscience, donner son attention, reconnaître, imaginer, se ressouvenir, réfléchir, distinguer ses idées, les abstraire, les composer, les décomposer, les analyser, affirmer, nier, juger, raisonner, concevoir : voilà l'entendement » ⁵²².

Ce texte de Condillac fournit par avance une sorte de programme limitatif de l'activité philosophique, telle qu'elle est conçue par les Idéologues. Ceux-ci sont parfaitement conscients de leur dette à l'égard de leur devancier. [282] Condillac est, au dire de Tracy, « le fondateur de la science que nous étudions » : « avant Condillac, nous n'avons guère, sur les opérations de l'esprit humain, que des observations éparses, plus ou moins fautives ; le premier il les a réunies et en a fait un corps de doctrine ; ainsi ce n'est que depuis lui que l'idéologie est vraiment une science » ⁵²³. Mais si Condillac a indiqué la bonne voie, il s'est lui-même arrêté en chemin. Destutt de Tracy lui reproche en particulier de n'avoir pas mené à bien une doctrine unitaire du domaine intellectuel ; c'est cette systématisation qui est l'ambition essentielle des Idéologues. L'opposition essentielle doit être située plus profondément, au niveau même de la méthodologie. En réalité, l'analyse

⁵²² CONDILLAC, *Essai sur l'Origine des connaissances humaines* « ouvrage où l'on réduit à un seul principe tout ce qui concerne l'entendement » (1746), 1^{re} partie, ch. VIII, § 73.

⁵²³ DESTUTT DE TRACY, *Eléments d'Idéologie*, 3^e édition, 1817, ch. XI, p. 214.

de Condillac demeure elle-même fort abstraite. Comme l'écrit un commentateur, Condillac « n'avait rêvé que de construire une logique de l'identité ; il n'avait cherché qu'à ramener toutes les opérations de l'âme à la seule sensation, comme si toute la vie mentale était d'avance incluse en une donnée première ; il avait enfin conçu cette donnée comme un principe unique, auquel tout doit se rattacher et à partir duquel tout peut se déduire » ⁵²⁴. Autrement dit, l'expérience de Condillac demeure une expérience de pensée, comme l'atteste la fameuse parabole de la statue qui s'éveille à l'existence.

À cette « genèse idéale » de la pensée, comme dit G. le Roy, les Idéologues substituent un empirisme vraiment expérimental, qui s'efforce de reconnaître la diversité des choses telle qu'elle se manifeste dans les divers secteurs du savoir. « Au lieu de poursuivre un idéal d'unité et d'identité logique, on voulut apprécier la variété et l'hétérogénéité des faits, tels que l'observation les montre. On songea moins à une systématisation rigoureuse qu'à des descriptions exactes serrant le réel d'aussi près que possible ⁵²⁵. » Autrement dit, les prolégomènes condillaciens fournissent bien une première esquisse pour l'analyse et la décomposition de la pensée. Mais celle-ci doit être étudiée dans sa situation concrète : l'idéologie, science des idées, s'efforce d'élucider l'ordre qui se réalise grâce à l'intervention de l'entendement. Mais cet ordre suppose la diversité empirique des conditionnements extérieurs. L'exercice de la connaissance répond à la constellation des excitants, et le langage, expression de la pensée, réalise une sorte de deuxième système de signalisation, si l'on peut reprendre ici le vocabulaire de Pavlov. C'est pourquoi la science nouvelle se présentera comme une grammaire universelle de l'esprit humain, en quoi se résume en quelque sorte l'adaptation correcte de l'homme à la réalité. La théorie lamarckienne de l'adaptation peut en effet se comprendre dans le contexte général de l'affirmation des Idéologues, dont Lamarck est lui-même le disciple et l'ami. Toute connaissance apparaît comme une adaptation au milieu, qui doit être, pour ce faire, inventorié et reconnu tel qu'il est.

⁵²⁴ G. LE ROY, *Introduction aux Œuvres philosophiques de Condillac*, Corpus général des philosophes français, P.U.F., 1947, p. XXXII.

⁵²⁵ *Ibid.*

On conçoit, dans ces conditions, l'enthousiasme des Idéologues, conscients de détenir le secret d'une nouvelle méthode qui permettra de mener à bien cette science expérimentale de l'homme, dont Hume avait rêvé. Les philosophes classiques, au dire de Tracy, ont seulement « dogmatisé avec une grande hardiesse sur la nature de notre âme ; mais c'était toujours en vue non de découvrir la source de nos connaissances, leur certitude et leurs limites, mais de déterminer le principe et la fin de toutes choses, de deviner l'origine et la destination du monde. C'est là l'objet de la Métaphysique. Nous la rangeons au nombre des arts d'imagination, [283] destinés à nous satisfaire et non à nous instruire » ⁵²⁶. L'idéologie se situe sur un tout autre terrain : en tant que critique de l'intelligence en acte, elle poursuit l'investigation d'un aspect privilégié du phénomène humain. « On n'a qu'une connaissance incomplète d'un animal, affirme Tracy, si l'on ne connaît pas ses facultés intellectuelles. L'Idéologie est une partie de la zoologie, et c'est surtout dans l'homme que cette partie est importante et mérite d'être approfondie ⁵²⁷... »

Ce texte montre bien que, de l'avis même du théoricien de l'école, il s'agit de constituer une véritable anthropologie ; Tracy n'hésite pas à se référer au précédent de Buffon. La connaissance intellectuelle doit être située dans la totalité humaine. C'est pourquoi une distinction est faite entre « l'idéologie physiologique » et « l'idéologie rationnelle ». La première sera une sorte d'anthropologie biologique. Destutt de Tracy, ancien officier de carrière et sans formation scientifique, abandonne à Cabanis le soin d'élaborer cette discipline, encore fort éloignée de la maturité. Il se réserve pour sa part la mise au point de l'idéologie rationnelle, dont il pense qu'elle comporte trois aspects principaux et peut recevoir trois dénominations. « Cette science, écrit-il, peut s'appeler *Idéologie*, si l'on ne fait attention qu'au sujet, *Grammaire générale*, si l'on n'a égard qu'au moyen, et *Logique* si l'on ne considère que le but. Quelque nom qu'on lui donne, elle renferme nécessairement ces trois parties, car on ne peut en traiter une raisonnablement sans traiter les deux autres. *Idéologie* me paraît le terme générique, parce que la

⁵²⁶ *Eléments d'Idéologie*, Préface de 1804, 3^e édition, 1817, p. XVI.

⁵²⁷ *Ibid.*, p. XIII.

science des idées renferme celle de leur expression et celle de leur déduction ⁵²⁸. »

Il ne saurait être question de reprendre ici dans le détail l'épistémologie de Destutt de Tracy. Taine, fervent admirateur de cette entreprise d'élucidation systématique de la pensée, l'a fort bien caractérisée, à la fin de son étude sur Laromiguière. Les Idéologues, résume-t-il, « supposent l'esprit de l'homme plein et comblé d'idées de toutes sortes, entrées par cent sortes de voies, obscures, confuses perverties par les mots, telles que nous les avons lorsque nous commençons à réfléchir sur nous-mêmes, après avoir pensé longtemps au hasard. Ils débrouillent ce chaos, et d'un monceau de matériaux entassés, ils forment un édifice » ⁵²⁹. L'auteur de *l'Intelligence* retrouve ici son bien, puisqu'il a lui-même choisi d'être le défenseur de l'analyse sagace et de la présence d'esprit. Il relève à juste titre, dans les recherches de l'école, au moins en ce qui concerne l'idéologie rationnelle, une prépondérance peut-être excessive de l'esprit logicien. L'analyse des sensations et des idées, projetée sur le plan du langage, apparaît bien, au moins chez Tracy, comme une logique bien plutôt qu'une philologie. Nous voyons ici « comment des collections d'idées se rassemblent en une seule idée en se résumant sous un seul signe, écrit encore Taine, comment la langue et la pensée marchent ainsi peu à peu vers des expressions plus abrégées et plus claires, comment la série immense de nos idées n'est qu'un système de transformations analogues à celles de l'algèbre, dans lequel quelques éléments très simples diversement combinés suffisent pour produire tout le reste, et où l'esprit peut se mouvoir avec une facilité et une sûreté entières, dès qu'il a pris l'habitude de considérer les jugements comme des [284] équations et de substituer aux termes obscurs les valeurs qu'ils doivent représenter » ⁵³⁰.

Ce texte définit avec beaucoup de précision la grande espérance des Idéologues, dont il marque aussi bien la limite : quoique moins

⁵²⁸ *Ibid.*, Première partie, p. 5. Le *Cours d'études* de Condillac, somptueusement réédité sur l'initiative de la Convention, comportait lui aussi une grammaire, elle-même plus ou moins dérivée de la « grammaire générale et raisonnée » de Port-Royal. Jusqu'au XIX^e siècle, philologie et logique demeurent étroitement associées.

⁵²⁹ TAINÉ, *Les Philosophes français du XIX^e siècle*, 1^{re} édition, 1857, p. 17.

⁵³⁰ TAINÉ, *op. cit.*, p. 18.

abstraite en son principe que la méthode de Condillac, celle de Tracy aboutit également à une sorte de logicisme qui méconnaît la réalité spécifique de la pensée concrète. La philosophie, dans sa totalité, résumant l'ensemble du savoir humain, doit devenir, selon la formule de Condillac, la « langue des calculs » : une langue bien faite, soumise à l'obéissance de l'entendement, substituerait aux parlers impropres établis par l'usage, une sorte d'épiphanie de la raison retrouvant partout son bien. L'oeuvre propre du philosophe consistera donc dans une rectification du discours, dont l'ambition dernière serait la mise au point d'un langage où les structures intellectuelles trouveraient leur valeur plénière : chaque homme alors penserait ce qu'il pense, et l'humanité entière pourrait s'accorder sur les significations des idées et des choses. Conformément à l'affirmation sensualiste, penser, c'est sentir ⁵³¹. Mais les Idéologues ne concluent pas de cette formule à une sorte d'asservissement de l'entendement aux sens ; bien plutôt, ils l'interprètent en vue d'une récupération du sensible par l'entendement.

Cette récupération, à la limite, peut d'ailleurs être totale. L'analyse du fonctionnement intellectuel autorise l'espérance d'une algèbre de la philologie, d'une réduction plénière du discours issu du sensible aux normes de l'intellect. Ainsi reparaît le rêve ancien de la langue universelle, dont nous avons déjà vu qu'il définit l'une des ambitions tenaces de la philosophie, de Descartes à Leibniz et à Condillac. Le monde de l'expérience et de la pensée doit pouvoir se réduire à un discours cohérent, si l'on supprime les diverses traditions et les abus de pouvoir qui font obstacle à l'intelligence radicale du réel. Condorcet, l'un des inspirateurs des Idéologues, envisage intrépidement cette possibilité.

« Peut-être serait-il utile aujourd'hui, écrit-il, d'instituer une langue écrite qui, réservée uniquement pour les sciences, n'exprimant que ces combinaisons d'idées simples, qui se retrouvent exactement les mêmes dans tous les esprits, n'étant employée que pour des raisonnements d'une rigueur logique, pour des opérations de l'entendement précises et calculées, fût entendue par les hommes de tous les pays et se traduisît dans tous leurs idiomes, sans pouvoir s'altérer comme eux, en pas-

⁵³¹ D. DE TRACY, *Eléments d'idéologie*, op. cit., p. 24 : « Penser, c'est toujours sentir, et ce n'est rien que sentir. »

sant dans l'usage commun ⁵³². « Sans doute s'agit-il là d'une langue en droit, qui s'opposerait aux langues de fait, réalisant ainsi une sorte de corrigé de la pensée ; mais ce discours cohérent s'appliquerait de proche en proche à la totalité du réel humain. « Une langue universelle, poursuit Condorcet, est celle qui exprime par des signes soit des objets réels, soit ces collections bien déterminées qui, composées d'idées simples et générales, se trouvent les mêmes, ou peuvent se former également dans l'entendement de tous les hommes ; soit enfin les rapports généraux entre ces idées, les opérations de l'esprit humain, celles qui sont propres à chaque science, ou les procédés des arts ⁵³³. » Ainsi [285] devient possible la généralisation d'une rigueur mathématique dans tous les domaines où se déploie l'activité de l'esprit.

L'achèvement de la langue se trouve lié au perfectionnement de la connaissance et aussi à l'universalisation des rapports entre les hommes. Il faut certainement tenir compte ici du climat de l'œcuménisme révolutionnaire, et de l'espérance d'une communauté humaine en voie de réalisation, pour expliquer la faveur de cette idée d'une langue universelle dans l'école idéologique française. Destutt de Tracy, pour sa part, résiste à la fascination générale, et ne voit dans ce projet qu'une chimère : « Une langue universelle, écrit-il, est aussi impossible que le mouvement perpétuel. Je vois même une raison péremptoire de cette impossibilité, c'est que, quand tous les hommes de la terre s'accorderaient aujourd'hui pour parler la même langue, bientôt, par le seul fait de l'usage, elle s'altérerait et se modifierait de mille manières différentes dans les divers pays, et donnerait naissance à autant d'idiomes distincts, qui iraient toujours en s'éloignant les uns des autres ⁵³⁴. » La philologie de l'endement pur se trouve donc limitée, chez Tracy, par une conscience, assez remarquable pour l'époque, de l'évolution historique des langues, qui les fait dériver de manière indépendante,

⁵³² CONDORCET, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, 2^e éd., l'an III de la République, Préface, p. 10-11.

⁵³³ *Ibid.*, p. 375-376 ; Cf. CONDILLAC, *La Langue des Calculs* (1798), I, XV, p. 228, affirmant que « les langues ne sont que des méthodes analytiques plus ou moins parfaites et que, si elles étaient portées à la plus haute perfection, les sciences parfaitement analysées seraient parfaitement connues de ceux qui en parleraient bien les langues ».

⁵³⁴ D. DE TRACY, *Eléments d'Idéologie*, seconde partie : Grammaire, 2^e édition, 1817, p. 369.

condamnant à l'échec toute tentative de planification rigoureuse, car « une langue se forme et se compose petit à petit, par l'usage et sans projet » ⁵³⁵.

Mais, tout en rejetant ainsi l'utopie de cette langue parfaite, dont la « la difficulté ne tient pas aux signes, mais à la nature de notre esprit » ⁵³⁶, Tracy lui-même se laisse entraîner à évoquer cet idiome impossible. Il faudrait, en particulier, observe-t-il, que « les mots de cette langue fussent composés de manière à être analogues aux idées qu'ils représenteraient, et à rappeler leur filiation et leur dérivation le plus possible » ⁵³⁷. L'épistémologie de l'école idéologique reprend ici le dessus, et Tracy ne manque pas de retrouver la thèse de Condillac : « bien faire la langue d'une science, c'est créer cette science ; et (...) créer cette science n'est autre chose qu'en bien faire la langue » ⁵³⁸. Il est vrai, rappelle aussitôt Tracy, que c'est là un « projet impossible ». Pas tellement impossible, néanmoins, car enfin la sagesse de Tracy ne l'empêche pas d'être un contemporain de Lavoisier, créateur de la chimie moderne, dans la mesure même où il a donné à la chimie une langue rigoureuse. C'est un fait, au surplus, que la classe des sciences morales et politiques de l'Institut a été saisie à diverses reprises de projets précis pour la constitution d'une langue universelle, et d'une écriture appropriée. Ces systèmes de lexicologie ou de « pasigraphie », comme on disait alors, furent examinés par une commission dont Tracy lui-même faisait partie ⁵³⁹.

L'exemple de Lavoisier est naturellement plus probant, parce qu'il est riche d'avenir. En fait, le désir de la langue universelle est lié à l'espérance d'une réduction intelligible du réel dans sa totalité. Si les Idéologues analysent les sensations et les idées, c'est afin de mettre de l'ordre dans leur genèse et leur dérivation. L'épistémologie apparaît donc comme la contrepartie d'une ontologie rationaliste, ou tout au moins d'une sorte [286] de pari sur la rationalité intégrale de l'univers. Tout est lié ici, dans le contexte d'une époque particulièrement mou-

⁵³⁵ *Ibid.*, p. 372.

⁵³⁶ P. 380.

⁵³⁷ P. 384.

⁵³⁸ P. 386.

⁵³⁹ Cf. PICAUVET, *Les Idéologues*, p. 307. On se reportera, pour une étude d'ensemble du problème, à : COUTURAT et LÉAU, *Histoire de la langue universelle*, Hachette, 1903.

vementée : la croyance du XVIII^e siècle au progrès trouve sa vérification expérimentale dans l'événement de la Révolution, grâce à laquelle l'humanité semble s'être mise décidément en marche vers un monde meilleur. Il y a donc une loi du devenir de la civilisation, et cette loi peut être déchiffrée par l'esprit humain. La liaison apparaît ainsi entre le thème d'une philologie idéale et celui d'une science totalitaire ; en relèveraient à la fois la nature matérielle et l'histoire, réduites conjointement à une même raison, dont le chiffre peut être trouvé grâce à l'instrument épistémologique du calcul des probabilités.

Cette unité dernière de la science de la nature et de la science de l'homme a été affirmée par deux des plus grands esprits de ce temps, liés tous deux à l'école idéologique, Condorcet et Laplace. Si Condorcet croit à la possibilité d'une langue universelle, c'est dans la mesure même où il pense que la réalité humaine dans son ensemble obéit à une « mathématique sociale », réglée par le calcul des probabilités, et qui permet de retrouver les articulations du passé, du présent et de l'avenir. Ainsi se justifie la vision grandiose du [*Tableau historique des progrès de l'esprit humain*](#). Condorcet observe en effet : « Si l'homme peut prédire avec une assurance presque entière les phénomènes dont il connaît les lois ; si, lors même qu'elles sont inconnues, il peut, d'après l'expérience, prévoir avec une grande probabilité les événements de l'avenir ; pourquoi regarderait-on comme une entreprise chimérique celle de tracer avec quelque vraisemblance le tableau des destinées futures de l'espèce humaine d'après les résultats de son histoire ? Le seul fondement de croyance dans les sciences naturelles est cette idée que les lois générales, connues ou ignorées, qui règlent les phénomènes de l'univers, sont nécessaires et constantes ; et par quelle raison ce principe serait-il moins vrai pour le développement des facultés intellectuelles et morales de l'homme que pour les autres opérations de la nature ⁵⁴⁰ ? »

Ce texte admirable devait être mis par Stuart Mill en épigraphe au livre VI de son *Système de Logique*, consacré aux sciences humaines. L'affirmation de l'intelligibilité radicale du devenir social permet le développement d'une philosophie de l'histoire qui puisse prétendre au rang de science, autorisant en même temps des techniques rationnelles

⁵⁴⁰ [*Esquisse d'un Tableau historique des progrès de l'esprit humain*](#), 10^e époque, 2^e édition, an III de la République, pp. 327-328.

susceptibles de hâter la marche de l'humanité vers des temps meilleurs. Le passé et le présent répondent de l'avenir. Présentant le *Tableau*, qui est son testament philosophique, Condorcet peut donc écrire : « Ces observations sur ce que l'homme a été, sur ce qu'il est aujourd'hui, conduiront ensuite aux moyens d'assurer et d'accélérer les nouveaux progrès que sa nature lui permet d'espérer encore ⁵⁴¹... » Ces paroles d'un proscrit de la Terreur, auquel il ne restera bientôt plus qu'à choisir entre la guillotine ou le suicide, se sont heurtées au tragique démenti de l'histoire. Elles résument pourtant l'une des espérances majeures du XVIII^e siècle ; elles annoncent les grandes philosophies de l'histoire du XIX^e.

C'est en mars 1794 que Condorcet, après son arrestation, met fin à ses jours grâce au poison que lui aurait fourni, à toute éventualité, son ami Cabanis. Or l'année suivante, en 1795, le mathématicien et physicien Laplace, né en 1749, fait à l'École Normale, où il est professeur, une leçon sur le calcul des probabilités. Cette leçon est le germe de l'*Essai philosophique sur les probabilités*, publié seulement en 1814. L'illustre savant, au début de cet ouvrage classique, réaffirme la thèse même qui justifie le *Tableau* [287] de Condorcet. En vertu du principe de raison suffisante, « les événements actuels ont avec les précédents une liaison fondée sur le principe évident qu'une chose ne peut pas commencer d'être sans une cause qui la produise ». Or toute causalité présuppose une règle d'intelligibilité, elle doit se ramener, directement ou indirectement, à une loi générale : « tous les événements, ceux mêmes qui, par leur petitesse, semblent ne pas tenir aux grandes lois de la nature, en sont une suite aussi nécessaire que les révolutions du soleil » ⁵⁴²...

Ainsi se justifier la formule fameuse posant en principe la rationalité intégrale du réel : « Nous devons envisager l'état présent de l'univers comme l'effet de son état antérieur et comme la cause de celui qui va suivre. Une intelligence qui, pour un instant donné, connaîtrait toutes les forces dont la nature est animée, et la situation respective des

⁵⁴¹ *Ibid.*, Préface, p. 4.

⁵⁴² *Essai philosophique sur les Probabilités*, par M. le comte LAPLACE, pair de France, grand officier de la Légion d'honneur, membre de l'Institut royal et du Bureau des longitudes de France, des Sociétés royales de Londres et de Göttingue, des Académies des Sciences de Russie, de Danemark, de Suède, de Prusse, d'Italie, etc., 2^e édit., 1814, pp. 2-3.

êtres qui la composent, si d'ailleurs elle était assez vaste pour soumettre ces données à l'analyse, embrasserait dans la même formule les mouvements des plus grands corps de l'univers et ceux du plus léger atome : rien ne serait incertain pour elle, et l'avenir comme le passé serait présent à ses yeux ⁵⁴³. » Ce texte est d'autant plus remarquable que son champ d'application ne se réduit pas à la cosmologie, dont Laplace lui-même a élaboré une vue d'ensemble dans son *Exposition du Système du monde* (1796). Il concerne aussi le devenir de la réalité humaine, dont se préoccupait Condorcet. Laplace reconnaît d'ailleurs tout le premier que les difficultés se multiplient avec la complexité des faits. L'élucidation radicale demeure une échéance problématique pour le savant : « tous ses efforts dans la recherche de la vérité tendent à le rapprocher sans cesse de l'intelligence que nous venons de concevoir, mais dont il restera toujours infiniment éloigné » ⁵⁴⁴.

Néanmoins cette position de principe oriente la recherche dans le domaine des sciences humaines. Laplace est au courant des acquisitions multiples auxquelles a donné lieu le développement du calcul des probabilités pendant le XVIII^e siècle : il relève par exemple son application aux phénomènes météorologiques. Il en déduit la possibilité d'une expérimentation systématique susceptible de résoudre certaines questions complexes : « le calcul des probabilités peut faire apprécier les avantages et les inconvénients des méthodes employées dans les sciences conjecturales. Ainsi pour reconnaître le meilleur des traitements en usage dans la guérison d'une maladie, il suffit d'éprouver chacun d'eux sur un certain nombre de malades, en rendant toutes les circonstances parfaitement semblables. La supériorité du traitement le plus avantageux se manifestera de plus en plus, à mesure que ce nombre s'accroîtra ; et le calcul fera connaître la probabilité correspondante de son avantage » ⁵⁴⁵. Laplace se réfère aux travaux de Daniel Bernoulli sur l'efficacité de la vaccination. Au surplus cette épistémologie sera pratiquée par les meilleurs biologistes et médecins du temps, un Barthez, un Cabanis, un Pinel.

Mais, dans ce véritable discours de la méthode probabilitaire, Laplace préconise la généralisation de ce genre de recherches, qui peu-

⁵⁴³ *Ibid.*, pp. 3-4.

⁵⁴⁴ P. 4.

⁵⁴⁵ P. 111.

vent s'étendre à toutes les sciences de l'homme. L'économie politique pourrait prendre [298] ainsi un nouvel essor : « Il est donc bien important de tenir dans chaque branche de l'administration publique un registre exact des résultats qu'on produits les divers moyens dont on a fait usage. Appliquons aux sciences politiques et morales la méthode fondée sur l'observation et le calcul, méthode qui nous a si heureusement servi dans les sciences naturelles ⁵⁴⁶... » La statistique peut devenir l'instrument par excellence d'une science nouvelle, cette démographie, qui ne sait pas encore dire son nom. Laplace dit avoir conseillé aux savants emmenés par Bonaparte en Egypte d'entreprendre des études de cet ordre ⁵⁴⁷. Il a obtenu du gouvernement des recensements dans divers départements français, qui ont permis des recherches sur la population du pays. Sans doute ne s'agit-il pas là d'innovations radicales ; d'autres initiatives étaient prises un peu partout en Europe dans le même sens. Le mérite de Laplace est d'avoir formé une vue systématique à partir de ces éléments épars. Le règne humain dans son ensemble, qui semble échapper au déterminisme strict pourrait trouver dans le calcul des probabilités un ordonnancement nouveau.

Laplace combat, de ce point de vue, l'arbitraire dans les opinions et la croyance au miracle. « La plupart de nos jugements étant fondés sur la probabilité des témoignages, il est bien important de la soumettre au calcul ⁵⁴⁸. » De là procède un essai de reprise raisonnée de tout le domaine humain, qui fournirait à la limite une véritable philosophie de l'histoire. Si Laplace n'aborde pas directement ce domaine, il faut reconnaître qu'il a tout au moins signalé son existence. « L'histoire, observe-t-il, traitée sous le même point de vue de l'influence des causes constantes, unirait à l'intérêt de la curiosité celui d'offrir aux hommes les plus utiles leçons ⁵⁴⁹. » De là procède une critique et réduction du hasard, nom sous lequel on désigne communément l'« action des causes variables et inconnues » ⁵⁵⁰. Ici encore l'enquête rationnelle fondée sur le calcul des probabilités permettra un retour à l'ordre, qui préfigure l'analyse du hasard tentée, beaucoup plus tard, par Augustin Cournot.

⁵⁴⁶ *Ibid.*, p. 111.

⁵⁴⁷ P. 99.

⁵⁴⁸ P. 65.

⁵⁴⁹ P. 97.

⁵⁵⁰ P. 93.

L'intrépidité de Laplace se heurte aux limites que lui impose la situation contemporaine du savoir. La discipline unitaire dont il rêve, en laquelle communieraient la science de la nature et la science de l'homme, n'existe qu'à l'état de projet. Le progrès ultérieur des connaissances ne fera d'ailleurs que multiplier les difficultés au lieu de les résoudre. L'attitude de Laplace est néanmoins l'attestation de l'espérance commune à ce groupe de penseurs qui constituent un très grand moment de la pensée française. Il y a une continuité indéniable entre la cosmologie de Laplace, la philosophie de l'histoire de Condorcet et l'épistémologie génétique des théoriciens de l'idéologie. La mise en ordre des structures de l'entendement est solidaire d'un remembrement rationnel de l'image du monde. Une même juridiction s'applique à la pensée et à la réalité.

Telle est, au fond, l'affirmation fondamentale de l'école, celle qui anime l'œuvre de Tracy, et l'œuvre de Laromiguière (1756-1837), éditeur et commentateur de *La langue des Calculs*, de Condillac (1798) ⁵⁵¹. Les Idéologues ont déployé une activité considérable pour mener à bien l'édification d'une nouvelle philosophie, désormais considérée comme une analytique de la pensée, une sorte de grammaire générale de l'entendement en acte. La méthodologie [289] ainsi élaborée demeure la propriété indivise d'un groupe, qui en déduit des conséquences applicables à tous les domaines de l'activité intellectuelle, puisque par exemple les *Eléments d'Idéologie* de Tracy comportent une sorte de pédagogie d'ensemble de la condition humaine, qui s'étend de la morale à l'économie. Surtout, on peut dire que pendant une dizaine d'années, dans l'interlude qui s'étend de la fin de la Convention à la consolidation du pouvoir personnel de Bonaparte, l'Idéologie a été la pensée officielle de la République ; inscrite dans les institutions et dans les programmes, elle a inspiré un peu partout une activité considérable. Ces hommes graves et convaincus, dont certains, comme Laromiguière ou Daunou, avaient été formés dans les séminaires de l'ancien régime, s'appliquèrent de leur mieux à donner au pays les nouvelles structures intellectuelles dont il avait besoin. Ils y furent aidés par un bon nombre de chercheurs obscurs, à Paris et en province, dont les efforts s'inscrivent dans les mémoires de l'Institut et dans les revues de l'époque.

⁵⁵¹ Cf. Prosper ALFARIC, *Laromiguière et son école*, Belles Lettres, 1929.

Le plus grand mérite et l'originalité la plus haute des Idéologues se trouvent sans doute dans l'effort prodigieux ainsi déployé pour animer les institutions suscitées par eux. Leur science de l'homme est étroitement associée à un art moral et pédagogique rationnel, à l'échelle de la nation, rendue consciente d'elle-même par la secousse révolutionnaire. L'influence d'Helvétius vient ici compléter celle de Condillac : puisque l'être humain est conditionné par les circonstances, il est possible de réformer l'homme en agissant systématiquement sur le milieu. Ce thème se retrouve un peu partout dans l'œuvre des Idéologues, aussi bien en matière de morale, de politique ou d'économie que dans la doctrine psychiatrique de Pinel, par exemple. En fait, les tentatives pédagogiques, les recherches et débats des assemblées révolutionnaires et leurs réalisations dans le domaine de l'instruction publique sont dans une large mesure inspirés par les Idéologues ⁵⁵². C'est ainsi qu'en 1792, Condorcet, rapporteur au nom du Comité de l'instruction publique, présente à l'Assemblée législative un très remarquable rapport sur l'organisation de l'enseignement. Ce rapport n'aura pas de suites immédiates, mais bon nombre d'éléments s'en retrouveront dans la loi du 3 Brumaire an IV (octobre 1795), inspirée par Lakanal, qui définit le système français d'enseignement.

Nous avons déjà parlé de cette loi parce que c'est elle qui donne sa constitution à l'Institut national. Mais ce dernier n'est que le couronnement d'un vaste ensemble hiérarchisé, dont les degrés successifs comprennent les écoles primaires, puis les « écoles centrales », au niveau secondaire, ensuite les « écoles spéciales », établissements d'enseignement supérieur spécialisés, l'Institut venant coiffer le tout. Destutt de Tracy a publié en 1800 des *Observations sur le Système actuel de l'instruction publique*, qui sont un commentaire de la loi de 1795. Le texte est du plus haut intérêt parce qu'il fait apparaître comment l'idée d'une science de l'homme sert ici de fil conducteur non seulement à la structure des institutions, mais aussi à l'établissement des programmes de l'enseignement, et, mieux encore, de la recherche.

Les écoles centrales, par exemple, ancêtres des lycées de l'Empire, furent, on le sait, l'une des plus brillantes créations de la Convention

⁵⁵² Cf. Louis LIARD, *L'Enseignement supérieur en France, 1789-1889*, t. I, Colin, 1888, pp. 149 sqq.

finissante ⁵⁵³. Tracy commente leur plan d'études, qui répartit les matières d'enseignement [290] en trois sections : langues et belles lettres, – sciences physiques et mathématiques, – « sciences idéologiques, morales et politiques ». Ces trois sections, en vertu d'une symétrie évidemment préméditée, correspondent dès le niveau de l'enseignement secondaire aux trois classes de l'Institut. La troisième section a pour matière les sciences morales et politiques, domaine d'élection de l'idéologie. D'après Tracy, cette section comporte d'abord « un cours élémentaire de géographie historique et politique, qui se borne à donner une idée de la surface du globe et à placer dessus les principales sociétés qui existent ou ont existé, avec leurs traits les plus caractéristiques ». Puis vient le cours de « grammaire générale », « dans lequel, après avoir pris une première connaissance des opérations de son entendement, on observe la marche générale de l'esprit dans le langage et on débrouille la théorie de sa langue, et celle du latin »... Après quoi « vient le cours de morale et de législation, dans lequel au moyen de cette étude sommaire de notre intelligence, on découvre aisément les sources de nos sentiments et les bases de nos vrais intérêts, comme individu et comme membres d'une société politique, d'où dérivent les principes de la morale privée et publique ». Enfin vient le cours d'histoire, lequel doit insister sur les faits « qui peignent la marche de l'esprit humain ». On y trouvera « beaucoup d'occasions de faire des applications des préceptes de la morale et de la politique, et des règles de la critique, qui n'est qu'une partie de la logique, laquelle elle-même découle naturellement des observations idéologiques » ⁵⁵⁴.

C'est là un programme admirable de formation humaine, et sans doute fournit-il la définition la plus complète de l'entreprise idéologique. Il importe au surplus de souligner qu'il ne s'agit pas de vues plus ou moins chimériques : un certain nombre d'écoles centrales ont existé autrement que sur le papier, avec un personnel très remarquable. Les penseurs les plus illustres de l'école payèrent de leur personne, secondés à travers la France par des maîtres moins connus, mais égale-

⁵⁵³ On sait que Stendhal, grand admirateur de Tracy et des Idéologues, a laissé une très vivante description de l'école centrale de Grenoble, dont il fut l'élève, au chapitre 23 de la *Vie de Henry Brulard*.

⁵⁵⁴ *Observations sur le système actuel d'instruction publique*, par le citoyen DESTUTT-TRACY, membre du Sénat conservateur et membre associé de l'Institut National, Paris, an IX, pp. 20-21.

ment dévoués aux idées nouvelles. L'« analyse de l'entendement », la méthode de composition et de décomposition des sensations et des idées, se substitue à la philosophie naguère en usage, mais les indications précises de Tracy font bien voir que le but poursuivi est effectivement une prise de conscience globale de la condition humaine.

Le même document comporte ensuite un programme pour l'enseignement supérieur et la recherche scientifique. Ceux-ci doivent être l'apanage des écoles « spéciales », grandes écoles vouées à telle ou telle discipline particulière. Par exemple, « l'école polytechnique est véritablement et purement l'école spéciale des sciences physiques et mathématiques »⁵⁵⁵. De même l'ancien Jardin du Roi, sauvegardé sous le nom de Muséum par l'intelligente vigilance de Lakanal est « proprement une école spéciale des sciences physiques et naturelles ». Les écoles de médecine conservent dans cette division du travail intellectuel leur fonction propre. Mais les vues les plus originales de Tracy dans ce domaine concernent les sciences morales et politiques : son plan prévoit la transformation du Collège de France et de la Bibliothèque nationale en « deux excellentes écoles spéciales, l'une pour les sciences morales et politiques, l'autre pour les belles-lettres et les langues. Quelque riches que nous soyons dans l'enseignement des sciences naturelles, physiques et mathématiques, laissons donc encore au Collège [291] de France les moyens qu'il a de les servir ; mais consacrons-le particulièrement à perfectionner et à répandre des connaissances moins avancées, trop négligées et pourtant très importantes. Dans l'origine, elles ne faisaient pas du tout partie de son institution ; elles y ont pénétré petit à petit et graduellement, à proportion de l'accroissement des lumières générales (...) Servons-nous, en faveur de ce genre de connaissances, de l'antique célébrité de cette maison ; faisons que l'on y trouve l'enseignement complet des sciences idéologiques, morales et politiques »⁵⁵⁶. » Tracy propose, en conséquence, de créer au Collège de France des chaires de droit et d'« organisation sociale », et même des chaires consacrées à « la statistique des différents Etats, la théorie de l'impôt, celle du système monétaire, celle du change, celle de diverses branches du commerce, etc., pour l'utilité particulière de certains diplomates, de certains administrateurs, de cer-

⁵⁵⁵ *Ibid.*, p. 40.

⁵⁵⁶ *Ibid.*, p. 47.

tains négociants » ⁵⁵⁷... On obtiendrait ainsi une véritable « école spéciale des sciences morales et politiques », dont l'enseignement général précéderait les études plus particulières faites à l'école de droit.

Tracy ne mentionne pas, dans son projet, une autre tentative pédagogique tout à fait remarquable, que la loi d'octobre 1795 n'avait pas retenue, mais cette expérience peut elle-même être portée au compte de l'école idéologique. Il s'agit de la première Ecole Normale, créée par la Convention à la fin de 1794, et qui n'a effectivement fonctionné que de janvier à mai 1795. Cette institution groupait un ensemble de savants et de lettrés tout à fait exceptionnel, dont le rassemblement valait à lui seul un programme de haute culture humaniste : les mathématiciens Laplace et Lagrange, les physiciens Monge et Berthollet, le naturaliste Daubenton ont pour collègues Bernardin de Saint-Pierre, chargé du cours de morale, et les idéologues Volney, professeur d'histoire, et Garat, chargé de l'« analyse de l'entendement ». Il s'agit bien là d'une université en réduction, destinée à former une élite de maîtres qui auront subi l'entraînement intellectuel des nouvelles méthodes.

Quant à l'Institut, dans l'esprit de Tracy comme dans l'intention de Lakanal et des promoteurs de la loi de 1795, il est très évidemment destiné à coiffer l'ensemble du système intellectuel de la nation sous le contrôle des esprits les plus éminents, chaque classe devant animer de son impulsion le secteur correspondant à sa compétence. L'ensemble ainsi constitué peut être à bon droit considéré comme l'un des plus beaux titres de gloire de l'Idéologie, dont il met en oeuvre les principes essentiels. Sans doute n'y a-t-il jamais eu, dans l'histoire de l'enseignement français, un programme aussi complet et aussi généreux d'éducation nationale. Il suffit d'ailleurs de songer aux institutions qui ont remplacé celles prévues en 1795, pour mesurer la déchéance des doctrines et des hommes. Lorsque Napoléon fonde l'Université impériale, le décret du 17 mars 1808 stipule qu'il s'agit avant tout de « former pour l'Etat des citoyens attachés à leur religion, à leur prince, à leur patrie et à leur famille ». L'Université de la Restauration renchérit encore sur l'étroit pragmatisme religieux et politique de l'Empire.

⁵⁵⁷ P. 48-49. On notera que les idées de Tracy, demeurées sans effet en France, inspirèrent Jefferson lors de la création de l'université de Virginie. Cabanis, de son côté, est également l'auteur d'un très curieux mémoire sur l'instruction publique, dont il prévoit la réorganisation sur des bases originales.

Selon l'ordonnance du 27 février 1821, « le corps enseignant prendra pour bases de son enseignement : la religion, la monarchie, la légitimité et la Charte ». Et Monseigneur Frayssinous, qui devient alors ministre de l'instruction publique et Grand Maître de l'Université, adresse aux recteurs [292] des instructions comminatoires : « Celui qui aurait le malheur de vivre sans religion ou de ne pas être dévoué à la famille régnante devrait bien sentir qu'il lui manque quelque chose pour être un digne instituteur de la jeunesse. Il est à plaindre ; même il est coupable ⁵⁵⁸... » En 1828 encore, au moment où sous la pression libérale, Frayssinous a dû céder la place, Auguste Comte, profitant de la dispense des formalités religieuses, entreprend des démarches pour se présenter à l'agrégation. On lui objecte au dernier moment des arguties administratives, et Vatimesnil, successeur de Frayssinous, lui dit cette parole admirable : « Nous ne tenons pas à avoir les premiers sujets dans l'Université ⁵⁵⁹... »

Ces quelques indications doivent permettre, par contraste, de restituer aux Idéologues l'honneur qui leur est dû. La science de l'homme qu'ils élaborent est étroitement liée à la formation des hommes ; ils ont eux-mêmes payé de leur personne afin de mener de front les deux tâches qui leur paraissent à juste titre indissociables. Si la postérité les a oubliés, ils eurent néanmoins en leur temps une assez large audience, non seulement en France, mais à l'étranger. Et, par exemple, il est très instructif de parcourir la liste des sujets proposés par l'Académie de Berlin pour un concours de philosophie qui a lieu tous les deux ans. En 1801, le sujet est : « De l'origine des connaissances humaines », et l'idéologue Degérando est l'un des lauréats ; en 1805 : « Du Caractère de l'analyse » ; en 1807 : « Des rapports de l'aperception immédiate interne avec la sensation » (Maine de Biran obtient cette fois un accessit) ; en 1809, encore, les candidats sont invités à dissenter « De l'usage de l'analyse en philosophie ». En pleine époque napoléonienne, au pays de Kant, de Fichte et de Schelling, l'influence française des

⁵⁵⁸ Textes cités dans LIARD, *L'Enseignement supérieur en France*, t. II, Colin, 1894, p. 153 et 155.

⁵⁵⁹ A. COMTE, lettre à Gustave d'Eichtal, 9 décembre 1828, cité dans LITTRÉ, *Auguste Comte et la philosophie positive*, 2^e éd. Hachette, 1864, pp. 169-170.

Idéologues exerce une sorte de prééminence ⁵⁶⁰. Cette influence s'étend même à l'Extrême-Occident : découragé par l'Empire, Tracy se tourne vers le président des Etats-Unis d'Amérique, Jefferson, qui représente à ses yeux le type de l'homme d'Etat libéral et éclairé. Jefferson, s'intéressera d'ailleurs surtout aux œuvres politiques et économiques de Tracy, les principes mêmes de l'idéologie le laissent indifférent. Mais, même limitée par le pragmatisme anglo-saxon, la présence des Idéologues aux Etats-Unis est un curieux exemple de contact de culture, et une attestation de la validité de leurs idées ⁵⁶¹.

⁵⁶⁰ Cf. BARTHOLMESS, *Histoire philosophique de l'Académie de Prusse*, t. II, 1851, p. 432.

⁵⁶¹ Cf. Gilbert CHINARD, *Jefferson et les Idéologues, d'après sa correspondance inédite avec Destutt de Tracy, Cabanis, J. B. Say et Auguste Comte*, The John Hopkins Press et Presses universitaires, Paris. 1925.

[293]

Introduction aux sciences humaines.
Essai critique sur leurs origines et leur développement.

Quatrième partie :
La science de l'homme
selon l'école idéologique française

Chapitre III

L'ANTHROPOLOGIE MÉDICALE : CABANIS, BICHAT, PINEL

[Retour à la table des matières](#)

L'un des mérites les plus singuliers de l'école idéologique fut son ouverture d'esprit, son désir d'une enquête totalitaire sur la condition humaine. La théorie de la connaissance, au lieu de se replier sur elle-même, s'étend de proche en proche jusqu'à la totalité du savoir. Il ne s'agit pas d'une philosophie de l'esprit, isolé du reste dans un séparatisme trop facile, mais bien d'une épistémologie élargie au domaine entier de l'existence. Philosophes et savants parlent le même langage, et cette communauté d'attitude rassemble dans la même obéissance de très grands spécialistes des sciences de la matière, comme Lavoisier et Laplace, à côté de très grands spécialistes de la vie, comme Lamarck, et de spécialistes de l'homme tels Cabanis, Pinel et Bichat, – Cabanis étant sans doute le premier penseur français à avoir employé le mot *anthropologie* dans son sens moderne.

Georges Cabanis (1757-1808) est l'un des représentants les plus remarquables de l'école idéologique, et probablement l'un des grands

noms de la pensée française. Mais, trop médecin pour les philosophes, trop philosophe pour les médecins, il est victime de la division française du travail philosophique et demeure à peu près inconnu. Fils adoptif de M^{me} Helvétius, protégé de Turgot, beau-frère de Condorcet, ce familier de d'Holbach, de Diderot et de d'Alembert, de Franklin, assure en quelque sorte la liaison entre le XVIII^e siècle le plus éclairé et le nouvel esprit scientifique et philosophique du XIX^e. Après une jeunesse mouvementée, et qui semblait l'orienter plutôt vers les belles-lettres, il a mené à bien des études de médecine, qui lui permettront, la Révolution venue, d'être le médecin de Mirabeau et de prendre une part active à la réorganisation du système hospitalier vétuste légué par l'Ancien Régime à la France moderne. Il mènera de front des activités multiples, à la fois médecin praticien et amateur de poésie, technicien de l'hygiène et de l'assistance publique, homme politique, membre du Conseil des Cinq-Cents puis du Sénat, professeur, académicien, et ensemble philosophe profond, auteur d'une œuvre considérable qui remet en question les structures maîtresses de l'anthropologie médicale ⁵⁶².

[294]

Destutt de Tracy, nous l'avons vu, se consacrait pour sa part à l'idéologie a rationnelle », réservant les droits d'une idéologie « physiologique », pour laquelle il se reconnaissait incompetent. Cabanis reprend à son compte cette idéologie physiologique ; s'il est en effet un physiologiste éminent, il n'en est pas moins un idéologue convaincu, partageant toutes les idées maîtresses de l'école. Avec une parfaite lucidité, il définit le programme d'une nouvelle philosophie, pour laquelle la méditation des idées ne doit jamais se séparer de l'observation des faits et de l'expérimentation des résultats acquis. « Depuis Locke, Helvétius et Condillac, affirme Cabanis, la métaphysique n'est que la connaissance des procédés de l'esprit humain, l'énoncé des règles que l'homme doit suivre dans la recherche de la vérité, soit que cette recherche porte sur nous-mêmes, soit qu'elle ait pour objets les êtres ou les corps extérieurs avec lesquels nous pouvons avoir des

⁵⁶² L'édition récente des *Œuvres philosophiques de Cabanis*, en deux gros volumes, dans le *Corpus des Philosophes français* (P.U.F., 1956) par LEHEC et CAZENEUVE, permet au lecteur contemporain de faire connaissance avec la pensée de Cabanis. Nos citations se réfèrent à cette édition.

rappports. Elle s'applique également aux sciences physiques, aux sciences morales et aux arts : on peut en développer les principes et les appuyer d'exemples dans le laboratoire d'un chimiste, ou même dans l'atelier du plus simple artisan, comme dans la seconde classe de l'Institut ou dans les écoles de logique, de grammaire et de législation (...) La vraie métaphysique est, en un mot, la *Science des Méthodes*, méthodes qu'elle fonde sur la connaissance des facultés de l'homme et qu'elle approprie à la nature des différents objets. ⁵⁶³ »

Cette prise de position d'une admirable netteté relie l'oeuvre scientifique de Cabanis au développement de l'empirisme depuis un siècle. Science et philosophie progressent désormais d'une manière solidaire : « On peut hardiment aujourd'hui, écrit encore Cabanis, rapporter au perfectionnement des méthodes philosophiques celui des méthodes d'observation expérimentale : c'est bien évidemment encore aux unes et aux autres que sont dues toutes ces belles découvertes dont la chimie et la physique se sont enrichies dans ces derniers temps. Il est certain que du moment où les vues de Locke ont été portées dans les sciences, les sciences ont changé de face. Celles où l'analyse était, pour ainsi dire, nécessitée par le caractère de leur objet, ou par celui de leur but, avaient seules fait des progrès constants et sûrs : toutes les autres vont maintenant jouir du même avantage ⁵⁶⁴. »

L'idéologie physiologique ne sera donc pas autre chose, dans son principe, que l'extension à la physiologie des méthodes qui ont permis l'édification de la physique de Newton et de la chimie de Lavoisier. Le positivisme moderne, celui-là même qu'Auguste Comte développera par la suite, prend dès à présent conscience de lui-même. En effet, aux yeux de Cabanis déjà, « l'étude de la nature est en général celle des faits et non celle des causes : nous observons les apparences et les changements sensibles sans avoir souvent les moyens de reconnaître comment ces apparences ont lieu, pourquoi s'opèrent ces changements » ⁵⁶⁵. Mais la connaissance du pourquoi est parfaitement inutile : « Pour étudier les phénomènes que présentent les corps vivants, et

⁵⁶³ *Lettre sur un passage de la Décade philosophique et en général sur la perfectibilité de l'esprit humain* (1799), in *Œuvres*, éd. citée, t. II, p. 515.

⁵⁶⁴ *Coup d'œil sur les révolutions et sur la réforme de la médecine* (1804), *Œuvres*, II, p. 246,

⁵⁶⁵ *Ibid.*, p. 72-73.

pour en tracer l'histoire fidèle, nous n'avons pas besoin de connaître la nature du principe qui les anime, ni la manière dont il met en jeu leurs ressorts : il nous suffit de bien constater les phénomènes eux-mêmes, d'épier à la fois l'ordre suivant lequel ils se reproduisent et leurs rapports mutuels, et de les classer dans un [295] enchaînement qui fasse bien sentir cet ordre et ces rapports. Pour étudier l'état sain et l'état malade, pour suivre la marche et le développement de telle ou telle maladie en particulier, nous n'avons pas besoin de connaître l'essence de la vie, ni celle de la cause morbifique : l'observation, l'expérience et le raisonnement nous suffisent ; il ne faut rien de plus ⁵⁶⁶. » La réforme de la médecine doit donc réaliser le passage de la préoccupation de la causalité transcendante à celle de la légalité immanente, de l'articulation des phénomènes.

L'idéologue Cabanis demeure fidèle, dans la constitution de ce savoir nouveau, à la méthodologie de l'entendement développée dans la perspective ouverte conjointement par Bacon, d'une part, – et par Hobbes, Locke et Condillac d'autre part. La recherche et l'enseignement devront se fonder « sur une connaissance plus exacte des facultés et des opérations de l'esprit humain. Ces facultés et des opérations, décrites et retracées avec un degré d'exactitude remarquable, nous offrent dans l'histoire naturelle de l'entendement le modèle de la vraie et seule méthode applicable à toutes les sciences » ⁵⁶⁷. Le problème de Cabanis sera donc, selon ses propres termes, l'« application de l'analyse à l'art de guérir » ⁵⁶⁸. La tâche est particulièrement malaisée, étant donné la complexité du domaine humain. « La médecine et les sciences morales doivent rester plus longtemps dans l'enfance ; ou du moins leurs principes doivent nécessairement acquérir plus tard cette évidence et cette solidité sans lesquelles les esprits sévères ont de la peine à les regarder comme des corps de sciences blés ⁵⁶⁹. » Cabanis insiste en particulier sur le fait que « dans presque toutes les parties de la médecine, la langue est mal faite » ⁵⁷⁰. Il faut donc commencer par une réforme de la nomenclature analogue à celle réalisée, dans son domaine propre, par Lavoisier. Cabanis se réfère à

⁵⁶⁶ P. 73.

⁵⁶⁷ P. 151.

⁵⁶⁸ P. 154.

⁵⁶⁹ P. 153.

⁵⁷⁰ P. 162.

cet égard à Vicq d'Azyr qui, dans la préface de son *Traité d'anatomie et de physiologie*, en 1786, insistait déjà sur la nécessité d'une refonte du vocabulaire anatomique.

Une réforme radicale de la médecine, renouvelant celle réalisée jadis par Hippocrate est devenue nécessaire. « Dans un moment où toutes les branches de la science se renouvellent en quelque sorte, les médecins doués de quelque philosophie doivent regarder comme un devoir de réunir leurs efforts pour consommer cette grande régénération de la science et de l'art ⁵⁷¹. » La médecine nouvelle, dont Barthez, au dire de Cabanis, fut le précurseur, sera à la fois positive et expérimentale. « On finit bientôt par se perdre dans la multitude des faits recueillis, observe Cabanis, si l'esprit philosophique ne vient les ranger dans un ordre convenable, d'où sortent comme d'eux-mêmes les principes généraux propres à chaque science. Quand ces principes ont été déduits légitimement de tous les faits réunis, comparés et coordonnés, le système ou l'ensemble dogmatique qui en résulte n'est plus une vaine hypothèse ; c'est le tableau véritable de la science, du moins autant que l'état des lumières permet de le tracer ⁵⁷²... » Les théories doivent être formées à partir de l'expérience et non la déformer ou la dissimuler, comme il arrive d'ordinaire. Cabanis, qui a beaucoup étudié l'histoire de sa discipline, renvoie dos à dos les différents systèmes qui fleurissaient au XVIII^e [296] siècle ⁵⁷³ : chimistes, physiciens, géomètres ne sont pas de vrais médecins, car la réalité humaine possède sa spécificité propre et ne peut être comprise qu'à partir d'elle-même, en fonction de lois qui lui sont particulières.

Ainsi s'affirme chez Cabanis la spécificité de l'être humain, irréductible à des déterminismes qui méconnaissent sa structure essentielle. La continuité de tous les aspects du réel n'empêche pas une promotion, une ascension de l'inorganique à l'organique, et du vivant au pensant, qui a pour conséquence une sorte de démultiplication du principe de causalité. « De la matière morte jusqu'à la matière vivante, écrit Cabanis, de la masse inerte qui dort au sein de la terre jusqu'à l'être qui sent et qui devient susceptible d'affections et de pensées, tout sans

⁵⁷¹ P. 69.

⁵⁷² P. 68.

⁵⁷³ Cf. déjà l'étude *Du degré de certitude de la médecine*, composée en 1789, publiée en 1798 ; *Œuvres*, édition citée, t. I, p. 44 sqq.

doute se lie et s'enchaîne ; mais des lignes de séparation semblent tracées par la nature elle-même ; et la méthode, en les fixant, a consacré des distinctions réelles, puisqu'on les observe entre le plus grand nombre des objets qu'elles séparent, et surtout entre les plus importants. Il faut seulement observer que les lois caractéristiques de chaque classe se retrouvent à quelques égards dans la classe qui la précède ou qui la suit ⁵⁷⁴... » Le déterminisme biologique, selon Cabanis est donc nuancé et hiérarchique, tout en demeurant respectueux des analogies de structure entre les divers moments de la nature. Le scientisme ingénu des systématiciens du XVIII^e siècle se trouve ainsi dépassé.

Du même coup, la réalité humaine, telle que Cabanis l'envisage, doit intégrer la vie psychologique et morale. Le matérialisme médical, qui ne veut voir dans l'homme que le corps, se trouve condamné, car il y a, dans la vie humaine, une insertion de la pensée, une causalité morale. Inversement, le spiritualisme désincarné en matière de philosophie réalise un abus de confiance, car la pensée n'est pas séparable de la vie, dont elle met en œuvre certains aspects parmi les autres. C'est pourquoi « l'étude de l'homme physique est également intéressante pour le médecin et pour le moraliste ; elle est presque également nécessaire à tous les deux » ⁵⁷⁵. Si les sciences morales sont des sciences, c'est justement parce qu'elles mettent en œuvre des aspects de la nature humaine qui peuvent être abordés d'une manière tout à fait objective : « C'est surtout en remontant à la nature de l'homme, c'est en étudiant les lois de son organisation, et les phénomènes directs de sa sensibilité, qu'on voit clairement combien la morale est une partie essentielle de ses besoins ⁵⁷⁶. » La vie morale ne peut clone être dissociée de l'existence organique ; elle représente un aspect constitutif de l'être humain. Physiologiste et médecin, Cabanis s'excuse d'aborder un domaine que la tradition lui interdit : « s'il est ici question de considérations morales, observe-t-il dans la *Préface des Rapports du physique et du moral*, c'est par rapport aux lumières qu'elles peuvent emprunter de l'étude des phénomènes physiques ; c'est uniquement parce qu'elles sont une partie essentielle de l'histoire naturelle de l'homme » ⁵⁷⁷.

⁵⁷⁴ *Coup d'œil sur les révolutions...*, t. II, p. 177.

⁵⁷⁵ *Rapports du physique et du moral de l'homme*, Préface, éd. citée, t. I, p. 109.

⁵⁷⁶ *Ibid.*, p. 118.

⁵⁷⁷ *Ibid.*, p. 120.

Le grand ouvrage de Cabanis, qui se présenta d'abord, nous l'avons dit, comme une série de mémoires lus à la classe des sciences morales et politiques de l'Institut, veut donc être une contribution à cette « histoire naturelle de l'homme », comprise comme une négociation entre les éléments organiques et les aspects moraux et intellectuels de la vie humaine. Entreprise audacieuse, et significative, en tout cas, d'un état d'esprit. Si [297] l'on pouvait, en effet, fixer avec précision les rapports entre le physique et le moral, alors « le principe des sciences morales et par conséquent ces sciences elles-mêmes rentreraient dans le domaine de la physique ; elles ne seraient plus qu'une branche de l'histoire naturelle de l'homme » ⁵⁷⁸. Une même intelligibilité pourrait s'appliquer à rendre compte de la condition humaine dans son ensemble.

Cette intelligibilité unitaire trouve même, chez Cabanis, le nom qui lui convient. Il y a en effet un « rapport constant des différents états physiques avec les différents états moraux », ce qui permet de croire à la possibilité de dégager des principes régulateurs d'ensemble. « On commence à reconnaître aujourd'hui, précise Cabanis, que la médecine et la morale sont deux branches de la même science qui, réunies, composent *la science de l'homme*. L'une et l'autre reposent sur une base commune, sur la connaissance physique de la nature humaine. C'est dans la physiologie qu'elles doivent chercher la solution de tous leurs problèmes, le point d'appui de toutes leurs vérités spéculatives et pratiques. De la sensibilité physique ou de l'organisation qui la détermine et la modifie découlent en effet les idées, les sentiments, les passions, les vertus et les vices. Les mouvements, désordonnés ou réguliers, de l'âme ont la même source que les maladies ou la santé du corps : cette véritable source de la morale est dans l'organisation humaine, dont dépendent et notre faculté et notre manière de sentir ⁵⁷⁹. » Dans le même sens, les *Rapports...* affirment que « la physiologie, l'analyse des idées et la morale ne sont que les trois branches d'une seule et même science, qui peut s'appeler, à juste titre, *la science de l'homme* » ⁵⁸⁰. Et Cabanis ajoute, en note : « c'est ce que les Alle-

⁵⁷⁸ P. 115.

⁵⁷⁹ *Coup d'œil sur les révolutions...*, éd. citée, t. II, p. 209-210.

⁵⁸⁰ *Rapports du physique et du moral*, t. I, p. 126.

mands appellent l'*Anthropologie* ; et sous ce titre ils comprennent en effet les trois objets principaux dont nous parlons ».

Ces textes importants impliquent un progrès décisif de la pensée. Comme nous l'avons vu, Barthez avait publié dès 1778 ses *Nouveaux éléments de la science de l'homme*. Cabanis reprend la formule, tout en la confrontant avec le mot d'origine allemande, déjà employé entre autres par Platner (*Nouvelle anthropologie...*, 1771-2), par Kant (*Anthropologie*, 1798), et aussi par Guillaume de Humboldt dans son essai : *Plan d'une anthropologie comparée* (1795-1797). Ce dernier texte, inachevé, demeura inédit ; mais Humboldt a séjourné à Paris, et l'on peut penser qu'il a entretenu des relations avec le mouvement idéologique ⁵⁸¹. Le choix d'un nom nouveau implique, chez Cabanis, la conscience prise de l'originalité de sa recherche. Sans doute ne lui sera-t-il pas possible de mener à bien une entreprise en son temps prématurée, et qui le demeure encore à l'heure actuelle, mais les recherches dont l'ensemble constitue l'ouvrage sur les *Rapports du Physique et du moral* contiennent déjà un certain nombre d'indications riches d'avenir.

La plus importante sans doute est la remise en question des fondements de l'empirisme hérité du XVIII^e siècle, et que l'école idéologique avait reçus tels quels de Locke et de Condillac. Le physiologiste Cabanis oppose ici à des analyses simplistes son expérience du fonctionnement totalitaire de l'organisme. La statue imaginée par Condillac, pour devenir odeur de rose, devrait se donner tout entière à la seule sensation olfactive, et donc réduire son être dans le monde par la mise hors circuit de tous les [298] dispositifs qui, à tout instant, la mettent en contact avec le réel. Tout change « si, au lieu de cet isolement parfait dans lequel on place ici l'odorat, nous le considérons, comme il agit presque toujours dans la réalité de concert avec l'ensemble, ou du moins avec plusieurs des autres sens » ⁵⁸²... L'expérience de pensée, réalisée par Condillac, perd toute valeur démonstrative dès le moment où l'on tient compte de la « dépendance réciproque

⁵⁸¹ Sur la pensée de Humboldt, on se reportera à Robert LEROUX : *l'Anthropologie comparée de Guillaume de Humboldt*, Publications de la Faculté des Lettres de Strasbourg, Belles Lettres, 1958.

⁵⁸² *Rapports du Physique et du moral*, 10^e mémoire, éd. citée, t. I, p. 555.

continuelle des sens » 583. Par avance se trouvent ainsi critiqués les montages ingénus réalisés par Pavlov dans sa doctrine des réflexes conditionnels.

L'appréhension du réel est donc une fonction synthétique. Davantage encore, elle ne met pas en cause seulement les sensibilités externes qui s'éveillent à la naissance. Il y a aussi, à l'origine de la conscience, un domaine interne, constitué par une réceptivité particulière à l'espace du dedans et à la vie organique ; celle-ci entre en jeu, certainement, dès la vie intra-utérine : « au moment de la naissance, le centre cérébral a donc reçu et combiné déjà beaucoup d'impressions : il n'est point *table rase* » 584. Pour parler le langage des modernes, Cabanis introduit dans son anthropologie le vaste domaine de la cénesthésie, dont plus tard d'autres, un Ribot, un Charles Blondel, devaient montrer à leur tour qu'il constitue un soubassement essentiel de la vie personnelle. L'anthropologie de Cabanis suppose donc une intelligibilité humaine singulièrement complexe dans son unité. Il faut admettre en effet que « la bonne analyse ne peut isoler les opérations d'aucun sens en particulier de celles de tous les autres ; qu'ils agissent quelquefois nécessairement et presque toujours occasionnellement de concert ; que leurs fonctions restent constamment soumises à l'influence des différents organes ou viscères ; et qu'elles sont déterminées et dirigées par l'action, plus directe et plus puissante encore, des systèmes généraux et notamment du centre cérébral » 585. Ce domaine interne doit avoir, dès lors, une influence considérable sur la vie psychologique et morale, que l'empirisme classique prétendait construire à partir des seules sensations d'origine extérieure. L'anthropologie de Cabanis met expressément en rapport « les idées et les déterminations morales » avec « les impressions résultantes des fonctions de plusieurs organes internes », qui peuvent même avoir une influence exclusive 586. De même, « les déterminations dont l'ensemble est désigné sous le nom d'instinct, ainsi que les idées qui en dépendent, doivent

583 *Ibid.*, p. 556.

584 P. 553.

585 P. 557.

586 Deuxième mémoire, *op. cit.*, p. 178.

être rapportées à ces impressions intérieures, suite nécessaire des diverses fonctions vitales » 587.

L'anthropologie de Cabanis apparaît donc singulièrement compréhensive ; elle reconnaît la diversité des influences qui font de la réalité humaine une sorte de mutualité du biologique et du moral, de l'externe et de l'intime. La mise en correspondance de la pensée et de la vie physiologique ne doit d'ailleurs pas être comprise dans le sens d'une réduction pure et simple, telle que l'entend un matérialisme biologique de stricte observance. Les adversaires de Cabanis, et en particulier les tenants du spiritualisme désincarné qui devait prévaloir au XIX^e siècle, n'ont pas manqué de stigmatiser comme un crime contre l'esprit cette prise en considération du facteur biologique, si riche d'avenir puisqu'elle fait de lui le précurseur des découvreurs de la cénesthésie et de l'inconscient. Cabanis lui-même s'est défendu d'être partisan d'un matérialisme impie. Sans doute, il refuse d'accepter l'idée d'une âme substantielle et les postulats de l'ontologie classique. Sa position [299] le rapproche plutôt du vitalisme soutenu à la même époque par Barthez. « Nous avons essayé, écrit-il, de resserrer un peu, s'il est possible, le champ des chimères et des visions, de nous rapprocher de plus en plus des causes premières, sur lesquelles nous reconnaissons d'ailleurs qu'on ne peut acquérir aucune notion satisfaisante ». Il s'agit, en somme, de rapporter les phénomènes vitaux « à un principe unique, dont l'action ne peut être contestée »... Et Cabanis invoque à son tour l'exemple de Newton qui, selon lui, se contentait de chercher l'enchaînement des faits, le précédent aussi de Franklin, refusant de se livrer à une métaphysique de l'électricité : « Ceux qui s'abstiennent de vouloir pénétrer les causes premières, qui les proclament inaccessibles à nos recherches, incompréhensibles, ineffables, ne méritent point d'être taxés d'impiété 588. »

Contre les accusations tendancieuses, l'attitude de Cabanis se justifie parfaitement. Elle sauvegarde les droits de la recherche dans un sens qui finira par prévaloir. Pour sa part, l'auteur des *Rapports du Physique et du moral*, franc-maçon et membre, avec Franklin, de la loge des Neuf Sœurs dès 1783, professe une sorte de spiritualisme qu'il a exposé dans une lettre à Fauriel. Il faut, dit-il, « regarder le

587 *Ibid.*, p. 187.

588 *Op. cit.*, 10^e mémoire, p. 550.

principe vital, ou l'ensemble systématique de toute la sensibilité dont est animé le corps vivant non comme le résultat de l'action des parties, ou comme une propriété attachée à la combinaison, mais comme un être réel, dont la présence imprime aux organes tous les mouvements dont se composent leurs fonctions ; qui retient liés entre eux les divers éléments employés par la nature dans leur composition régulière, et les laisse livrés à la décomposition du moment qu'il s'en est séparé définitivement et sans retour »⁵⁸⁹. Loin d'être partisan d'un matérialisme qui réduit le supérieur à l'inférieur, Cabanis développe donc son vitalisme dans le sens d'un véritable spiritualisme. Et l'on comprend dès lors fort bien comment Maine de Biran, reprenant à son compte l'anthropologie de Cabanis, pourra opérer peu à peu sa conversion à une métaphysique d'inspiration proprement religieuse.

Cabanis, pour sa part, s'en tient à l'investigation de la réalité positive. Le point de vue du médecin offre une perspective d'ensemble sur la condition humaine ; c'est pourquoi il semble le mieux approprié à l'élaboration de la science de l'homme. « Quand la médecine, écrit Cabanis, n'aurait pas, dans les maux qu'elle peut soulager, un but d'utilité, elle mériterait encore une grande attention comme base de toute bonne philosophie rationnelle (...) Elle nous montre à nu tout l'homme physique dont l'homme moral n'est lui-même qu'une partie ou, si l'on veut, une autre face⁵⁹⁰. » Dans un langage plus moderne, on pourrait dire que Cabanis considère l'être humain comme un phénomène de totalité ; sa doctrine esquisse un monisme psycho-biologique, dont les recherches médicales récentes ont retrouvé le chemin oublié. Ainsi s'explique, au surplus, l'activité politique, administrative et sociale de Cabanis, animateur de la commission des hôpitaux et proposant à ce titre une réforme de l'assistance publique ; de même, cet admirateur et ce disciple des encyclopédistes propose à l'Institut la constitution d'une bibliothèque universelle, qui serait en quelque sorte une Encyclopédie complète, perpétuellement remise à jour⁵⁹¹.

⁵⁸⁹ *Lettre à M. F. sur les causes premières* (1806-1807), *Œuvres*, éd. citée, p. 291.

⁵⁹⁰ *Du degré de certitude de la médecine*, Avertissement, *Œuvres*, t. I, p. 36.

⁵⁹¹ Cf. *Projet d'une bibliothèque universelle à l'Institut national*, *ibid.*, t. II, p. 504 sqq.

Toutes ces initiatives procèdent d'une sorte de pédagogie rendue possible par la doctrine médicale, qui prolonge et complète les vues d'Helvétius [300] sur la science des mœurs et sur l'éducation du genre humain ⁵⁹². S'il existe une implication mutuelle du corps et de l'esprit, alors on peut agir par le corps sur l'esprit, ou inversement accéder au corps par l'esprit. Ces vues, auxquelles la médecine psychosomatique donnera les développements que l'on sait, se trouvent déjà en germe chez Cabanis, qui voit dans l'art médical une des contributions les plus efficaces à la réalisation d'un avenir meilleur. Cabanis meurt le 5 mai 1808 ; Destutt de Tracy, qui lui succède à l'Académie française, évoque ce grand espoir, dans son discours de réception, au mois de septembre suivant : « Il méditait, dit-il de son ami, le plan d'un grand ouvrage sur les moyens possibles d'améliorer l'espèce humaine, en profitant de toutes les connaissances qu'elle a déjà acquises, pour accroître encore ses forces, ses facultés et son bien-être. Il en avait rassemblé toutes les idées principales. Elles confirmaient ou étendaient les vérités répandues dans ses différents écrits ; elles en étaient une application directe, il ne lui restait plus qu'à prendre la plume ; c'était le monument qu'il croyait le plus propre à honorer et à illustrer sa mémoire ⁵⁹³... »

« Améliorer l'espèce humaine », telle est bien l'ambition de Cabanis, conforme à l'espérance commune de l'école idéologique française. La science de l'homme est ensemble une contribution au mieux-être de l'humanité. L'échec de la Révolution consacrera la faillite de ce rêve, qui d'ailleurs, ne cessera de hanter les meilleurs esprits du XIX^e siècle : un Saint-Simon, un Comte, un Marx, un Stuart Mill feront revivre, chacun à sa façon, le grand dessein des Idéologues. Cabanis, pour sa part, a disparu prématurément. Son influence s'exerça pourtant, dans le domaine médical, et même au-delà. Et par exemple le monisme psychobiologique de Cabanis servit de fil conducteur à Sainte-Beuve, dans sa rénovation de la critique littéraire, conçue comme une histoire naturelle des esprits qui ne néglige pas la part des corps. L'oeuvre de Sainte-Beuve, ancien étudiant en médecine, est bien une contribution à la science de l'homme. Pareillement, si le Stendhal de *De l'Amour* est le disciple admiratif de Tracy, Michelet emprunte à

⁵⁹² Cf. Albert KEIM, *Helvétius*, Alcan, 1907, p. 645.

⁵⁹³ Cité dans PICAUVET, [Les Idéologues](#), p. 288.

Cabanis certaines de ses idées maîtresses, par exemple lorsqu'il signale l'importance de la fistule, accident biologique, dans l'orientation politique de Louis XIV.

Mais l'influence de Cabanis était faite aussi de rayonnement personnel elle s'exerçait comme une action de présence et d'amitié au sein du groupe singulièrement uni de cette société d'Auteuil, rare exemple de philosophes capables non seulement de se comprendre, mais de s'estimer mutuellement. L'un des plus originaux parmi les disciples de l'auteur des *Rapports du physique et du moral de l'homme*, lui-même apparenté au groupe d'Auteuil, est certainement Maine de Biran. L'orientation en apparence divergente de sa pensée ne doit pas faire méconnaître sa dépendance initiale à l'égard de l'anthropologie de Cabanis, comme aussi la communauté d'intention qu'elle maintient jusqu'au bout avec des recherches dont elle ne cesse de s'inspirer.

Maine de Biran (1766-1824), fils de médecin, doit toute sa formation à l'empirisme sensualiste et à la pensée médicale du XVIII^e siècle. C'est dans le cercle des Idéologues qu'il prend conscience de sa vocation philosophique ; les thèmes sur lesquels il exerce sa réflexion, sujets de concours proposés par l'Institut ou par l'Académie de Berlin, sont les centres d'intérêt de l'école : il réfléchit sur l'influence des Signes, rédige un mémoire sur *les Rapports de l'Idéologie et des mathématiques*, un autre sur la *Décomposition de la pensée* ; son *mémoire sur les rapports du physique et du moral* (1811) [301] sera couronné par l'Académie de Copenhague. Comme Cabanis, il corrige l'empirisme du sens externe préconisé par Condillac en insistant sur l'influence, souvent prépondérante, du sens interne. D'où une théorie de la connaissance qui s'efforce d'associer les données du dehors et celles du dedans, et d'articuler ensemble le physique et le moral.

Dès 1794, un texte autobiographique insiste sur la dualité de la raison et du tempérament : « les moralistes ne disent rien à cet égard. Dans leurs traités, ils font toujours abstraction du physique ; on dirait qu'ils parlent d'un être purement spirituel et immuable, tant ils tiennent peu de compte du changement que l'état variable de nos organes apporte dans nos affections » ⁵⁹⁴. Et Biran, qui d'ailleurs tiendra le journal intime de ses vicissitudes personnelles, préconise l'observation

⁵⁹⁴ *Autobiographie* (25 décembre 1794), *Œuvres de Maine de Biran*, édition Tisserand, t. I, Alcan, 1920, p. 70.

scrupuleuse des « variations dans l'état physique qui correspondent à ces irrégularités dans l'état moral (...) Si on avait ainsi, ajoute-t-il, divers mémoires faits par des observateurs d'eux-mêmes, quelle lumière rejaillirait sur la science de l'homme ! » Ainsi pourrait être résolu le « problème insoluble : tel état physique étant donné, déterminer l'état moral, et vice-versa » ⁵⁹⁵. La mutualité du physique et du moral se trouve donc affirmée en toute netteté. Or il s'agit là d'une perspective maîtresse dans l'oeuvre de Biran. Celui-ci précise, dans le *Mémoire sur l'Habitude*, qu'il a voulu « essayer d'unir, par certains côtés du moins, l'idéologie à la physiologie » ⁵⁹⁶, reprenant à son compte la distinction que faisait Tracy entre l'idéologie rationnelle et l'idéologie physiologique. Mais la « physiologie » biranienne restera toujours celle de Cabanis.

Par la suite, Biran articulera l'existence humaine en trois moments la vie animale, la vie humaine et la vie de l'esprit, étant bien entendu que ces trois « vies » ne sont nullement distinctes, mais qu'elles s'impliquent mutuellement. Trente ans après le texte autobiographique cité plus haut, en 1823, à la veille de sa mort, Biran insiste sur la nécessité de prendre une exacte conscience de la solidarité entre ces trois aspects du phénomène humain : « De cette analyse bien faite (...), affirme-t-il, résulterait le traité le plus instructif et le plus complet d'anthropologie qui ait été fait jusqu'à présent. Chacune de ces parties de la science humaine ayant été traitée séparément et, par erreur bien préjudiciable, comme si elle était seule ou représentait seule l'homme tout entier, il s'agit non plus d'isoler chacune de ces vies, mais d'étudier leurs rapports d'analogie et d'opposition ⁵⁹⁷. »

L'entreprise de Biran prétend donc réaliser une étude positive de la réalité humaine considérée dans sa totalité. Un texte de jeunesse pose déjà la question : « Pourquoi ne traite-t-on pas la psychologie comme la physique expérimentale ? Est-ce autre chose ⁵⁹⁸ ? » Et l'oeuvre dont

⁵⁹⁵ *Ibid.*, p. 74-75.

⁵⁹⁶ Texte cité dans TISSERAND, *L'Anthropologie de Maine de Biran*, Alcan, 1908, p. 305.

⁵⁹⁷ BIRAN, *Journal intime*, octobre 1823, éd. Lavalette-Montbrun, t. II, Plon, 1931, pp. 318-319, cité dans GOUHIER, *Introduction générale* au t. XIV de l'édition Tisserand des *Œuvres complètes*, p. V.

⁵⁹⁸ Texte cité par le chanoine Mayjonade, *Bulletin de la Société française de philosophie*, 1924, p. 68.

il rêve à la fin de sa vie devait avoir pour titre : *Nouveaux essais d'anthropologie ou de la science de l'homme intérieur*. L'avant-propos qu'il avait rédigé précise le sens de cette formule : « le titre de mon ouvrage annonce que je veux considérer l'homme tout entier et non pas seulement une partie ou une face de l'humanité. J'ai senti que si j'adoptais, suivant ma première intention, le titre [302] de *psychologie*, il n'indiquerait pas mieux mon but que celui de *physiologie* ⁵⁹⁹. » Il s'agit donc bien de dépasser l'opposition établie par le dualisme classique et d'ouvrir la voie vers une conception totalitaire de la réalité humaine.

L'anthropologie de Biran est demeurée à l'état d'ébauche. Elle suffit néanmoins à attester que l'orientation religieuse du penseur, à la fin de sa vie, n'implique nullement un reniement de la doctrine physiologique de Barthez et de Cabanis. Victor Cousin, premier éditeur posthume de Maine de Biran et liquidateur de l'Idéologie, profita des circonstances pour tenter une sorte de récupération de son auteur au profit du spiritualisme universitaire qu'il constituait de toutes pièces. Mais cette opération supposait une dénaturation du dessein authentique de Biran. La politique intellectuelle de Cousin ne reculait pas devant de pareils stratagèmes. C'est ainsi qu'on écrit l'histoire de la philosophie. Mais l'œuvre même de Biran atteste le caractère polémique des accusations portées contre le prétendu « matérialisme médical » des Idéologues, souvent victimes d'un procès de tendance institué par des adversaires inintelligents ou de mauvaise foi.

Cabanis, à la fois physiologiste et philosophe, est sans doute le théoricien le plus éminent de l'anthropologie médicale dans l'école idéologique. A côté de lui, pourtant, s'affirment aussi des penseurs très remarquables qui contribuent avec lui à orienter la nouvelle compréhension de la réalité humaine. Xavier Bichat (1771-1802), en dépit d'une mort prématurée, est l'un des plus profonds inspirateurs de la doctrine et de la clinique médicales au XIX^e siècle ; il publie en 1800 son *Traité des Membranes* et les célèbres *Recherches physiologiques sur la vie et la mort* ; en 1801, son *Anatomie générale appliquée à la physiologie et à la médecine*. La pensée de Bichat est sans doute d'une envergure inférieure à celle de Cabanis, mais elle développe une ana-

⁵⁹⁹ *Nouveaux essais d'anthropologie*, éd. Tisserand, t. XIV, P.U.F., 1949, p. 195.

lyse profonde des phénomènes vitaux, contribution d'importance capitale à la naissante biologie.

Bichat, comme toute sa génération, a été formé à l'école de l'empirisme. sensualiste prédominant à la fin du XVIII^e siècle ; il a par ailleurs subi l'influence du vitalisme soutenu par l'école de Montpellier, et plus particulièrement par Bordeu et Barthez. Son apport le plus original dans le domaine théorique fut sans doute un essai d'élaboration du concept de vie qui demeure, chez Barthez lui-même, une entité assez mal définie. Bichat s'efforce de mettre en lumière la spécificité des phénomènes vitaux, et leur irréductibilité à d'autres normes que celles qui leur conviennent en propre. « Lorsqu'on met d'un côté, écrit Bichat, les phénomènes dont les sciences physiques sont l'objet, que, de l'autre, on place ceux dont s'occupent les sciences physiologiques, on voit qu'un espace presque immense en sépare la nature et l'essence. Or cet intervalle naît de celui qui existe entre les lois des uns et des autres ⁶⁰⁰. » Dès lors les traités de physique et ceux de physiologie ne devraient pas parler la même langue : « il faudrait, pour ainsi dire, un langage différent ; car la plupart des mots que nous transportons des seconds dans les premiers nous rappellent sans cesse des idées qui ne s'allient nullement avec les phénomènes dont traitent ceux-là » ⁶⁰¹... [303] Les termes du vocabulaire physique ou mathématique devraient donc être soigneusement proscrits du parler physiologique ⁶⁰².

Le mécanisme strict, le déterminisme physico-chimique ne donnent pas accès à l'intelligibilité propre du domaine vital. Il faut réagir contre une usurpation trop répandue : « la physique, affirme Bichat, n'a pas sur l'économie animale une influence aussi réelle qu'on l'a cru d'abord ; cela n'est pas étonnant : les corps qui font l'objet de la physique ne sont mus que par la gravité, l'élasticité, l'impulsion, etc. ; les corps organisés obéissent aussi à ces lois, mais aussi ils obéissent aux lois vitales de la sensibilité et de la motilité. Et il y a une lutte et un

⁶⁰⁰ *Anatomie générale appliquée à la physiologie et à la médecine*, Préambule, II, § 2, cité en appendice dans l'édition des *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, par le docteur CERISE, 1852, p. 310.

⁶⁰¹ *Ibid.*, p. 312.

⁶⁰² Les *Recherches sur la vie et la mort*, édit. citée, ire partie, article 7, § 3, p. 63, dénoncent l'emploi abusif en physiologie de mots comme : *dose, somme, quantité* et d'images comme *souder, coller, décoller*.

effort constant entre les lois physiques et organiques ; sans cesse les unes sont modifiées par les autres... » ⁶⁰³ La matière inanimée présente des propriétés fixes et immuables ; au contraire, les propriétés vitales sont passagères et instables. D'où la nécessité de deux épistémologies spécifiquement distinctes : « la manière de présenter les faits et de rechercher leurs causes, l'art expérimental, etc., tout doit tout porter une empreinte différente ; c'est un contresens dans ces sciences que de les entremêler. Comme les sciences physiques ont été perfectionnées avant les physiologiques, on a cru éclaircir celles-ci en y associant les autres : on les a embrouillées. C'était inévitable ; car appliquer les sciences physiques à la biologie, c'est expliquer par les lois des corps inertes les phénomènes des corps vivants. Or voilà un principe faux... » ⁶⁰⁴

Bichat ne cesse de protester contre les transferts analogues, abusifs, d'un ordre à l'autre, qui vicie la recherche physiologique. Il en vient même à remettre en question, bien avant Bergson, les structures de l'intelligence qui risquent à tout moment d'égarer la raison : « Si la physiologie, écrit-il, eut été cultivée par les hommes avant la physique, comme celle-ci l'a été avant elle, je suis persuadé qu'ils eussent fait de nombreuses applications de la première à la seconde, qu'ils auraient vu les fleuves coulant par l'excitation tonique de leurs rivages, les cristaux se réunissant par l'excitation qu'ils exercent sur leur sensibilité réciproque, les planètes se mouvant parce qu'elles s'irritent réciproquement à de grandes distances, etc. (...) Dire que la physiologie est la physique des animaux, c'est en donner une idée extrêmement inexacte ; j'aimerais autant dire que l'astronomie est la physiologie des astres... » ⁶⁰⁵

L'affirmation résolue de la spécificité des sciences de la vie atteste que celles-ci atteignent enfin l'âge de raison. L'essentiel reste à faire, mais le nouveau domaine épistémologique se trouve désormais constitué ; il doit être étudié en lui-même et pour lui-même. Bichat, pour sa part, entreprend résolument de définir les concepts nouveaux qui doi-

⁶⁰³ *Discours sur l'étude de la physiologie* (1798), cité dans Laignel-Lavastine, *Sources, principes, sillage et critique de l'œuvre de Bichat*, Bulletin de la Société française de philosophie, 1952, p. 12.

⁶⁰⁴ *Anatomie générale, loc. cit.*, p. 311. Noter ici l'emploi du mot *Biologie*.

⁶⁰⁵ *Recherches physiologiques sur la vie et la mort* (1800), ire partie, article 7, § 1, éd. citée, p. 59.

vent entrer en ligne, de compte ; ils résultent de la considération de l'organisme envisagé dans sa totalité. « On analyse l'urine, la salive, la bile, etc., prises indifféremment sur tel ou tel sujet, observe Bichat, et de leur examen résulte la *chimie animale* ; soit, mais ce n'est pas là la chimie physiologique ; c'est, si je puis parler ainsi, l'*anatomie cadavérique des fluides*. Leur physiologie se compose de la connaissance des variations sans nombre qu'éprouvent les fluides [304] suivant l'état de leurs organes respectifs ⁶⁰⁶. » Ces vues profondes font de Bichat le précurseur de Claude Bernard et de la biologie moderne.

L'apport personnel de Bichat dans la constitution de la science nouvelle a surtout consisté à définir d'une manière plus précise les propriétés de la vie. Reprenant à Haller l'idée d'irritabilité, il a vu dans la *contractilité* le caractère essentiel des tissus vivants ⁶⁰⁷. Mais il a également essayé de ressaisir la diversité des moments de la vie, qui s'enrichit de caractères nouveaux à mesure qu'on s'élève dans la hiérarchie des êtres. Selon la formule fameuse qui ouvre les *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, « la vie est l'ensemble des fonctions qui résistent à la mort. Tel est en effet, poursuit Bichat, le mode d'existence des corps vivants que tout ce qui les entoure tend à les détruire. Les corps inorganiques agissent sans cesse sur eux ; eux-mêmes exercent les uns sur les autres une action continuelle ; bientôt ils succomberaient s'ils n'avaient en eux un principe permanent de réaction. Ce principe est celui de la vie ; inconnu dans sa nature, il ne peut être apprécié que par ses phénomènes » ⁶⁰⁸.

Mais la vie ne s'affirme pas de la même façon chez la plante et chez l'animal, par exemple. S'il y a une sorte d'émergence de l'inorganique à l'organique, de même l'ordre animal innove par rapport au végétal ; il apparaît revêtu d'un ensemble de fonctions irréductibles. Le végétal, fixé au sol, n'existe qu'en lui-même et pour lui-même ; l'animal ajoute à cette « vie intérieure » une vie de relation, une sorte de politique extérieure qui le mêle à l'existence universelle : « On dirait que le végétal est l'ébauche, le canevas de l'animal et que, pour former

⁶⁰⁶ *Ibid.*, pp. 57-58.

⁶⁰⁷ Cf. Colonna d'ISTRIA, *Bichat et la Biologie contemporaine*, Revue de métaphysique et de morale, 1908 ; et du même auteur : *la Psychologie de Bichat*, même revue, 1926.

⁶⁰⁸ *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, 1^{re} partie, article 1, édition citée, p. 1.

ce dernier, il n'a fallu que revêtir ce canevas d'un appareil d'organes extérieurs propres à établir ces relations ⁶⁰⁹. » D'où une conception particulièrement suggestive de la constitution animale : « Les fonctions de l'animal forment deux classes très distinctes : les unes se composent d'une succession d'assimilations et d'excrétions ; par elles, il transforme sans cesse en sa propre substance les molécules des corps voisins et rejette ensuite les molécules lorsqu'elles sont devenues hétérogènes. Il ne vit qu'en lui par cette classe de fonctions ; par l'autre, il existe hors de lui : il est l'habitant du monde et non, comme le végétal, du lieu qui le vit naître. Il sent et aperçoit ce qui l'entoure, réfléchit ses sensations, se meut volontairement d'après leurs influences et, le plus souvent, peut communiquer par la voix ses plaisirs et ses peines. J'appelle vie organique l'ensemble des fonctions de la première classe, parce que tous les êtres organisés, végétaux ou animaux, en jouissent à un degré plus ou moins marqué, et que la texture organique est la seule condition nécessaire à son exercice. Les fonctions réunies de la seconde classe forment la vie animale, ainsi nommée parce qu'elle est un attribut du règne animal ⁶¹⁰. »

Ces textes très remarquables montrent en toute netteté comment le vitalisme, d'abord simple doctrine philosophique, devient un instrument d'interprétation et de recherche, en fonction duquel se déploieront les investigations fécondes de la biologie moderne. Bichat lui-même est un précurseur ; il ouvre des perspectives, il ne résout pas les problèmes qu'il aperçoit. Sa théorie des tissus, en qui il voit les supports ou les dépositaires des fonctions [305] vitales, devra bientôt céder la place à la théorie cellulaire. Néanmoins l'intelligence de la vie prend désormais conscience de sa spécificité ; la neurobiologie et l'anthropologie contemporaines retiendront bon nombre des indications fournies par le jeune maître trop tôt disparu, dont Corvisart, s'adressant au Premier Consul, faisait en ces termes l'éloge funèbre : « Bichat vient de mourir sur un champ de bataille qui compte aussi plus d'une victime ; personne en si peu de temps n'a fait tant de choses et aussi bien ».

Enfin l'anthropologie médicale de l'école idéologique comporte un autre grand nom, celui de Pinel, qui fut d'ailleurs l'un des maîtres de

⁶⁰⁹ *Ibid.*, p. 2.

⁶¹⁰ P. 2-3.

Bichat. Philippe Pinel (1745-1826) appartient en effet au cercle d'amitiés que groupait la société d'Auteuil. Il a fréquenté les derniers des Encyclopédistes, tout en subissant fortement, dans son âme sensible, l'influence de Rousseau. Il est l'ami de Condorcet, de Tracy, de Cabanis ainsi que des savants apparentés au groupe : Lavoisier, Berthollet, Daubenton, Fourcroy. Ce fils et petit-fils de médecins se consacre pour sa part à la réforme de la médecine, et plus particulièrement à l'institution de la psychiatrie, qui n'était pas encore reconnue comme une discipline autonome. Son œuvre théorique est d'ailleurs étroitement liée à une activité philanthropique, passionnée, qui devra en bonne part son succès au renouvellement des esprits occasionné par la Révolution française. Pinel, libérant les aliénés de leurs chaînes à l'hospice de Bicêtre puis à la Salpêtrière, réalise ainsi pour son compte une sorte de prise de la Bastille, au nom des droits de l'humanité ⁶¹¹.

Dans le domaine théorique, l'œuvre de Pinel n'est pas moins considérable. Picavet a pu dire qu'il « tenta pour la médecine ce que Lavoisier avait fait pour la chimie » ⁶¹². Nous avons vu que Cabanis réclamait une refonte et une systématisation de la terminologie anatomique, en se réclamant du précédent de Vicq d'Azyr. L'histoire naturelle, depuis Linné, devait la majeure partie de ses succès à l'établissement d'une classification rationnelle, qui avait permis la fixation d'une nomenclature appropriée. Les entités morbides sont encore plus difficiles à classer que les espèces animales, mais le problème est du même ordre, ainsi que devait le reconnaître Cuvier lui-même. La systématisation des observations cliniques est, d'après lui, la première phase dans la constitution d'une science médicale digne de ce nom : « il en résulte ce qu'on appelle *nosologie*, c'est-à-dire un catalogue méthodique des maladies tout à fait comparable aux systèmes des naturalistes, quoique d'une application infiniment plus difficile, parce que les caractères des naturalistes restent toujours les mêmes, tandis que chaque maladie est en quelque sorte un tableau vivant, et se compose d'une suite souvent fort disparate de métamorphoses. Cependant l'ordonnance de ce catalogue, sa nomenclature, ses caractères distinctifs, ses descriptions, sont susceptibles d'améliorations journalières ; et l'on a mal-

⁶¹¹ On pourra se reporter à la pittoresque *Notice sur la vie de Philippe Pinel* par son neveu, le docteur Casimir Pinel, qui figure en tête d'un recueil de *Lettres de Pinel*, Paris, Victor Masson, 1859.

⁶¹² PICALET, [Les Idéologues](#), p. 172.

heureusement occasion d'y ajouter quelquefois des maladies nouvelles » ⁶¹³.

Le texte de Cuvier définit rétrospectivement la tentative de Pinel dans sa *Nosographie philosophique ou la méthode de l'analyse appliquée à la médecine* (1798). Le titre de l'oeuvre atteste une filiation de pensée, que Pinel revendique hautement, en se réclamant de Condillac. Pour la description des maladies, écrit-il, « j'ai senti l'impossibilité du succès sans l'application de la méthode analytique, si heureusement mise en usage dans toutes [306] les autres parties de la médecine » ⁶¹⁴. La seule voie qui soit saine est celle qui procède par composition et décomposition des entités morbides. « Peut-on avoir une idée claire et précise de ces objets composés, écrit en effet Pinel, si on ne considère séparément leurs principes constitutifs et si on ne les détermine par les observations les plus précises et les moins contestées ? ⁶¹⁵ » Pinel fait donc un effort considérable pour constituer la terminologie médicale comme un domaine de référence commun à tous les praticiens qui jusque-là ne parlaient pas la même langue. La détermination parfaite des entités morbides et leur classification supposait d'ailleurs l'achèvement de ce savoir encore dans l'enfance, ce qui donnait par avance à l'entreprise de Pinel un caractère contradictoire ⁶¹⁶. Son oeuvre établit néanmoins un précédent méthodologique, la séméiologie devenant un moment obligé de la connaissance médicale.

Mais l'objet propre de la pensée et de l'action de Pinel fut la psychiatrie, à laquelle il consacra son second grand ouvrage, le *Traité médical et philosophique sur l'aliénation mentale* (1800). L'inspiration doctrinale, ici encore, est empruntée à l'idéologie : « l'étude des fonctions de l'entendement humain est étroitement liée avec un autre objet qu'il importe tant d'approfondir, je veux dire l'his-

⁶¹³ CUVIER, *Rapport historique sur les progrès des sciences naturelles depuis 1789 et sur leur état actuel* (1808), nouvelle édition, 1828, pp. 309-310.

⁶¹⁴ PINEL, *Nosographie philosophique...*, 3^e édit., 1807, t. I, Introduction, p. XIV.

⁶¹⁵ *Ibid.*, p. XI.

⁶¹⁶ C'est pourquoi DAREMBERG dans son *Histoire des doctrines médicales*, influencé par le positivisme régnant au milieu du XIX^e siècle, voit dans Pinel un théoricien à principes, et le traite assez rudement.

toire et les diverses terminaisons de l'aliénation mentale » ⁶¹⁷. Autrement dit, la folie, perversion du fonctionnement normal de l'entendement, est une sorte de contre-épreuve de la psychologie normale. Pinel s'élève contre le caractère trop abstrait de « l'analyse prise dans le sens des géomètres » ; il s'occupe en somme d'idéologie physiologique et non d'idéologie rationnelle, pour reprendre la distinction de Tracy. Il se flatte de l'espoir que ses observations sur les aliénés « exerceront une heureuse influence sur les principes de l'idéologie » : « toute discussion métaphysique sur la nature de la manie a été écartée et je n'ai insisté que sur l'exposition historique des diverses lésions de l'entendement et de la volonté, sur les changements qui leur correspondent et qui se marquent au dehors par des signes sensibles, des mouvements du corps désordonnés, des incohérences ou absurdités dans les propos, des gestes bizarres et insolites. L'histoire de l'aliénation mentale rentre alors dans l'ordre des sciences physiques » ⁶¹⁸.

La détermination du vocabulaire médical a donc pour corollaire indispensable le développement de la méthode anatomo-clinique, lié à la constitution d'une séméiologie objectivement reconnue. C'est ainsi que la psychiatrie pourra prendre rang parmi les sciences dignes de ce nom. Cette élaboration théorique s'accompagne chez Pinel d'une très remarquable réforme de la thérapeutique, où se retrouverait sans doute l'influence d'Helvétius. Si l'homme subit l'influence de l'environnement, s'il est par essence un être éduicable, alors le milieu asilaire lui-même peut devenir un moyen de guérison. Le fou, jusque-là considéré comme un possédé ou comme un criminel, retrouve sa nature humaine : la clinique psychiatrique s'efforce de le réintégrer dans la communauté, en usant de toutes les influences physiques [307] et morales que peut mettre en œuvre la nouvelle compréhension de l'être humain. Pinel a rendu hommage à la sagacité empirique du surveillant Pussin dont les initiatives avaient permis d'obtenir des résultats étonnants ; il a diffusé et systématisé les nouvelles méthodes qui permirent à la psychiatrie d'entrer enfin dans sa phase positive. L'humanisation de la

⁶¹⁷ *Traité-médico philosophique sur l'aliénation mentale*, 2^e éd., 1809, p. 55. Cf. *Préface*, p. 11 : le praticien « pourra-t-il tracer toutes les altérations ou les perversions des fonctions de l'entendement humain, s'il n'a profondément médité les écrits de Locke et de Condillac et s'il ne s'est rendu familière leur doctrine ? »

⁶¹⁸ *Ibid.*, p. 56.

discipline, la rationalisation du régime alimentaire, l'attention donnée au genre de vie des malades, à leurs occupations, travaux et distractions vont de pair avec l'établissement d'une première détermination positive des diverses espèces de maladies mentales. Le *Traité sur l'aliénation mentale*, où Pinel consigne les résultats de son expérience revêt à cet égard une signification prophétique.

L'œuvre de Pinel n'est d'ailleurs pas isolée, en un temps où s'affirme un peu partout la nécessité d'une formation rationnelle de l'homme par l'homme : la réforme pédagogique préconisée par Rousseau et Pestalozzi a pour conséquence, ou pour contrepartie, la réforme des prisons et celle des hôpitaux et asiles. En Angleterre, c'est John Howard (1727-1790) qui se fait l'initiateur du nouvel esprit psychiatrique, en Allemagne J. G. Langemann (1768-1832), en Italie Vincenzo Chiarugi (1759-1820). L'influence de Pinel le met pourtant hors de pair, dans la mesure où chez lui l'esprit philanthropique hérité de l'*Aufklärung* s'allie à une haute intelligence théorique, elle-même doublée d'un sens clinique aigu. Sans doute faut-il reconnaître ici l'influence de l'école idéologique, dont Pinel est l'un des maîtres reconnus. Selon Cabanis, le *Traité sur l'aliénation mentale* est « dicté par le véritable génie de la médecine »⁶¹⁹. Et Destutt de Tracy écrit de son côté : « En expliquant comment les fous déraisonnent, il apprend aux sages comment ils pensent (...) Ce sont les physiologistes philosophes comme le citoyen Pinel qui avanceront l'idéologie »⁶²⁰. »

En fait, le rayonnement de Pinel fut immense. Il eut pour élèves les plus grands médecins de son temps, Bichat, Broussais, Laënnec ; surtout il est l'incontestable fondateur de l'école psychiatrique française, animée avec lui par son disciple Esquirol. De leurs efforts conjugués devait sortir l'idée d'une véritable civilisation hospitalière, fondée sur la nouvelle science de l'homme, et qui trouvera sa charte constitutive dans la loi de 1838 qui organise en France l'assistance aux malades mentaux. Loi exemplaire s'il en fût, puisqu'elle demeurera en usage pendant plus d'un siècle, sans que l'on parvienne à en élaborer une meilleure. Une autre création, plus que centenaire elle aussi, est à mettre au compte de l'influence de Pinel, réalisée, bien après sa mort, par la deuxième génération de ses disciples, dont les plus éminents furent

⁶¹⁹ Cité dans PICAUVET, *Les Idéologues*, p. 173.

⁶²⁰ *Ibid.*, p. 174.

Baillarger (1806-1891) et Moreau de Tours (1804-1884). En 1843 commencent à paraître les *Annales médico-psychologiques* ; l'Introduction, qui présente le programme de la doyenne des revues françaises de psychiatrie, fait connaître que cette fondation « fait partie de l'héritage de Pinel ; elle est depuis plusieurs années la propriété de tous les élèves de cet illustre maître. Il appartenait sans doute aux principaux d'entre ces élèves de la recueillir pieusement et de la réaliser au nom de l'école française »⁶²¹. Le but poursuivi est « l'avancement théorique et pratique, physiologique et pathologique, de la science des rapports du physique et du moral »⁶²². L'influence de Cabanis apparaît ici, mais les [308] théoriciens du milieu du XIX^e siècle s'efforcent de réagir contre les excès de l'analyse scientifique, où l'on risque de perdre de vue l'unité de la condition humaine : « en vain, écrivent-ils, l'extrême division des études modernes a-t-elle prétendu imposer des limites infranchissables aux différentes branches de la science de l'homme ; elle n'est point encore parvenue à démontrer que ces branches peuvent exister et grandir par elles-mêmes, sans recevoir du tronc dont elles sortent la sève qui les alimente et les développe. L'homme est un, malgré les éléments distincts dont il est formé »⁶²³.

Devant la montée des spécialisations et la prolifération des techniques, les élèves de Pinel maintiennent l'exigence d'une science de l'homme unitaire, qui se retrouvera vivante dans les travaux d'un Taine et d'un Ribot. On peut d'ailleurs penser que cette compréhension globale de l'être humain, préconisée par les Idéologues, explique au moins en partie l'extraordinaire éclat et la prépondérance universellement reconnue de l'école française de médecine pendant la première moitié du XIX^e siècle. Nous avons aujourd'hui trop oublié que Paris a été, il y a un siècle, le foyer de la médecine universelle, illustré par des maîtres dont la très large ouverture d'esprit s'alliait à un sens clinique particulièrement pénétrant. Puis la médecine a peu à peu cessé d'être une science de l'homme pour devenir une confédération de techniques de laboratoire. À la discipline intellectuelle préconisée par

⁶²¹ *Annales médico-psychologiques*, 1843, Introduction anonyme qui sert de présentation à la revue, p. I.

⁶²² *Ibid.*, p. IV ; cf. p. IX : « la science des rapports du physique et du moral n'a conquis une existence à peu près distincte que depuis les travaux de Cabanis ».

⁶²³ *Ibid.*, p. VII.

les Idéologues s'est substituée une sorte d'anarchie, l'intelligence d'ensemble se trouvant obnubilée par les conquêtes de détail. Pour remédier aux excès de ce scientisme triomphant, certains préconisent aujourd'hui le retour à une « médecine de la personne », tardif retour à la sagesse de Cabanis et de Pinel.

[309]

Introduction aux sciences humaines.
Essai critique sur leurs origines et leur développement.

Quatrième partie :
La science de l'homme
selon l'école idéologique française

Chapitre IV

L'HOMME DANS LE MONDE NATUREL : LAMARCK

[Retour à la table des matières](#)

Lamarck est l'un des maîtres les plus injustement dédaignés de la pensée française. Certes, son nom est connu, on le cite parfois, mais personne ne le lit. Aussi bien ses œuvres sont-elles à peu près inaccessibles. Le biologiste masque en lui le philosophe, et d'ailleurs le biologiste lui-même, non reconnu à sa valeur en son temps, n'a bénéficié par la suite que d'une réhabilitation conditionnelle. En effet, le positivisme régnant à la fin du XIX^e siècle s'effrayait de certaines de ses vues, dont la hardiesse et l'envergure ne s'accordaient pas avec les croyances établies. C'est pourquoi le génie de Lamarck attend encore la justice plénière qui lui est due. Nous nous contenterons ici d'évoquer certaines de ses idées sur l'intelligibilité de la nature, et sur la place de l'homme au sein de cette immense réciprocité d'influences.

Lamarck (1744-1829) ⁶²⁴ n'est venu qu'assez tard à l'histoire naturelle, après une carrière militaire, puis civile, qui atteste la multiplicité de ses goûts. Influencé par Rousseau, élève de Jussieu, protégé Par Buffon, il a déjà près de 40 ans lorsque ses aptitudes botaniques lui font obtenir la place de garde des herbiers au Jardin du Roi. C'est dans le cadre de cette institution que se déroulera par la suite toute sa carrière. Les événements révolutionnaires entraîneront bientôt une transformation de cet établissement déjà glorieux, où se conjuguèrent depuis plus d'un siècle la recherche et l'enseignement. Au XVIII^e siècle, sous l'administration de Buffon, les statuts anciens avaient entraîné une sorte de disparité entre la section de botanique (le « jardin ») extrêmement vivante, et la section consacrée aux animaux (le « cabinet ») qui se réduisait à une collection de pièces empaillées. La Convention, faisant droit aux réclamations et suggestion des fonctionnaires en exercice, dont Lakanal sut retenir l'essentiel, transforma par le décret du 10 juin 1793 l'ancien Jardin du Roi en *Muséum d'histoire naturelle*. Il ne s'agit pas là d'une simple modification de nom, mais d'une réforme de structure : aux chaires de botanique déjà existantes sont jointes des chaires de zoologie et d'anatomie comparée ; une ménagerie est créée. Les meilleurs naturalistes de l'époque sont appelés à occuper les fonctions nouvellement instituées, qui font très rapidement du Muséum un centre d'études extrêmement vivant. Geoffroy Saint Hilaire pourra dire, en 1797 : « le Jardin des Plantes, qui n'était consacré qu'au rassemblement des productions naturelles et à la démonstration des végétaux, [310] fut transformé en un vaste établissement où toutes les branches de l'histoire naturelle sont enseignées avec tout le développement qu'elles comportent » ⁶²⁵. Au rayonnement du Muséum s'ajoute d'ailleurs l'influence de la *Société linnéenne*, fondée en 1788, qui se heurte d'abord à l'hostilité des sectateurs de Buffon, puis, reconstituée au début de la Révolution sous le nom de *Société d'histoire naturelle*, connaît bientôt un grand succès. Elle devient même, en 1793, un centre d'enseignement et compte, parmi ses pro-

⁶²⁴ Depuis le livre déjà ancien de LANDRIEU : *Lamarck, le fondateur du transformisme* (1909), rien n'a été fait pour donner à ce très grand esprit la place qui lui revient dans l'histoire de la science et l'histoire des idées.

⁶²⁵ Cité dans H. DAUDIN, *Cuvier et Lamarck, les classes zoologiques et l'idée de s.rie animale* (1790-1830), t. I, Alcan, 1926, p. 34-35. Ce remarquable travail est le meilleur guide dans ce domaine pour la période considérée.

fesseurs, Pinel lui-même, qui fait un cours d'anatomie comparée. Lamarck communique à la Société, en 1791, des *Instructions aux voyageurs autour du monde sur les observations les plus essentielles à faire en botanique*.

Ainsi se prépare un vaste mouvement de rénovation de l'intelligence dans les sciences naturelles, dont Lamarck et Cuvier sont les plus éminents représentants. Linné et Buffon, les maîtres incontestés du XVIII^e siècle, se contentaient d'une compréhension descriptive, qui ne pouvait guère révéler l'économie interne du réel. Les progrès de la connaissance dans le domaine des sciences de la matière suscitent de nouvelles exigences dans le domaine des sciences de la vie. Cuvier, dans sa jeunesse, subit fortement l'influence exemplaire de la physique de Newton et de la chimie de Lavoisier : il faut leur emprunter leur méthodologie afin que l'« histoire » naturelle, purement descriptive, devienne « science » naturelle, c'est-à-dire explication ⁶²⁶. Les Idéologues pour leur part affirment la nécessité d'une nouvelle épistémologie dans ce domaine. Pinel, médecin et aliéniste, réclame une révision de la classification des familles de mammifères par Buffon, grâce à une meilleure connaissance de l'anatomie : « Je crois, écrit-il en 1792, que nous sommes arrivés à une époque où on ne peut faire faire des progrès réels à l'histoire naturelle des grands animaux qu'en établissant les caractères des genres et des espèces non seulement sur quelques apparences extérieures et souvent arbitraires, mais encore sur les rapports immuables de structure mécanique que présentent (...) les squelettes des animaux ; car c'est là l'avantage des sciences exactes d'introduire une précision rigoureuse et une sorte d'invariabilité dans la marche de l'esprit humains ⁶²⁷. »

Ainsi l'idéologue Pinel prophétise en quelque sorte la systématisation de Cuvier. Lamarck, pour sa part, développera dans le même milieu intellectuel sa propre doctrine des phénomènes vitaux, pour laquelle il adoptera l'appellation nouvelle de *biologie* ⁶²⁸. Nommé pro-

⁶²⁶ Cf. DAUDIN, *op. cit.*, t. I, p. 60-63.

⁶²⁷ Cité *ibid.*, p. 18.

⁶²⁸ On admet d'ordinaire que le mot *biologie* aurait été employé pour la première fois en 1802 par Lamarck, dans son *Hydrogéologie*, et par l'allemand TREVIRANUS qui publie, la même année, le tome I de sa *Biologie ou philosophie de la nature vivante pour les naturalistes et les médecins*. En fait le mot se trouve dès 1800 ou 1801 dans un texte manuscrit de Lamarck

fesseur au Muséum, il y [311] enseignera, à partir de 1794, la botanique et la zoologie des Insectes et des Vers. Son génie fait d'ailleurs de lui, dans une certaine mesure, un isolé ; il n'est pas un Idéologue de stricte observance, de sorte qu'il n'a pas bénéficié de l'assistance et de la propagande mutuelles que s'accordaient les uns aux autres les membres de l'école. Mais le solitaire à l'accent tragique dont Amaury, le héros du *Volupté* de Sainte-Beuve, suit les cours au Muséum, s'apparente bien par son attitude générale au groupe animé par Tracy et Cabanis.

La méthode dont Lamarck se réclame est exactement celle de l'analyse idéologique procédant par décomposition raisonnée des objets de la pensée. Considérez d'abord, enseigne-t-il à ses élèves, la nature dans son ensemble, « et ensuite, descendez par degrés dans l'examen et l'étude des masses, en commençant par les plus grandes, ou celles du premier ordre, et vous occupant après de celles qui leur sont subordonnées. Vous terminerez, si vous en avez le loisir, par l'étude des objets particuliers, telle que celle des races ou espèces, ainsi que de toutes les particularités qu'elles pourront vous offrir. Enfin, vous vous instruirez, si cela vous intéresse, des noms qu'on leur a donnés (...) Telle est la marche de la *méthode d'analyse*, si bien développée par Condillac (...) C'est par cette voie seule que l'intelligence humaine peut acquérir les connaissances les plus vastes, les plus solides et les mieux liées entre elles dans quelque science que ce soit ; et c'est uniquement par cette méthode d'analyse que toutes les sciences font de véritables progrès, et que les objets qui s'y rapportent ne sont jamais confondus et peuvent être connus parfaitement » ⁶²⁹.

conservé au Muséum, projet d'un ouvrage intitulé : « *Biologie* ou considérations sur la nature, les facultés, les développements et l'origine des corps vivants. » Lamarck n'a jamais réalisé cet ouvrage, auquel il fait encore allusion dans l'avertissement de la *Philosophie zoologique*. On pourra se reporter sur cette question à l'étude de Marc KLEIN : Sur l'origine du vocable *Biologie* (Archives d'Anatomie, d'Histologie et d'Embryologie, t. XXXVII, 2^e partie, p. 105 sqq.). Mais de l'aveu même de l'auteur de cette étude, la question de priorité n'est pas tranchée. Il semble que le mot *biologie* soit dans l'air à l'époque, Bichat l'a employé. Lamarck et Treviranus l'ont repris en lui donnant un relief particulier et en le définissant. Ni l'un ni l'autre n'est probablement l'inventeur du terme. Cf. le texte de Bichat cité p. 303.

⁶²⁹ LAMARCK, *Discours d'ouverture du Cours des Animaux sans vertèbres*, Muséum, 1806 ; dans : LAMARCK : *Discours d'ouverture*, Bulletin scienti-

L'idéal de la connaissance selon Lamarck est donc bien conforme à l'épistémologie des Idéologues. Lamarck a voulu être le réformateur – ou le fondateur – d'une science naturelle enfin conforme à la raison, selon l'exigence de la méthode analytique. « Malheureusement, poursuit-il, on n'est pas dans l'usage de suivre cette méthode en étudiant l'histoire naturelle. La nécessité de bien observer les objets particuliers pour les connaître a fait croire qu'il fallait commencer l'étude par considérer uniquement les objets dans leurs plus petits détails, et à la fin ils sont devenus non seulement le sujet principal, mais même le but entier de l'études ⁶³⁰... » La nouvelle intelligence scientifique doit faire passer l'étude de la nature du domaine de la mémoire dans le domaine de la raison. Le naturaliste, désormais, « ne doit pas consumer son temps, ses forces et sa vie à fixer dans sa mémoire les caractères, les noms et les synonymes multipliés de cette innombrable multitude d'espèces de tous les genres, de toutes les classes et de tous les règnes, que la surface entière du globe que nous habitons nous offre partout avec une fécondité inépuisable. Cette entreprise exclusive ne serait propre qu'à rétrécir les vues de celui qui s'y livrerait inconsidérément, qu'à étouffer son génie » ⁶³¹... Et Lamarck, d'une manière très suggestive, compare le naturaliste nomenclateur au géographe qui se contenterait de retenir les noms des agglomérations et des accidents du terrain, négligeant ainsi « de donner une attention principale à l'étendue des parties découvertes du globe, aux divisions et aux situations respectives de ces parties, à leur climat, à l'avantage ou au désavantage de leur position, [312] à la nature et à la direction des grandes chaînes de montagnes, des fleuves et des grandes rivières qui s'y trouvent, etc., etc. » ⁶³²

Ce texte admirable atteste la maturité nouvelle de sciences jusqu'à demeurées dans l'enfance. Lamarck apparaît ici, dès 1802, comme l'un des premiers annonciateurs, avec Kant, de la géographie moderne, celle qui se donnera pour objet la recherche d'une explication des faits

fique de la France et de la Belgique, t. XL, 1907, p. 124. En 1820 encore, dans le *Système analytique des connaissances positives de L'homme...*, pp. 309 sqq., Lamarck esquissera une théorie empiriste et sensualiste de la connaissance humaine.

⁶³⁰ *Ibid.*, p. 125.

⁶³¹ *Discours d'ouverture du 27 floréal an X*, même recueil, p. 46.

⁶³² *Ibid.*

considérés. Lamarck lui-même n'est pas géographe à proprement parler, mais la science de la vie telle qu'il la comprend englobe à la fois les êtres vivants et leur environnement ; elle a donc une expansion planétaire, ainsi que l'attestent les recherches d'« hydrogéologie » et de météorologie, si décrites par les contemporains et par les successeurs de Lamarck. Karl Ritter, dans sa *Géographie générale comparée ou science de la terre dans ses rapports avec la nature et l'histoire de l'homme* (1817) et surtout Alexandre de Humboldt, dans son grand ouvrage : *Kosmos* (1845-1851) exploreront des perspectives que le génie de Lamarck avait entrevues avant eux. En géographie comme en histoire naturelle, le règne de l'érudition pure, déjà dénoncée par Descartes et Malebranche, se trouve désormais achevé. Le moment est venu de l'intelligence, qui organise les faits et recherche une compréhension d'ensemble.

Telle est l'ambition de la Biologie de Lamarck. Elle se propose « la connaissance de l'origine des rapports, et du mode d'existence de toutes les productions naturelles dont nous sommes environnés partout »⁶³³. Toute sa vie, le solitaire du Muséum travaillera à mettre au point ce savoir primordial, sans trop de succès, semble-t-il, à ses propres yeux, puisqu'il reprendra ce thème dans sa vieillesse : « Comment ne pas reconnaître comme première et principale, puisque toutes les autres sciences en dérivent et y sont liées, celle qui a pour objet l'étude de la nature et de ses productions et n'est-il pas remarquable que cette science si importante n'ait encore obtenu qu'un nom (*Histoire Naturelle*), que son étude ne soit pas même commencée, enfin que les observateurs se soient épuisés en distinctions d'objets, de formes, de nombre, de composition et de situation de parties, et que la nature, ses moyens, ses lois soient restés dans l'oubli ? »⁶³⁴

Le mérite essentiel de Lamarck est d'avoir posé dans son ensemble le problème de la vie en situant l'homme parmi les autres productions de la nature. La Biologie de Lamarck est science de l'homme en même

⁶³³ *Ibid.*, p. 47.

⁶³⁴ LAMARCK, *Système analytique des connaissances positives de l'homme, restreintes à celles qui proviennent directement ou indirectement de l'observation*, 1820, p. 334. Lamarck est âgé de 76 ans. On remarquera le titre déjà positiviste de cet ouvrage, dix ans avant le *Cours de Philosophie positive*. Comte emploie d'ailleurs l'adjectif « positif » dans un sens analogue dès 1819 (lettre à Valat du 24 septembre 1819).

temps que science de la nature, l'homme se trouvant mis à sa place par une intelligence qui ne dédaigne aucun des êtres vivants. Ainsi se trouve tardivement démenti un préjugé anthropomorphique tenace, qui persistait chez Linné et Buffon, pour lesquels les êtres se classaient selon une sorte de hiérarchie en valeur, dédaigneuse des organismes inférieurs. Henri Daudin signale la persistance de ce préjugé parmi les élèves de Buffon, un Daubenton, un Lacépède, pourtant savants éminents. « Ses travaux d'anatomiste n'ayant jamais porté, en zoologie, que sur les animaux supérieurs, Daubenton, comme autrefois Buffon, a pris l'habitude de faire entrer dans sa notion de la vie animale les traits constitutifs de leur organisation : aussi ne peut-il se résoudre à comprendre dans l'objet de la zoologie des êtres à qui ces traits font totalement défaut. Profondément dissemblables des Quadrupèdes [313] vivipares », des « Cétacés », des Oiseaux, des « Quadrupèdes ovipares », des Serpents et des Poissons, les « Insectes » et « Vers » de Linné ne sont à ses yeux que de « prétendus animaux » dont la véritable nature est encore à éclaircir ⁶³⁵. »

Autrement dit, jusqu'à Lamarck, le naturaliste a encore tendance à se considérer comme le patron d'une arche de Noé ; il ne tient guère compte des organismes dont la taille, à l'échelle humaine, paraît négligeable. Or Lamarck est chargé d'enseigner au Muséum la zoologie des insectes et des vers ; son activité doit s'exercer principalement à l'occasion de ces êtres jusque-là dédaignés. Il procédera à leur organisation dans sa grande *Histoire naturelle des animaux sans vertèbres* (1815-1822). Mais cette reconnaissance scientifique s'accompagne d'une véritable réhabilitation épistémologique. La prise en charge des Invertébrés par la nouvelle science de la nature n'a pas seulement pour effet un élargissement de la classification ; elle fournit aussi un nouveau fil conducteur pour l'intelligibilité de la vie. La classification correspond à une distribution rationnelle selon un ordre qui, aux yeux de Lamarck, revêt une signification génétique : « Il existe, écrit-il, dans les masses qui composent l'échelle animale, une dégradation soutenue dans l'organisation croissante des animaux qu'elles comprennent, une simplification croissante de l'organisation de ces corps vivants et une diminution progressive du nombre de leurs facultés. En sorte que si l'extrémité inférieure de cette échelle offre le minimum de l'animalité,

⁶³⁵ H. DAUDIN, *op. cit.*, t. I, p. 41.

l'autre extrémité en présente nécessairement le maximum. Remontez du plus simple au plus composé ; partez de l'animalcule le plus imparfait, et élevez-vous le long de l'échelle jusqu'à l'animal le plus riche en organisation et en facultés ; conservez partout l'ordre des rapports dans les masses, alors vous tiendrez le véritable fil qui lie toutes les productions de la nature, vous aurez une juste idée de sa marche, et vous serez convaincus que les plus simples de ses productions vivantes ont successivement donné l'existence à toutes les autres ⁶³⁶. »

Ce texte de 1802 atteste déjà la liaison, dans l'esprit de Lamarck, entre le thème de l'ordre naturel des êtres et le thème de l'évolution, ébauché dans la pensée du XVIII^e siècle. Tous les vivants ont entre eux un certain nombre de propriétés communes, qui les distinguent essentiellement du reste des réalités naturelles. « Les corps vivants, écrit Lamarck, constituent, une catégorie particulière de corps très singuliers qui, sous tous les rapports n'ont absolument rien de commun avec les autres (...) ; tous offrent l'*individualité spécifique* dans leur corps entier, et tous encore sont essentiellement hétérogènes ; ils ont tous un même genre d'origine, si l'on en excepte ceux que la nature a produits directement ; tous aussi ont des termes à leur durée, des besoins à satisfaire pour se conserver, et ne subsistent qu'à l'aide d'un phénomène intérieur qu'on nomme la vie et d'une organisation qui permet à ce phénomène de s'exécuter... ⁶³⁷ »

C'est pourquoi l'étude des animaux sans vertèbres revêt une exceptionnelle importance : elle permet d'étudier le phénomène organique réduit à sa plus simple expression, dans son état originaire, en quelque sorte, en s'approchant toujours plus près de la limite d'émergence des propriétés constitutives de la vie. « Combien cette étonnante dégradation dans la composition de l'organisation et cette diminution progressive des facultés animales ne doit-elle pas intéresser le naturaliste philosophe ! Il sent que cette [314] dégradation conduit insensiblement au terme inconcevable de l'animalisation, c'est-à-dire à celui où sont placés les animaux le plus simplement organisés, en un mot où se trouvent ceux qu'on soupçonne à peine doués de l'animalité, qui sont vraisemblablement les premières ébauches, et sans doute par lesquels

⁶³⁶ *Discours d'ouverture du 27 Floréal an X*, recueil cité p. 62 ; réimprimé en tête des *Recherches sur l'organisation des corps vivants*.

⁶³⁷ *Système analytique des connaissances positives de l'homme* (1820), p. 114.

la nature a commencé, s'il est vrai qu'à l'aide de beaucoup de temps et des circonstances favorables, elle soit ensuite parvenue à former tous les autres ⁶³⁸. » A mesure que l'on envisage des êtres plus simples, on voit la colonne vertébrale disparaître, les dispositifs essentiels comme le cœur, le poumon, le cerveau, les organes sexuels se simplifier et comme fondre dans une indifférenciation générale.

L'intuition géniale du « naturaliste philosophe » qu'était Lamarck lui permet de voir, dans ce cheminement du complexe au simple un retournement de l'itinéraire effectivement adopté par la nature dans la constitution des espèces. L'examen de l'échelle animale montre « qu'en s'élevant sur cette échelle depuis l'animalcule le plus simplement organisé et le plus pauvre en facultés jusqu'à l'animal le plus riche en facultés et en organisation, on se conforme à la marche qu'a suivie la nature dans la formation de toutes ses productions vivantes » ⁶³⁹. La création s'organise ainsi et se démultiplie dans le temps : les premières formes vivantes servirent en quelque sorte d'entrée de jeu pour le développement ultérieur des espèces de plus en plus compliquées qui en dérivèrent. Au schéma ancien des déluges et des catastrophes, qui auraient séparé radicalement les divers âges de la vie, Lamarck substitue une lecture en continuité où les nouvelles espèces se forment par lentes transitions.

Il est guidé sur ce dernier point par son intérêt pour les phénomènes géologiques et géographiques, auxquels il consacrait son *Hydrogéologie*. « Tout homme observateur et instruit, écrit-il, sait que rien n'est constamment dans le même état à la surface du globe terrestre. Tout, avec le temps, y subit des mutations diverses plus ou moins promptes, selon la nature des objets et des circonstances. Les lieux élevés se dégradent perpétuellement par les actions alternatives du soleil, des eaux pluviales et par d'autres causes encore (...) Tout à la surface de la terre, y change de situation, de forme, de nature et d'aspect, et les climats mêmes de ses diverses contrées n'y sont pas plus stables... » ⁶⁴⁰ Les phénomènes vitaux se trouvent soumis à cette multiplicité d'influences ; ils ont aussi leurs mutations propres : « Pour-

⁶³⁸ *Discours d'ouverture du 27 Floréal an X*, recueil cité, p. 51.

⁶³⁹ *Ibid.*, p. 71.

⁶⁴⁰ *Philosophie zoologique ou exposition des connaissances relatives à l'histoire naturelle des animaux* (1809), Schleicher éditeur, 1907, pp. 57-58.

quoi supposer sans preuves une catastrophe universelle puisque la marche de la nature mieux connue suffit pour rendre compte de tous les faits que nous observons dans toutes ses parties ⁶⁴¹ ? »

C'est dans le contexte de ce vaste panorama spéculatif que s'affirme le transformisme de Lamarck, loi fondamentale de la « biologie » qu'il ambitionne de fonder. Il affirme, en effet, dès 1803 : « Je compte prouver dans ma *Biologie* que la nature possède dans ses facultés tout ce qui est nécessaire pour avoir pu produire elle-même ce que nous admirons en elle ⁶⁴² ». Le problème est clairement posé : « les conditions nécessaires à l'existence de la vie se trouvant complètes dans l'organisation la moins composée, mais aussi réduites à leur plus simple terme, il s'agissait de savoir comment [315] cette organisation, par des causes de changement quelconques, avait pu en amener d'autres moins simples et donner lieu aux organisations graduellement plus compliquées que l'on observe dans l'étendue de l'échelle animale » ⁶⁴³. La réponse à cette question figure déjà dans le *Discours d'ouverture* prononcé au Muséum le 21 Floréal an VIII, donc en 1800, – discours qui est, selon l'expression du naturaliste-historien Landrieu, « l'acte de naissance du transformisme ». Ce texte affirme en effet : « Du temps et des circonstances favorables sont les principaux moyens que la nature emploie pour donner l'existence à toutes ses productions. On sait que le temps n'a point de limite pour elle, et qu'en conséquence elle l'a toujours à sa disposition. Quant aux circonstances dont elle a eu besoin et dont elle se sert encore chaque jour pour varier ses productions, on peut dire qu'elles sont en quelque sorte inépuisables ⁶⁴⁴. » Les modifications du climat, de l'atmosphère, les transformations du milieu conditionnent des habitudes adaptatives, qui permettent aux vivants de survivre en se transformant à leur tour.

Nous n'insisterons pas sur ces thèses, seule partie de l'héritage de Lamarck dont une ingrate postérité ait conservé la mémoire, plus ou moins approximativement d'ailleurs. Remarquons seulement que la

⁶⁴¹ *Ibid.*, pp. 59-60.

⁶⁴² *Discours d'ouverture sur la question : Qu'est-ce que l'espèce parmi les corps vivants ?* Prairial, an XI, recueil cité p. 101. Ce discours a été repris par Lamarck en 1809 dans la *Philosophie zoologique*, ch. III.

⁶⁴³ *Philosophie zoologique*, Avertissement, éd. citée, p. XIII.

⁶⁴⁴ *Discours d'ouverture* du 21 Floréal an VIII, recueil cité, p. 27 ; texte reproduit en tête du *Système des animaux sans vertèbres*.

doctrine de Lamarck prolonge l'ancienne théorie des climats, fort répandue au XVIII^e siècle, qui admettait l'action du milieu sur la nature humaine. D'autre part, si Lamarck insiste sur « l'influence des circonstances nouvelles », il admet aussi l'intervention d'une spontanéité interne de la vie. Il identifie cette force plastique avec le « mouvement des fluides dans l'intérieur des animaux, mouvement qui s'est progressivement accéléré avec la composition plus grande de l'organisation »⁶⁴⁵. Il n'est peut-être pas impossible de voir ici une anticipation du milieu intérieur, qui sera par la suite l'un des objets d'étude de Claude Bernard. Si le premier moteur de l'adaptation est le défi des circonstances, la riposte organique met en œuvre des fonctions pré-existantes, et qui sont en quelque sorte constitutives de la vie. Mais Lamarck, fidèle au vitalisme d'inspiration positiviste d'un Barthez par exemple, se refuse à personnifier cette vie, à en faire un principe substantiel, transcendant aux faits qui l'expriment et animé par une finalité autonome : « La vie, dans un corps en qui l'ordre et l'état de choses qui s'y trouvent, lui permettent de se manifester, est assurément (...) une véritable puissance qui donne lieu à des phénomènes nombreux. Cette puissance, cependant, n'a ni but, ni intention, ne peut faire que ce qu'elle fait et n'est elle-même qu'un ensemble de causes agissantes, et non un être particulier... »⁶⁴⁶ Autrement dit, le savant doit se limiter à l'observation rigoureuse des faits et s'interdire toute infraction au mécanisme dans l'interprétation des moyens mis en œuvre par la nature : « C'est une erreur que d'attribuer à la nature un but, une intention quelconque dans ses opérations ; et cette erreur est des plus communes parmi les naturalistes. »⁶⁴⁷ Lamarck réserve, il est vrai, à l'origine, le rôle [316] créateur de l'Être Suprême qui a formé la nature et déclenché son action⁶⁴⁸ ; mais l'intelligence scientifique n'a pas de

⁶⁴⁵ *Philosophie zoologique*, éd. citée, p. XV.

⁶⁴⁶ *Système analytique des connaissances positives de l'homme*, pp. 37-38.

⁶⁴⁷ *Ibid.*, p. 42. Ce positivisme est très nettement affirmé dans la *Philosophie zoologique*, éd. citée, p. 30 : « Il semble que chaque fois que l'homme observe un fait nouveau quelconque, il soit condamné à se jeter toujours dans quelque erreur en voulant assigner la cause, tant son imagination est féconde en créations d'idées et parce qu'il néglige trop de guider ses jugements par les considérations d'ensemble que les observations et les autres faits recueillis peuvent lui offrir ».

⁶⁴⁸ Cf. *Système analytique des connaissances*, p. 14.

prise sur le moment eschatologique de la Création. Condition de la science, il échappe à la science.

Ainsi les espèces se forment et se transforment par l'addition héréditaire des transformations adaptatives, qui suffisent à justifier l'apparition de types nouveaux, dont la structure compense à mesure les modifications de l'environnement. Notons d'ailleurs que Lamarck tient compte non seulement du milieu matériel, mais aussi du milieu vivant. Il évoque la « fécondité effrayante » des animalcules les plus simples, « sortes de molécules animées », surtout dans les climats chauds. « Il semble pour ainsi dire que la matière alors s'animalise de toutes parts, tant les résultats de cette étonnante fécondité sont rapides. Aussi sans l'immense consommation qui se fait, dans la nature, des animaux qui composent les derniers ordres du règne animal, ces animaux accableraient bientôt et peut-être anéantiraient par les suites d'une énorme multiplicité les animaux plus organisés et plus parfaits ⁶⁴⁹... » Ces vues pénétrantes de Lamarck préfigurent, dès 1800, les thèmes darwiniens de la concurrence vitale. « La nature a prévenu, poursuit Lamarck, les dangereux effets de cette faculté si étendue de produire et de multiplier », soit en bornant la durée de vie des êtres inférieurs, « soit en rendant les animaux la proie les uns des autres » ⁶⁵⁰... L'équilibre entre les espèces se trouve ainsi maintenu par une sorte de fonction régulatrice immanente à la vie elle-même.

Reste enfin à situer l'homme à sa place dans ce tableau général de la nature. Il figure à l'autre extrémité de cette chaîne dont les premiers termes sont fournis par les « molécules animées », sortes de minimum vital alors que l'être humain définit un maximum vital. « L'homme, véritable produit de la nature, terme absolu de tout ce qu'elle a pu faire exister de plus grand sur notre globe est un corps vivant qui fait partie du règne animal, appartient à la classe des mammifères, et tient par ses rapports aux quadrumanes dont il est distingué par diverses modifications, tant dans sa taille, sa forme, sa stature, que dans son organisation intérieure ; modifications qu'il doit aux habitudes qu'il a prises et à sa supériorité qui l'a rendu dominant sur tous les êtres de ce globe et lui a permis de s'y multiplier, de s'y répandre partout, et d'y comprimer la multiplication de celle des autres races d'animaux qui au-

⁶⁴⁹ *Discours d'ouverture du 21 Floréal an VIII*, recueil cité, p. 31.

⁶⁵⁰ *Ibid.*

raient pu lui disputer l'empire de la force ⁶⁵¹. » Ainsi l'espèce humaine s'inscrit dans le dessein général de la nature ; elle relève de la même intelligibilité que tous les autres vivants sans distinction.

Quelques pages, parmi les plus géniales de la *Philosophie zoologique*, sous le titre « quelques observations relatives à l'homme », esquissent même une sorte de déduction de l'espèce humaine à partir des singes supérieurs, selon les termes généraux de l'explication lamarckienne. Une prudence significative transparaît dans ce texte, qui se donne comme une parabole, présentée sur le mode du « comme si ». Lamarck écrit en effet : « Si l'homme n'était distingué des animaux que relativement à son organisation, il serait aisé de montrer que les caractères d'organisation dont on se sert pour en former, avec ses variétés, une famille à part, sont tous le produit d'anciens changements de ses actions, et des habitudes qu'il a prises et qui sont [317] devenues particulières aux individus de son espèce ⁶⁵². » On peut imaginer que des quadrumanes soient amenés par la modification de leur genre de vie à devenir bimanés, les membres postérieurs se spécialisant progressivement dans la marche. La station droite ainsi acquise permettrait à l'espèce considérée de l'emporter sur toutes les autres espèces et de contrôler leur multiplication, selon le schéma de cette lutte pour la vie, dont Lamarck a bel et bien signalé la réalité. « Cette race prééminente ayant acquis une suprématie absolue sur toutes les autres, elle sera parvenue à mettre entre elle et les animaux les plus perfectionnés une différence et, en quelque sorte, une distance considérable ⁶⁵³. » L'espèce dominante aura pu ainsi accroître ses besoins, et développer les moyens dont elle disposait pour les satisfaire : « les individus de cette race auront dû faire des efforts continuels et employer leurs moyens dans ces efforts pour créer, multiplier et varier suffisamment les signes que leurs idées et leurs besoins nombreux rendaient nécessaires » ⁶⁵⁴. Le besoin faisant naître l'organe, selon le schéma de Lamarck, le langage articulé prendra ainsi naissance, apportant avec lui le germe des acquisitions ultérieures de l'humanité.

⁶⁵¹ *Système analytique des connaissances positives de l'homme...*, p. 149.

⁶⁵² *Philosophie zoologique*, p. 303.

⁶⁵³ *Ibid.*, p. 305.

⁶⁵⁴ P. 309.

Aux yeux de Lamarck, il est donc parfaitement possible d'expliquer la genèse de l'espèce humaine en la ramenant au droit commun des dynamismes naturels, sans coupure radicale entre le singe et l'homme. Il est vrai que le texte conditionnel de Lamarck s'achève sur une restriction, qui rétablit en faveur de l'homme une exception de juridiction, conforme à la théologie régnante. « Telles seraient, écrit en effet Lamarck, les réflexions que l'on pourrait faire, si l'homme, considéré ici comme la race prééminente en question, n'était distingué des animaux que par les caractères de son organisation et si son origine n'était pas différente de la leur ⁶⁵⁵. » Il est bien évident qu'il s'agit là d'une clause de style, inspirée par une prudence que les démêlés de Darwin, un demi-siècle plus tard, avec les autorités établies, ne justifient rétrospectivement que trop. En fait l'évolutionnisme de Lamarck s'étend à l'échelle entière des êtres vivants ; il prétend rendre raison de tous les aspects de l'existence, retrouvant ainsi le monisme de Cabanis, dont il est fait mention expressément. « À leur source, affirme Lamarck, le physique et le moral ne sont sans doute qu'une seule et même chose ; et c'est en étudiant l'organisation des différents ordres d'animaux connus qu'il est possible de mettre cette vérité dans la plus grande évidence. Or, comme les produits de cette source sont des effets, et que ces effets, d'abord à peine séparés, se sont par la suite partagés en deux ordres éminemment distincts, ces deux ordres d'effets, considérés dans leur plus grande distinction, nous ont paru et paraissent encore à bien des personnes n'avoir entre eux rien de commun (...) Or ces deux ordres de choses, qui ont une source commune, réagissent l'un sur l'autre, surtout lorsqu'ils paraissent le plus séparés, et on a maintenant les moyens de prouver qu'ils se modifient de part et d'autre dans leurs variations ⁶⁵⁶. »

Ainsi la nature est une, des invertébrés aux vertébrés et à l'homme, de l'organisme à la pensée. Davantage, le cosmos tout entier forme une réalité solidaire : le phénomène clef de l'adaptation lamarckienne associe en effet l'organique et l'inorganique. La vie se transforme pour compenser les transformations du milieu, mais la vie est aussi, pour le milieu, un agent de transformation. S'il existe effectivement une coupure dans le réel aux origines [318] de la vie il n'en est pas moins vrai

⁶⁵⁵ P. 311.

⁶⁵⁶ *Philosophie zoologique, Discours préliminaire*, édit. citée, p.XXXI-XXXII.

que le réel total relève d'une intelligibilité globale. *L'hydrogéologie de Lamarck*, sa *météorologie*, qui ont suscité l'ironie de ses contemporains ⁶⁵⁷, constituent des efforts pour une interprétation systématique des phénomènes naturels. Tentatives malheureuses, étant donné l'état des connaissances, mais aujourd'hui encore nous sommes loin de posséder la certitude dans ce domaine, où Lamarck eut au moins le singulier mérite d'ouvrir les voies.

Au sein même de la Nature, l'homme intervient comme un agent géologique. L'homme n'est pas par lui-même créateur. C'est Dieu, affirme Lamarck, qui seul a pu créer la matière et la nature. Mais l'homme, la plus parfaite des créatures vivantes, celle en laquelle s'équilibrent la vie et la pensée, assume de ce fait une responsabilité nouvelle en tant que gestionnaire de la planète. De là des appels à une sagesse cosmique, tout à fait prophétique et aujourd'hui encore d'une extrême actualité. « L'homme, par son égoïsme trop peu clairvoyant pour ses propres intérêts, par son penchant à jouir de tout ce qui est à sa disposition, en un mot, par son insouciance pour l'avenir et pour ses semblables, semble travailler à l'anéantissement de ses moyens de conservation et à la destruction même de sa propre espèce. En détruisant partout les grands végétaux qui protégeaient le sol, pour des objets qui satisfont son avidité du moment, il amène rapidement à la stérilité ce sol qu'il habite, donne lieu au tarissement des sources, en écarte les animaux qui y trouvaient leur subsistance et fait que de grandes parties du globe, autrefois très fertiles et très peuplées à tous égards, sont maintenant nues, stériles, inhabitables et désertes (...) On dirait que l'homme est destiné à s'exterminer lui-même après avoir rendu le globe inhabitable ⁶⁵⁸. »

⁶⁵⁷ Les *Annuaire météorologiques* publiés par LAMARCK de 1800 à 1810 soulevèrent la réprobation grossière de Napoléon ; « véritables almanachs », écrit encore GUYÉNOT. Pourtant les prédictions météorologiques à longue échéance ne paraissent nullement anti-scientifiques aujourd'hui. De même, selon GUYÉNOT, « ses conceptions géologiques sont enfantines ». (*Les sciences de la vie aux XVII^e et XVIII^e siècles*, A. Michel, 1911, pp. 414-415.) La question est de savoir si Lamarck peut être jugé en fonction de ce qui nous paraît vrai aujourd'hui, rétrospectivement, – ou prospectivement, en fonction des horizons qu'il ouvre.

⁶⁵⁸ *Système analytique des connaissances positives...*, pp. 154-155.

Ainsi la pensée de Lamarck est vraiment d'une ampleur cosmique. La théorie transformiste, première systématisation cohérente et positive de l'évolutionnisme, s'inscrit dans le cadre d'une méditation d'ensemble sur la genèse du devenir universel. Lamarck est vraiment, pour reprendre une de ses expressions, le « naturaliste philosophe », ou encore un de ces « philosophes de la nature », plus nombreux en Allemagne qu'en France, où, de Lamarck à Teilhard de Chardin, ils demeurent l'exception, voués d'ailleurs à la critique, trop philosophes pour les naturalistes, trop naturalistes pour les philosophes. Bien que l'œuvre purement scientifique de Lamarck mérite l'admiration, ne fût-ce que pour la mise en ordre du vaste domaine des animaux sans vertèbres, on lui reproche de s'être contenté d'un point de vue extérieur et descriptif : « jamais, écrit Daudin, à aucun moment de sa vie, il ne semble avoir eu l'idée d'entreprendre la plus simple dissection »⁶⁵⁹. Lamarck appartient en effet à l'ancienne école, pour laquelle l'investigation va de pair avec l'exercice de la raison. Le développement des techniques fera bientôt de la recherche une fin en soi, et le spécialiste perdra en ampleur de vue ce qu'il gagnera en précision.

L'explication lamarckienne n'est pas complète, Mais, un siècle et demi [319] plus tard, nos explications sont encore loin d'être satisfaisantes. Les questions posées par Lamarck demeurent pendantes ; ses idées n'ont rien perdu de leur actualité. Le biologiste allemand Haeckel écrivait en 1868, en un temps où la gloire de Darwin s'imposait à l'attention universelle, et où le génie de Lamarck n'était pas encore reconnu, un magnifique éloge de l'auteur de la *Philosophie zoologique*. « À lui revient l'impérissable gloire d'avoir le premier élevé la théorie de la descendance au rang d'une théorie scientifique indépendante, et d'avoir fait de la philosophie de la nature la base solide de la biologie tout entière⁶⁶⁰. » Et la biologie lamarckienne réconcilie la science de la nature et la science de l'homme, traditionnellement opposées ; elle les unit dans la perspective d'un même accomplissement hiérarchique. L'espèce humaine représente le dernier moment de l'his-

⁶⁵⁹ H. DAUDIN, *Cuvier et Lamarck...* t. I, p. 48.

⁶⁶⁰ Ernest HAECKEL, *Histoire de la création naturelle*, 1968 ; texte cité en préface à l'édition de la *Philosophie zoologique*, Schleicher, 1907, p. I.

toire naturelle, ce qui, sans rien lui enlever de sa dignité, la met en place dans l'ensemble de l'univers et lui assigne, par rapport à son patrimoine, des responsabilités précises.

[321]

Introduction aux sciences humaines.
Essai critique sur leurs origines et leur développement.

Quatrième partie :
La science de l'homme
selon l'école idéologique française

Chapitre V

LES SCIENCES DE LA CULTURE

[Retour à la table des matières](#)

L'école idéologique française a donc tenté la réalisation d'une science de l'homme conçue à la fois comme une critique de la connaissance intellectuelle, comme une psychobiologie et comme une mise en place de l'être humain dans l'histoire naturelle. L'homme, étudié dans son organisme, dans son entendement, retrouve son rang comme espèce parmi toutes les espèces. Seulement l'espèce humaine se distingue par le langage et la pensée, qui permettent le déploiement d'une vie sociale réglée par des institutions définies. L'histoire naturelle a pour suite nécessaire la mise en lumière de cette dimension constitutive de la réalité humaine, qui doit être étudiée comme telle, avec toute la précision et l'objectivité indispensables au naturaliste.

Les Idéologues ont parfaitement compris l'importance, et l'urgence, de cet ordre d'études, qui répondent aujourd'hui à la désignation globale d'anthropologie culturelle. Ils se sont intéressés à l'espèce humaine.

ne dans son ensemble et leurs recherches dans ce domaine paraissent d'autant plus remarquables qu'elles traduisent une nouvelle conscience épistémologique. Il y avait eu des précédents ; nous avons eu l'occasion d'en signaler quelques-uns ; mais l'école idéologique fut sans doute la première à poser la question nettement, dans toute son ampleur, et à dresser le programme d'enquêtes systématiques. Cet aspect trop oublié de son activité mérite d'être remis en honneur.

Le premier mérite des Idéologues est d'avoir reconnu l'immensité de la tâche à entreprendre. Il s'agit là d'un nouveau monde à explorer, et l'on doit se borner pour le moment à définir des points de départ, en se gardant de toute conclusion prématurée. Le rassemblement des matériaux, le contrôle et l'utilisation de l'information ne peuvent pas, par ailleurs, être abandonnés à l'initiative privée. La recherche aura donc un caractère collégial, conforme au génie communautaire de l'école idéologique, groupée tout entière autour de l'Institut national et de ses travaux et publications annexes. Dans le domaine qui nous occupe, on assiste d'ailleurs à une délégation de pouvoirs, un organisme spécialisé étant créé pour mener à bien les immenses enquêtes désormais nécessaires.

Telle est en effet la raison d'être d'une très curieuse société savante, fondée vers 1800, et qui prend le nom de *Société des observateurs de l'homme*. La *Revue anthropologique* pourra dire de ce groupement, en 1883, qu'il fut « une société d'Anthropologie ou d'Ethnographie, la première de toutes » ⁶⁶¹. [322] Nous sommes malheureusement assez mal renseignés sur cet organisme dont la vie fut brève et dont l'activité fut entravée par l'incertitude des temps et l'insécurité régnante. Au bout de peu d'années, elle se serait laissée distraire de la science pure par des propagandes plus intéressées, en particulier celle du philhellénisme, et elle aurait fusionné, dès 1803, avec la *Société philanthropique*. ⁶⁶² D'après Piravet, le but de la société est de « démontrer l'importance de l'examen attentif des facultés physiques, intellectuelles et morales, d'établir ce qui est fait et ce qui reste à faire, de tracer la ligne où les certitudes finissent et où les conjectures commencent » ⁶⁶³. Un prix est fondé sur le sujet suivant : « Déterminer par l'observation

⁶⁶¹ *Revue Anthropologique*, 1883, p. 152.

⁶⁶² *Revue Anthropologique*, *ibid.*, p. 152-153.

⁶⁶³ PICAUVET, [Les Idéologues](#), p. 82.

journalière d'un ou de plusieurs enfants au berceau l'ordre dans lequel les facultés physiques, intellectuelles et morales se développent, et jusqu'à quel point ce développement est secondé ou contrarié par l'influence des objets dont l'enfant est environné et par celle plus grande encore, des personnes qui communiquent avec lui. » On retrouve ici l'influence d'une épistémologie génétique, conforme aux schémas de l'Idéologie ; mais le rôle du milieu humain est souligné dans la formation de l'individu. Autrement dit, l'idée se fait jour que l'individu n'est pas autonome. Il doit être replacé dans sa situation concrète : il appartient au groupe social, incarnation de l'espèce, avant de s'appartenir à soi-même.

Cette préoccupation, à la fois génétique et sociale, apparaît dans les autres travaux présentés à la société ; on s'y intéresse à l'éducation des sourds-muets ; Pinel y présente ses recherches sur les maladies mentales et leur classification. Mais on s'attache tout particulièrement à l'étude systématique des populations primitives, dont l'exceptionnel intérêt a été mis en lumière par les voyages de Bougainville et de Cook. La *Société des observateurs de l'homme* prend conscience de la nécessité de systématiser l'enquête relative aux sociétés exotiques ; l'étude des « sauvages » présente un intérêt positif pour une psychologie génétique ; elle est aussi importante que celle de l'enfant ou du malade mental. C'est pourquoi l'un des membres de la société, le capitaine Baudin, se trouvant en partance pour la Nouvelle Hollande, ses confrères préparent à son intention des textes qui constituent probablement les premières « instructions ethnographiques ». Le naturaliste Cuvier rédige des *considérations sur les méthodes à suivre pour l'observation de l'homme physique*, qui traitent de l'anthropologie somatique. L'anthropologie culturelle fait l'objet d'un texte rédigé par Degérando : *Considérations sur les diverses méthodes à suivre dans l'observation des peuples sauvages*.

Ce document extrêmement curieux a paru d'emblée assez important aux membres de la Société des Observateurs de l'homme pour qu'ils le fassent éditer. Beaucoup plus tard encore, il a mérité l'admiration de l'illustre anthropologiste Broca, et il a été réimprimé en 1883 dans la *Revue d'Anthropologie*. De Gérando (1772-1842), membre de l'Institut et philosophe qui se rattache à l'école idéologique, fera par la suite une brillante carrière d'administrateur et de haut fonctionnaire ; il a su condenser en quelques pages les exigences de la nouvelle science

de l'homme pour l'étude des populations primitives. Le naturalisme un peu idyllique et mystique du XVIII^e siècle, les aspirations humanitaires de la Révolution, s'allient ici à un sens aigu des exigences de l'observation positive.

Le but poursuivi est la connaissance de l'homme. Mais la philosophie théorique a échoué, « le temps des systèmes est passé. Le génie du savoir [323] s'est enfin fixé sur la route de l'observation (...) La science de l'Homme aussi est une science naturelle, une science d'observation, la plus noble de toutes » ⁶⁶⁴. Or la meilleure méthode d'observation est celle qui procède à une analyse comparative. En effet, « l'homme tel qu'il se montre à nous, dans les individus qui nous entourent, se trouve à la fois modifié par mille circonstances diverses, par l'éducation, le climat, les institutions politiques, les mœurs, les opinions établies, par les effets de l'imitation, par l'influence des besoins factices qu'il s'est créés. Au milieu de tant de causes diverses qui se réunissent pour produire ce grand et intéressant effet, nous ne saurons jamais démêler l'action précise qui appartient à chacune, si nous ne trouvons des termes de comparaison qui isolent l'homme des circonstances particulières dans lesquelles il s'offre à nous, et qui lui enlèvent ces formes accessoires sous lesquelles l'art a voilé en quelque sorte à nos yeux l'ouvrage de la nature. Or de tous les termes de comparaison que nous pouvons choisir, il n'en est point de plus curieux, de plus fécond en méditations utiles que celui que nous présentent les peuples sauvages » ⁶⁶⁵.

L'ethnographie naissante prend ici une nette conscience du fait qu'elle réalise une étude expérimentale du développement de l'humanité selon la méthode des variations concomitantes. Les « sauvages » nous proposent un moment de l'histoire de l'humanité antérieur à celui que nous vivons nous-mêmes. En les étudiant, « nous nous trouverons

⁶⁶⁴ *Considérations sur les diverses méthodes à suivre dans l'observation des peuples sauvages*, par J. M. DEGÉRANDO, membre associé de l'Institut national et de la Société des Observateurs de l'Homme, 57 pages in-4^o, sans date (1800), p. 2. Il est curieux de noter que le grand naturaliste allemand Alexandre de Humboldt avait obtenu de participer à l'expédition du capitaine Baudin. Mais le départ ayant été différé par suite des événements, Humboldt fit dans d'autres conditions son célèbre voyage d'Amérique du Sud (1799-1804).

⁶⁶⁵ P. 3.

en quelque sorte reportés aux premières époques de notre propre histoire ; nous pourrions établir de sûres expériences sur l'origine et la génération des idées, sur la formation et les progrès du langage, sur l'enchaînement qui existe entre ces deux ordres d'opérations. Le voyageur philosophe qui navigue vers les extrémités de la terre traverse en effet la suite des âges ; il voyage dans le passé ; chaque pas qu'il fait est un siècle qu'il franchit » ⁶⁶⁶. L'ethnographie est ainsi comprise comme une archéologie mentale, et la voie est ouverte qui mènera aux synthèses de Wundt, de Frazer et de Lévy-Bruhl.

Au surplus, ces considérations générales sont suivies par une critique systématique des témoignages antérieurs sur les peuples primitifs. Les défauts d'observation qu'il convient désormais d'éviter sont énumérés avec soin, en particulier les défauts qui naissent d'une étude hâtive et désordonnée, où l'on juge la vie primitive « par des analogies tirées de nos propres mœurs, qui ont cependant si peu de rapports avec elles » ⁶⁶⁷. Il importe de préciser tous les termes qu'on emploie dans la description ethnographique. Le meilleur moyen de parvenir à des connaissances exactes est d'apprendre le langage des peuples considérés, ce qui permet de ressaisir vraiment l'esprit, les mœurs et les traditions. Les voyageurs incapables de communiquer avec leurs hôtes « n'ont pu se former que des idées très hasardées et très vagues de leurs opinions et de leurs idées ; enfin ils n'ont pu nous fournir ces données aussi certaines qu'abondantes que le langage des nations présente sur leur manière de voir et de sentir, et sur les traits les plus secrets et les plus essentiels de leur caractère » ⁶⁶⁸. Ici s'affirme l'une des thèses essentielles [324] de l'école idéologique, Degérando lui-même ayant écrit une importante étude sur les signes. En fait, la philologie a bien été, par la suite, un moyen d'accès privilégié à la pensée primitive. C'est par elle que commencent les instructions précises données par Degérando à l'ethnographe : son premier soin doit être de recueillir les mots et les signes, l'écriture, la peinture, les emblèmes et moyens d'expression de tous ordres. Par les mots, on accèdera aux idées et à toutes les formes supérieures de la pensée. L'enquêteur, une fois capable de communiquer avec ses hôtes, devra étudier systématiquement

⁶⁶⁶ P. 4.

⁶⁶⁷ P. 9.

⁶⁶⁸ P. 12-13.

quement l'homme « physique », ses besoins et son activité, ses vêtements et ses maladies ; il passera ensuite à l'homme « intellectuel et moral », en allant de la connaissance sensible aux idées qui en dérivent et à leurs liaisons. Il relèvera les diverses conceptions de l'homme, de la nature et de Dieu, qui existent dans la société observée. Enfin, il s'intéressera aux phénomènes sociaux, à la vie familiale, à la vie économique, aux techniques, aux phénomènes concernant la population, à la vie religieuse.

« Travail immense », conclut Degerando. En fait, ce qui est ici prescrit, avec une grande minutie dans le détail, c'est une enquête ethnographique telle que nous la comprenons aujourd'hui. Le *Manuel d'Ethnographie* de Mauss (1947), qui codifie les *Instructions d'ethnographie descriptive* du maître disparu, s'inscrit dans une perspective déjà clairement définie dans les *Considérations...* patronnées en 1800 par la *Société des Observateurs de l'Homme*. Le texte ancien laisse percer, au surplus, par delà l'exigence scientifique, une espérance philanthropique : la redécouverte des hommes oubliés doit préparer « pour la postérité un nouvel avenir ». Les explorateurs seront les missionnaires de l'humanité, à la différence des conquistadors de jadis : « Les farouches aventuriers de l'Espagne ne portèrent devant eux que la destruction, et vous ne répandrez que des bienfaits. » Et l'opuscule s'achève sur le vœu que les enquêteurs reviennent « porteurs d'heureuses nouvelles de nos frères dispersés aux confins de l'Univers. » ⁶⁶⁹

Il importe ici de souligner que l'auteur de ce texte n'est que le porte-parole d'une Société, qui prit à sa charge l'impression de son mémoire. Degerando procéda certainement à une enquête auprès de spécialistes pour mettre au point ses instructions. Il est lui-même un philosophe, et non un voyageur ou un ethnographe, ce qui souligne d'autant mieux la largeur de vues avec laquelle les Idéologues envisageaient le problème humain. Son cas n'est d'ailleurs pas isolé ; la science de l'homme telle qu'on la conçoit à l'époque implique en effet une attitude objective à l'égard des variétés de l'espèce humaine. Cette attitude est liée à la prise de conscience révolutionnaire de la solidarité des peuples et de l'universalité des droits et des devoirs des hommes. La Révolution française inscrit dans les faits l'idée de cette république universelle, en laquelle les penseurs du XVIII^e siècle avaient mis leur

⁶⁶⁹ P. 56-57.

espérance. La nouvelle ère politique implique, de ce fait, une sorte de dénombrement général des peuples de la terre. Il est probable que l'ethnographie naissante trouva dans cette exigence de l'heure un puissant stimulant.

Dès 1791, en tout cas, Volney, dans un très curieux ouvrage : *Les Ruines, ou méditations sur les révolutions des empires*, où les impressions de voyage se mêlent à une sorte de prophétisme révolutionnaire, évoque la possibilité d'un musée d'un nouveau genre, à l'époque où la Révolution se prépare à nationaliser les collections royales : « Une salle de costumes dans l'une des galeries du Louvre serait un établissement du plus grand intérêt sous tous les rapports : il fournirait l'aliment le plus piquant à la curiosité du grand nombre, des modèles précieux aux artistes et surtout des sujets de méditation [325] utiles au médecin, au philosophe, au législateur. Que l'on se représente une collection de visages et de corps de tous pays et de toute nation... Quel champ d'études et de recherches sur l'influence du climat, des mœurs, des aliments. Ce serait là véritablement la science de l'homme ! Buffon en a essayé un chapitre, mais ce chapitre ne fait que rendre saillante notre ignorance actuelle. On dit qu'il y a un commencement de cette collection à Pétersbourg, mais on la dit en même temps aussi imparfaite que le vocabulaire des 300 langues. Ce serait une entreprise digne de la nation française ⁶⁷⁰. » Ce texte est tout à fait remarquable, si l'on songe qu'il faudra attendre jusqu'en 1877 la création du musée d'ethnographie du Trocadéro, qui deviendra en 1937 le Musée de l'Homme.

Les Idéologues se trouvent donc sans contestation possible aux origines de l'école ethnographique française, qui les a bien oubliés. Mais la contribution des amis de Tracy et de Cabanis à la formation des modernes sciences humaines s'affirme aussi dans des domaines différents. Ils n'ont pas borné leur intérêt à l'étude de peuples « sauva-

⁶⁷⁰ VOLNEY, *Les Ruines...* (1791), 3^e édition, an VII, eh. XIX, pp. 138-139. Saint-Pétersbourg avait bénéficié des travaux du savant allemand Pierre Simon Pallas (1741-1811), géologue, ethnographe, linguiste et voyageur. Appelé par Catherine II, il passa la majeure partie de sa vie en Russie, où il accomplit en particulier une importante mission de recherche, en Europe et en Asie, de 1768 à 1774. Ses ouvrages lui assurèrent une réputation européenne. Il est l'un des principaux artisans de la science positive de l'homme à la fin du XVIII^e siècle.

ges » ; ils ont également reconnu l'importance d'une étude objective des peuples et des civilisations de l'Occident et de l'Orient, considérés dans leur histoire et dans leurs mœurs. Intéressés tout particulièrement par la formation des signes et la composition de la pensée, il était naturel qu'ils entreprennent l'étude des langues, participant ainsi, du côté de la France, au mouvement des études philologiques, appelées en Allemagne à un essor particulièrement brillant. Dans ce domaine, l'un des plus remarquables parmi les membres de l'école idéologique fut sans doute Fauriel (1772-1844), grand ami de Cabanis, de madame de Staël et de Benjamin Constant, familier de Mérimée et de Stendhal, et qui passa sa vie auprès de la veuve de Condorcet. Fauriel, historien et philologue d'une érudition étonnante, est connu surtout par ses *Chants populaires de la Grèce moderne* (1824), qui eurent une influence considérable sur le mouvement des idées philhelléniques. Mais en dehors de cette publication de textes folkloriques, Fauriel, qui sait non seulement le grec moderne, mais le sanscrit, l'arabe, l'italien, l'espagnol, est un précurseur de l'histoire comparée des civilisations et la littérature comparée. Il travailla longtemps à une *Histoire de la civilisation provençale*, d'où procède en particulier son ouvrage sur *l'Origine de l'épopée chevaleresque au Moyen Age* (1832), qui eut une large influence sur le développement des études médiévales en France, et en particulier sur Augustin Thierry.

Mais le plus représentatif parmi les spécialistes idéologues des sciences de la culture est sans doute Volney (1757-1820), lui aussi complètement méconnu, et dont on n'a guère retenu que sa fermeté politique en face du despotisme croissant de Bonaparte, dont il avait d'abord été l'ami ⁶⁷¹. Or Volney, lui aussi, est un savant de haute compétence, en même temps qu'un étonnant semeur d'idées. Lié avec d'Holbach, avec Helvétius et Franklin, il fait d'abord des études de médecine, puis entreprend un voyage dans le [326] Proche Orient (1782-1785), au cours duquel il apprend l'arabe, pour mieux étudier les pays qu'il visite. Son *Voyage en Égypte et en Syrie*, que Gaulmier

⁶⁷¹ Le seul ouvrage sur Volney, est celui de Jean GAULMIER : *l'Idéologue Volney*, Beyrouth, 1951. Jean Gaulmier, l'un des très rares connaisseurs des Idéologues, m'a été d'une aide précieuse dans mes recherches les concernant. Qu'il en soit ici remercié. On doit également à Gaulmier une réédition savante du *Voyage en Égypte et en Syrie*, de Volney (Paris, La Haye, Mouton, 1959).

vient de rééditer, par les données précises qu'il contient, sera l'un des guides de l'expédition française en Egypte. De 1795 à 1798, il accomplira un nouveau voyage, en Amérique, d'où il rapportera un *Tableau du climat et du sol des Etats-Unis*. Ses travaux d'histoire et de géographie et ses responsabilités politiques ne l'empêchent pas de se consacrer aussi à la philologie : son essai intitulé *Simplification des langues orientales* lui vaudra d'être nommé membre de la Société Asiatique de Calcutta.

L'oeuvre de Volney est caractérisée par un heureux accord entre l'exigence de rigueur intellectuelle, caractéristique de la méthode idéologique, et la multiplicité des connaissances positives en matière de philologie, d'histoire et de géographie. Le philosophe, au lieu de gêner le savant, lui sert ici de guide parmi la multiplicité indéfinie des faits. Dans un discours à l'Académie française (1819), Volney définit sa méthode comme une « étude philosophique des langues », qui consiste en une « recherche impartiale tendant à connaître ce qui concerne les langues en général, à expliquer comment elles naissent et se forment, comment elles s'accroissent, s'établissent, s'altèrent et périssent, à montrer leurs affinités ou leurs différences, leur filiation, l'origine même de cette admirable faculté de parler, c'est-à-dire de manifester les idées de l'esprit par les sons de la bouche, sons qui à leur tour deviennent, à titre d'éléments, un sujet digne de méditation »⁶⁷². La philologie ainsi définie, et dont Volney regrette qu'elle ait été si peu pratiquée en France, est donc inséparable d'une exigence philosophique de lucidité. Elle deviendra, du même coup, une très précieuse auxiliaire des études historiques. En effet, la construction des langues, dit encore Volney, « est une histoire complète de chaque peuple » ; les filiations et les analogies, dont la philologie fournit seule la clef « sont le fil d'Ariane dans le labyrinthe des origines »⁶⁷³.

L'un des premiers en France, sinon le premier, et certainement en liaison avec la jeune philologie allemande, Volney voit dans l'étude généralisée et systématique des langues du monde le moyen d'élargir l'histoire de l'antiquité, limitée arbitrairement jusque-là au domaine grec et romain. L'étude des rapports entre les divers groupes d'idiomes

⁶⁷² VOLNEY, *Discours sur l'étude philosophique des Langues* (1819), *Œuvres complètes de Volney*, Firmin Didot, 1876, p. 103.

⁶⁷³ *Leçons d'histoire*. Œuvres, éd. citée, p. 588.

doit permettre de résoudre des problèmes d'origine insolubles par tout autre moyen, « en considérant les analogies de langage, en recueillant et confrontant les similitudes qui existent dans les usages, les coutumes, les mœurs, les rites et même dans la constitution physique des peuples »⁶⁷⁴. Le dictionnaire et la grammaire deviennent ainsi, les instruments privilégiés d'une archéologie nouvelle, dont Volney emprunte sans doute la perspective aux recherches contemporaines qui tendaient à isoler la famille des langues indo-européennes. Il se déclare en effet persuadé « que c'est par cette, voie que l'on remontera le plus haut dans la généalogie des nations, puisque la soustraction successive de ce que chacune a emprunté ou fourni conduira à une ou plusieurs masses primitives et originelles, dont l'analyse découvrira même l'invention de l'art du langage »⁶⁷⁵. La recherche positive chez l'orientaliste Volney se trouve d'ailleurs liée à la préoccupation technique de réaliser un alphabet [327] universel ou une grammaire simplifiée qui permettraient d'universaliser les rapports entre les hommes ; l'entreprise philologique reprend ainsi à son compte le rêve philosophique de la langue universelle.

Volney apparaît donc comme un correspondant français de Frédéric Schlegel ou de Guillaume de Humboldt, une sorte de précurseur de Renan. Mais on trouve également chez lui une très curieuse réflexion sur l'histoire, suscitée par sa nomination comme professeur de cette discipline à la première Ecole Normale, dont la brève expérience ne dura que quelques mois. Volney, idéologue, et donc partisan d'une méthodologie intellectualiste, consacre les prolégomènes de son enseignement à une tentative pour réduire, en quelque sorte, l'histoire à la raison. Telle est l'origine de ses *Leçons d'histoire*, parues en 1795,

⁶⁷⁴ *Ibid.*, p. 590.

⁶⁷⁵ P. 591. Il faut souligner ici que les *Leçons d'Histoire* de VOLNEY auraient été rédigées, selon l'édition Didot, en 1795. Or la famille « indogermanique » des langues a été définie en 1808 par Fr. Schlegel dans son essai *Sur la langue et la sagesse des Indiens* ; le terme a été repris en 1822 par Klapproth. Volney, certes, n'emploie pas le mot, mais il définit la méthode qui a permis de définir le groupe en question. Cf. Raymond SCHWAB, *la Renaissance orientale*, Payot, 1950.

et qui conservent aujourd'hui encore un grand intérêt, en dépit de l'oubli complet où elles sont tombées ⁶⁷⁶.

Cet ouvrage est un véritable traité de méthodologie historique, qui s'efforce de déterminer en rigueur la fin et les moyens de ce type de connaissance. « Les sciences physiques, écrit Volney, s'adressent immédiatement aux sens, l'histoire ne s'adresse qu'à l'imagination et à la mémoire (...) Les faits physiques portent avec eux l'évidence et la certitude, parce qu'ils sont sensibles et se montrent en personne sur la scène immuable de l'univers ; les faits historiques, au contraire, parce qu'ils n'apparaissent qu'en fantômes dans la glace irrégulière de l'entendement humain, où ils se plient aux projections les plus bizarres, ne peuvent arriver qu'à la vraisemblance et à la probabilité ⁶⁷⁷. » Ainsi les présupposés de la méthode idéologique réduisent l'histoire à un statut quelque peu inférieur ; du moins réalise-t-elle « un cours d'expériences involontaires que le genre humain subit lui-même » ⁶⁷⁸. Mais la leçon qui se dégage de ces expériences n'a rien de particulièrement encourageant. L'histoire telle qu'on l'écrit et telle qu'on l'enseigne depuis l'Antiquité n'est qu'un répertoire de mauvaises actions et d'infamies plus ou moins grandioses, dont le rappel risque fort d'avoir pour effet l'intoxication systématique de la jeunesse à laquelle on impose des leçons nullement faites pour elle.

Bien avant Valéry, avec non moins de force, Volney dénonce les poisons de l'histoire traditionnelle : « Guerres éternelles, égorgements de prisonniers, massacres de femmes et d'enfants, perfidies, factions intérieures, tyrannie domestique, oppression étrangère : voilà le tableau de la Grèce et de l'Italie pendant 500 ans, tel que nous le, tracent Thucydide, Polybe et Tite-Live (...) Malheur aux peuples qui remplissent les pages de l'histoire ! (...) Ah ! cessons d'admirer ces Anciens qui n'eurent pour constitutions que des oligarchies, pour politique que des droits exclusifs de cité, pour morale que la loi du plus fort et la

⁶⁷⁶ Un autre idéologue, Daunou (1761-1840) s'est également consacré à l'histoire. Professeur au Collège de France, adversaire de Cousin, est l'auteur d'un *Cours d'études historiques*, dans lequel il a résumé son enseignement.

⁶⁷⁷ *Leçons d'histoire, Œuvres*, éd. Didot, p. 561 ; cf. p. 581 : « dans l'histoire, dans ce tableau fantastique de faits évanouis dont il ne reste que l'ombre, quelle est la nécessité de connaître ces formes fugaces, qui ont péri, qui ne renaîtront plus ? »

⁶⁷⁸ P. 561.

haine de tout étranger, cessons de prêter à cette antiquité guerroyeuse et superstitieuse une science de gouvernement qu'elle n'eut point, puisqu'il est vrai que c'est dans l'Europe moderne que sont nés les principes ingénieux et féconds du gouvernement [328] représentatif... 679 » L'enseignement de l'histoire travaille donc à contre sens de la raison, puisqu'il donne valeur exemplaire aux précédents les plus déplorables : « en remontant des effets aux causes, il n'est point absurde de supposer que la conquête de l'Asie a dépendu de ce simple fait : la lecture d'Homère par Alexandre » 680...

Il importe donc de restreindre autant que possible l'étude de l'histoire « plus je considère la nature de l'histoire, écrit Volney, moins je la trouve propre à devenir le sujet d'études vulgaires et répandues dans toutes les classes » 681. En particulier, les écoles primaires ne devraient pas donner aux enfants, dont l'esprit n'est pas encore formé, des informations d'un caractère aussi dangereux, et d'ailleurs sans intérêt direct pour des élèves dont la majeure partie est destinée « à la pratique des arts et métiers ». Pour des élèves plus avancés en âge, l'étude de l'histoire devra être précédée par une formation scientifique et morale à la fois ; l'esprit critique et le sens des valeurs, ainsi cultivés au préalable, réagiront utilement contre l'entraînement passionnel suscité par les funestes exemples du passé.

Volney n'hésite pas, sur ce point, à prendre parti contre sa propre époque, et à dénoncer l'inflation historique qui se déchaîne dans la France révolutionnaire. Le XVIII^e siècle éclairé allait éliminer, au nom de la raison triomphante, les faux prestiges de l'exemplarisme antique, sur lequel se fondait le système d'éducation des Jésuites, en particulier. Mais les révolutionnaires ont fait machine arrière, et pour mieux mobiliser les énergies nationales, ils ont repris à leur compte le spartanisme et le romanisme : « De même que nos ancêtres du Moyen Âge se sont trompés en adoptant une morale qui contrarie tous les penchants de la nature au lieu de les diriger, de même il est à craindre que l'âge présent ne se trompe aussi en en prenant une qui ne tend qu'à exalter les passions au lieu de les modérer ». Et Volney ne craint pas de dénoncer le bellicisme régnant, « qui appelle patriotisme une haine

679 P. 592 et 594.

680 P. 591.

681 P. 581.

farouche de toute autre nation, comme si l'amour exclusif des siens n'était pas la vertu spéciale des loups et des tigres ; comme si dans la société générale du genre humain il y avait une autre justice, d'autres vertus pour les peuples que pour les individus » ⁶⁸².

L'antihistoricisme dénonce les poisons de l'histoire, si elle se borne à décliner le cercle vicieux de l'aventure humaine : « sous des noms divers, un même fanatisme ravage les nations ; les acteurs changent sur la scène ; les passions ne changent pas et l'histoire entière n'offre que la rotation d'un même cercle de calamités et d'erreurs » ⁶⁸³... Mais il est un bon usage de la connaissance historique, si elle prend son parti de rompre avec les préjugés millénaires, et de dénoncer la tradition au lieu de lui obéir. Autrement dit, l'histoire a une valeur positive ; et les informations qu'elle fournit, sagement interprétées, peuvent être le meilleur remède aux maux qu'elle atteste. « L'histoire, prise dans son universalité, est un immense recueil d'expériences morales et sociales, que le genre humain fait involontairement et très dispendieusement sur lui-même, dans lequel chaque peuple, offrant des combinaisons variées d'événements, de passions, de causes et d'effets, développe, aux yeux de l'observateur attentif, tous les ressorts et tout le mécanisme de la nature humaine ; de manière que si l'on avait un tableau exact du jeu réciproque de toutes les parties de chaque machine sociale, c'est-à-dire des habitudes, des mœurs, des opinions, des lois, du [329] régime intérieur et extérieur de chaque nation, il serait possible d'établir une théorie générale de l'art de composer ces machines morales et de poser des principes fixes et déterminés de législation, d'économie politique et de gouvernement ⁶⁸⁴. » Ainsi peut se réaliser une réhabilitation de l'histoire, promue au rang de science sociale. Encore n'est-elle possible que grâce à une conversion de la pensée qui, au lieu de se porter sur les faits de premier plan, qui retiennent d'ordinaire par leur éclat toute l'attention de l'historien, doit se porter sur les « circonstances préparatoires », qui conditionnent ces faits. Ce sera, dans ces conditions, « un art profond que d'étudier l'histoire (...) C'est la partie

⁶⁸² P. 578.

⁶⁸³ P. 594.

⁶⁸⁴ P. 575-576.

transcendante, et, s'il m'est permis de le dire, ce sont les hautes mathématiques de l'histoire » ⁶⁸⁵.

Ainsi l'interprétation de l'histoire fournit les moyens de son propre dépassement, et, dans une certaine mesure, de sa suppression. Cet aspect de la pensée de Volney, au nom duquel il prend résolument parti contre ce qu'on appellera plus tard l'histoire événementielle, est extrêmement curieux. L'histoire devient ainsi « la science physiologique des gouvernements » ⁶⁸⁶. Elle emploiera une « méthode analytique ou philosophique », définie par Volney par opposition aux méthodes traditionnelles, qu'il juge périmées : « s'attachant à un peuple, à une nation, considérés comme individus authentiques, elles les suit pas à pas dans toute la durée de leur existence physique et morale, avec cette circonstance caractéristique que d'abord elle ose en ordre tous les faits de cette existence, pour chercher ensuite à déduire e leur action réciproque les causes et les effets de l'origine des progrès et de la décadence de ce genre de combinaison morale que l'on appelle corps politique et gouvernement : c'est en quelque sorte l'histoire biographique d'un peuple, et l'étude des lois physiologiques d'accroissement et e décroissement de son corps social » ⁶⁸⁷.

Ainsi se trouve défini le principe d'une véritable révolution dans la méthodologie historique. Il s'agit d'appliquer à la biographie des nations les vues de Cabanis sur les rapports du physique et du moral dans la vie personnelle. Il faudra donc commencer par l'étude de l'existence physique de la nation : sol, climat, population, avant de passer à l'examen des mœurs, du caractère national, de la vie religieuse. Volney évoque à cet égard le précédent de Montesquieu, mais celui-ci s'est contenté de généralités, qui ne valent pas les observations précises d'Hippocrate, dans le *Traité des Airs, des eaux et des lieux*. Un nouveau programme d'études s'impose donc dans ces conditions : « prenant un peuple et un pays déterminés, il faut d'abord décrire son climat, et par climat j'entends l'état du ciel sous lequel il vit, sa latitude, sa température selon les saisons ; le système annuel des vents ; (...) la quantité d'eau qui tombe par an ; les météores, les orages, les brouillards et les ouragans ; ensuite, passant à la constitution physique

⁶⁸⁵ *Ibid.*

⁶⁸⁶ P. 582.

⁶⁸⁷ P. 585.

du sol, il faut faire connaître l'aspect et la configuration du terrain, le calculer en surfaces planes ou montueuses, boisées ou découvertes, sèches ou aqueuses, soit marais, soit rivières et lacs »... Il faudra également évoquer la nature géologique du sol, la faune ? « Ce premier canevas établi, on arrive à considérer l'espèce humaine, le tempérament général des habitants, puis les modifications locales, l'espèce et la quantité des aliments, les qualités physiques et morales les plus saillantes... » On y joindra la statistique des métiers, la description du système politique, administratif et judiciaire. L'étude de la langue et de la grammaire fournira [330] ici à la nouvelle science historique les secours de la science philologique, qui renseigne sur la personnalité intellectuelle et morale du pays. Au total, « quand on étudie dans cette intention ce que nous savons déjà d'histoires anciennes et modernes, l'on s'aperçoit qu'il existe dans la marche et, si j'ose dire, dans la vie des corps politiques, un mécanisme qui indique l'existence de lois plus générales et plus constantes qu'on ne le croit communément » ⁶⁸⁸.

On le voit, il s'agit là d'un plan d'études historiques tout à fait remarquable pour l'époque. Aussi bien, ajoute Volney « je ne puis citer aucun modèle de mon idée, parce que je ne connais aucun ouvrage qui ait été fait et dirigé sur le plan que je conçois : c'est un genre neuf » ⁶⁸⁹... À vrai dire, deux au moins des ouvrages de Volney lui-même mettent en oeuvre la méthode qu'il a préconisée, son *Voyage en Egypte et en Syrie* et le *Tableau du climat et du sol des Etats-Unis*, où il a consigné une partie des enseignements de son séjour en Amérique de 1795 à 1798 ⁶⁹⁰. Force nous est aujourd'hui de reconnaître que le « genre neuf » dont il est ici question met en oeuvre une conjonction de l'histoire et de la géographie appelée, beaucoup plus tard, à une

⁶⁸⁸ P. 587.

⁶⁸⁹ P. 585.

⁶⁹⁰ VOLNEY a rédigé également en 1795, d'après ses idées, des *Questions de statistique* à l'usage des voyageurs, sorte de questionnaire systématique destiné à orienter le travail d'information des agents diplomatiques français. On y retrouve ses préoccupations essentielles, exprimées d'une manière très positive. Par exemple il préconise la méthode *monographique* ; cf. *Œuvres...*, p. 751 : « les méthodes d'agriculture étant diverses suivant les cantons, la manière de les bien connaître est d'analyser à fond deux ou trois villages d'espèce diverse ; par exemple un village en plaine, un autre en montagne, un village vigneron et un autre laboureur, et dans chaque village d'analyser complètement une ferme. »

singulière fortune. L'histoire, au lieu de se limiter à recueillir des anecdotes, devient une investigation raisonnée de la réalité humaine, en tant qu'établissement de l'homme dans le milieu. Les *Leçons d'histoire* de Volney contiennent déjà, en puissance, les combats de Lucien Febvre. La thèse idéologique d'un conditionnement réciproque du physique et du moral se retrouve d'ailleurs tout au long du XIX^e siècle. Comme le dit Jean Gaulmier, Michelet n'aurait pas, sans Volney, placé en tête de son *Histoire de France* le fameux *Tableau géographique de la France*, que Vidal de la Blache devait refaire pour l'*Histoire* de Lavis. Pareillement, il faut ramener à la même source idéologique les thèses célèbres de Taine sur la race, le milieu et le moment comme éléments déterminants des créations humaines. Et peut-être le Tocqueville de la *Démocratie en Amérique* se souvient-il des enquêtes de son prédécesseur sur le même continent. Le premier sans doute, Volney avait formulé cette thèse, qui paraît encore aujourd'hui assez neuve aux spécialistes, de l'impossibilité de distinguer rigoureusement l'histoire de la géographie humaine, et cette dernière même de la géographie « physique »... C'est toujours une même réalité humaine qui s'affirme dans l'espace et dans le temps, négociant son destin à la faveur, ou à la défaveur, des circonstances.

Précurseur méconnu, Volney est donc l'un des inspirateurs certains du XIX^e siècle et même du XX^e. Ainsi en est-il de l'école idéologique tout entière : elle a semé bon nombre d'idées que d'autres ont prétendu découvrir par la suite. Mais l'histoire est écrite par les vainqueurs. La génération perdue des Idéologues avait pourtant pour elle la raison et le bon sens. Libéraux, partisans d'un ordre nouveau, ils eurent le courage de refuser successivement l'Ancien Régime, la Terreur et le despotisme napoléonien. Ce n'était pas si mal choisir, mais c'était se heurter de front aux pouvoirs établis, [331] qui ne leur ont jamais pardonné. Lorsque la monarchie de Juillet remit le libéralisme à l'ordre du jour, ce fut pour faire régner dans l'Université la dictature de Cousin, adversaire déclaré des Idéologues. Et la Troisième République elle-même ne fit rien pour les remettre en honneur. Il était trop tard ; il y avait prescription. Surtout l'idée unitaire d'une science de l'homme, constituée dans le prolongement d'une philosophie faisant sa part à l'esprit comme au corps, se trouvait désormais rejetée par les tenants des diverses disciplines constituées. Chacune revendiquait pour soi

une pleine autonomie de juridiction, et le divorce était consommé entre les sciences humaines spécialisées et la philosophie.

Et pourtant, c'est dans le sillage de ces maîtres oubliés que se situent certains des plus grands esprits du XIX^e siècle qui, eux, n'ont jamais cessé d'être en honneur. Michelet, nous venons de le voir, doit à Volney l'idée de l'importance du milieu géographique dans l'histoire ; il doit à Cabanis son attention pour les facteurs physiologiques dans l'évolution des individus. Stendhal est l'élève enthousiaste des Idéologues. En 1817, écrit-il, M. le Comte de Tracy « est l'homme que j'ai le plus admiré, le seul qui ait fait une révolution chez moi (...) J'adorais depuis douze ans *l'Idéologie* de cet homme qui sera célèbre un jour » ⁶⁹¹... Quant aux *Rapports du physique et du moral*, de Cabanis, ce livre « avait été ma bible à seize ans » ⁶⁹², note encore Stendhal, qui a lu également et médité la *Nosographie* de Pinel ⁶⁹³, à laquelle il doit l'idée de son livre sur l'amour. Balzac, de son côté, s'il rêve d'être le naturaliste de la société humaine, c'est parce qu'à travers l'amitié de Geoffroy Saint-Hilaire, il a reçu l'enseignement de Lamarck. On lit en effet, dans la préface célèbre de la *Comédie humaine* : « L'animal est un principe qui prend sa forme extérieure, ou, pour parler plus exactement, les différences de sa forme, dans les milieux où il est appelé à se développer. Les espèces zoologiques résultent de ces différences (...) La société ne fait-elle pas de l'homme, suivant les milieux où son action se déploie, autant d'hommes différents qu'il y a de variétés en zoologie ? » Enfin, Sainte-Beuve lui-même, ancien étudiant en médecine, doit à l'influence des Idéologues son sens de l'unité humaine et son idée d'une histoire naturelle des esprits. Il rêvera toujours, en souvenir de Cabanis, d'une critique « physiologique ». « La littérature, la production littéraire, écrit-il un jour, n'est point pour moi distincte ou du moins séparable du reste de l'homme et de l'organisation ; je puis goûter une oeuvre, mais je dirais volontiers : tel arbre, tel fruit ⁶⁹⁴... » Dans le même sillage, il faut situer encore ces deux très grands esprits, ces savants de grande qualité, qui eurent nom

⁶⁹¹ STENDHAL, *Souvenirs d'égotisme*, ch. IV, *Œuvres intimes*, Bibliothèque de la Pléiade, p. 1444.

⁶⁹² *Ibid.*, p. 1459.

⁶⁹³ *Journal*, 9 juillet 1810, même édition, p. 984.

⁶⁹⁴ SAINTE-BEUVE, article sur *Chateaubriand* (1862), *Nouveaux Lundis*, t. III, dans *Morceaux choisis de Sainte-Beuve*, p.p. Bernès, Colin, 1924, p. 66.

Renan et Taine, eux aussi préoccupés de mettre au point une science de l'homme qui fût une science humaine.

Les Idéologues ont donc pour eux bon nombre de témoins. Et s'ils doivent, eux aussi, être jugés à leurs fruits, la récolte n'est pas si mauvaise, surtout si l'on songe à la parfaite stérilité de l'influence cousinienne et du spiritualisme universitaire triomphant. Aussi peut-on se demander, aujourd'hui encore, avec Taine, si l'Idéologie n'était pas, au fond, « notre philosophie classique » et « la vraie méthode de l'esprit français » ⁶⁹⁵...

[332]

⁶⁹⁵ TAINÉ, *Les philosophes français du XIX^e siècle*, 1857, p. 19.

[333]

**Introduction aux sciences humaines.
Essai critique sur leurs origines et leur développement.**

Cinquième partie

LES SCIENCES HUMAINES
AU XIX^e SIÈCLE

[Retour à la table des matières](#)

[334]

[335]

Introduction aux sciences humaines.
Essai critique sur leurs origines et leur développement.

Cinquième partie :
Les sciences humaines au XIX^e siècle

Chapitre I

SITUATION DES SCIENCES SOCIALES AU XIX^e SIÈCLE

[Retour à la table des matières](#)

Les guerres de la Révolution et de l'Empire établissent une coupure radicale entre la pensée du XVIII^e siècle et celle du XIX^e. Les Idéologues se sont efforcés, en France, de combler l'entre-deux, mais, refoulés et submergés par les courants politiques hostiles, ils n'ont pu mener à bien leur entreprise. En fait, d'ailleurs, le raz de marée s'étend à l'Europe entière, ébranlée par un même tremblement de terre matériel et spirituel. Les idées de la Révolution ont balayé l'Occident, comme ses armées, sans tenir compte des frontières et des héritages, comme jadis les Croisades et les guerres de religion. L'ordre établi depuis deux siècles a été détruit dans certains pays, mis en question un peu partout. La guerre, aidée par le perfectionnement des techniques, s'est étendue à tout le continent européen, de Madrid à Copenhague et à Moscou ; elle a même débordé l'Europe ; on s'est battu en Egypte et à

Saint-Domingue ; Bonaparte rêvait d'aller jusqu'aux Indes, comme Alexandre ; le blocus continental a eu des effets sur toute la face de la terre. Pendant vingt ans, l'équilibre du monde s'est trouvé suspendu. A la fin de cet interrègne, la nécessité s'imposait à tous les belligérants d'une solution qui ne fût pas seulement négative et répressive. Le problème, pour les négociateurs des traités de Vienne et pour les artisans de la Sainte-Alliance, n'était pas seulement de punir la France révolutionnaire, et de l'empêcher de recommencer. Il fallait trouver pour l'Europe démembrée une formule d'unité, un système de sécurité mutuelle, qui mît fin à l'anarchie d'autrefois. Situation nouvelle, et qui préfigure celle où se trouveront les puissances, victorieuses et vaincues, de 1918 et de 1945. L'ordre dans le monde dépend de la sagesse des hommes. Et la conscience s'impose aux meilleurs esprits qu'il ne suffit pas de s'en remettre à la protection divine, comme le tsar Alexandre. A la formule mystique de la Sainte-Alliance, il faut substituer un pacte fondé en raison et en justice. Dès lors les sciences humaines revêtent une importance décisive pour l'avenir de l'humanité.

L'espace mental du XIX^e siècle se trouve donc très fortement marqué par des faits nouveaux, par des expériences immédiates qui contrastent avec le climat intellectuel du XVIII^e siècle. Et tout d'abord, les hommes du XIX^e siècle ont senti passer le souffle de l'histoire. Il ne s'agit plus là pour eux d'une perspective offerte à la pensée, ou d'une libre curiosité ; l'histoire est devenue un coefficient de l'existence, en sorte que la connaissance historique est nécessaire pour rendre compte de l'état présent des choses. Non plus libre évocation du passé, pour le plaisir de l'esprit, mais bien tâche indispensable d'élucidation. Il faut relever les lignes de force [336] à l'œuvre dans le présent ; l'investigation du passé a pour but l'éclaircissement de la situation actuelle, et l'aménagement d'un avenir meilleur. Autrement dit, c'est au XIX^e siècle que les hommes ont découvert qu'ils étaient dans l'histoire, engagés en elle comme un bateau pris dans les courants de la mer et du ciel. La plupart avaient pu vivre, jusque-là, dans l'ignorance de la variable temporelle ; c'est « l'accélération de l'histoire », selon le mot de Daniel Halévy, qui est révélatrice de l'histoire. En 1872, à la fin de sa vie, Michelet note, dans la préface à son *Histoire du XIX^e siècle*, cette impression très significative d'un enfant du siècle : « L'allure du temps a tout à fait changé. Il a doublé le pas d'une manière étrange. Dans une simple vie d'homme (ordinaire, de soixante-douze

ans), j'ai vu deux grandes révolutions, qui autrefois auraient peut-être mis entre elles deux mille ans d'intervalle. Je suis né au milieu de la grande révolution territoriale ; ces jours-ci, avant que je ne meure, j'ai vu poindre la révolution industrielle ⁶⁹⁶... »

Témoin, dans son enfance, de la grandeur et de l'effondrement du Premier Empire, Michelet a connu la succession des régimes et des révolutions de France et d'Europe, de Waterloo jusqu'à la Commune. La vocation de l'historien naît, en quelque sorte, sous la pression des circonstances : elle s'impose comme une réflexion nécessaire à la conscience désorientée par les lames de fond qui ne cessent de remettre en cause son destin. La subite inflation de la connaissance historique est donc un signe des temps. Et l'on comprend qu'un autre grand historien français, Augustin Thierry, ait pu, dès 1834, dans la préface à *Dix ans d'études historiques*, prophétiser que l'histoire « serait le cachet du XIX^e siècle et qu'elle lui donnerait son nom, comme la philosophie avait donné le sien au XVIII^e ». L'épistémologie subit le choc en retour des désordres du monde : l'histoire est une expérience avant d'être une connaissance. C'est pourquoi elle ne constituera pas seulement l'objet propre d'une discipline scientifique ; elle devient aussi un point de passage obligé pour la méditation des philosophes. De plus en plus, la nécessité s'impose à eux d'assumer le temps, au lieu de se contenter d'être les annonciateurs d'une éternité plus ou moins intemporelle. C'est un fait désormais que le monde change, et l'homme avec lui ; l'impossible est devenu réel ; des transformations se produisent, pour le meilleur et pour le pire. Il n'y a plus de sécurité. Or les périodes de crise sont celles où s'impose le recours à la réflexion, seule capable de remettre de l'ordre dans une réalité qui se disloque. Le remembrement de l'espace mental doit accompagner le remembrement politique, économique et social : la crise devient permanente, elle se généralise, atteignant ensemble toutes les formes de l'existence. La stabilité même, dans le monde contemporain, n'est qu'une atténuation de la crise. L'homme, sans cesse remis en question, doit s'adapter aux événements, et la connaissance théorique débouche, sans attendre, sur la pratique. Au défi de l'histoire dans son urgence, il faut répondre par une action aussi adaptée que possible. Philosophie et sciences de

⁶⁹⁶ Texte cité en épigraphe par Daniel HALÉVY en tête de son *Essai sur l'Accélération de L'histoire*, Self, 1948.

l'homme se rapprochent, parce qu'elles font partie désormais, toutes deux, d'une critique des conditions de l'action. Le philosophe s'appuiera sur les sciences humaines, parce qu'il doit savoir de quoi il parle, parce que désormais il se passe beaucoup plus de choses sur la terre des hommes que dans le ciel des idées. Mais le technicien des sciences humaines doit entreprendre sa recherche, et inscrire ses résultats dans une vue d'ensemble de cette réalité que les faits lui cachent bien plus qu'ils ne la lui révèlent. D'où la structure nouvelle de cette connaissance en prise sur l'histoire et pour laquelle la réconciliation de l'homme [337] avec lui-même n'est plus la recherche isolée d'une conscience fermée sur elle-même, mais exige un immense circuit, une sorte de tour du monde dans l'espace et dans le temps. C'est un fait que la pensée de Comte, de Hegel ou de Marx n'a plus la même assise, ni le même équilibre que la réflexion de Descartes, de Spinoza ou de Locke. En dernière analyse, peut-être, la fonction de la philosophie reste la même ; mais l'orientation de l'attention, la distribution des masses de la connaissance, les moyens mis en œuvre ont subi de profondes transformations.

La pression de l'histoire, depuis le XIX^e siècle, reflète donc, dans l'ordre du savoir, les nouvelles dimensions du monde. Or, si l'histoire est une réflexion sur le passé, les sciences sociales sont une réflexion sur le présent, pour l'aménagement du présent et la préparation d'un avenir meilleur, les diverses perspectives temporelles formant un ensemble solidaire. Les XVII^e et XVIII^e siècles avaient surtout élaboré les sciences et les techniques de la matière dans l'espace, et les sciences de la vie ; le XIX^e siècle s'attache à constituer les sciences de la durée humaine. Le travail épistémologique met ici directement en cause l'existence de chacun et de tous. Alors que la physique ou la biologie peuvent séparer la recherche en cours de la science faite, et capitaliser les résultats acquis, les sciences de l'homme sont en même temps recherche de l'homme. Il faut ici à tout instant savoir pour agir, et agir pour savoir : les résultats eux-mêmes varieront suivant les points de départ méthodologiques adoptés. L'expérience et la théorie se trouvent liées par une sorte de relativité mutuelle beaucoup plus étroite que dans les autres domaines de la connaissance. D'autant que l'histoire elle-même intervient comme une sorte de condition restrictive de la pensée : le temps de l'histoire est un temps ouvert et perpétuellement exposé au démenti des circonstances, qui peuvent à tout

instant tout remettre en question. Et comme les sciences de l'homme s'efforcent naturellement de susciter des techniques capables de modifier la réalité humaine, celle-ci ne reste pas intacte, mais trouve là des raisons supplémentaires de se dérober aux schémas mêmes qui prétendaient la révéler. Au bout du compte, l'idée même d'une science du devenir historique est peut-être contradictoire, du moins si l'idée de vérité correspond à une structure intellectuelle définie une fois pour toutes. Un savoir qui voudrait rattraper l'histoire et l'immobiliser serait la négation même de l'histoire. Il ne pourrait se réaliser qu'en prétendant arrêter le mouvement du devenir, dont il aurait un jour découvert la loi. Cette prétention maintes fois exprimée de mettre fin à l'événement au nom de la loi de la raison représente l'une des formes les plus subtiles du refus de l'histoire, considérée comme un cercle vicieux dont on ne peut sortir qu'en le brisant. Mais cette impatience n'est pas scientifique, et d'ailleurs l'histoire ne s'est pas interrompue en dépit des prétentions de tous les enchanteurs qui croyaient pouvoir l'endormir à jamais du sommeil dogmatique de tel ou tel système.

L'historicité de l'existence impose sa clause restrictive au savoir concernant la réalité humaine. Mais cette réalité historique apparaît elle aussi de plus en plus comme une réalité sociale. Le développement des sciences humaines est lié à la prise de conscience des solidarités et implications qui pèsent, du dedans et du dehors, sur chaque existence individuelle. Le Penseur classique poursuit une méditation solitaire à la recherche d'un salut individuel : célibataire et sans-parti, il pense que la formule de la sagesse une fois trouvée pourra être transmise à tous les autres, et réutilisée telle quelle. La vérité s'élabore et se met au point dans une libre confrontation de l'homme et de Dieu, le penseur échappant sans difficulté à l'emprise des circonstances, qui ne sauraient mettre en question son essence intime. La relation de l'homme à la valeur est donc à la fois libre et totale, moyennant [338] une ascèse, préalable grâce à laquelle le sujet se débarrassera de tout ce qui, en lui, tient à l'opinion et à la coutume. La dimension sociale s'évanouit, dans la recherche de l'absolu, comme la cire fond au feu ; à vrai dire, la réalité sociale n'est qu'une demi-réalité ; elle n'est justiciable que d'une demi-vérité.

La constitution des sciences sociales correspond là aussi à une transformation des structures ontologiques. La réhabilitation du problème social, qui cesse d'être un sous-produit de la pensée, et prend en

quelque sorte la place d'honneur, traduit la prise de conscience des nouvelles évidences qui s'affirment dans le milieu historique. Le désir de justice atteste le ressentiment de l'injustice établie : celle-ci force l'attention désormais, alors que jusque-là elle n'avait été aperçue que par quelques individus exceptionnels. Ce phénomène, d'une importance extrême, relève de la sociologie de la connaissance : la situation désormais, impose la nécessité d'une remise en ordre. Le phénomène déterminant est ici l'apparition et le développement progressif de la nouvelle civilisation industrielle, depuis la fin du XVIII^e siècle. L'Occident jusque-là avait été régi par un genre de vie traditionnel, à prédominance agricole, établi depuis des millénaires. Bien entendu, cet ordre n'était pas sans défauts : il comportait, pour un petit nombre de privilégiés, une masse de travailleurs plus ou moins déshérités. Mais, depuis les temps néolithiques, il avait eu le temps de s'humaniser. Le régime de la propriété, le régime du travail avaient lentement développé un genre de vie dont la population dans son ensemble avait pu s'accommoder, sous réserve de quelques abus trop criants, générateurs de désordres locaux. Au total, le système agricole des campagnes et le système corporatif des villes, garantissaient une sécurité mutuelle où chacun trouvait de quoi subsister. Les cadres intellectuels et spirituels, définis et maintenus par des habitudes mentales, assuraient à la population un régime d'équilibre. Le niveau de vie général n'était pas bien élevé, mais chacun, sauf crise particulièrement grave, y trouvait ce qu'il fallait pour satisfaire ses besoins essentiels.

L'apparition de la grande industrie moderne devait constituer, en moins un siècle, un univers complètement différent, à côté de l'ancien. Les déterminismes techniques, jouant par eux-mêmes et pour eux-mêmes, entraînaient la formation des manufactures et des usines, selon le rythme brutal et saccadé caractéristique des progrès du machinisme. En dehors de l'ancien monde des campagnes et des villes se crée ainsi le nouveau monde des banlieues. Les concentrations industrielles appellent à elles des populations de plus en plus nombreuses qui viennent s'agglomérer dans le paysage noir des cités ouvrières. Cette humanité abandonne l'asile des sécurités millénaires pour adopter un genre de vie soumis passivement aux exigences techniques de la production. Rien ici ne vient plus garantir la réalité humaine contre la tyrannie des machines et l'exigence insatiable du rendement. Le nouvel esclavage dénoncé par certains des premiers théoriciens de

l'économie politique, un Ricardo ou un Robert Owen, est pire que les esclavages anciens : l'homme y est livré, sans préméditation, mais sans aucun espoir, à la force des choses dans toute sa rigueur.

Le drame qui se joue ici est celui à propos duquel Marx formulera sa théorie de l'exploitation de l'homme par l'homme, et de l'aliénation du travailleur dans le système capitaliste. Sans doute faut-il relever, à l'origine, un grand fait humain : celui de l'abandon radical auquel se trouve vouée une population de plus en plus nombreuse, arrachée à son genre de vie sans qu'on ait songé à lui donner de nouvelles conditions d'existence et de sécurité. Le phénomène est analogue à celui que l'on constate dans les pays d'Afrique Noire, lorsque l'indigène échappe aux cadres traditionnels pour s'accumuler dans les banlieues des villes, entrant ainsi dans l'orbite de la [339] civilisation occidentale, mais dépouillée de toutes les sécurités et garanties ancestrales, au risque de tomber sous le coup d'un nouveau servage économique. L'apparition en Europe de la condition prolétarienne a correspondu à la « détribalisation » de l'Ancien Monde, crise de croissance inéluctable et tragique.

Le spectacle de cette humanité perdue et bafouée devait assez vite imposer à la réflexion une question sociale qui ne se posait pas auparavant avec la même urgence. L'injustice et le désordre établis exigent une remise en place : on ne peut pas rester passif, et le devoir de protestation se double d'un devoir de réformation. Tout ne va pas pour le mieux dans le meilleur des mondes industriels, en dépit des convictions naïves d'Adam Smith. Il est impossible de faire confiance à la réalité industrielle, et d'imaginer qu'elle engendrera elle-même ses propres normes. L'homme doit prendre en mains l'organisation de ce nouvel univers, afin d'en faire un univers à la mesure de l'homme. Sciences humaines et philosophie sociale s'imposent ainsi comme deux moyens corrélatifs pour répondre à une même exigence. La pensée individualiste se trouve dépassée par l'événement, qui impose à tous la dimension de l'incarnation collective. Signe des temps, l'admirable parole de Goethe, pourtant considéré comme le tenant de l'individualisme esthétique le plus décidé, et qui confie à une amie, au soir d'une tournée d'inspection dans une région où sévit la nouvelle misère

industrielle, l'incapacité où il est de travailler à son *Iphigénie* : « Mon drame se refuse à avancer (...) Il faut faire parler le roi de Tauride comme s'il n'y avait pas à Apolda un seul tisserand qui mourût de faim... »

Il est difficile, au XIX^e siècle, d'ignorer ceux qui meurent de faim. Et le devoir s'impose, aux hommes de bonne volonté, de faire en sorte que se réalise un monde où personne ne mourra de faim. Il faut réfléchir pour tous, et non pour quelques-uns : l'unité de compte, en philosophie, n'est plus le penseur désincarné, l'aristocrate bien renté qui s'adresse aux aristocrates de l'esprit, mais bien la communauté des hommes en proie au désordre et qu'il faut ramener de l'anarchie à la justice. Tel est le rêve de Saint Simon et d'Auguste Comte, de Fourier et de Proudhon, le rêve aussi de Hegel et de Marx : leur point de vue est celui de l'État ou de l'Humanité, celui de la classe sociale ou de la nation. Le but de l'entreprise n'est plus seulement de réconcilier chacun avec soi-même dans l'intimité de l'esprit, mais de mettre au point une formule de concorde, qui constituera enfin la société humaine sur des bases valables.

La réalisation d'un pareil dessein implique l'association étroite de la théorie et de la pratique, de la philosophie sociale et des sciences sociales. L'audace réformatrice pouvait paraître naguère un manquement aux traditions, identifiées à la volonté de Dieu maintenue au long des temps. Joseph de Maistre et Burke opposent aux prétentions impies des révolutionnaires français cet argument d'autorité. Mais, en dépit de leurs récriminations, la leçon de l'histoire joue ici dans le sens de l'optimisme ; elle atteste en fait l'efficacité de l'homme pour le remaniement du monde. Tel est en effet le poids historique de la Révolution : pour la première fois peut-être, les hommes en appellent du fait au droit, émettant la prétention de constituer en raison la vie d'une nation. L'autorité se déplace : elle ne reposera plus sur l'hérédité et sur le sacrement, sur les précédents et sur l'ancienneté, mais sur le libre consentement de la conscience commune représentée par les délégués qu'elle s'est donnés. Il y avait eu, sans doute, le précédent américain, mais, en dépit de son incontestable influence, il s'était trouvé limité par son caractère exotique et colonial. Surtout, la cause des Insurgents n'était pas celle de l'humanité entière. Ils combattaient pour leurs propres libertés, non pas pour l'affranchissement du monde.

[340]

L'effet de choc de la Révolution Française, son retentissement incalculable, est lié à son universalité, consacrée, dès le début, par l'attribution de la citoyenneté française à des étrangers de diverses nations. Les révolutionnaires se donnent en exemple au monde entier ; l'ère nouvelle qu'ils annoncent, la liberté, ils la proposent à tous ceux qui en sont dignes ; ils en sèment à tous les vents le germe impérissable. « Ce fut, dit Hegel, une radieuse aurore. » Et Kant lui-même, dans la lointaine Königsberg, salue avec enthousiasme cet événement en lequel il voit le seul signe indubitable qui atteste le progrès de l'humanité. Sans doute l'intention révolutionnaire devait s'enliser dans les ornières de l'histoire ; mais l'échec de l'aventure napoléonienne n'entame pas le prestige du précédent une fois affirmé. Une espérance demeure qui servira de point d'appui et de gage aux entreprises futures. La révolution manquée survit comme une révolution à refaire. L'essentiel demeure que, devant la faillite de l'ordre de Dieu, consacré par les Eglises et les Etats, un ordre fait de main d'homme peut seul améliorer le destin de chacun et de tous, accomplissant ainsi la vocation à l'humanité inscrite dans la nature humaine.

Un siècle et demi de systèmes et de tentatives en tous genres justifie aujourd'hui une certaine désillusion ; l'Occident contemporain s'est engagé dans la voie des échecs et des compromis ; il est, parvenu par des moyens empiriques à des solutions plus ou moins fragmentaires, qui ont du moins porté remède aux injustices les plus criantes. Les penseurs du XIX^e siècle, avant que les gouvernements ne s'engagent dans la voie des essais et des erreurs, tentent, avec des certitudes intactes, de prendre en charge le fardeau de l'humanité. Seulement le précédent révolutionnaire les oblige à penser au plus près de la réalité concrète, non plus dans l'abstrait, mais en termes de structures et d'institutions. La réforme sociale n'est pas un problème de philosophie sociale seulement. Elle doit passer par le chemin d'une science sociale qui soit, autant que possible, une science exacte. La théorie et la pratique se rejoignent donc nécessairement, la pratique étant le point de départ et ensemble le point d'arrivée, le critère de la théorie. La vie politique et sociale revêt le caractère d'une expérience raisonnée, qui met en œuvre, sinon d'ensemble, du moins fragmentairement, les principes des doctrinaires. En effet, devant la complexité croissante des problèmes administratifs dans une société de plus en plus intégrée, où

les existences et les intérêts s'impliquent désormais de manière étroite, l'Etat lui-même doit mettre au point des techniques pour le maniement des hommes et l'arbitrage des conflits inévitables. Les sciences sociales apparaissent ainsi comme l'objet d'une demande croissante, l'initiative des théoriciens correspondant à un besoin accru de la part des gouvernements, non plus sciences « désintéressées » comme les spéculations de jadis, mais sciences intéressées au plus haut point, soumises à la pression des pouvoirs publics et des circonstances. Sciences impures, partielles, partiales, toujours soupçonnées et toujours soupçonnables, sciences indispensables désormais au développement de la réalité humaine : elles entrent, pour chacun, dans la conscience qu'il prend de soi-même et de l'univers où il vit.

Sciences sociales, sciences humaines se constituant sous la pression des circonstances, et dans l'urgence d'une nouvelle adaptation de l'homme au monde, impliquent donc une remise en jeu du sens même de la vie. Ce sont des sciences ambiguës, puisque l'homme, qui en est à la fois l'objet et le sujet, ne peut pas se mettre lui-même entre parenthèses pour considérer une réalité indépendante de lui. Il se trouve ensemble juge et partie, position épistémologique fort incommode, mais il n'a pas le choix. Il se débat parmi les contradictions du domaine humain sans être assuré d'en sortir jamais. Un mot profond de Heidegger assure qu'une question quelconque [341] devient métaphysique lorsqu'elle « met en question le questionnant lui-même ». Ainsi en est-il des questions posées par les sciences de l'homme, qui semblent très vite entraîner des conséquences illimitées. D'où l'enthousiasme de certains, qui croient voir là une possibilité de transformation massive et de rénovation de l'être humain grâce à l'emploi de techniques de masse. Mais de là aussi le refus de certains autres penseurs, pour qui ce déplacement du centre d'intérêt et des modalités d'action de la philosophie signifierait une sorte de trahison. Ce qui est sûr, c'est qu'une situation nouvelle s'est créée : le domaine de la connaissance a changé de face, et nul ne peut rester indifférent.

[343]

Introduction aux sciences humaines.
Essai critique sur leurs origines et leur développement.

Cinquième partie :
Les sciences humaines au XIX^e siècle

Chapitre II

LE DIVORCE DE LA SCIENCE ET DE LA PHILOSOPHIE : DU POSITIVISME AU SCIENTISME

[Retour à la table des matières](#)

Si l'on considère dans son ensemble la perspective épistémologique du XIX^e siècle, on est frappé par l'immense développement et la spécialisation des disciplines scientifiques. Mais ce phénomène s'accompagne, chez les savants, d'une désaffection croissante à l'égard de la philosophie, considérée comme une dangereuse maîtresse d'illusion. Alors que le génie de Descartes, de Leibniz et de Kant ne voyait aucun fossé infranchissable entre les affirmations des physiciens ou des mathématiciens et celles des métaphysiciens, désormais le bon voisinage paraît impossible ; l'antipathie tourne à la contradiction et à la condamnation radicale. Cette nouvelle organisation du champ de la connaissance pèsera d'un poids considérable sur les sciences humaines en voie de constitution ; elles se trouveront engagées dans le conflit en cours avant même d'avoir pris conscience de leur spécificité propre. Obligées de prendre parti sans plus attendre, elles feront cause commune avec les sciences déjà parvenues à maturité, c'est-à-dire les

sciences de la matière, dont elles tenteront de reprendre à leur compte la méthodologie, sans trop se soucier de savoir si celle-ci était adaptée à leurs propres problèmes. De là un malentendu qui entravera le développement des études sur la réalité humaine : celles-ci sont encore aujourd'hui dans l'incertitude en ce qui concerne leur propre statut, parce que l'hypothèque des sciences de la matière continue de peser sur elles. Si nous voulons comprendre le sens de la crise épistémologique des sciences humaines, il faut donc étudier les origines du divorce entre les sciences et la philosophie.

Pythagore, à qui la tradition attribue la création du mot *philosophie*, aurait préféré ce terme plus modeste au mot *sophia* : la philosophie est la recherche amicale plutôt que la possession du savoir. Ce savoir, en tout cas, englobe la totalité des connaissances humaines ; il correspond à la science, telle que nous l'entendons aujourd'hui. Platon dit du philosophe qu'il est *synoptique*, c'est-à-dire qu'il voit la totalité dans son ensemble : les mathématiques, la physique font partie de cette encyclopédie philosophique, où elles jouent un rôle considérable. Cet état de coexistence pacifique s'est maintenu au long des temps, depuis Aristote jusqu'à la Renaissance. Bacon lui-même, qui dresse en quelque sorte le bilan de cet âge intellectuel, entend par philosophie une connaissance rationnelle, qui est la science véritable. Cette science fondée en raison se distingue de l'histoire, œuvre descriptive, travail de mémoire seulement, et qui ne peut [344] réduire son objet à l'obéissance des normes de l'intelligence. La conceptualisation baconienne a eu pour conséquence la démarcation établie dans la pensée moderne entre la *philosophie naturelle*, ou réflexion rigoureuse sur la nature, qui correspond à la physique, et l'*histoire naturelle*, connaissance empirique et descriptive, dont le statut épistémologique demeure quelque peu inférieur. Cette infériorité est d'ailleurs soulignée par l'apparition plus récente du terme *sciences naturelles* : lorsque la connaissance de la nature vivante a gagné en rigueur, elle a affirmé sa maturité en se voulant science à part entière, et non plus simplement histoire. Quant à l'expression de « philosophie naturelle », l'usage s'en est perdu en français, et cet oubli lui-même doit être considéré comme un symptôme du discrédit où tombe aux yeux des savants, au XIX^e

siècle, le mot « philosophie »⁶⁹⁷. Les Anglais, au contraire, n'ont pas cessé de désigner par *natural philosophy* la physique et d'appeler *natural philosopher* le physicien.

L'évolution du sens des mots français risque de dissimuler aux yeux des lecteurs modernes la portée réelle d'un certain nombre de textes classiques antérieurs au discrédit récent de la « philosophie ». Et par exemple il faut donner toute sa valeur à l'affirmation bien connue de Galilée, l'un des fondateurs du mécanisme, pour qui le primat de l'intelligence mathématique n'implique aucun renoncement à une réflexion totalitaire sur la réalité : « La philosophie, affirme Galilée, est écrite dans le grand livre qui est continuellement ouvert devant nos yeux (je veux dire l'Univers), mais on ne la peut comprendre si d'abord on n'apprend à comprendre la langue et à connaître les caractères dans lesquels il est écrit. Il est écrit en langue mathématique, et les caractères sont des triangles, des cercles, et autres figures géométriques⁶⁹⁸... » Ainsi la philosophie, bien loin de s'opposer à la science, doit au contraire se servir de ses voies et moyens pour serrer au plus près le réel. C'est-à-dire que la philosophie moderne trouvera dans la mathématique un nouvel instrument d'analyse, mieux approprié à ses fonctions.

Telle est aussi l'attitude de Descartes, pour qui la science rigoureuse ne suppose aucune dissidence à l'égard de la philosophie proprement dite. Un texte bien connu soutient que « toute la philosophie est

⁶⁹⁷ LITTRÉ, dans son Dictionnaire, composé de 1860 à 1872 atteste déjà la disparition de cette expression dans le domaine français. Il note, à l'article naturel : « Philosophie naturelle se dit, chez les Anglais, de l'ensemble des sciences naturelles, et particulièrement de l'étude de la physique. » Observation d'autant plus significative que Littré lui-même est le disciple d'Auguste Comte, et l'un des mainteneurs du positivisme en France. Or l'expression *philosophie naturelle*, dans son sens traditionnel, a été employée par Comte, en particulier dans le Cours de *Philosophie positive*, et par exemple au début de la 28^e leçon où, passant de l'étude de l'astronomie à celle de la physique, Comte présente celle-ci comme la « seconde branche fondamentale de la philosophie naturelle » (Cours, 1^{re} édition, t. II, p. 389 (1835), cf. aussi *ibid.*, p. 225, etc.). De quoi l'on pourrait conclure que l'expression s'est perdue au milieu du siècle. Il est vrai que Comte attribue à la formule « philosophie naturelle » un sens anglais, venu de Newton (Cours, Avertissement au tome I^{er}, 1830, p. VII).

⁶⁹⁸ GALILÉE, *Il Saggiatore, Œuvres complètes*, t. VI, p. 232.

comme un arbre, dont les racines sont la métaphysique, le tronc est la physique, et toutes les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences, qui se réduisent à trois principales, à savoir la médecine, la mécanique et la morale »⁶⁹⁹... On remarquera d'ailleurs l'économie générale des *Principes de la Philosophie* qui, sous ce titre significatif, consacrent un livre à l'exposé [345] de la métaphysique cartésienne, les autres livres constituant un traité de physique, « au moyen de quoi, assure Descartes, je pense avoir commencé à expliquer toute la philosophie par ordre »⁷⁰⁰. Il faut comprendre dans le même sens les critiques fameuses adressées à Descartes par Pascal, selon lequel : « Il faut dire en gros : « Cela se fait par figure et mouvement », car cela est vrai. Mais de dire quels, et de composer la machine, cela est ridicule. Car cela est inutile, et incertain et pénible. Et quand cela serait vrai nous n'estimons pas que toute la philosophie vaille une heure de peine »⁷⁰¹. La protestation de Pascal, lui-même mathématicien et physicien éminent, vise ici exclusivement ce que nous appellerions aujourd'hui la « théorie physique » de Descartes, celle-là même qui devait être dénoncée par la suite comme un « roman ingénieux », infidèle à la rigueur de l'exigence cartésienne, et « métaphysique » dans le mauvais sens du terme.

Ainsi se dessine, dès le milieu du XVII^e siècle, une ligne de partage qui préfigure déjà la redistribution des masses du savoir. Pascal admet le langage mathématique par figure et mouvement, en somme le langage de Galilée. Mais il s'élève contre toute tentative de « composer la machine », à la manière de Descartes, c'est-à-dire qu'il refuse le raccord établi par son rival entre la métaphysique et la science. Le séparatisme pascalien est lié à la doctrine des trois ordres, qui réserve à la Révélation reçue dans la foi la découverte des vérités dernières. L'ordre de l'esprit, celui du savoir scientifique, est coupé de l'ordre de la charité ; il ne saurait donc nous mener aux intentions divines dans la constitution du monde. Philosophie naturelle et révélation surnaturelle ne communiquent pas entre elles. Le fidéisme pascalien, sans

⁶⁹⁹ DESCARTES, Lettre préface des *Principes de la Philosophie*, Œuvres de Descartes, Bibliothèque de la Pléiade, N.R.F., p. 566.

⁷⁰⁰ DESCARTES, *ibid.*, p. 567.

⁷⁰¹ PASCAL, *Pensées*, petite édition Brunschvicg, § 79, p. 361. Brunschvicg précise en note que philosophie, ici, « s'entend de la philosophie naturelle, de la science des choses extérieures ».

l'avoir aucunement voulu, se trouve donc, à l'une des origines du positivisme moderne.

À la fin du XVII^e siècle pourtant, l'équivoque n'est pas partout dissipée. Locke, par exemple, ne s'en tient pas aux délimitations précises de la physique mathématique. Il appelle *physique* ou *philosophie naturelle* « la connaissance des choses comme elles sont dans leur propre existence, dans leurs constitutions, propriétés et opérations, par où je n'entends pas seulement la matière et le corps, mais aussi les esprits, qui ont leurs natures, leurs constitutions, leurs opérations particulières aussi bien que les corps » ⁷⁰². Chose curieuse, Leibniz, dont les *Nouveaux essais sur l'entendement humain* sont un commentaire continu de l'œuvre de Locke, reprend à son compte sa division de la science en trois parties (physique, morale et logique ou séméiologie). Pour lui aussi, la physique ou philosophie naturelle « comprend non seulement les corps et leurs affections comme nombre, figure, mais encore les esprits, Dieu même et les anges » ⁷⁰³. La notion de nature n'a pas encore été revue et corrigée par le mécanisme triomphant.

C'est Newton qui va jouer sur ce point un rôle décisif en séparant, sinon pour son propre compte, du moins aux yeux de la postérité ce qui jusque-là demeurait encore uni. Contemporains des essais de LOCKE et de Leibniz, les *Philosophiae naturalis principia mathematica* (1687) ouvrent en effet des chemins nouveaux ; ils liquident une fois pour toutes les résidus aristotéliens qui subsistaient encore dans la philosophie naturelle, en dépit de la contre-offensive galiléenne. La systématisation des résultats désormais [346] acquis empruntera à la seule mathématique ses principes d'intelligibilité. « La philosophie naturelle, écrit Newton, consiste dans la découverte de la structure et des opérations de la nature, et dans leur réduction, autant qu'il est possible, à des règles générales ou lois ; elle établit ces règles par des observations et des expériences, d'où elle déduit les causes et les effets des choses », – ce qui est, ajoute Newton, « la meilleure et la plus sûre méthode pour philosopher ».

⁷⁰² LOCKE, *Essai philosophique concernant l'entendement humain* (1690), livre IV, ch. XXI.

⁷⁰³ LEIBNIZ, *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (1703), livre IV, eh. XXI.

On sait que pour Newton lui-même cette philosophie naturelle, bien qu'elle forme un discours cohérent, se dessine sur l'arrière-plan d'une théologie qui la met en place. La physique de Newton est une physique de croyant, mais elle subsiste encore telle quelle si l'on fait abstraction de la croyance qui la sous-tend. La plupart des savants et des philosophes du XXIII^e siècle adopteront la philosophie naturelle de Newton, délestée du Dieu de l'Apocalypse, qui y fait figure de passager clandestin. La philosophie naturelle exclut désormais la théologie surnaturelle, mais elle demeure philosophie ; elle sauvegarde même la possibilité d'un bon usage de la métaphysique. Le témoignage de l'*Encyclopédie* est ici particulièrement significatif : ses auteurs, savants eux-mêmes ou partisans des sciences exactes, se veulent ensemble philosophes, et ne voient pas de contradiction entre ces deux prétentions aujourd'hui concurrentes. D'Alembert, dans le Discours préliminaire, emploie indifféremment le mot *philosophie* et le mot *science*, conformément au précédent de Pythagore. « Newton, écrit-il, par exemple, à qui la route avait été préparée par Huygens, parut enfin et donna à la philosophie une forme qu'elle semble devoir conserver. Ce grand génie vit qu'il était temps de bannir de la physique des conjectures et les hypothèses vagues, ou au moins de ne les donner que pour ce qu'elles valaient, et que cette science devait être uniquement soumise aux expériences et à la géométrie ⁷⁰⁴. » Diderot, de son côté, emploie souvent, en particulier dans les *Pensées sur l'interprétation de la nature* (1754) l'expression « philosophie expérimentale », au sens où nous parlons aujourd'hui de « science » expérimentale.

L'emploi des termes ne doit pas dissimuler ici une transformation au niveau des significations. En fait, l'oeuvre de Newton a provoqué une sorte de choc en retour de la science sur la philosophie, soumise à une critique et restriction préalable, dont l'oeuvre de Kant sera un autre témoignage. La philosophie naturelle rassemble le savoir concernant la nature ; elle tend désormais à éliminer la philosophie proprement dite, celle qui prétendait jadis avoir un contenu propre, et spéculer sur Dieu ou sur l'âme humaine par exemple. La métaphysique tradition-

⁷⁰⁴ Cf. cet autre passage du Discours préliminaire : « la seule vraie manière de philosopher en physique consiste dans l'application de l'analyse mathématique aux expériences, ou dans l'observation seule, éclairée par l'esprit de méthode, aidée quelquefois par des conjectures lorsqu'elles peuvent fournir des vues, mais sévèrement dégagée de toute hypothèse arbitraire ».

nelle, échappant au contrôle de l'observation et de l'expérience, va se trouver discréditée ; une nouvelle métaphysique est en train de naître, qui sera seulement une seconde lecture de la science. Les empiristes, Locke, Hume, Condillac abandonnent les spéculations classiques sur les êtres surnaturels, pour se limiter à l'élucidation de l'expérience perceptive ; d'Alembert, savant qualifié, définit un nouveau domaine, qu'il propose désormais à la réflexion des penseurs : au lieu de méditer sur des entités vaines, reliques d'une théologie dépassée, le métaphysicien devrait s'exercer à une prise de conscience de la science. On lit, en effet, à l'article « Encyclopédie » de l'*Encyclopédie* : « toute science, tout art a sa métaphysique. Cette partie est toujours abstraite, élevée et [347] difficile (...) Il est de la dernière importance de bien exposer la métaphysique des choses, ou leurs raisons premières et générales ; le reste en deviendra plus lumineux et plus assuré dans l'esprit ». Ainsi s'affirme une conception résolument positiviste de la philosophie, ou intervient déjà, au niveau des « réflexions générales », l'adjectif qui fera la fortune de la « philosophie générale » attribuée à Comte.

D'Alembert précise sa position à l'article « Eléments des Sciences ». Il conserve, pour son compte, le mot « métaphysique », dont Comte fera un moment périmé dans l'évolution de la pensée. Mais, chez d'Alembert, le mot change résolument de sens. La métaphysique, selon lui, ne peut plus être la « science des idées », ce qui ne signifie rien : « la philosophie, sur quelque objet qu'elle s'exerce, est la science des faits ou celle des chimères. C'est en effet avoir d'elle une idée bien informe et bien peu juste, que de la croire destinée à se perdre dans les abstractions, dans les propriétés générales de l'être, dans celles du mode et de la substance ». La nouvelle métaphysique devient ainsi « la science universelle qui contient les principes de toutes les autres, car si chaque science n'a et ne peut avoir que l'observation pour vrais principes, la métaphysique de chaque science ne peut consister que dans les conséquences générales qui résultent de l'observation, présentées sous le point de vue le plus étendu qu'on puisse leur donner ».

Dès le milieu du XVIII^e siècle, on voit ainsi s'affirmer un premier positivisme qui restreint l'exercice philosophique à une théorie générale préalable des diverses sciences, ou encore à une critique de la connaissance scientifique. Le mot même de « métaphysique » reste en place, mais il a changé de signification ; il s'est mis décidément à

l'école des diverses épistémologies, dont la principale demeure à l'époque la synthèse newtonienne, dépouillée de son arrière-plan transcendant. La continuité supposée par Descartes, et par Leibniz encore, de la métaphysique à la physique se trouve désormais rompue. C'est l'ontologie qui fait les frais de l'opération. Les manifestes plus ou moins fracassants des théoriciens du XIX^e siècle n'apporteront pas grand-chose de nouveau. L'école idéologique tout entière adopte cette attitude négative à l'égard de toute spéculation transcendante, mais elle n'en reconnaît pas moins la nécessité, l'urgence d'une réflexion philosophique sur la science, où la raison retrouve tous ses droits.

L'exemple de Lamarck est sans doute ici le plus significatif. Pour lui, la philosophie, bien loin de s'opposer à la science, en constitue au contraire l'achèvement nécessaire. Son ouvrage le plus connu aujourd'hui est intitulé : *Philosophie zoologique ou exposition des connaissances relatives à l'histoire naturelle des animaux*. L'avertissement précise que cette « philosophie zoologique » est « un corps de préceptes et de principes relatifs à l'étude des animaux et même applicable aux autres parties des sciences naturelles »⁷⁰⁵. Il s'agit donc bien là d'une « métaphysique » au sens de d'Alembert, c'est-à-dire d'un ensemble d'éléments valable pour un secteur épistémologique donné. Lamarck ajoute d'ailleurs que cette « philosophie » regroupe les matériaux d'une « Biologie » à laquelle il a songé sans la réaliser jamais. La grandeur de Lamarck est justement d'avoir sauvegardé l'exigence « synoptique » des vues d'ensemble, qui permettent d'ordonner la multiplicité indéfinie des faits où se perdent les chercheurs sans génie. « On sait, observe-t-il, que cette science doit avoir sa *philosophie* et que ce n'est que par cette voie qu'elle fait des progrès réels. En vain les naturalistes consumeront-ils leur temps à décrire de nouvelles espèces, à saisir toutes les nuances [348] et les petites particularités de leurs variations pour agrandir la liste immense des espèces inscrites, en un mot, à instituer diversement des genres, en changeant sans cesse l'emploi des circonstances pour les caractériser ; si la philosophie de la science est négligée, ses progrès seront sans réalité et l'ouvrage entier restera imparfait⁷⁰⁶. »

⁷⁰⁵ *Philosophie zoologique*, Schleicher éditeur, 1907, p. XI

⁷⁰⁶ *Ibid.*, p. 31.

La position de Lamarck est ici très remarquable. Il dénonce les hypothèses causales, et insiste sur la nécessité d'établir avant tout les rapports de coordination entre les données de l'expérience : « Il semble que chaque fois que l'homme observe un fait nouveau quelconque, il soit condamné à se jeter toujours dans quelque erreur en voulant en assigner la cause, tant son imagination est féconde en créations d'idées et parce qu'il néglige trop de guider ses jugements par les considérations d'ensemble que les observations et les autres faits recueillis peuvent lui offrir ⁷⁰⁷. » La philosophie n'est donc pas maîtresse d'erreur ; elle apparaît comme un guide indispensable : « Ce n'est que depuis que l'on a entrepris de fixer les rapports prochains ou éloignés qui existent entre les diverses productions de la nature et entre les objets compris dans les différentes coupes que nous avons formées parmi ces productions, que les sciences naturelles ont obtenu quelque solidité dans leurs principes et une *philosophie* qui les constitue en véritables sciences ⁷⁰⁸. »

La dernière expression est significative : il n'y a pas à choisir entre une science sans philosophie et une philosophie sans science. Le savoir authentique se fonde sur l'unité nécessaire de la science et de la philosophie. Lamarck peut donc être considéré, à la suite de d'Alembert, comme un des fondateurs du positivisme authentique. Nous nous sommes d'ailleurs déjà référés, au chapitre précédent, à l'un de ses livres oubliés, paru en 1820, et qui porte le titre très remarquable : *Système des connaissances positives de l'homme, restreintes à celles qui viennent directement ou indirectement de l'observation*. Auguste Comte n'innove pas sur ce point, il se contente de reprendre des vues déjà formulées avant lui. Dès 1819, à l'âge de 21 ans, il confie à son ami Valat des idées qui retrouvent assez exactement celles de l'*Encyclopédie*. « Ce n'est point *a priori*, dans sa nature, que l'on peut étudier l'esprit humain et prescrire des règles à ses opérations ; c'est uniquement *a posteriori*, c'est-à-dire d'après ses résultats, par des observations sur ses faits, qui sont les sciences. » L'examen des voies et moyens des sciences est la seule introduction à la connaissance de la vérité : « ces règles, ces méthodes, ces artifices composent dans chaque science ce que j'appelle sa *philosophie*. Si l'on avait des observa-

⁷⁰⁷ P. 30.

⁷⁰⁸ P. 31.

tions de ce genre sur chacune des sciences reconnues comme positives, en prenant ce qu'il y aurait de commun dans tous les résultats scientifiques partiels, on aurait la philosophie générale de toutes les sciences, la seule logique raisonnable (...) Les philosophies et la philosophie générale seraient des sciences tout aussi sûres que les autres, perfectibles comme les autres, qui avanceraient en proportion des autres et qui les feraient avancer à leur tour » 709.

Cette page lucide esquisse dix ans à l'avance le programme du *Cours de philosophie positive*, qui met en œuvre la même intention d'une critique encyclopédique de la connaissance. La théologie d'autrefois et la métaphysique périmée, qui remplaçaient la volonté divine par des entités abstraites, cèdent la place définitivement à une épistémologie systématique. [349] L'Avant-propos du tome I du *Cours* fournit des explications sur le sens des mots adoptés par Comte, texte fort important parce que le précédent du *Cours* marquera une date dans le développement de la pensée moderne. L'auteur confesse avoir hésité à employer le mot « philosophie » : « je regrette, observe-t-il, d'avoir été obligé d'adopter, à défaut de tout autre, un terme comme celui de *philosophie*, qui a, été si abusivement employé dans une multitude d'acceptions diverses ». L'épithète « positive » doit corriger l'insuffisance du terme. Ainsi le discrédit qui a définitivement frappé la métaphysique menace désormais la philosophie elle-même, suspecte d'imprécision et d'illusion. « J'emploie le mot *philosophie* ajoute Comte, dans l'acception que lui donnaient les Anciens et particulièrement Aristote, comme désignant le système général des conceptions humaines, et en ajoutant le mot *positive*, j'annonce que je considère cette manière spéciale de philosopher qui consiste à envisager les théories, dans quelque ordre d'idées que ce soit, comme ayant pour objet la coordination des faits observés, ce qui constitue le troisième et dernier état de la philosophie générale, primitivement théologique et ensuite métaphysique 710... »

En dépit de la nuance de défiance que nous avons relevée, Comte maintient donc l'unité nécessaire de la science et de la philosophie. Aussi bien, les hommes de science du début du XIX^e siècle ne sem-

709 *Lettres d'Auguste Comte à M. Valat*, 24 septembre 1819, Dunod éditeur, 1870, p. 90-91.

710 *Cours de Philosophie positive*, Avant-propos au tome I^{er}, 1830, p. VII.

blent-ils pas manifester de répugnance particulière pour un terme dont ils font fréquemment usage. En 1794 paraît la *Philosophie chimique ou vérités fondamentales de la Chimie moderne destinées à servir d'éléments pour l'étude de cette science*, de Fourcroy, ouvrage au titre significatif, dont la troisième édition est de 1806. En 1809, la *Philosophie zoologique* de Lamarck est contemporaine du *New System of chemical philosophy*, de Dalton ; Geoffroy Saint-Hilaire publie en 1818 sa *Philosophie anatomique* et en 1830 ses *Principes de philosophie zoologique* ; en 1837 encore J.B. Dumas publie ses cours du Collège de France sous le titre : *Leçons de philosophie chimique*. Un savant ne se juge donc pas déshonoré s'il donne à ses vues d'ensemble sur la discipline qu'il pratique ce nom qui devait par la suite évoquer plutôt des résonances fâcheuses.

Il semble que ce soit vers le milieu du siècle que les savants renoncent à user de ce terme. Signe des temps, et qui doit correspondre aussi bien à l'état de la philosophie qu'à celui des diverses sciences. Auguste Comte lui-même déplore, en 1840, une insuffisance philosophique, des savants de son époque, qu'il rend sans doute responsable du demi-échec du positivisme. « Du point de vue vraiment scientifique, observe-t-il, la science est une bien grande chose ; mais les savants, surtout actuels, sont en général de pauvres personnages ⁷¹¹... » Il ajoute qu'il souffre de « l'antipathie de ce qu'on appelle aujourd'hui l'esprit scientifique contre l'esprit réellement philosophique, tandis que leur alliance (...) s'est accomplie en moi autant que le permet notre époque... ⁷¹² » Protestation significative : le positivisme de Comte est une philosophie à proprement parler ; il n'a rien à voir avec le prétendu « positivisme » des savants de plus en plus spécialisés, à la fin du XIX^e siècle, « positivisme » qui est en réalité une non-philosophie. Comte le marque expressément dans une lettre de 1841, où il s'afflige à propos du mauvais état actuel des sciences, et en particulier des mathématiques. Si l'on persiste à restreindre ainsi l'horizon intellectuel du savoir, réduit à la mise en œuvre de techniques étroitement délimitées,

⁷¹¹ *Lettres d'Auguste Comte à M. Valat*, 10 juillet 1840, recueil cité, p. 244.

⁷¹² *Ibid.*, p. 245 ; c'est déjà le mot de Bachelard : « la science n'a pas la philosophie qu'elle mérite » (*le Matérialisme rationnel*, P.U.F., 1953, p. 20).

« les marchands [350] en détail pourront continuer à faire aisément de grosses fortunes scientifiques avec de bien futiles matériaux » ⁷¹³.

Chose curieuse, le vide scientifique, au niveau des vues d'ensemble, ainsi relevé par Comte coïncide avec un vide philosophique signalé par Taine au milieu du siècle : « En ce moment, la scène est vide en Europe. Les Allemands transcrivent ou transposent le vieux matérialisme français ; les Français, par habitude et dans une demi-somnolence, écoutent avec un air un peu ennuyé et distrait les morceaux de bravoure, les belles phrases éloquentes que l'enseignement public leur répète depuis trente ans ⁷¹⁴. » Une même récession semble donc frapper à la fois la pensée philosophique et la pensée scientifique. C'est par consentement mutuel que s'affirme dès lors la divergence croissante entre une philosophie de plus en plus étrangère aux exigences de la science, et une science de plus en plus satisfaite de ses propres conquêtes, et qui, contente de ce qu'elle sait, ne cherche pas davantage à savoir ce qu'elle sait.

Autrement dit, le *positivisme* à larges vues, hérité des Encyclopédistes et des Idéologues, prolongé par Comte, cède la place de plus en plus, à un *scientisme* rétréci. C'est là, sans doute, le fait décisif dans l'histoire intellectuelle du XIX^e siècle. La science prétend se passer de philosophie ; elle croit pouvoir se suffire, elle veut être par elle-même sa propre philosophie. Le mot même de « philosophie » sera pris en mauvaise part, éprouvant à son tour le discrédit qui s'attache désormais au mot « métaphysique ». C'est d'ailleurs le développement triomphal des sciences, et la multiplication de leurs acquisitions, qui détruit chez les savants l'esprit philosophique. Il leur faut courir au plus pressé. À peine capables de suivre les progrès de leur discipline

⁷¹³ Lettre à Valat, en mai 1841, *ibid.*, p. 281.

⁷¹⁴ TAINÉ, *Le positivisme anglais, étude sur Stuart Mill*, 2^e édition, Germer Baillière, 1878, pp. 7-8. Le creux de la vague philosophique est attesté aussi par Paul JANET, *La crise philosophique* (1865) et par le *Rapport sur la philosophie en France* de RAVAISSON (1867). Cf. aussi le jugement de RENAN, *La Métaphysique et son avenir*, texte daté de janvier 1860, et reproduit à la suite des *Dialogues philosophiques*, éd. Calmann Lévy, in-8^o, p. 257 : « Un des faits les plus graves qui ont marqué ces trente dernières années, dans l'ordre intellectuel, est la cessation subite de toutes les grandes spéculations philosophiques », et p. 260 : « Ce qu'il y a de plus grave, c'est que ce sommeil de trente ans ne paraît pas près de finir. »

propre, ils ne peuvent plus songer à former des vues d'ensemble sur un panorama intellectuel qui désormais leur échappera de plus en plus.

Cette conversion, ou plutôt cette réduction du champ mental, va peser d'un poids très lourd sur le développement des sciences humaines au XIX^e siècle. Au moment même où elles prennent décidément conscience d'elles-mêmes, délimitant leurs problèmes et se mettant en quête de solutions, elles vont subir, consciemment et inconsciemment, l'influence de la mentalité prédominante parmi les spécialistes des disciplines les plus avancées. Celles-ci exercent, en vertu de leur ancienneté, et des résultats déjà acquis, une sorte de droit d'aînesse sur les formes plus récentes du savoir, qui se mettent spontanément à leur école. Les mathématiques, la physique, la biologie, fortes de leurs acquisitions et de leurs systématisations de plus en plus remarquables, ont tendance à fasciner les sciences humaines à la manière de grandes personnes imposant à des enfants l'imitation de leur conduite considérée comme exemplaire. Ainsi la « non-philosophie » des savants, déplorée par Auguste Comte, fera loi pour les techniciens des nouvelles sciences humaines, qui reprendront à leur compte cet état [351] d'esprit, souvent indépendant de toute formulation doctrinale consciente, ou, encore, exprime par des doctrines rudimentaires.

La science déjà faite servant de prototype pour la science en voie de constitution, les sciences de l'homme vont se trouver hypothéquées par le précédent des sciences de la matière, dont elles accepteront la loi comme un présupposé normal de leur propre activité. Il importe de souligner ici que le fondateur du positivisme s'était, pour sa part, expressément prononcé contre une pareille réduction des sciences complexes aux sciences les plus simples. Sans doute, il se proposait de mettre de l'ordre dans le domaine humain selon des principes systématiques. Dès 1824, il écrit à Valat : « je crois que je parviendrai à faire sentir, par le fait même, qu'il y a des lois aussi déterminées pour le développement de l'espèce humaine que pour la chute d'une pierre »⁷¹⁵. Mais l'application à la science sociale d'une méthodologie positive ne signifie nullement que cette science sera considérée purement et simplement comme une extrapolation des sciences mathématiques ou des sciences de la nature. Au contraire Comte maintient très fortement la spécificité des lois concernant le domaine humain. On

⁷¹⁵ *Lettres à Valat*, édition citée, 8 septembre 1824, p. 139.

peut même penser que c'est là une des raisons pour lesquelles il remplace, en 1839, le terme « physique sociale », qu'il a employé jusque-là, par le néologisme *sociologie*, « afin, dit-il, de pouvoir désigner par un nom unique cette partie complémentaire de la philosophie naturelle qui se rapporte à l'étude positive de l'ensemble des lois fondamentales propres aux phénomènes sociaux » ⁷¹⁶. Dans « physique sociale », il y avait « physique », et le mot risquait d'induire en erreur les esprits non prévenus ⁷¹⁷.

Chacune des six sciences fondamentales reconnues par Comte : mathématiques, astronomie, physique, chimie, biologie et sociologie possède des lois spécifiques, irréductibles aux lois de l'ordre antérieur dans la classification. C'est là l'une des affirmations les plus originales du *Cours de philosophie positive* : Comte s'élève avec la dernière énergie contre l'impérialisme de l'esprit mathématique, qui tend à faire prévaloir universellement ses normes, annexant de proche en proche, la physique et la chimie, puis, par le biais des méthodes de mesure et de la statistique, la biologie elle-même, la médecine et la sociologie. Les mathématiques ont effectivement un droit de regard dans les sciences physico-chimiques, qui traitent de la matière inorganique, mais, même dans ce domaine, le contrôle mathématique doit être limité : « La chimie a principalement besoin d'être garantie contre la vicieuse domination de la physique elle-même, première source directe de sa positivité rationnelle, et à travers laquelle s'y introduirait, au reste, l'ascendant mathématique. Par une aberration philosophique essentiellement analogue à celle qui voudrait réduire l'existence physique à la seule existence géométrique ou mécanique, beaucoup d'esprits distingués sont maintenant entraînés à ne voir que de simples effets physiques dans les phénomènes chimiques les mieux caractérisés ⁷¹⁸. » Pareillement, la biologie échappe à l'arbitrage des disciplines qui la précèdent dans la hiérarchie de la connaissance. Il faut « garantir irrévocablement les études vitales contre l'invasion opposée de l'esprit

⁷¹⁶ *Cours de Philosophie positive*, 47^e leçon, ire édition, t. IV, 1839, p. 252, en note.

⁷¹⁷ Cf. 46^e leçon, *ibid.*, p. 7, en note, la protestation de Comte Contre QUÉTELET qui a publié en 1835 un essai *Sur l'Homme* où, reprenant l'expression « physique sociale », il prétend trouver dans le calcul des probabilités les fondements de la science de l'homme.

⁷¹⁸ *Cours*, 59^e leçon, t. VI, 1842, p. 814.

mathématique, premier moteur [352] des usurpations inorganiques » 719. Et Comte dénonce, non sans raison, « l'étrange prépondérance conservée pendant plus d'un siècle par la célèbre aberration biologique de Descartes sur l'automatisme animal » 720. Autrement dit, la science la plus exacte dans son ordre devient inexacte quand on l'applique à l'ordre supérieur. L'épistémologie procède par sauts ; à chaque niveau du réel émergent des propriétés nouvelles. Et pareillement, la sociologie demeure irréductible à toutes les disciplines qui l'ont précédée : elle remet en jeu toutes les indications antérieures dans un esprit radicalement nouveau.

Le tableau logique de l'ordre des sciences est aussi un tableau chronologique de leur développement successif. Mais la question essentielle est de savoir dans quel sens il faut lire ce tableau, du point de vue de la hiérarchie des valeurs épistémologiques. « La principale question philosophique » est donc devenue, au dire de Comte, celle de « reconnaître maintenant, dans l'économie finale du système positif, l'entière prépondérance rationnelle, soit de l'esprit mathématique, soit de l'esprit philosophique (...) Cette distinction fondamentale (...) contient à la fois l'explication et le dénouement du déplorable antagonisme, jusqu'à présent insoluble, incessamment développé depuis trois siècles entre le génie scientifique et le génie philosophique » 721. Or le choix d'Auguste Comte est ici particulièrement net : l'explication ne va pas du simple au complexe, de l'inférieur au supérieur, mais bien, en sens inverse du complexe au simple et du supérieur à l'inférieur. C'est donc la sociologie qui doit être la science la plus éminemment explicative du réel total. Et Comte évoque le moment où « l'ascendant normal de l'esprit sociologique aura partout remplacé convenablement la vaine présidence scientifique, provisoirement laissée à l'esprit mathématique (...) Au lieu de chercher aveuglément une stérile unité scientifique, aussi oppressive que chimérique, dans la vicieuse réduction de tous les phénomènes quelconques à un seul ordre de lois, l'esprit humain regardera finalement les diverses classes d'événements

719 *Ibid.*, p. 826.

720 P. 819.

721 *Cours*, 58^e leçon, t. VI, p. 652.

comme ayant leurs lois spéciales, d'ailleurs inévitablement convergentes et même, à quelques égards, analogues » ⁷²².

Ces textes attestent d'une manière on ne peut plus claire que si le scientisme du xix^e siècle finissant est une réduction de la science de l'homme aux sciences de la matière ou aux sciences de la nature, il s'agit là d'une attitude exactement opposée au positivisme de Comte. Dès 1822, d'ailleurs, le futur auteur du *Cours de philosophie positive*, collaborant au *Catéchisme des Industriels* de son maître Saint-Simon, protestait contre la tendance de Cabanis à expliquer l'être humain par la seule physiologie, sans faire entrer en ligne de compte la dimension sociale et ses lois spécifiques. C'est une erreur que de vouloir « rendre positive la science sociale en la ramenant à être essentiellement une simple conséquence directe de la physiologie » ⁷²³. L'espèce humaine se distingue en ceci des espèces animales ; elle demande donc l'intervention d'une discipline supplémentaire : « il faut regarder la science politique comme une physique particulière, fondée sur l'observation directe des phénomènes relatifs au développement collectif de l'espèce humaine, ayant pour objet la coordination du passé social, et [353] pour résultat la détermination du système que la marche de la civilisation tend à produire aujourd'hui » ⁷²⁴.

On sait d'ailleurs que la prépondérance de la sociologie devait aller, chez Comte, jusqu'à l'exercice d'un contrôle social du développement des autres sciences. Ce droit de regard autorise l'auteur du *Cours de philosophie positive* à condamner la pratique du calcul des probabilités, dénoncé comme irrationnel et illusoire, et dangereux dans ses applications à la science sociale ⁷²⁵. De même l'astronomie se voit limitée *a priori* dans ses investigations, qui doivent être restreintes au proche horizon des intérêts collectifs ⁷²⁶. Il s'agit là, bien entendu, de prétentions abusives, et de paris stupides, où s'affirme par avance le messianisme à venir du fondateur de la Religion de l'Humanité. Mais ces excès mêmes attestent l'orientation fondamentale du positivisme,

⁷²² 60^e leçon, Conclusions générales, t. VI, p. 842.

⁷²³ Texte de Comte publié dans les *Œuvres de Saint-Simon*, t. IX, Dentu éditeur, 1875, p. 181.

⁷²⁴ *Ibid.*, pp. 193-194.

⁷²⁵ Cf. *Cours*, 49^e leçon, t. IV, p. 512, sqq. et 27^e leçon, t. II, p. 371, note.

⁷²⁶ Cf. *Cours*, 19^e leçon, t. II, p. 18 et passim.

qui n'a rien à voir avec les revendications formulées ensuite par des savants aveuglés par les succès obtenus dans les sciences de la nature ou de la vie, et désireux d'annexer à leur spécialité le domaine humain dans son ensemble.

En dehors des questions de chapelle et du partage de l'héritage comtien entre des clans opposés, le positivisme authentique, comme inspiration scientifique, demeure assez rare au XIX^e siècle. L'un de ses plus éminents représentants est sans doute Claude Bernard, qui a reçu à travers son maître Magendie la tradition des Idéologues et de Bichat. L'une des idées maîtresses de [Claude Bernard](#) (1813-1878) est la réaffirmation du vitalisme de Barthez, mais désormais confirmé par la mise en oeuvre d'une méthodologie rigoureuse, grâce à laquelle la physiologie et la médecine deviennent des sciences expérimentales dignes de ce nom. C'est en cela que l'oeuvre de [Claude Bernard](#), bien qu'indépendante de l'obéissance comtienne, s'affirme néanmoins fidèle à sa conception des degrés du savoir. La physiologie mise en oeuvre par l'auteur de [l'Introduction à la médecine expérimentale](#) affirme expressément sa spécificité. Devant la menace croissante de l'« usurpation » de la biologie par les sciences physico-chimiques en plein développement, Claude Bernard maintient l'irréductibilité de la première aux secondes.

« Il n'y a qu'une mécanique, qu'une physique, qu'une chimie, qui s'accomplissent autour de nous, soit dans les machines vivantes, soit dans les machines brutes. Sous le rapport physico-mécanique, la vie n'est qu'une modalité des phénomènes généraux de la nature ; elle n'engendre rien, emprunte ses forces au monde extérieur et ne fait qu'en varier les manifestations de mille et mille manières. Seulement, ajoute Claude Bernard, si les forces que l'être vivant met en jeu dans ses manifestations vitales ne lui appartiennent pas, et rentrent toutes dans les lois de la physico-chimie générale, les instruments et les procédés à l'aide desquels il les fait apparaître lui sont certainement spéciaux. (...) Il emploie des procédés, c'est-à-dire des outils organiques qui n'appartiennent qu'à lui. C'est pourquoi le chimiste, qui peut refaire, dans son laboratoire, les produits de la nature vivante, ne saurait jamais imiter ses procédés, parce qu'il ne peut pas créer les instru-

ments organiques élémentaires qui les exécutent ⁷²⁷. » Claude Bernard voit [354] dans la vie une réalité irréductible, qui doit être étudiée en elle-même et pour elle-même : « Il doit y avoir, au fond de toutes les explications physicochimiques normales ou pathologiques un phénomène vital spécial. C'est là le vrai vitalisme inductif qui doit servir de base à la physiologie et à la pathologie... C'est la force vitale médica-trice ⁷²⁸. » Claude Bernard dénonce, en conséquence, « le fanatisme de l'exactitude physico-chimique, qui est très nuisible à la physiologie et à la médecine » ⁷²⁹.

La perspective qui mène, en ce sens, de Comte à Claude Bernard aboutit à Cournot (1801-1877), autre penseur trop oublié. Il fonde sur une épistémologie des degrés de la connaissance et de la réalité une tentative originale pour mettre en lumière la spécificité de l'ordre humain. « Il faut désespérer, écrit-il en 1872, d'amener jamais les physiologistes, les médecins, les naturalistes, à se soumettre aux chimistes, aux physiciens, aux mécaniciens, aux géomètres ; il faut se résoudre à accepter le contraste de la vie et des forces du monde inorganique, avec toutes ses conséquences. (...) L'être vivant a en lui ce qu'il faut pour trier et s'approprier les matériaux que lui fournit le monde extérieur, pour diriger et utiliser à son profit les forces physiques, l'électricité aussi bien que les autres : à condition, bien entendu, de se soumettre aux lois de la mécanique, de la physique ou de la chimie,

⁷²⁷ Claude BERNARD, *Rapport sur les progrès et la marche de la physiologie générale en France*, Hachette, 1867, pp. 135-136 ; cf. cette critique des excès des analyses et des dosages, qui ne sauraient supplanter l'art du diagnostic : « Ce serait à peu près comme si, voulant trouver la différence qui existe entre deux genres de littérature très divers, le tragique et le comique, on pensait y arriver en décomposant les mots qui forment une tragédie et une comédie en leurs divers éléments, qui sont les lettres de l'alphabet, et qu'après avoir compté ces éléments on constatât qu'il y a plus d'a, de b ... dans la comédie que dans la tragédie (...) Les lettres ne sont rien en elles-mêmes, elles ne signifient quelque chose que par leur groupement sous telle ou telle forme (...) Dans les matières organiques, il y a des éléments simples communs, qui ne prennent leur signification que par leur mode de groupement. » (*Leçons de physiologie expérimentale appliquée à la médecine*, t. II, ch. I, cité dans F. DAGOGNET, *La Philosophie biologique*, P.U.F., 1955, pp. 82-83).

⁷²⁸ Cl. BERNARD, *Principes de Médecine expérimentale*, p.p. le docteur Delhoume, P.U.F., 1947, p. 283.

⁷²⁹ *Ibid.*, p. XVIII.

comme à autant de données ou de conditions fondamentales, selon qu'il s'agit d'opérations mécaniques, physiques ou chimiques. Mais ce qui donne à l'être vivant la faculté de triage, d'appropriation et de direction, ce qui produit l'harmonie des fonctions et des organes, doit être cherché ailleurs que dans la composition des matériaux ou dans la vertu des agents physiques ⁷³⁰. » C'est pourquoi Cournot, mathématicien de formation, peut affirmer que « le vitalisme contient le vrai principe rénovateur de la philosophie du XIX^e siècle » ⁷³¹.

Cette dernière formule apparaît d'autant plus exacte qu'en reconnaissant à la vie un privilège de juridiction, on prépare le report de ce privilège à la réalité humaine qui, utilisant les phénomènes vitaux, se constitue par delà. Les sciences humaines utilisent la biologie, mais la dépassent en lui obéissant, parce qu'elles la situent dans un ensemble plus vaste où d'autres influences se font jour, fondant une intelligibilité nouvelle. Malheureusement, les thèses de Claude Bernard sont loin de représenter l'attitude d'esprit la plus répandue au XIX^e siècle ; ce sont en réalité des « considérations intempestives », ou « inactuelles », en contradiction avec le sens commun matérialiste et scientiste de la plupart des biologistes de l'époque, tout comme les *Considérations intempestives* que Nietzsche dirige, à la même époque (1873-1875) contre les philologues et les historiens scientistes, qui tiennent alors le haut du pavé. La dégradation de l'authentique [355] positivisme méthodique défini par Comte est en effet un des faits dominants de l'épistémologie au XIX^e siècle. La philosophie des sciences va se donner pour tâche d'inverser la marche prévue par l'auteur du *Cours de philosophie positive*.

C'est le progrès même des sciences qui semble autoriser cette réduction du supérieur à l'inférieur. La mise en lumière, grâce à des découvertes géniales, de mécanismes physiques et chimiques à l'œuvre dans le domaine vital et dans la réalité humaine facilite ce retournement de perspective. Il ne saurait être ici question de reprendre toute l'histoire des sciences de la vie au XIX^e siècle ; nous nous contente-

⁷³⁰ Augustin COURNOT, *Considérations sur la marche des idées et des événements dans les temps modernes* (1872), édition Mentré, Boivin, 1934, t. II, pp. 130-131,

⁷³¹ *Ibid.*, p. 136. Une doctrine analogue sera reprise et systématisée dans la thèse d'Emile Boutroux : *De la contingence des lois de la nature* (1874).

rons de signaler certaines des acquisitions maîtresses qui ont le plus contribué à la nouvelle orientation des esprits.

L'un des fondements de la nouvelle attitude se trouve certainement dans les recherches de Lavoisier sur la respiration, entreprises en collaboration avec l'illustre mathématicien et physicien Laplace. Le *Mémoire sur la chaleur*, présenté par les deux savants à l'Académie des Sciences en 1780, assimile déjà la respiration à une combustion. L'invention de la méthode calorimétrique, en collaboration avec Seguin, permet, à partir de 1789, l'analyse scientifique du métabolisme basal, résumée dans le mémoire sur *la Respiration des Animaux*. Lavoisier peut résumer en ces termes le résultat de ses travaux : « La machine animale est principalement gouvernée par trois régulateurs principaux : la *respiration*, qui consomme de l'hydrogène et du carbone et qui fournit du calorique ; la *transpiration*, qui augmente ou qui diminue, suivant qu'il est nécessaire d'emporter plus ou moins de calorique ; enfin la *digestion* qui rend au sang ce qu'il perd par la respiration et la transpiration ⁷³². » Si inexactes encore que soient ces formules, il est clair qu'elles permettent une première mise en équation du métabolisme humain. La physiologie, qui avait trouvé dans le schéma circulaire de Harvey un premier modèle épistémologique, voit s'ouvrir devant elle les chemins de la science rigoureuse, donnant au mythe cartésien de la « machine animale » une nouvelle actualité. Le mécanisme de Lavoisier, fort des succès obtenus, peut donc espérer leur généralisation, et rêver d'une biologie réduite à la physique. Tel est le projet de Lavoisier, dans un texte inédit de 1792, esquisse d'un Cours de chimie expérimentale rangée suivant l'ordre naturel des idées : « Le mouvement des corps se fait suivant certaines lois et les phénomènes sont une suite de ces lois. C'est tout ce que nous pouvons espérer en physique et en chimie que de rapporter les phénomènes à ces lois. Aussi peut-on dire que la physique et la chimie sont l'étude du mouvement des corps. On n'a point encore rapporté les phénomènes des végétaux et des animaux aux lois de la mécanique. On peut cependant y parvenir ⁷³³. » Le mémoire sur la *Respiration des animaux* va jus-

⁷³² SEGUIN et LAVOISIER, *Premier mémoire sur la transpiration des animaux* (1790), cité dans GUYÉNOT, *Les Sciences de la vie aux XVII^e et XVIII^e siècles*, A. Michel, 1941, p. 187.

⁷³³ Texte cité dans Maurice DAUMAS, *Lavoisier théoricien et expérimentateur*, P.U.F., 1955, p. 176.

qu'à définir un équivalent mécanique de la pensée : « On peut comparer par exemple à combien de livres en poids répondent les efforts d'un homme qui récite un discours, d'un musicien qui joue d'un instrument. On pourrait même évaluer ce qu'il y a de mécanique dans le travail du philosophe qui réfléchit, de l'homme de lettres qui écrit, du musicien qui compose ⁷³⁴. »

Les matérialismes et les épiphénoménismes si nombreux au XIX^e siècle [356] se trouvent en germe dans ces recherches de Lavoisier, qui leur fournissent une première justification scientifique. Or les progrès de la biologie et de la médecine vont se réaliser, dans une large mesure, selon la perspective ouverte par Lavoisier. L'intelligibilité physique, chimique et mathématique ne cesse de progresser à l'intérieur du domaine humain. Sans entrer dans le détail de l'histoire des sciences ⁷³⁵, il est certain que la séméiologie se développe grâce à des déterminations numériques et statistiques de plus en plus précises. L'une des acquisitions les plus remarquables dans cet ordre d'idées est due au grand Laënnec (1781-1826), élève de Corvisart et de Pinel, créateur de la phtisiologie moderne, qui, grâce à l'invention du Stéthoscope ouvre à l'investigation médicale l'ensemble cardiopulmonaire. Le *Traité de l'auscultation médicale* (1819) propose aux médecins un nouvel instrument d'analyse rationnelle, favorisant l'emploi des méthodes numériques et statistiques, mises en œuvre, par exemple, à la suite de Pinel, par Pierre Louis (1787-1872).

Une nouvelle médecine se constitue ainsi, qui substitue progressivement à l'art du diagnostic empirique un ensemble de techniques d'observation, d'exploration et d'expérimentation. L'un des fondateurs de cette physiologie expérimentale est Magendie (1783-1855), le maître de Claude Bernard, qui entreprend de considérer le domaine organique comme un champ opératoire susceptible d'une mise en œuvre systématique. C'était, à coup sûr, la voie du progrès, par la détermination précise des éléments de la situation vitale. Pourtant certains, parmi les meilleurs, protestent contre la fascination mécaniste. Déjà Bi-

⁷³⁴ Texte cité dans Maurice DAUMAS, *Lavoisier*, N.R.F., 1941, p. 192.

⁷³⁵ Pour plus de précisions, on se reportera aux diverses histoires de la médecine, celle de Daremberg, déjà citée, celle parue sous la direction de Laignel-Lavastine (Albin Michel, 1938), cf. aussi R. H. SCHRYOCK, *Histoire de la médecine moderne*, trad. Tarr, Colin, 1956 ; Paul DIEPGEN, *Geschichte der Medizin*, Berlin, de Gruyter, 1951.

chat, bien avant Claude Bernard, objectait : « on calcule le retour d'une comète, les résistances d'un fluide parcourant un canal inerte, la vitesse d'un projectile ; mais calculer avec Borelli la force d'un muscle, avec Keil la vitesse du sang, avec Lavoisier la quantité d'air entrant dans le poumon, c'est bâtir sur un sable mouvant un édifice solide par lui-même, mais qui tombe bientôt, faute d'une base assurée » ⁷³⁶. En 1817, un praticien très distingué, l'une des lumières de l'Académie de médecine, Double, dans sa *Séméiologie générale*, attaque à son tour la vogue croissante des techniques mathématisées. « Pratique frivole », écrit-il, et venue des Anglais, « dans les observations desquels on lit sans cesse : *le pouls donnait tant de pulsations par minute*. Si le calcul arithmétique se glisse jamais à ce point dans la médecine clinique, c'en est fait de la science. On finira par voir un jour les médecins supputer, une balance à la main, la quantité de selles, d'urines, de crachats, etc., rendus dans telle ou telle autre maladie. Loin de nous ces méthodes minutieuses, ces froids procédés ; ils étoufferaient tout le mérite du tact médical ; ils en éteindraient le génie et en détruiraient les beaux résultats ⁷³⁷. »

Bien évidemment, une telle attitude paraît aujourd'hui rétrospectivement ridicule ; elle va à contresens de l'histoire. Elle annonce déjà le déclin de l'école française de médecine, fondée sur l'art clinique, et qui ne saura ou ne pourra s'adapter à l'essor des méthodes scientifiques, de plus en plus prédominantes. Pourtant la multiplication des techniques n'était pas [357] elle-même sans inconvénient et, déjà, il y a plus d'un siècle, Kierkegaard s'inquiétait de cette prolifération de ce qu'il appelait le « mauvais infini » : « Quelle sensation, écrivait-il, n'a pas faite d'abord le stéthoscope ! Et maintenant, on en arrivera bientôt à ce que tout coiffeur l'emploiera, de sorte qu'après vous avoir rasé, il vous demandera : « Désirez-vous aussi que je vous stéthoscope le cœur ? » Ensuite on découvrira un instrument pour ausculter les pulsations du cerveau. Ça fera une sensation énorme, jusqu'à ce que, dans cinquante ans, tout coiffeur puisse s'en servir. Alors, dans un salon de coiffure, après vous être fait couper les cheveux, tailler la barbe et stéthoscooper (car, à ce moment-là, ce sera chose courante), le coiffeur

⁷³⁶ Cité par Laignel-Lavastine, *Bulletin de la Société française de philosophie*, 1952, pp. 26-27.

⁷³⁷ DOUBLE, *Séméiologie générale* (1817), texte cité dans BRUNSCHVICG, *De la vraie et de la fausse conversion*, P.U.F., 1951, p. 201.

vous demandera : « Désirez-vous aussi que j'écoute vos pulsations cérébrales ? ⁷³⁸ » La verve de Kierkegaard s'en prend ici, avec une vigueur prophétique, à l'emprise naissante des technologies, colonisant le domaine humain. En fait, si l'on considère aujourd'hui certaines formes de la médecine hautement spécialisée et mécanisée, où le contact entre le médecin et le malade est remplacé par la mise en oeuvre d'appareillages compliqués, on a le droit de penser que le docteur Double et Kierkegaard n'étaient pas seulement des imbéciles rétrogrades.

En tout cas, l'histoire de la physiologie et de la médecine au XIX^e siècle est celle du recul croissant de la clinique devant le développement de la technique et du laboratoire, développement jalonné par des succès éclatants, qui ne cessent de confirmer la confiance des savants dans la méthodologie mise en oeuvre. Le déterminisme mécaniste, après Lavoisier, connaîtra un nouveau triomphe, au milieu du siècle, avec la définition du principe de conservation de l'énergie, formulé à peu près à la même époque par l'Allemand Robert Mayer et l'Anglais Joule. Robert Mayer est un médecin qui se trouve amené par une expérience de médecine tropicale à établir un rapport entre la couleur plus ou moins foncée du sang et sa teneur en oxygène. En climat chaud, le sang veineux est plus clair qu'en climat tempéré, ce qui signifie que l'organisme humain use moins d'oxygène sous les tropiques pour maintenir la température du corps. De là l'idée que les cycles d'échanges entre la matière, la chaleur et le mouvement mettent en oeuvre des formes différentes d'énergie, le total restant toujours identique à lui-même. Robert Mayer méditant sur le phénomène en tire sa loi de la conservation de l'énergie, qu'il publie pour la première fois en 1842. « Il n'y a en réalité, affirme Mayer, qu'une énergie unique. Elle circule en un cycle éternel dans la nature morte et dans la nature vivante. » La mise en oeuvre d'une certaine quantité donnée d'énergie

⁷³⁸ KIERKEGAARD, *Journal*, Extraits, t. II, trad. Ferlov-Gateau, N.R.F., 1954, p. 72-73, texte daté de 1846-1847 ; cf. cette autre note de 1846 : « on verra à la fin, comme la métaphysique l'a déjà fait pour la théologie, la physique chasser la morale. Toutes les interprétations statistiques que de nos jours on tire des mœurs y contribuent. » (*Journal*, éd. citée, t. I, 1941, p. 250).

produit un effet équivalent, quelle que soit la forme, mécanique, thermique, magnétique, chimique ou électrique, de cette énergie ⁷³⁹.

Le principe de la conservation de l'énergie fournit donc, au milieu du XIX^e siècle, un nouveau fil conducteur qui rassemble dans un même réseau d'intelligibilité le domaine organique et le domaine inorganique. Une physique de la vie est désormais possible. Perspective capitale, et qui ouvre à la réflexion des penseurs de larges horizons. D'autant plus que la chimie corrobore de ses acquisition propres celles de la physique, avec l'apparition d'une chimie organique, elle aussi capable de rendre compte des [358] phénomènes biologiques selon les normes valables dans l'ordre de la matière inanimée, sans qu'il soit désormais besoin de faire appel à une force vitale spécifique. Le fait décisif, prolongeant les recherches de Lavoisier, est sans doute la synthèse de l'urée, que réalise en 1828, le chimiste allemand Wöhler « Je dois vous raconter, écrit celui-ci à son illustre confrère suédois Berzelius, que le puis fabriquer de l'urée sans avoir besoin pour cela d'un rein, ou, d'une façon générale, d'un animal quelconque. » Les travaux de Liebig et de Gerhardt vont bientôt multiplier les conséquences de ces premières expériences. Berthelot, à partir de 1853, réalisera, par la seule combinaison de l'hydrogène et de l'oxygène, la synthèse de l'acétylène et d'un grand nombre de composés organiques.

La vie a donc perdu son mystère, ou plutôt il n'y a pas de secret de la vie : elle met en œuvre les éléments qui constituent la réalité matérielle, sans qu'il y ait, pour l'ordre organique, aucun privilège de juridiction. « Tous les êtres vivants, végétaux et animaux, déclare Berthelot en 1864, sont essentiellement formés par les quatre mêmes corps élémentaires : carbone, hydrogène, oxygène et azote (...) Les êtres vivants sont constitués par du charbon, uni avec trois gaz qui sont les éléments de l'eau et les éléments de l'air ⁷⁴⁰. » L'ère des spéculations philosophiques est définitivement close : la science fait justice des systèmes absurdes et gratuits. Inutile désormais de recourir à la théologie ou à la métaphysique : « Nous pouvons prétendre à former de

⁷³⁹ DIEPGEN, *Geschichte der Medizin*, t. II, 1^{re} partie, Berlin, de Gruyter, 1951, pp. 94-95.

⁷⁴⁰ BERTHELOT, *Les méthodes générales de synthèse en chimie organique*, leçon d'ouverture du cours de chimie organique au Collège de France, 1864, dans *Science et Philosophie*, Calmann Lévy, 1886, p. 70.

nouveau toutes les matières qui se sont développées depuis l'origine des choses, à les former dans les mêmes conditions, en vertu des mêmes lois, par les mêmes forces que la nature fait concourir à leur formation ⁷⁴¹. » Davantage encore, le chimiste possède désormais le pouvoir de faire mieux que la nature elle-même : il peut créer par synthèse des composés organiques qui n'existent pas dans la nature, et cela en quantité quasi illimitée. On dénombre, dès 1879, 74.000 composés organiques. Il y en aura 200.000 en 1941.

On ne saurait exagérer l'effet de choc produit sur les contemporains par ces révélations sensationnelles sorties des laboratoires. La révolution scientifique du XIX^e siècle, l'accélération du rythme des découvertes, est un phénomène aussi important que la révolution industrielle, et ses répercussions sur la vie quotidienne de chacun ne sont pas moins considérables. La conservation de l'énergie, la synthèse organique fournissent de nouveaux points de départ à une réflexion sur l'existence humaine, qui peut également s'autoriser des vues de Darwin sur l'évolution des êtres vivants, formulées en 1859 dans *l'Origine des Espèces*. Ainsi se forme peu à peu un raz de marée intellectuel qui va submerger toutes les positions traditionnelles. La pression mentale des doctrines se trouve d'ailleurs renforcée par l'attestation des faits : les laboratoires et les enseignements se développent partout, l'appareillage technique ne cesse de se perfectionner et la moisson des résultats est d'une extraordinaire fécondité.

Il est impossible de citer ici les acquisitions qui se multiplient ; on les trouvera dans les histoires spécialisées. C'est en Allemagne qu'apparaissent, à partir de 1825, les premiers laboratoires modernes de physiologie. L'Institut de pathologie de Berlin est fondé en 1856 sous la direction de l'illustre Virchow. Le microscope composé achromatique d'Amici, mis en service vers 1825, permet à la recherche biologique de faire un bond en avant. Le système nerveux fait l'objet d'une enquête d'ensemble, qui révèle l'existence [359] du sympathique et du para-sympathique. Liebig étudie la chimie alimentaire ; Brown-Séquard développe l'endocrinologie. L'embryologie devient une science exacte avec les travaux de von Baer, qui découvre en 1827 l'œuf des mammifères. La théorie cellulaire est formulée par Virchow en 1855. La bactériologie se précise grâce aux travaux de Pasteur qui,

⁷⁴¹ *La Synthèse des matières organiques, ibid., p. 67.*

en 1858, détruit expérimentalement la thèse de la génération spontanée. L'anesthésie, mise au point par le dentiste américain Morton et son ami Ch. T. Jackson, en 1846, prépare la révolution chirurgicale, dont les techniques d'antisepsie et d'asepsie définies par Lister et Pasteur multiplieront les possibilités. Les maladies infectieuses reculent devant la vaccinothérapie. En 1871, Hansen découvre le bacille de la lèpre ; en 1882, Koch met en évidence celui de la tuberculose...

La science biologique de l'être humain n'est plus une théorie, c'est une réalité, tous les jours confirmée par les grandes œuvres des savants pour le mieux-être de l'humanité souffrante. La marée des évidences emporte nécessairement le consentement admiratif des élites aussi bien que de la masse. Le matérialisme sous ses diverses formes se développe avec un succès croissant vers le milieu du XIX^e siècle, et ce matérialisme, à la différence de ceux qui l'avaient précédé, n'est plus un matérialisme spéculatif, mais un matérialisme scientifique, ce qui lui donne une autorité d'autant plus forte. Dans les laboratoires, dans les cliniques se poursuivent des recherches de plus en plus précises et de plus en plus rigoureuses, dont les résultats s'imposent à l'admiration et au consentement universels. Mais, en dépit du schéma épistémologique mis en avant par Comte, il semble que les lois mathématiques, physiques et chimiques exercent leur influence au-delà même du domaine inorganique : elles rendent raison d'un grand nombre de phénomènes vitaux. Or la réalité humaine tout entière, y compris ses aspects psychologiques et sociaux, prolonge et développe les déterminismes biologiques. Au lieu d'invoquer un conditionnement par le haut, qui se réfère à des influences métaphysiques ou religieuses, impossibles à justifier d'une manière intelligible, il paraît désormais préférable de déterminer aussi rigoureusement que possible les conditionnements réels, les séries causales dont on peut relever en fait le sillage de part et d'autre de la prétendue coupure entre la matière et la vie. La réciprocité d'influence attestée par l'expérience justifie un nouveau monisme qui confie aux sciences exactes la tâche de rendre raison du monde et de l'homme.

Une nouvelle autorité intellectuelle s'affirme ici, qui défie les autorités traditionnelles. Celles-ci d'ailleurs, religieuses ou politiques, réagissent vivement contre les menaces d'une pensée libérée de tout autre contrôle que celui de l'expérience. L'attitude scientifique va désormais de pair avec l'agnosticisme religieux, avec l'athéisme matérial-

liste et avec une attitude politique sinon toujours franchement révolutionnaire, du moins d'un libéralisme avancé. La polémique s'en mêlant, et la persécution ouverte ou feutrée de la part des autorités en place, l'enjeu intellectuel du XIX^e siècle va se trouver engagé dans une partie où les thèmes les plus divers se mêlent confusément ; de part et d'autre, la passion intervient, des tactiques et des stratégies se dessinent, et l'on ne songe plus guère à rechercher la vérité pour elle-même. Il faut d'ailleurs ajouter que, la situation s'étant profondément modifiée, nous avons peine à retrouver le sens de ce débat où s'affrontaient des fanatismes opposés.

Les matérialismes du XIX^e siècle découlent très naturellement de l'essor des sciences naturelles, de la biologie et de la médecine, alors que les matérialismes antérieurs s'appuyaient sur la physique, seule science constituée jusque-là. On retrouve dans ces doctrines l'exploitation des thèmes de la conservation de l'énergie, de l'évolution et de la synthèse, qui fournissent [360] des schémas explicatifs dont on n'hésite pas à extrapoler la portée. Comme toujours, les théories scientifiques proposent aux penseurs et aux, savants des images douées par elles-mêmes d'une force explicative d'ordre mythique, par delà les significations restrictives du sévère langage de la science. Ces mythes, qui s'adressent à l'affectivité, dont ils tirent leurs justifications les plus profondes, emportent ainsi l'adhésion et mobilisent des dévouements quasi religieux. Des thèmes de cet ordre jouent d'ailleurs un rôle dans la constitution même du savoir proprement dit : on sait que Darwin tira sa théorie de la concurrence vitale et de la sélection naturelle de l'essai de Malthus sur la population. La « loi » de Malthus, pasteur anglican et économiste amateur, n'est qu'un brillant paradoxe, dont le naturaliste génial qu'était Darwin a tiré le parti que l'on sait.

De même les penseurs matérialistes du XIX^e siècle doivent leur impulsion maîtresse à une science à laquelle ils font dire beaucoup plus qu'elle ne dit en effet. Lorsque Feuerbach formule, vers 1850, son calembour célèbre : « L'homme est ce qu'il mange (*der Mensch ist was er isst*) », il ne fait, en un certain sens, que condenser d'une manière hardie les acquisitions contemporaines de la chimie organique, et en particulier la chimie alimentaire de Liebig. Mais le slogan veut dire beaucoup plus qu'il ne dit. Tel est aussi le cas de l'affirmation fameuse du zoologiste Karl Vogt (1817-1895), au congrès médical de Göttingen en 1854 : « les idées entretiennent avec le cerveau les mê-

mes rapports que la bile avec le foie ou l'urine avec les reins ». Ici encore, le savant s'affirme philosophe par un excès de pouvoir dont il ne prend pas lui-même conscience. Il s'autorise de son savoir pour proclamer des « vérités » qui outrepassent singulièrement ce savoir. Les connaissances rigoureuses engendrent des spéculations sans proportion avec elles, et qui développent une métaphysique au pire sens du terme. Les matérialismes divers, les épiphénoménismes et énergétismes si fort à la mode pendant le siècle dernier présentent tous un caractère analogue, l'abus de confiance commençant dans la pensée même du théoricien. Mais on ne s'en aperçoit pas, dans le contexte passionnel des luttes théologiques, politiques et sociales de l'époque, où d'ailleurs les arguments des traditionalistes ne valent pas mieux que ceux des novateurs.

C'est ainsi que le naturaliste hollandais Jacob Moleschott (1822-1893), professeur de physiologie à Heidelberg, en sera chassé pour ses opinions avancées et poursuivra en Italie l'enseignement d'une doctrine qu'il a résumée dans ses *Lettres sur la Circulation de la Vie (Kreislauf des Lebens)* : à travers toutes les formes de la matière se déploie une seule et même énergie, dont la toute puissance créatrice engendre toutes les forces vivantes et non vivantes. La question sociale elle-même n'est qu'un problème de distribution de matière et de force. Telle est aussi la thèse radicale du médecin allemand Ludwig Büchner (1824-1899), dans son livre *Matière et Énergie*. Herbert Spencer lui-même (1820-1903) systématise l'évolutionnisme de Darwin dont la loi s'applique à la totalité du réel : le passage de l'homogène à l'hétérogène justifie aussi bien les transformations de la matière inorganique que celles de l'organisme, de l'homme lui-même et des sociétés qu'il constitue. Eugen Dühring (1838-1921), lui aussi persécuté pour ses opinions, et exclu de l'Université de Berlin, esquisse une *Dialectique de la nature* (1865), qui rend compte de tous les phénomènes en termes de matière et de force. L'illustre physiologiste de Berlin, du Bois Reymond (1818-1896), reprend à son compte la thèse d'un déterminisme universel, limité seulement par les ignorances définitives de l'homme. Un monisme analogue, nuancé par des restrictions diverses, se retrouve dans la pensée du zoologiste de Iéna, Haeckel (1834-1919), dans la doctrine d'Ostwald (1853-1932), fondée tout entière sur le principe de la conservation de l'énergie, ou dans [361] le pragmatisme biologique du physicien de Vienne, Ernst Mach (1838-1916). Ces noms, parmi

bien d'autres, attestent la fascination exercée par les sciences naturelles triomphantes pendant la seconde moitié du XIX^e siècle. Si l'on considère le débat dans son ensemble, il est clair que le temps travaille pour les matérialistes ; il leur apporte d'année en année des arguments nouveaux, grâce au progrès des sciences et des techniques. Si les théories outrepassent encore la réalité des faits, on peut raisonnablement espérer que bientôt le retard sera comblé : l'expérience rendra la doctrine inutile, la science aura éliminé la philosophie. Une même épistémologie s'impose donc partout ; c'est elle qui doit présider à la constitution des sciences humaines, dernières en date des acquisitions de la connaissance. Plus complexes que les sciences physiques et naturelles, elles doivent leur emprunter leurs méthodes et se trouveront assurées des mêmes résultats. Une science digne de ce nom sera expérimentale ou ne sera pas. Tel est l'état d'esprit le plus généralement répandu parmi les savants de tous ordres à la fin du XIX^e siècle ; et cet état d'esprit, même informulé, est souvent encore plus tyrannique que les théories proprement dites.

Le grand chimiste Marcelin Berthelot incarne parfaitement les certitudes de son siècle, victorieuses de toutes les superstitions. Alors que le physiologiste Du Bois Reymond, bien que partisan résolu de l'esprit nouveau, achevait encore son discours *Sur les limites de la connaissance de la nature* (1872), par le mot célèbre : *Ignorabimus*, Berthelot considère qu'il ne faut plus laisser de place à l'ignorance. Il proclame en 1885 : « Le monde est aujourd'hui sans mystère. En tout cas, l'univers matériel entier est revendiqué par la science, et personne n'ose plus résister en face à cette revendication. La notion du miracle et du surnaturel s'est évanouie comme un vain mirage, un préjugé suranné ⁷⁴². » Une raison unitaire, désormais, revendique l'univers qu'elle se fait fort de soumettre à sa juridiction. Dans ses acquisitions les plus triomphales, l'esprit humain « a suivi une méthode simple et invariable. Il a constaté les faits par l'observation et par l'expérience ; il les a comparés, et il en a tiré des relations, c'est-à-dire des faits plus généraux qui ont été, à leur tour, et c'est là leur seule garantie de réalité, vérifiés par l'observation et par l'expérience. Une généralisation progressive déduite des faits antérieurs et vérifiée sans cesse par de nouvelles observations, conduit ainsi notre connaissance depuis les phé-

⁷⁴² BERTHELOT, *Les Origines de l'Alchimie*, Steinheil, 1885, préface, début.

nomènes vulgaires et particuliers jusqu'aux lois naturelles les plus abstraites et les plus étendues. Mais dans la construction de cette pyramide de la science, toutes les assises, de la base au sommet, reposent sur l'observation et sur l'expérience » ⁷⁴³... Il doit en être ainsi même lorsque la recherche concerne l'homme et le monde humain : « Aujourd'hui, affirme encore Berthelot, dans l'ordre moral, aussi bien que dans les ordres physique, biologique et social, la science et la raison modernes reposent sur une même base : la connaissance des faits et de leurs relations générales, constatée par l'observation et l'expérimentation des phénomènes naturels. À l'infatuation du prêtre, organe infail-
lible et invariable de la pensée divine, a succédé la modestie du sa-
vant ⁷⁴⁴... »

La même épistémologie qui a fait ses preuves dans l'ordre matériel rendra donc intelligible le domaine humain. Contemporain de Berthelot, Taine, historien, psychologue et philosophe, partage résolument ses convictions, ainsi que l'atteste une page très remarquable de *Histoire de la Littérature anglaise* : « Jusqu'ici, souligne Taine, nous avons pris pour maîtres les révélateurs et les poètes, et comme eux nous avons reçu pour des vérités certaines [362] les nobles songes de notre imagination et les suggestions impérieuses de notre cœur. Nous sommes liés à la partialité des divinations religieuses et à l'inexactitude des divinations littéraires, et nous avons accommodé nos doctrines à nos instincts et à nos chagrins. La science approche enfin, et approche de l'homme ; elle a dépassé le monde visible et palpable des astres, des pierres, des plantes, où, dédaigneusement, on la confinait ; c'est à l'âme qu'elle se prend, munie des instruments exacts et perçants dont trois cents ans d'expérience ont prouvé la justesse et mesuré la portée ⁷⁴⁵. » La nouvelle science de l'homme a pour objet la pensée, « objet que depuis soixante ans elle entrevoit en Allemagne, et qui, sondé lentement, sûrement, par les mêmes méthodes que le monde physique, se transformera à nos yeux comme le monde physique s'est transformé » ⁷⁴⁶.

⁷⁴³ *Science et philosophie*, Calmann-Lévy, 1886, p. 10.

⁷⁴⁴ *Science et Libre pensée*, Calmann-Lévy, 1905, p. 25.

⁷⁴⁵ TAINÉ, *Histoire de la Littérature anglaise*, t. IV, 2^e édition, Hachette, 1866, 421.

⁷⁴⁶ *Ibid.*, p. 422.

La haute intelligence de Taine, qui est incontestablement un très grand esprit, rend d'autant plus significative la fascination exercée sur sa pensée par la méthodologie des sciences naturelles. « Il en est d'un peuple comme d'une plante ⁷⁴⁷, » écrit-il encore ; c'est-à-dire que la littérature et l'histoire deviendront bientôt des sciences exactes : « il n'y a ici comme partout qu'un problème de mécanique ; l'effet total est un composé déterminé tout entier par la grandeur et la direction des forces qui le produisent. La seule différence qui sépare ces problèmes moraux des problèmes physiques, c'est que les directions et les grandeurs ne se laissent pas évaluer ni préciser dans les premiers comme dans les seconds (...) Mais quoique les moyens de notation ne soient pas les mêmes dans les sciences morales que dans les sciences physiques, néanmoins, comme dans les deux la matière est la même, et se compose également de forces, de directions et de grandeurs, en peut dire que dans les unes et dans les autres l'effet final se produit d'après la même règle » ⁷⁴⁸. La fin de ce texte marque une sorte d'hésitation et de recul : la race, le milieu et le moment, les trois facteurs auxquels Taine recourt pour justifier le déterminisme de l'histoire ne sont pas à proprement parler des éléments physiques déterminables en rigueur. Ils ne deviennent des « forces naturelles » que par une sorte de métamorphose. De même la formule célèbre sur le vice et la vertu, assimilés à des produits chimiques, comme le sucre ou le vitriol, garde un sens ambigu : le déterminisme de Taine a subi l'influence de Spinoza et de Hegel aussi bien que celle des naturalistes philosophes du XIX^e siècle matérialiste. La pensée de Taine réalise la synthèse d'influences très diverses, mises en œuvre par une large intelligence et servie par un art très sûr. Mais ces professions de foi mettent en lumière d'une façon significative le choc en retour du laboratoire sur l'histoire et sur la critique.

Comparaison n'est pas raison, bien entendu. Mais dans le mouvement de pensée qui prend son essor à partir de la connaissance scientifique, la raison se dépasse elle-même, et se croit désormais investie du don de prophétie. Au XVIII^e siècle, la philosophie des Lumières appuyait ses convictions sur la conscience prise du progrès historique ; c'est le progrès de la science qui gage désormais un illuminisme nou-

⁷⁴⁷ Même ouvrage, *Introduction*, § V, t. I, p. XXX.

⁷⁴⁸ *Ibid.*, p. XXXII.

veau, autorisant des savants d'une compétence indiscutable dans leur domaine propre à des professions de foi qui risquent de nous paraître aujourd'hui rétrospectivement fort inconsiderées : « En s'attachant aux grandes périodes, proclame Berthelot, on voit clairement que le rôle de l'erreur et de la méchanceté décroît à [363] proportion que l'on s'avance dans l'histoire du monde. Les sociétés deviennent de plus en plus policées et, j'oserai dire, de plus en plus vertueuses. La somme du bien va toujours en augmentant, à mesure que la somme de vérité augmente et que l'ignorance diminue dans l'humanité ⁷⁴⁹. » Ainsi reconnue comme maîtresse de toute vérité, « la Science est la bienfaitrice de l'humanité ! (...) Elle réclame aujourd'hui, à la fois, la direction matérielle, la direction intellectuelle et la direction morale des sociétés » ⁷⁵⁰. Le totalitarisme scientifique a désormais partie gagnée sur les anciennes autorités morales, politiques et religieuses : « La science seule peut fournir les bases de doctrines librement consenties par les citoyens de l'avenir, doctrines opposées à la foi aveugle et imposée du charbonnier d'autrefois ⁷⁵¹. » « La science domine tout : elle rend seule des services définitifs. Nul homme, nulle institution désormais n'aura une autorité durable, s'il ne se conforme à ses enseignements ⁷⁵². »

Berthelot, payant de sa personne, fut l'une des lumières de la Troisième République radicale et anticléricale. De même d'ailleurs, à travers le monde, les tenants de la nouvelle apologétique se lancèrent dans les luttes idéologiques et politiques, souvent moins heureux que le Sénateur Berthelot, et poursuivis pour leurs opinions hétérodoxes. Le savoir doit mettre fin à la croyance, dans la splendeur des accomplissements, mais en attendant d'être achevé le savoir s'oppose à la croyance comme une autre croyance, guère plus rationnelle. Il faut tenir compte de cette ambiance passionnelle pour comprendre la signification de la « Science » à la fin du XIX^e et au début du XX^e siècle. C'est ainsi qu'un discours de Jules Ferry, le 10 avril 1870, sur l'égalité d'éducation, qui réclame un enseignement complet pour les jeunes filles, se termine sur la formule suivante : « Il faut que la femme appartienne à

⁷⁴⁹ BERTHELOT, *Science et Philosophie*, 1886, p. 35.

⁷⁵⁰ *Science et Libre pensée*, 1905, p. 405.

⁷⁵¹ *Science et Morale*, 1897, Introduction, p. IX.

⁷⁵² *Ibid.*, p. XII.

la Science ou qu'elle appartienne à l'Église ⁷⁵³. » Cette alternative, ou d'autres assez voisines, sous-tendent souvent les partis pris épistémologiques. Et si, par exemple, le socialisme de Marx et d'Engels se prétend « scientifique », c'est par référence à une idole de la Science, qui représente désormais l'arme la plus efficace pour « écraser l'infâme » et liquider toutes les réactions.

Un véritable retournement de la situation intellectuelle se trouve donc réalisé ici. Le positivisme de Comte subordonnait les sciences de la nature à la science sociale. Désormais, il semble que les sciences de la nature sont devenues, par elles-mêmes et de droit, des sciences sociales, ou du moins elles font autorité dans le domaine social, qui doit autant que possible imiter les structures et la conformation des disciplines établies dans l'ordre physico-chimique et biologique. Autrement dit, la certitude scientifique se suffit à elle-même ; elle étend même sa juridiction à des domaines qui ne lui appartiennent pas encore, mais dont on se fait fort de les réduire bientôt à l'obéissance des normes qui prévalent dans les sciences exactes. La vérité mathématique et expérimentale est de plein droit une vérité humaine. A la perspective hiérarchique mise en œuvre par Auguste Comte, et qui reconnaissait des degrés et des émergences au sein même du réel, se substitue l'idée d'un ensemble rigoureusement ordonné, dont le déchiffrement se réalisera de proche en proche par les voies et moyens d'une méthodologie unitaire.

L'idée de science de l'homme cède donc la place à l'espérance d'une science [364] sans l'homme, d'une science qui n'a pas besoin de l'homme et le perd en cours de route, noyé dans la masse du réel dont rien ne le distingue plus. Tel est, en somme, le chemin qui mène du positivisme de Lamarck et d'Auguste Comte au scientisme que nous venons d'évoquer. D'après Lalande, le mot « scientisme » aurait été créé au début du XX^e siècle par le Dantec, l'un des vulgarisateurs français du matérialisme biologique. Le scientisme consacre la fin de toute philosophie : le discours scientifique se referme sur lui-même, il énonce à lui seul toutes les vérités. La science, affirme le Dantec, « ne garde aucune trace de son origine humaine ; et elle a, par suite, quoi qu'en pensent la plupart de nos contemporains, une valeur absolue. Il

⁷⁵³ Discours reproduit dans ROBIQUET, *Discours et opinions de Jules Ferry*, t. I, A. Colin, 1893.

n'y a même que la science qui ait cette valeur, et c'est pourquoi je me proclame scientifique »⁷⁵⁴. Si, pour Auguste Comte, la philosophie était en quelque sorte la conscience de la science, une sorte de seconde lecture et de mise en place des acquisitions du savoir, le scientisme est partisan d'une science sans conscience, d'une science qui absorbe la conscience elle-même et la rend inutile. La science, à l'état brut, fournit des certitudes définitives sur une réalité qui n'a pas besoin d'être considérée comme une réalité humaine.

⁷⁵⁴ Le Dantec, article paru dans la Grande Revue du 25 décembre 1911, reproduit dans *Contre la Métaphysique*, ch. III, p. 68, cité dans LALANDE, *Vocabulaire de la philosophie*, au mot *Scientisme*.

[365]

Introduction aux sciences humaines.
Essai critique sur leurs origines et leur développement.

Cinquième partie :
Les sciences humaines au XIX^e siècle

Chapitre III

LA SCIENCE DE L'HOMME DANS LES SYNTHÈSES SPÉCULATIVES

[Retour à la table des matières](#)

Le débat que nous venons d'évoquer, et qui met en question le sens même de la philosophie, projette son ombre portée sur le développement des sciences humaines au cours du XIX^e siècle. Celles-ci demeurent soumises à l'influence de la mentalité générale qui inspire, consciemment ou inconsciemment, l'orientation des recherches entreprises. Chaque épistémologie particulière s'inscrit dans un parti pris épistémologique d'ensemble. Les problèmes, les questions et les réponses, le style même de l'investigation seront très différents selon le moment considéré, 1820 par exemple, 1860 ou 1900. La philosophie, ou la non-philosophie régnante, inspirent l'orientation du chercheur et se laissent deviner dans le langage même qu'il emploie.

D'une manière générale, on assiste, au cours du XIX^e siècle, à une démultiplication de l'idée de science de l'homme, héritée du XVIII^e siècle. Totalitaire, et quelque peu dogmatique, au début du siècle, la

science de l'homme se désagrège assez vite : elle fait place, vers 1850-1860 à une série de disciplines de plus en plus spécialisées, travaillant dans un horizon nettement délimité. À la fin du siècle, l'émiettement est complet. L'accumulation des connaissances précises, la prolifération des techniques de recherche ont pour corollaire la disparition des vues d'ensemble. Le scientisme dominant encourage cette restriction mentale : la méthode scientifique, la rigueur, réelle ou illusoire, des procédures devient une fin en soi. Il suffit, pense-t-on, de savoir ce qu'on sait. Et l'on ne s'avise pas, dans l'euphorie de la belle époque et de l'utopisme technicien, que si l'on ne sait que ce qu'on sait, on ne sait pas ce qu'on sait. L'analyse, poursuivie avec minutie, passe pour la vertu maîtresse ; et la synthèse oubliée devient d'ailleurs bientôt impossible, le chercheur se trouvant bientôt submergé par la marée des résultats obtenus. Il faudra la crise épistémologique contemporaine pour que l'on comprenne que ces résultats, en dépit de leur masse, ne signifient pas grand-chose. En fuyant devant son ombre, le savant en sciences humaines s'est définitivement égaré.

Dans l'espace mental de la première moitié du XIX^e siècle, de grandes synthèses sont encore possibles : ce sont les systèmes divers de philosophie de l'histoire qui mettent en perspective temporelle la science de l'homme héritée du XVIII^e siècle des Lumières et de l'Encyclopédie, puis reprise par les Idéologues. La philosophie de l'histoire intervient comme un produit de remplacement pour la théologie désormais périmée : le développement [366] de l'humanité, dont il s'agit de prévoir les différentes phases, englobe et commande le destin des individus. La synthèse prend le pas sur l'analyse en vertu d'un dogmatisme *a priori*, dont les certitudes motrices sont empruntées à l'expérience révolutionnaire et au progrès technique. Echappant à l'immobilisme traditionnel, les sociétés humaines font mouvement vers un avenir meilleur. Le philosophe interprète l'événement : l'examen du chemin parcouru d'hier à aujourd'hui doit lui permettre de prévoir les péripéties à venir. Et la certitude d'un progrès déjà acquis, en raison, en sécurité et en bien-être, autorise l'espérance de lendemains triomphants. Les philosophies de l'histoire sont des philosophies qui finissent bien. Elles procèdent d'ailleurs de la divination plutôt que de la science, mais elles impliquent, avant toute extrapolation, une étude préalable du réel. Et par ailleurs, les idées qu'elles mettront en œuvre, les thèmes et structures qu'elles répandront dans l'opinion

intellectuelle, agiront avec beaucoup de force sur les recherches contemporaines dans les divers ordres des sciences humaines proprement dites. C'est pourquoi il est indispensable de les mentionner ici.

L'une des premières synthèses proposées au XIX^e siècle par la philosophie de l'histoire, celle du comte Henri de Saint-Simon (1760-1825), assure en quelque sorte la liaison entre la pensée des Idéologues et les socialismes et technicismes divers, qui lui emprunteront certains de leurs thèmes dominants. Saint-Simon est en effet un témoin et un acteur de la Révolution. Cet autodidacte génial rêve d'une Nouvelle Encyclopédie, dont il publiera même, en 1810, le prospectus. Il rédige en 1813 un *Mémoire sur la Science de l'homme*, science qui lui paraît la plus importante de toutes désormais. Or il déclare au début de son essai : « les quatre ouvrages les plus marquants, relativement à cette science, m'ont paru être ceux de Vicq d'Azyr, de Cabanis, de Bichat et de Condorcet » ⁷⁵⁵. Le but de Saint-Simon est seulement de « lier, combiner, organiser, compléter les idées » ⁷⁵⁶ de ces quatre penseurs. La filiation par rapport à l'école idéologique est donc expressément affirmée.

Mais le problème de Saint-Simon ne se limite pas à une recherche théorique : la connaissance doit être opérative. Le cataclysme révolutionnaire a mis en évidence l'insuffisance des structures traditionnelles du monde occidental. Une nouvelle civilisation est en train de naître : il faut refaire la révolution, mais en la fondant en raison et en droit, sans se fier aux hasards de l'histoire. Le Congrès de Vienne qui doit, en 1814, liquider l'expérience révolutionnaire offre à Saint-Simon l'occasion de faire appel aux puissants de ce monde, afin qu'ils créent de toutes pièces l'ordre nouveau. De là sortira le mémoire rédigé en Octobre 1814 avec la collaboration d'Augustin Thierry, et qui traite *De la réorganisation européenne ou de la nécessité et des moyens de rassembler les peuples de l'Europe en un seul corps politique*. Bien avant la formule célèbre de Marx, Saint-Simon manifeste par l'ensemble de son œuvre, par ses initiatives hardies et prématurées, que la tâche du penseur, désormais, n'est plus d'interpréter le monde, mais de le modifier.

⁷⁵⁵ *Mémoire sur la Science de l'Homme*, dans : *Œuvres choisies de C. H. de Saint-Simon*, Bruxelles, 1859, t. II, p. 8.

⁷⁵⁶ *Ibid.*, p. 17.

L'entreprise de la science de l'homme une fois menée à bien permettra en effet une action rationnelle de l'homme sur l'homme et sur le monde. Mais il faut d'abord procéder à une réforme des disciplines qui ont pour objet la réalité humaine, sur le modèle de l'œuvre réalisée par Bacon et Newton dans les sciences de la nature ; Saint-Simon professe d'ailleurs [367] la plus grande admiration pour la critique de Locke, en laquelle s'amorce déjà la nouvelle méthodologie ⁷⁵⁷. La réforme commencera par la physiologie qui « ne mérite pas encore d'être classée au nombre des sciences positives » ⁷⁵⁸ ; elle devra être portée à ce degré de systématisation expérimentale, et former le point de départ d'un nouveau système d'enseignement. Après quoi, « la morale deviendra une science positive (...) La politique deviendra une science positive (...) La philosophie deviendra une science positive (...) La science générale ou philosophie a pour faits élémentaires les faits généraux des sciences particulières, qui sont les éléments de la science généra » ⁷⁵⁹. Les problèmes sociaux seront donc résolus par la mise en œuvre de techniques dérivées de la nouvelle science dont Saint-Simon est le prophète. Il assure que, si on l'écoutait, « la politique deviendrait une science d'observation, et que les questions politiques seraient un jour traitées par ceux qui auraient étudié la science positive de l'homme par la même méthode et de la même manière qu'on traite aujourd'hui celle relative aux autres phénomènes » ⁷⁶⁰.

Le fil conducteur de la nouvelle intelligibilité positive dans le domaine politique et social, Saint-Simon le découvrira dans la vie économique : il a compris l'un des premiers que l'expansion de l'industrie est en train de bouleverser les conditions d'existence de l'humanité. La nouvelle civilisation aura pour soubassement le système de la production, caractérisé par l'accélération du progrès technique, qui doit per-

⁷⁵⁷ Cf. *ibid.*, p. 44 : « le peu de mots que nous bégayons sur la science de l'homme nous ont été enseignés par Locke. »

⁷⁵⁸ *Ibid.*, p. 22.

⁷⁵⁹ P. 23. On remarquera l'emploi répété de l'épithète « positif » dans un sens qui préfigure l'emploi que Comte en fera. Dès 1808, d'ailleurs, Saint-Simon fait honneur à Descartes d'avoir divisé la « philosophie positive » en deux parties : la physique des corps bruts et celle des corps organisés (*Introduction aux travaux scientifiques du XIXe siècle*, édit. citée des *Œuvres choisies*, t. I, p. 198).

⁷⁶⁰ *Mémoire sur la Science de l'Homme*, éd. citée, p. 147.

mettre de fonder sur de nouvelles structures le bonheur de l'humanité. Un reclassement des valeurs individuelles et sociales s'impose, où s'affirme la prépondérance nécessaire des industriels, des techniciens et des savants, puisque désormais, selon la parole fameuse de Saint-Simon, « l'administration des choses remplacera le gouvernement des personnes ». Dans l'ordre nouveau, l'Etat aura pour fonction essentielle de régler la production en vue du bien commun, après la disparition des anciens privilèges et l'élimination des élites traditionnelles, remplacée par les élites du travail, de l'industrie et du commerce. La réforme politique et sociale s'accompagnera d'ailleurs d'une réforme religieuse, destinée à mobiliser l'adhésion des forces spirituelles aux nouvelles normes de la société, enfin fondée en vérité et en justice.

Inventeur génial et malheureux, Saint-Simon a mis en circulation bon nombre d'idées qui, aujourd'hui encore, n'ont pas cessé de se montrer fécondes. Les Idéologues avaient déjà pressenti la relation étroite entre la science de l'homme et l'organisation politique. Saint-Simon, pour sa part, relie étroitement la science sociale et la science économique ; il est le premier en date des socialistes modernes, qui se proposeront de rationaliser le domaine humain par la refonte du système général de production et de répartition des biens. En France, Fourier et Proudhon, parmi bien d'autres, suivront cet exemple. Chez Fourier en particulier, inventeur du phalanstère, on peut remarquer la correspondance établie entre une anthropologie, qui s'efforce de dresser un inventaire des besoins et désirs de l'homme, et une économie qui doit mettre en œuvre les désirs afin de satisfaire pleinement ces besoins. Fourier, le rêveur utopiste, voudrait être, [368] comme avant lui Saint-Simon, le Newton du monde social enfin organisé selon les normes impératives de l'attraction humaine.

Dans la perspective même de la science de l'homme, le meilleur élève et le continuateur de Saint-Simon fut sans doute Auguste Comte, disciple enthousiaste du maître en 1818, collaborateur dévoué, puis rebelle et ingrat à l'égard de celui qui lui permit, en tout cas, de prendre conscience de sa propre vocation. Comte laissera de côté l'aspect technocratique de la pensée saint-simonienne ; il n'accorde pas la même prépondérance aux facteurs économiques dans le développement de la civilisation. Mais il croit aussi à la possibilité de soustraire le domaine humain à l'emprise des préjugés qui l'ont jusque-là défiguré

ou complètement dissimulé. L'homme est un objet de science, et la réalité sociale peut être soumise à des études rigoureuses qui mettront en lumière son intelligibilité méconnue. Dès 1824, au moment même où se consomme la rupture avec Saint-Simon, Comte annonce à Valat le programme de l'œuvre à venir, ou il se propose de montrer « que la politique doit aujourd'hui et peut devenir une science positive et physique, traitée à la manière de l'astronomie, de la chimie, etc. ; (...) que c'est là le seul moyen de terminer l'époque révolutionnaire dans laquelle nous sommes encore, en faisant converger tous les esprits vers une doctrine unique ; que, par là, se manifestera un nouveau pouvoir spirituel capable de remplacer le clergé, et de réorganiser l'Europe par l'éducation » ⁷⁶¹.

La science de l'homme, telle que Comte l'envisage, il l'appelle « physique sociale », puis « sociologie ». Elle présente ce caractère particulier de s'organiser dans le temps, car le temps est la dimension spécifique selon laquelle l'humanité se développe. La loi constitutive de la science de l'homme, la loi des trois états, découverte dès cette époque, est une loi historique : « On ne voit pas effectivement, écrit Comte en 1824, pourquoi les phénomènes d'une espèce sociale n'auraient pas des lois tout comme les autres, et pourquoi ces lois ne seraient pas susceptibles d'être découvertes par l'observation tout comme celles des autres, à la réserve seulement que la nature de cette fraction de la physique en rend l'étude plus difficile ⁷⁶². » L'intelligibilité spécifique de la physique sociale se révélera donc à un examen attentif de l'histoire de l'humanité. Seulement cette histoire rationnelle n'existe pas encore ; il faut la créer.

Auguste Comte ne fait ici que reprendre des vues de Saint-Simon. Dès 1813, celui-ci affirmait en effet que « l'histoire, sous son rapport scientifique, n'est pas encore sortie des limbes de l'enfance. Cette importante branche de nos connaissances n'a pas encore d'autre existence que celle d'une collection de faits plus ou moins bien constatés. Ces faits ne sont liés par aucune théorie ; ils ne sont point enchaînés dans l'ordre des conséquences ; ainsi l'histoire est encore un guide insuffisant pour les Rois ainsi que pour leurs sujets ; elle ne donne ni aux uns ni aux autres les moyens de conclure *ce qui arrivera de ce qui est ar-*

⁷⁶¹ *Lettres d'Auguste Comte à M. Valat*, Dunod éd., 1870, 21 mai 1824, p. 120.

⁷⁶² *Ibid.*, 8 septembre 1824, p. 138.

rivé (...) Aucun historien ne, s'est encore placé au point de vue général ; aucun n'a fait encore l'histoire de l'espèce » 763. Comte, encore sous la tutelle de Saint-Simon, reprend cette affirmation de son maître, en 1822, lorsqu'il rédige le *Prospectus des travaux nécessaires pour organiser la société* : « il n'existe point jusqu'ici de véritable *histoire*, conçue dans un esprit scientifique, c'est-à-dire ayant [369] pour but la recherche des lois qui président au développement social de l'espèce humaine » 764.

Cette histoire « scientifique » doit passer par l'histoire traditionnelle, celle qui se contente d'enregistrer les faits. Mais « des annales ne seront pas plus de l'histoire que des recueils d'observations météorologiques ne sont de la physique » 765. Il importe donc, en deuxième lecture, de réduire l'histoire à la raison. Bossuet avait tenté de le faire, mais il avait été égaré, estime Comte, par les préjugés théologiques de son temps. Le XIX^e siècle est caractérisé par un renouveau d'études historiques, et l'auteur du *Cours de philosophie positive* exprime au passage sa sympathie pour l'école historique allemande. Mais, en dépit de ces tentatives, « l'histoire n'a point encore cessé d'avoir un caractère essentiellement littéraire ou descriptif, et n'a nullement acquis une véritable nature scientifique, en établissant enfin une vraie filiation rationnelle dans la suite des événements sociaux, de manière à permettre, comme pour tout autre ordre de phénomènes, et entre les limites générales imposées par une complication supérieure, une certaine prévision systématique de leur succession ultérieure » 766.

Pour devenir une doctrine rationnelle, l'histoire doit emprunter, comme modèle épistémologique, « l'idée-mère du développement graduel de l'humanité (...) Il importe d'établir préalablement, par une indispensable abstraction scientifique, suivant l'heureux artifice judicieusement institué par Condorcet, l'hypothèse nécessaire d'un peuple unique, auquel seraient idéalement rapportées toutes les modifications sociales consécutives effectivement observées chez des populations

763 SAINT-SIMON, *Travail sur la gravitation universelle* (1813) ; *Œuvres choisies*, Bruxelles, 1859, t. II, pp. 195-196.

764 Auguste COMTE, *Catéchisme des industriels*, 3^e cahier, *Système de politique positive*, in *Œuvres de Saint-Simon*, t. IX, Dentu, 1875, pp. 203-204.

765 *Ibid.*, p. 204.

766 *Cours de Philosophie positive*, 47^e leçon, t. IV, 1839, p. 282.

distinctes » ⁷⁶⁷. La « sociologie dynamique » mettra en œuvre cette hypothèse de travail, considérée comme une « fiction rationnelle ». La loi des trois états se dégagera, au bout du compte, de cette élucidation qui ramènera la diversité des faits historiques à la perspective unitaire de la raison. La remise en ordre du domaine social sera la contrepartie nécessaire du progrès de l'épistémologie, lié au progrès de l'histoire elle-même.

Ici apparaît l'une des contradictions de cette pensée : si la loi des trois états est une loi scientifique du même ordre que les lois de la nature, elle doit se réaliser d'une manière inéluctable, et l'esprit positif doit prévaloir parmi les hommes par une sorte de nécessité intrinsèque. Pourtant Auguste Comte, comme avant lui Saint-Simon, demeure fort isolé, en dépit d'un petit groupe de disciples fidèles. La majorité des hommes, et la plupart des événements, refusent de se plier à l'évidence contraignante de telle ou telle philosophie de l'histoire. Et comme les choses ne vont pas d'elles-mêmes, le théoricien éprouve le besoin de répandre sa science de l'homme par un enseignement approprié, qui fait de lui un auxiliaire du destin. Le savant devient prophète, et le savoir fait place à la croyance, au prix d'une dénaturation inconsciente de la certitude initiale. En 1825, Saint-Simon publie le *Nouveau christianisme*, peu avant de mourir, et son école, après lui se transforme en église, ce qu'Auguste Comte juge parfaitement ridicule ⁷⁶⁸. [370] Pourtant lui-même, après la rencontre avec Clotilde de Vaux (1844-1846) fonde la religion de l'Humanité, dont il se proclame grand prêtre, et qui s'affirmera dans les ouvrages de la fin de sa vie, le *Système de Politique positive* (1851-1854) et la *Synthèse subjective* de 1856.

Il est clair que cette nouvelle attitude oblige à reconsidérer la signification de la science de l'homme, telle que l'envisagent Comte et Saint-Simon. Il ne suffit pas, en effet, à la manière de Littré, de couper

⁷⁶⁷ *Ibid.*, 48^e leçon, p. 364-365.

⁷⁶⁸ Cf. Auguste Comte, lettre à Gustave d'Eichtal (9 décembre 1828) dans LITTRÉ, *Auguste Comte et la philosophie positive*, 2^e éd. Hachette, 1864, p. 173 : les Saint Simoniens « ne vont pas tarder à s'éteindre dans le ridicule et la déconsidération. Imaginez-vous que leurs têtes se sont peu à peu exaltées, à ce point qu'il ne s'agit de rien moins que d'une véritable religion nouvelle (...) Enfin, il ne reste plus qu'à dire la messe et cela ne tardera pas, au train que prennent les choses (...) Voilà où les conduit le sentimentalisme. »

l'héritage en deux, et de soutenir que seul le *Cours de philosophie positive* contient la pensée authentique du maître. Une sorte de dynamique interne conduit l'auteur d'une philosophie de l'histoire, qui doit mettre l'histoire à la raison, à se proclamer Messie, afin de hâter l'avènement eschatologique d'une vérité que l'histoire ne se presse nullement de consacrer. Seulement cette péripétie semble bien condamner la science de l'homme, pour autant qu'elle se présentait comme une discipline rigoureuse. Il ne s'agit pas de mener à bien une connaissance de la réalité humaine fondée sur l'observation et l'induction, mais bien plutôt de réaliser une synthèse a priori, à laquelle les faits sont censés devoir obéir. Comte se vante même, en 1842, de n'avoir « pas lu réellement un seul journal », et cela « depuis plus de quatre ans »⁷⁶⁹. Aveu significatif d'une méthodologie purement spéculative, et qui part, en quelque sorte, du problème résolu ; l'événement, mis en présence du fait accompli de la raison, s'y adaptera comme il pourra.

Le décalage de la science de l'homme au « nouveau christianisme » ou à la religion de l'humanité semble bien, en tout cas, attester l'insuffisance constitutive du positivisme dans sa prétention à passer de l'étude des faits à une synthèse doctrinale de l'ordre humain. Le recensement des faits suivant la méthode scientifique laisse subsister un vide au niveau des valeurs. Les sciences sociales, réduites à une sorte de technologie, ou à un schéma abstrait du développement de l'histoire, souffrent d'une carence liée à la non-reconnaissance de certains intérêts spécifiques de l'être personnel. La prétention à une planification rigoureuse suppose le refoulement de tout ce qui dément ce propos initial ; mais, par un mécanisme bien connu, le refoulement entraîne le retour du refoulé. Les étonnants disciples technocrates de Saint-Simon partiront vers l'Orient pour y chercher la femme-Messie, celle-là même, en somme, que Comte découvrira sans quitter Paris. La science, la méthodologie scientifique, ne suffisent pas à rendre compte du domaine humain dans sa totalité : les présupposés de l'épistémologie rigoureuse se trouvent dès lors pris en défaut. Autrement dit, les sciences humaines ne sont pas des sciences comme les autres, et l'entreprise pour les constituer selon les principes qui régissent les autres ordres de la connaissance est vouée à l'échec. Certes, le positivisme de Comte reconnaissait bien la spécificité de la sociologie, et sa primauté

⁷⁶⁹ *Cours de Philosophie positive*, t. VI, 1842, Préface, p. XXXVI.

par rapport aux autres sciences. Mais le modèle épistémologique du savoir demeure celui qui régit les sciences impersonnelles et leur impose l'intelligibilité impersonnelle de la loi. Dans la dernière époque de sa pensée, Auguste Comte devra reconnaître la réalité des composantes affectives de l'être humain, et invoquer une nouvelle science fondamentale, la morale, par delà la sociologie. Revanche posthume de Rousseau et du Vicaire savoyard sur les physiciens et les physiologistes de l'*Encyclopédie*. La science de l'homme doit accepter l'homme tel qu'il est, dans sa complexité, dans ses contradictions, et non pas le définir *a priori*.

Or il est trop clair que les schémas de Saint-Simon et de Comte ne correspondent nullement à une investigation exacte de la réalité concrète. [371] Quelques intuitions géniales ne peuvent compenser le défaut de connaissances ; aussi bien l'état contemporain du savoir rendait-il prématurée toute tentative de synthèse. Comte, au surplus, ne reconnaissait pas l'autonomie de la psychologie, qu'il rabattait sur la biologie et sur la sociologie ; il n'apparaît pas curieux d'anthropologie ni d'ethnologie, il reste étranger à la philologie de son époque. Sa vision du monde demeure imprégnée d'une sorte de rigidité polytechnicienne ; aussi bien est-ce parmi les milieux d'ingénieurs et d'hommes d'affaires que l'école saint-simonienne devait faire, elle aussi, le plus d'adeptes. Ces doctrines seront d'ailleurs bientôt dépassées par l'histoire de la science. Auguste Comte meurt en 1857, c'est-à-dire au moment même où se constituent de nouvelles disciplines : ethnologie, préhistoire, anthropologie rigoureuse ; elles vont faire éclater le concept unitaire de sociologie, qui résumait pour Comte l'ensemble des sciences de l'homme. La théorie darwinienne de l'évolution va imposer un nouveau schéma d'intelligibilité particulièrement fascinant. Le temps s'est refusé à travailler pour le positivisme de stricte observance. L'histoire d'ailleurs refuse très généralement d'obéir aux enchanteurs qui prétendent lui dérober son secret.

La tentative de Stuart Mill pour constituer comme sciences les disciplines qui ont l'homme pour objet se distingue des tentatives françaises de Saint-Simon et de Comte par sa modestie, d'ailleurs conforme à la tradition de l'empirisme anglais. Stuart Mill (1806-1873), admirateur et disciple de Comte entre 1841 et 1846, n'a jamais admis la totalité des thèses positivistes. Il a reçu, par son père, l'enseignement de l'associationnisme de Locke et de Hume ; il a lu Condillac, Helvétius

et les économistes anglais ; il a été le disciple enthousiaste de Jérémie Bentham, sorte de correspondant insulaire des Idéologues français, qui tirait de l'association des idées une morale utilitariste, fondée sur le calcul des plaisirs et des peines, d'où devait résulter une réforme rationnelle de la vie sociale dans son ensemble. Stuart Mill n'est pas un prophète, mais un homme de réflexion, un philosophe, un économiste et surtout un logicien. Sa grande oeuvre, le *Système de Logique déductive et inductive* (1843) constitue un effort considérable pour donner aux sciences modernes un statut épistémologique correspondant à l'état dans lequel elles se trouvent désormais.

Autrement dit, Stuart Mill veut être le Bacon du XIX^e siècle. Mais Bacon dressait le tableau des sciences encore à naître et son épistémologie constitue plutôt une sorte de roman d'anticipation. Au contraire, la logique des sciences expérimentales, définie par Mill, peut mettre de l'ordre dans un domaine déjà existant. Mais les sciences humaines, elles, n'existent pas encore, et le livre VI de la *Logique*, qui leur est consacré, doit ici travailler dans le vide, en quelque sorte, et donc retrouver la situation qui était celle de Bacon à l'égard des sciences de la nature. Stuart Mill est parfaitement conscient de la difficulté, mais les résultats acquis lui paraissent garantir l'avenir : on doit retrouver dans les sciences de l'homme les mêmes structures qui ont fait leurs preuves dans les domaines du savoir dont l'exploration a été menée à bien dès à présent.

« Si ce qu'on a désigné comme « l'étude propre de l'humanité », écrit Mill, n'est pas destiné à rester le seul domaine que la philosophie ne puisse réussir à conquérir sur l'empirisme, les mêmes procédés qui sont parvenus à mettre, de l'assentiment de tous, les phénomènes les plus simples au-dessus de toute contestation, devront être consciemment et délibérément appliqués à ces recherches plus difficiles (...) C'est donc en généralisant les méthodes suivies avec succès dans le premier ordre de recherches, et en les appropriant à ces derniers, que nous pouvons espérer réparer cet [372] échec qui déshonore la science ⁷⁷⁰. » Le parti pris épistémologique de Mill refuse donc aux sciences humaines toute exception de juridiction : une raison unitaire assure la continuité et l'homogénéité de la science déjà faite et de la scien-

⁷⁷⁰ STUART MILL, *Système de Logique*, livre VI, ch. I, trad. Belot, 4^e édition, Delagrave, 1919, pp. 4-5.

ce encore à faire. Une extrapolation des méthodes déjà acquises s'impose de plein droit : « Au fond, tout ce qu'un ouvrage comme celui-ci peut faire pour la logique des sciences morales a été ou a dû être fait dans les cinq livres précédents. Ce dernier livre ne peut qu'y ajouter une sorte de supplément ou d'appendice, puisque les méthodes d'investigation applicables à la science morale et sociale doivent avoir été déjà décrites dans la mesure même où j'ai pu réussir à énumérer et à caractériser celles de la science en général ⁷⁷¹. »

Cette affirmation de principe limite d'emblée la portée des recherches de Stuart Mill. Elles tirent, en fait, une traite sur l'avenir, car le mot de « science » n'est susceptible, selon lui, que d'une signification univoque. Il affirme « qu'il y a ou qu'il peut y avoir une science de la nature humaine » ⁷⁷², parce qu'il y a des faits humains qui peuvent être organisés en lois selon les règles de la méthode expérimentale : « Tous les faits sont aptes, en eux-mêmes, à devenir objets de science dès qu'ils se succèdent les uns aux autres suivant des lois constantes ⁷⁷³. » ; la science de la nature humaine rentre dans le droit commun : « elle est encore très loin de l'idéal d'exactitude réalisé par l'astronomie actuelle ; mais il n'y a pas de raison pour qu'elle ne soit pas une science comme la maréologie l'est, ou comme l'était l'astronomie lorsqu'elle n'avait encore soumis à ses calculs que les phénomènes principaux et non les perturbations » ⁷⁷⁴. Entre la science de l'homme et la mathématique ou l'astronomie la plus rigoureuse, la différence est, non pas d'ordre, mais de degré seulement, dans la mesure où les éléments constituants de la réalité humaine sont trop complexes pour se laisser mettre en équation d'une manière totalitaire : « lors même que notre science de la nature humaine serait théoriquement parfaite, c'est-à-dire que nous pourrions calculer un caractère comme nous pouvons calculer l'orbite d'une planète quelconque d'après certaines données, – cependant, comme nous ne possédons jamais toutes ces données et qu'elles ne sont jamais absolument semblables dans deux

⁷⁷¹ *Ibid.*, p. 6.

⁷⁷² Titre du chapitre III, éd. citée, p. 23.

⁷⁷³ P. 23.

⁷⁷⁴ P. 27.

cas, nous ne pourrions jamais aboutir à des prédictions positives ni établir des formules universelles » ⁷⁷⁵.

Ainsi la science de l'homme sera une science comme les autres, sans être tout à fait comme les autres ; ses résultats, quoique moins absolus que ceux de l'astronomie, permettront de fonder l'économie et la politique. Au lieu de lois universelles, il faudra se contenter de vérités approximatives, correspondant néanmoins à des traits fondamentaux de la nature humaine. Stuart Mill, place en effet au centre des sciences sociales la psychologie, réhabilitée de la condamnation dont elle avait été frappée par Comte, et comprise dans le sens de la tradition associationniste. « Il y a des lois universelles de la formation du caractère. Et puisque ce sont ces lois, combinées avec les données de chaque cas particulier qui produisent l'ensemble des phénomènes de l'action et de la conscience humaines, c'est sur ces lois que doit s'appuyer toute tentative rationnelle de construire la science de la nature humaine au point de vue [373] concret et pratique ⁷⁷⁶. » Stuart Mill appelle *éthologie* l'ensemble de ces lois caractérielles, le mot de « caractérologie » n'étant apparu qu'en 1867 sous la plume du psychologue allemand Julius Bahnsen, auteur de *Beiträge zur Charakterologie*. L'éthologie est une sorte de psychologie appliquée : elle permet de déterminer le genre de caractère que produira « un ensemble quelconque de circonstances physiques et morales », et constitue en somme une « science exacte de la nature humaine » ⁷⁷⁷. Quant à la science sociale, elle se définit comme une conséquence seconde de l'éthologie : « tous les phénomènes sociaux sont des phénomènes de la nature humaine produits par l'action des circonstances extérieures sur des masses d'hommes » ⁷⁷⁸. Aucune différence de nature ne sépare la science sociale de la psychologie individuelle, car « les hommes ne sont pas, lorsqu'ils sont réunis, transformés en je ne sais quelle autre substance douée de propriétés nouvelles, à la façon dont l'oxygène et l'hydrogène diffèrent de l'eau (...) Les êtres humains en société n'ont

⁷⁷⁵ P. 28.

⁷⁷⁶ P. 58.

⁷⁷⁷ P. 66.

⁷⁷⁸ P. 78.

pas d'autres propriétés que celles qui dérivent des lois naturelles de l'individu et qui peuvent s'y réduire » ⁷⁷⁹.

La psychologie, science inductive, fournit donc une base expérimentale à l'éthologie, dont les développements embrassent l'ensemble des sciences humaines. Ces développements devront être étudiés d'une manière systématique par voie déductive. Etant donné les traits fondamentaux de la nature humaine, on tentera de découvrir « quelles sont les combinaisons réelles ou possibles de circonstances qui seraient de nature à favoriser ou à empêcher le développement de ces qualités » ⁷⁸⁰. La procédure hypothéticodéductive permettra ainsi d'élaborer une politique, une économie, une pédagogie, grâce à une technologie rationnelle, qui définira des sortes de maquettes des diverses possibilités favorables ou défavorables. La confirmation des résultats ainsi trouvés pourra être obtenue par la « méthode déductive inverse », remontant des effets aux causes, et recherchant dans l'expérience du passé la confirmation des structures dégagées dans le présent ou prévues pour le futur. Mais l'élucidation des situations réelles ou imaginées ramènera toujours aux lois immuables de la nature humaine. La science de l'homme sera donc une logique de la pratique, fournissant aux responsables de la vie sociale les voies et moyens d'une action efficace.

On voit donc ce qui sépare la pensée de Stuart Mill des systèmes de Saint-Simon et d'Auguste Comte : la synthèse doctrinale fait place à la définition d'une procédure méthodologique. Le théoricien anglais ne se donne pas pour un messie, maître d'une révélation sur les destinées ultimes de l'humanité. Il se contente plus modestement de mettre de l'ordre dans un domaine où règne encore la confusion. Seulement la question se pose encore de savoir si, en déterminant les structures de ce nouvel espace mental, il n'a pas, lui aussi, outrepassé les limites de l'affirmation légitime : il est prématuré de donner un état civil à des enfants qui ne sont pas encore nés. Or c'est là ce que tente Stuart Mill, puisqu'il entreprend de donner le signalement de disciplines qui n'existent pas encore, ou qui se dessinent à peine. De toute nécessité, il doit imaginer l'inconnu en fonction du déjà connu. De là, le postulat de l'extension nécessaire des procédures des sciences de la nature aux

⁷⁷⁹ P. 82.

⁷⁸⁰ P. 73.

sciences de l'homme. Mais c'est là préjuger arbitrairement de ce qui est en question. Stuart Mill, à vrai dire, ne paraît même pas prendre conscience de la difficulté, tant il lui paraît nécessaire que la raison [374] soit partout une et la même. Son totalitarisme méthodologique implique quelques idées fécondes pour l'avenir, en particulier celle des maquettes épistémologiques, où l'on peut voir l'anticipation de certains schémas modernes ; mais au bout du compte cette attitude est aussi arbitraire que le totalitarisme doctrinal des positivistes français, réserve faite de la vertu de modestie liée à l'empirisme.

Cette vertu de modestie est, par contre, tout à fait absente des grandes synthèses allemandes du XIX^e siècle, celles de Hegel et de Marx, qui prétendent déterminer a priori le cours de l'histoire et dresser l'inventaire définitif de la réalité humaine. Il ne saurait être ici question d'entrer dans le détail de ces systèmes philosophiques ; nous nous contenterons de signaler que ces philosophies de l'histoire se distinguent des ontologies traditionnelles et des théories de la connaissance par le fait qu'elles mettent l'accent sur le devenir de la réalité humaine, qui devient la dimension de réalisation de la vérité. Celle-ci ne se résout plus en un dialogue entre la pensée et Dieu ; l'individu cesse d'être l'unité de compte en philosophie, comme il arrive aussi bien dans les doctrines de Saint-Simon et de Comte. Désormais, il ne s'agit plus de mener à bien un examen de conscience pour l'équilibre personnel, mais se dégager les lignes de force d'un développement qui met en jeu les destinées de la communauté humaine, de la civilisation, de l'Etat ou des classes sociales. La réforme de l'entendement cède la place à une réforme des structures politiques et sociales, réforme qui est d'ailleurs censée se produire d'elle-même, et se poursuivre inéluctablement. La raison mène les hommes, qu'ils le veuillent ou non, de gré ou de ruse, et le philosophe est seulement le révélateur du sens du réel.

La connaissance historique est pour Hegel un intermédiaire obligé dans la recherche philosophique, parce que l'histoire est un exposant de la vérité : « L'histoire, affirme Hegel, est le devenir qui s'actualise dans le savoir, le savoir se médiatisant soi-même, l'esprit aliéné dans le temps ⁷⁸¹. » La philosophie sera donc désaliénation et récupération

⁷⁸¹ HEGEL, *Phénoménologie de l'Esprit* (1906), tr. Hyppolite, Aubier, 1939, t. II, p. 311.

de l'esprit, suivi à la trace tout au long de l'histoire. « Puisque non seulement la substance de l'individu, mais l'esprit du monde même a eu la patience de parcourir ces formes dans toute l'expansion du temps, et d'entreprendre le prodigieux labeur de l'histoire universelle, dans laquelle il a incarné dans chaque forme, pour autant qu'elle le comportait, le contenu total de soi-même, et puisque l'esprit du monde ne pouvait atteindre avec moins de labeur sa conscience de soi-même, ainsi selon la chose même, l'individu ne peut pas concevoir sa substance par une voie plus courte ⁷⁸²... »

Donc la connaissance de soi doit accomplir, comme un parcours imposé, le cycle entier de l'histoire. L'ontogénèse répète la correspondance terme à terme entre le développement de la culture et celui de la pensée réfléchie. Le microcosme des structures transcendantales de la conscience redouble le macrocosme de la civilisation dans le dessein d'ensemble d'une prodigieuse théodicée. L'encyclopédie hégélienne développe la mise en scène d'un drame de l'histoire, en de nombreux épisodes, où les rythmes de la dialectique assignent leur rang et leur moment à chacune des disciplines qui définissent les aspects de la culture. L'esprit subjectif, l'esprit objectif et l'esprit absolu se projettent ainsi dans les diverses sciences humaines soumises, chacune pour sa part, à une même discipline d'ensemble.

La synthèse géniale de Hegel se propose donc comme une récapitulation du savoir dans la perspective d'une planification totalitaire. La philosophie [375] vient après le savoir qu'elle organise, c'est-à-dire après le temps de ce savoir, puisqu'il y a un temps pour chaque savoir et un savoir pour chaque temps. « La philosophie vient toujours trop tard, enseigne Hegel. En tant que pensée du monde, elle apparaît seulement lorsque la réalité a accompli et terminé son processus de formation. Ce que le concept enseigne, l'histoire le montre avec la même nécessité : c'est dans la maturité des êtres que l'idéal apparaît en face du réel et après avoir saisi le même monde dans sa substance, le reconstruit dans la forme d'un empire d'idées (...) Ce n'est qu'au début du crépuscule, que la chouette de Minerve prend son vol ⁷⁸³. »

⁷⁸² *Ibid.*, t. I, p. 27.

⁷⁸³ *Principes de la Philosophie du droit* (1821), traduction Kaan, 1940, Préface, p. 32.

Selon ce texte célèbre, la philosophie de l'histoire est une philosophie après coup, une réflexion *a posteriori*. Mais en même temps se révèle l'une des contradictions maîtresses de l'hégélianisme : si l'on ne peut tirer argument que ce de qui est arrivé, il faut pour dresser le bilan de ce qui est arrivé, supposer que rien n'arrivera plus. Hegel lui-même signale la difficulté : « en ce qui concerne l'individu, chacun est le fils, de son temps ; de même aussi la philosophie : elle résume son temps dans la pensée. Il est aussi fou de s'imaginer qu'une philosophie quelconque dépassera le monde contemporain que de croire qu'un individu sautera au-dessus de son temps » ⁷⁸⁴. On ne saurait faire à Hegel lui-même d'objection plus décisive : il a prétendu réduire l'histoire à la raison, mais pour donner la formule définitive de l'histoire, il a été obligé d'admettre que celle-ci avait épuisé ses possibilités. Pour dégager le sens de la partie, il se situe lui-même à la fin de la partie ; il imagine que l'horloge du temps est sur le point de s'arrêter. Le soir est venu, la fin est proche.

Seulement le pari était mauvais la raison a refusé de se mettre dans les meubles du système napoléonien le canon d'Iéna n'était pas l'annonce de la fin des temps. Et l'Etat prussien sur lequel se reportèrent les espérances de Hegel ne fut lui aussi qu'une formation passagère dans le jeu des formes politiques. L'avènement de l'absolu dans l'histoire se trouve indéfiniment reporté ; la raison gardait des ruses en réserve, et le temps a dupé son dompteur. La réalité humaine demeure irréductible à toute tentative de rationalisation radicale. Pourtant le mérite singulier de Hegel aura été de mettre en lumière l'intelligibilité immanente des événements humains : les sciences de l'homme mettent en œuvre des structures de raison, et si la raison n'est pas tout, si elle est en débat avec elle-même et avec la nécessité, l'opacité des choses, du moins fournit-elle le seul sens du réel qui nous soit accessible. La science de l'homme ne constitue pas une sorte de conséquence des sciences de la nature, ou un prolongement des déterminismes techniques. L'homme n'est pas un être naturel, mais un être culturel. Son règne est celui d'une pensée qui se pense au sein d'un univers qui ne se pense pas. Indications essentielles, et qui demeurent valables, par delà la fascination de la synthèse hégélienne et de sa facilité apparente, par delà l'échec de tous les châteaux de cartes dialectiques.

⁷⁸⁴ *Ibid.*, p. 31.

C'est précisément sur ce point que Karl Marx rompra avec l'enseignement du maître, puisqu'il se fera fort de remettre la dialectique sur ses pieds, en la transférant du domaine des idées dans celui de la réalité matérielle. Le décalage de Hegel à Marx ne s'inscrit pas dans un temps philosophique indépendant des événements humains. Hegel vit de 1770 à 1831, c'est-à-dire que sa vie, centrée sur la période révolutionnaire et impériale, se partage entre le XVIII^e siècle et le XIX^e ; la *Phénoménologie de l'Esprit*, oeuvre maîtresse du penseur, est de 1806. Au contraire, Marx est un témoin [376] du XIX^e siècle ; il vit de 1818 à 1883, et publie en 1867 la première partie du *Capital*. C'est-à-dire que dans l'univers de Marx la révolution industrielle, avec ses conséquences économiques et sociales, a pris le pas sur la révolution essentiellement politique à laquelle avait assisté Hegel. Si en 1814-1815, encore, les négociateurs du Congrès de Vienne pouvaient s'en tenir à des considérations de souveraineté et de légitimité, une pareille attitude n'est plus possible au milieu du siècle. Le primat des problèmes d'organisation économique, déjà mis en lumière par la lucidité de Saint-Simon, s'impose désormais à l'attention de tous. L'accélération du progrès technique souligne l'urgence des problèmes de production et de répartition des richesses. D'autre part, l'ambiance philosophique se caractérise par l'apparition, en Allemagne, d'une philosophie athée et matérialiste, en relation avec le progrès de l'exégèse agnostique d'une part et des sciences de la nature et de la vie d'autre part. Marx subit fortement ces diverses influences, qui lui fournissent ensemble les données de son problème et les éléments de solution. Rien de plus caractéristique à cet égard que l'affirmation de Engels, selon lequel : « comme Darwin a découvert la loi de l'évolution de la matière organique, Marx a découvert la loi d'évolution de la matière humaine ».

Le projet de Marx est de réaliser une philosophie scientifique au service d'une action révolutionnaire. La mise en lumière des structures maîtresses, jusque-là méconnues, de la réalité, est déjà en elle-même une transformation du monde. Hegel cherchait dans la nécessité logique de la pensée un fil conducteur pour l'intelligibilité des événements humains. Marx estime qu'une pareille attitude est une mystification ; ce ne sont pas les pensées qui mènent le monde, mais les intérêts : d'abord les besoins vitaux et les tendances élémentaires de chaque individu, puis les institutions par le moyen desquelles ces besoins s'efforcent de parvenir à leur propre satisfaction. En dépit des beaux rê-

ves, plus ou moins intéressés, des philosophes, l'homme n'est pas une fin pour l'homme, mais seulement un moyen dont il n'hésite pas à se servir sans le moindre respect ou la moindre pitié. L'histoire universelle atteste la suprématie des forts sur les faibles et l'exploitation des plus défavorisés par ceux qui détiennent la puissance et la richesse. Cette inhumanité de l'histoire atteint son paroxysme dans la nouvelle civilisation industrielle, véritable barbarie technicienne, où les nécessités sans cesse accrues de la production asservissent toujours davantage les travailleurs à ceux qui bénéficient de leur travail. Exploiteurs et exploités se refusent d'ailleurs d'un commun accord, à regarder en face la situation réelle ; ils ont mis au point, pour la dissimuler, des systèmes de justification qui donnent au fait la sanction du droit, de la valeur ou du sacré. De là les religions, les morales, les politiques et les philosophies qui satisfont la conscience des uns et des autres, légitimant les privilèges abusifs et proposant aux hommes aliénés les consolations de l'idéal. Hegel est le dernier en date de ces mystificateurs mystifiés.

Une analyse plus rigoureuse doit faire justice de la prétendue nécessité de l'idée, qui aurait la puissance d'engendrer le réel. Il importe au contraire d'affirmer que c'est le réel qui engendre l'idée. Le matérialisme soutient le primat de l'ordre des choses sur l'ordre des pensées. En inversant le conditionnement, il se fait fort de retrouver la genèse logique de la réalité concrète, seul fondement sur lequel puissent s'établir entre les hommes des rapports humains. La réforme marxienne implique donc une nouvelle conception des sciences humaines, qui se situent, sans coupure, dans le prolongement des sciences de la nature. Un même déterminisme doit prévaloir de part et d'autre, ce qui permet à Marx de présenter sa pensée comme rigoureusement scientifique. À un siècle de distance, il réaffirme les thèses des matérialistes du XVIII^e siècle, Lamettrie, d'Holbach et Helvétius, en [377] les complétant par les acquisitions du naturalisme biologique caractéristique du XIX^e. De là une théorie épiphénoméniste de la conscience : « les idées ne sont rien d'autre que les choses matérielles transposées et traduites dans la tête des hommes » ⁷⁸⁵. Ce ne sont pas les idées qui déterminent la vie, c'est la vie qui détermine les pensées des hommes. L'homme est une production de la nature matérielle, et la pensée un

⁷⁸⁵ MARX, *Le Capital* (1867), t. I, trad. Molitor, Costes éd., p. 18.

reflet de la matière. La science de l'homme se réduit ainsi à une application de l'histoire naturelle et de la biologie, qui elles-mêmes se réduisent aux phénomènes physicochimiques sous-jacents.

Ces affirmations demeurent elles-mêmes assez banales ; elles sont la monnaie courante des naturalismes scientifiques fort répandus au XIX^e siècle. Le matérialisme de Marx doit son intérêt à ce qu'il déborde cette plate-forme idéologique étroite et précaire. Le mécanisme rigide est assoupli par la reprise de la dialectique hégélienne qui permet de réaliser un conditionnement à double entrée, transfigurant du dedans la réalité elle-même. Ainsi l'homme est bien un être naturel, mais sa vocation naturelle l'oppose à la nature, par le travail, comme l'avait déjà vu Hegel. Par le travail, l'homme contribue à créer la réalité en se créant lui-même ; par le travail, s'il est vrai qu'il est lui-même conditionné par la nature, il s'affirme capable de la conditionner à son tour, et de faire l'histoire, qui est, au dire de Marx, « la véritable histoire naturelle de l'homme » ⁷⁸⁶. De là, un nouveau matérialisme, non plus naturaliste, ni biologique, mais historique et, si l'on peut dire, économique. L'histoire ne vient pas se perdre dans la conscience de soi,

« elle rencontre à chaque stade un résultat matériel, une somme de forces productives, un rapport historique des hommes avec la nature et entre eux, qui sont transmis à chaque génération par celle qui la précède, une masse de forces productives, de capitaux, de circonstances qui, d'une part, est modifiée par la nouvelle génération, mais qui, d'autre part, lui assigne ses conditions propres d'existence et lui donne un développement déterminé, un caractère spécial ; par conséquent les circonstances façonnent les hommes, tout autant que les hommes façonnent les circonstances » ⁷⁸⁷.

Le matérialisme donc se fait économique, et même historique, c'est-à-dire que, par opposition à la conception idéaliste de l'histoire, il « n'explique pas la « praxis » par l'idée », mais au contraire il « explique la formation des idées par la « praxis » matérielle » ⁷⁸⁸. Ainsi le

⁷⁸⁶ *Economie politique et philosophie* (1844), *Œuvres complètes*, édit. allemande, t. III, p. 162.

⁷⁸⁷ *Idéologie allemande*, texte cité dans Karl MARX, *Morceaux choisis*, p.p. Lefebvre et Gutermann, N.R.F., 1934, p. 81.

⁷⁸⁸ *Ibid.*, p. 80.

modèle épistémologique du déterminisme physico-chimique n'est plus en cause ; il s'agit d'un autre déterminisme, et singulièrement plus complexe, celui que met en œuvre l'homme au contact du réel : « On part, écrit Marx, des hommes réels, agissants, et de leur activité vitale réelle, on expose le développement des reflets et des échos idéologiques de cette activité matérielle, empiriquement constatable et liée à des conditions matérielles. Ainsi la morale, la religion, la métaphysique et les autres idéologies et les formes de conscience qui leur correspondent ne conservent pas plus longtemps l'apparence de l'autonomie. ⁷⁸⁹ » La science humaine par excellence sera donc la science économique, qui étudie la structure de la production, en fonction de laquelle [378] s'établissent les rapports sociaux. Les autres systèmes de pensée constituent des « superstructures », ou des épiphénomènes, de l'activité économique enfin appréciée à sa juste valeur. L'histoire universelle, ainsi comprise comme la « production de l'homme par le travail humain » livre à l'analyse marxiste la clef de son dynamisme dialectique : exploitation de l'homme par l'homme, aliénation du travailleur, lutte des classes, dictature du prolétariat, avènement de la société sans classes. Telle est la loi inéluctable de la nature humaine.

Considérée sur le seul plan de l'épistémologie, la doctrine de Marx avait la valeur d'un salutaire rappel à l'ordre, contre l'éternelle tentation métaphysicienne d'une évasion dans le ciel des idées. Les sciences humaines doivent développer une étude de la réalité concrète. Ce n'est pas avec de bons sentiments que l'on fait une science exacte, et il est bien évident que bien souvent c'est le mauvais côté de l'histoire qui fait l'histoire. Seulement, la rigueur apparente de la pensée marxienne, qui a beaucoup contribué à sa diffusion, se dissipe à l'examen. Les concepts de Marx expliquent d'autant mieux et d'autant plus qu'ils sont imprécis et au besoin contradictoires : « matière », « nature », « dialectique » sont des mots magiques dont l'acception se démultiplie à l'usage, de sorte que leur seule invocation suffit à résoudre tous les problèmes. La rigueur « scientifique » de la dialectique risque ainsi de dissimuler une nouvelle sophistique. D'autant que, dans la stricte obédience marxienne comme dans la perspective hégélienne, la vérité de

⁷⁸⁹ *Ibid.*, p. 90. Cf. l'important ouvrage de Maximilien RUBEL : *Karl Marx, essai de biographie intellectuelle*, Rivière, 1957, qui insiste sur le rôle fondamental de la préoccupation morale dans la formation de la doctrine économique chez Marx.

l'histoire étant présupposée, toute étude ultérieure ne peut plus que fournir de nouvelles confirmations du dogme établi, ce qui ne favorise guère une saine heuristique.

La science matérialiste de l'homme selon les marxistes se résout trop souvent en une série de schémas et d'images, dont le dynamisme intrinsèque a pu mobiliser les énergies au service de la cause révolutionnaire. Rien de plus opposé à la longue patience d'une épistémologie recherchant pas à pas les éléments d'une certitude objective : ce qu'ils cherchent, ils l'ont déjà trouvé. Tel est d'ailleurs le style des philosophies de l'histoire au XIX^e siècle : elles partent toutes du problème résolu, et déploient, en fonction de leurs présupposés particuliers, un espace mental planifié où l'investigation positive se trouve condamnée par avance à suivre les lignes qu'on a tirées pour elle. Rien de plus surprenant, d'ailleurs, que l'entêtement avec lequel ces philosophies, qui se prétendent « positives » et « scientifiques », manquent aux principes fondamentaux de toute recherche digne de ce nom. Toutes concluent du passé à l'avenir, de la science faite à la science à faire, avec une détermination prophétique : seulement les sciences véritables n'ont jamais procédé ainsi. Leur devenir s'est présenté comme une évolution créatrice, jalonnée de déceptions, de détours et de retours, et d'imprévisibles succès. La méthodologie authentique se fait jour après jour, et d'ailleurs se défait à mesure. Aucun savant, si haut que soit son génie, ne peut prétendre contempler du haut du Sinaï le panorama totalitaire de la Terre Promise dans ses horizons définitifs.

Au surplus, le danger de ces inférences du connu à l'inconnu est que les domaines épistémologiques encore inexplorés sont imaginés sur le modèle de ceux dont l'intelligence scientifique s'est rendue maîtresse jusque-là. Les sciences de l'homme seront donc, d'une manière entièrement gratuite, supposées conformes à la maquette épistémologique des sciences des choses, sciences sans l'homme. Tout au plus admettra-t-on un degré supérieur de complexité, mais qui ne remet pas en question les structures fondamentales, formulées en termes de déterminisme, de causes et de lois, de relations quantitatives. Consciemment ou non, l'intelligibilité du domaine humain est conçue comme une intelligibilité matérielle, où s'affirme le primat de [379] l'espace. La possibilité est exclue par avance qu'il puisse en être autrement. Une telle attitude est absurde : dans la science authentique, ce n'est pas l'esprit qui pose ses conditions au réel, selon ses commodités

ou ses préférences. Le réel étant ce qu'il est, il appartient à l'intelligence scientifique de se mettre à son école afin d'en rendre compte aussi fidèlement que possible. C'est pourquoi même la logique inductive de Stuart Mill, supposant ce qui est en question, réalise, contre toute prudence, une sorte de pari stupide.

Aussi bien la rationalisation unitaire de la réalité humaine implique-t-elle une singulière méconnaissance de la spécificité du devenir historique. Une ontologie simpliste rassemble l'indéfinie variété des formes de l'existence sous un même schéma universellement valable, et qui doit s'appliquer partout d'une manière uniforme, la philosophie de l'histoire constituant ainsi la pire négation et suppression de l'histoire. C'est pourquoi les grandes synthèses du XIX^e siècle, si elles affirmaient le primat des sciences de l'homme, faisaient effectivement obstacle à leur développement. « Rien n'autorise, écrivait Durkheim, à croire que les différents types de peuples vont tous dans le même sens ; il en est qui suivent les voies les plus diverses. Le développement humain doit être figuré, non sous la forme d'une ligne, où les sociétés viendraient se disposer les unes derrière les autres comme si les plus avancées n'étaient que la suite et la continuation des plus rudimentaires, mais comme un arbre aux rameaux uniques et divergents. Rien ne nous dit que la civilisation de demain ne sera que le prolongement de celle qui passe aujourd'hui pour la plus élevée ; peut-être aura-t-elle pour agents des peuples que nous jugeons inférieurs, comme la Chine par exemple, et qui lui imprimeront une direction nouvelle et inattendue (...) Il ne s'agit plus simplement de chercher à entrevoir le mouvement général et unique qui entraîne l'Humanité dans son ensemble (...), mais il faut considérer séparément les diverses espèces sociales, tâcher de découvrir les lois multiples qui président à leurs interactions de toutes sortes, soit dans l'espace, soit dans le temps, toutes questions qui ne sauraient être exclues par une synthèse plus ou moins sommaire ⁷⁹⁰. »

Autrement dit, les sciences humaines sont des sciences inductives, non pas des synthèses déductives. Leurs recherches exactes ne peu-

⁷⁹⁰ DURKHEIM, in *Année Sociologique*, XII (1912), pp. 60-61 ; cf. sur le même thème la critique parallèle du sociologue américain P. A. SOROKIN : *Dynamique socio-culturelle et évolutionnisme* dans GURVITCH et MOORE : *La Sociologie au XX^e siècle*, t. I, P.U.F., 1947, p. 104 sqq.

vent intervenir que par delà l'échec des ambitions dogmatiques. « Rien De paraît plus douteux, écrit de son côté Gurvitch, que la possibilité de connaître d'avance « le sens de l'histoire », car celle-ci perd précisément tout « sens » si sa direction et le destin de l'humanité sont connus d'avance. Confusion des désirs et de la réalité, du « tout fait » et du « se faisant », des faits et des jugements de valeur, postulat du développement unilinéaire et continu de la société, interprétation moniste de celle-ci, tout se combine pour faire de la « philosophie de l'histoire » le pire ennemi aussi bien de la sociologie que de l'histoire ⁷⁹¹. » L'intempérance des auteurs de systèmes du XIX^e siècle devait d'ailleurs entraîner, par contrecoup, la non-philosophie, et le scientisme, des techniciens des diverses disciplines en voie de constitution, soucieux, très légitimement, de leur liberté d'action intellectuelle.

Le progrès des sciences humaines au XIX^e siècle nous fait donc assister à une sorte de mort du dieu des systèmes épistémologiques. Pourtant, [380] si les systèmes sont stériles dans l'ensemble, il arrive que les morceaux en soient valables. Une fois dénoncé l'absolutisme de la synthèse, certaines indications subsistent, qui peuvent être relativisées et contribuer dès lors, d'une manière utile, à orienter l'attention des chercheurs. La technocratie de Saint-Simon, le positivisme de Comte, les vues hypothético-déductives de Stuart Mill, le souci des réalités économiques concrètes chez Marx, peuvent fournir, en dehors du positivisme, du saint-simonisme ou du marxisme de stricte observance, des thèmes et des questions, des stimulations heureuses qui joueront un rôle non négligeable dans le développement du savoir. Par delà le naufrage des espérances démesurées, le temps vient des récupérations sagaces et des réhabilitations, par fragments, et sous réserve d'inventaire. Après la philosophie de l'histoire, après l'histoire sans philosophie, vient le moment d'une compréhension de l'histoire qui cherche le sens des événements dans la négociation poursuivie entre les intentions humaines et les réalités qui les incarnent.

⁷⁹¹ Georges GURVITCH, *Réflexions sur les rapports entre philosophie et sociologie*, Cahiers internationaux de Sociologie, XXII, 1957, p. 4.

[381]

Introduction aux sciences humaines.
Essai critique sur leurs origines et leur développement.

Cinquième partie :
Les sciences humaines au XIX^e siècle

Chapitre IV

LA CONSTITUTION DES SCIENCES HUMAINES POSITIVES AU XIX^e SIÈCLE : L'ÉPISTÉMOLOGIE DISCURSIVE ET EXPLICATIVE

[Retour à la table des matières](#)

Parallèlement aux systèmes dogmatiques, mais en dehors d'eux, les sciences 'humaines se constituent d'une manière définitive en tant que disciplines autonomes. Comme la physique au XVII^e siècle, comme la chimie et l'histoire naturelle au XVIII^e, l'anthropologie et la psychologie, la philologie, l'histoire, la géographie, jusque-là encore indéterminées, incertaines de leur vocation, parviennent à maturité au XIX^e siècle. L'émancipation se caractérise par la constitution d'un espace mental indépendant, une méthodologie appropriée définissant les voies et moyens de la recherche. Consciente d'elle-même, chacune des nouvelles sciences échappe au contrôle de la philosophie, sous la sujétion de laquelle s'étaient effectuées ses premières tentatives, Après une période où se prolongent encore les essais de compromis, on voit peu à peu

se dégager le type nouveau du spécialiste, technicien de l'anthropologie par exemple, ou de la psychologie, de la sociologie, considérées désormais comme des sciences de faits, aussi exactes et rigoureuses que les sciences antérieurement constituées. Libre au philosophe de raisonner dans l'inconnu et d'imaginer ce qu'il ignore : le savant, lui, doit savoir ce qu'il sait. Il se détournera donc des aventures spéculatives, pour entasser des connaissances dignes de ce nom. D'où le divorce croissant entre la Science de l'Homme de style philosophique, d'ailleurs vouée à l'échec, et les sciences 'humaines de plus en plus nombreuses, entre lesquelles se fragmente jusqu'à l'émiettement la réalité humaine. Les doctrinaires pensent dans le vide ; quant aux techniciens, accablés bientôt sous les informations accumulées, ils n'ont plus le temps, ni la liberté d'esprit, nécessaires pour réfléchir. La pensée, chez eux, se perd dans la masse des matériaux comme l'eau dans le sable.

On peut néanmoins discerner deux grands courants entre lesquels se partage l'épistémologie des sciences humaines au XIX^e siècle. Deux perspectives d'intelligibilité s'offrent en effet aux spécialistes, pour la mise en oeuvre des données dont ils disposent. D'un côté, ils peuvent s'efforcer de parvenir à un savoir dont l'organisation sera calquée sur celle des sciences de la matière : on établira des relations explicatives au sein d'une réalité distribuée dans un espace et un temps rationnels, le but étant de parvenir à des lois de type mathématique, idéal de toute « positivité ». L'anthropologie [382] objective, la psychologie expérimentale, la médecine, la sociologie se veulent sciences de « choses » selon les normes d'une intelligence discursive, qui anime, nous l'avons vu, la tendance scientiste et les diverses philosophies de l'histoire. D'après ce schéma, la réalité humaine doit être interprétée en vertu des mêmes principes qui rendent compte de la réalité matérielle. Mais, dès le début du xixe siècle, une autre tendance se fait jour, qui revendique elle aussi la prépondérance : cette tendance se développe dans le domaine des sciences philologiques et historiques. Ici, l'homme n'est plus considéré comme organisme, comme espèce ou comme collection ; il intervient comme individu agissant, soit qu'il exprime sa pensée au niveau de la parole, soit qu'il mette en oeuvre ses intentions dans le cours des événements. L'observation matérielle et objective ne suffit plus : le sens d'une parole ou d'une action de-

mande, pour être manifesté, une interprétation compréhensive qui tienne compte du contexte intérieur de la mentalité du sujet.

La thèse fameuse de Dilthey : « nous expliquons la nature, mais nous comprenons l'homme », met en bonne lumière le débat épistémologique des sciences humaines au XIX^e siècle. Les uns prétendent expliquer le phénomène humain, selon les procédures valables pour l'explication des phénomènes naturels ; les autres affirment l'irréductibilité du domaine humain à l'ordre des choses, et revendiquent une intelligibilité spécifique. En fait, les deux positions extrêmes, comme il arrive, sont absurdes ; il s'agit plutôt de deux pôles entre lesquels se distribuent les nouveaux savoirs, selon leurs affinités respectives pour les deux modèles explicatifs. Au surplus, la pensée de Dilthey systématise après coup un débat dont, tout au long du siècle, ceux qui y sont mêlés, ne prennent pas eux-mêmes une claire conscience. Aveuglés par les faits, ils demeurent insensibles aux idées, et cette inconscience épistémologique fait peser sur leurs travaux une hypothèque difficile à purger. La crise actuelle des sciences humaines est le lointain prolongement de ces insouciances initiales. Le moment vient où chacun des partis pris en cause se heurte à sa propre insuffisance ; ou plutôt, comme la logique de l'explication et celle de la compréhension vivent d'emprunts réciproques, il arrive que le double jeu se démasque lui-même, ce qui entraîne, pour la discipline considérée, une menace de dislocation. De plus, chaque ordre de savoir, se développant pour lui-même, en vient, à force de succès, à découvrir qu'il est solidaire des savoirs voisins. Les divers plans de clivage épistémologiques de la nature peuvent donner lieu à des systématisations autonomes, du moins provisoirement ; mais pareille restriction mentale est impossible dans les sciences de l'homme. Elles ont toutes le même sujet, et ce dénominateur commun leur impose une mutualité de significations.

On connaît le mot de Chesterton définissant le spécialiste comme celui qui possède des connaissances de plus en plus étendues sur un objet de plus en plus restreint, – la limite idéale étant le moment où il saura tout sur rien. L'émiettement des sciences humaines dissimule le progrès d'un nihilisme de cet ordre. D'où la nécessité d'une démarche inverse, allant de la démultiplication au regroupement, par un retour des sciences humaines à la Science de l'Homme, temporairement délaissée. Tel est le débat secret, tel est l'enjeu de l'histoire des sciences humaines au XIX^e siècle.

La fascination exercée par l'intelligibilité mécaniste est un des aspects dominants de l'épistémologie au XIX^e siècle. Le déterminisme hérité de Galilée et de Newton est le maître incontesté dans l'ordre du savoir scientifique. Désormais la physique et la chimie serrent de plus en plus près la réalité matérielle. Biologie et médecine deviennent des sciences expérimentales, illustrées par des noms aussi grands que ceux de [Claude Bernard](#), [383] de Virchow ou de Pasteur. L'analyse et la synthèse, empruntées à la chimie, deviennent dans tous les domaines les modalités opératoires de la connaissance valable. Si, au XVIII^e siècle, chacun rêve d'être Newton, au XIX^e, on s'efforce d'imiter Berthelot et l'on considère que l'on a échoué, si l'on n'a pas fait aussi bien que lui. Rien de plus significatif à cet égard que les paroles désabusées de Renan, vieilli, dans ses *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, en 1883. L'historien, le philologue éminent qui, dans sa jeunesse, en 1848, rédigeait *l'Avenir de la Science* comme un acte de foi dans ce qu'il appelait les « sciences de l'humanité », déplore sa mauvaise orientation initiale : « Je fus entraîné, écrit-il, vers les sciences historiques, petites sciences conjecturales qui se défont sans cesse après s'être faites, et qu'on négligera dans cent ans. On voit poindre en effet un âge où l'homme n'attachera plus beaucoup d'intérêt à son passé. Je crains fort que nos écrits de précision de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, destinés à donner quelque exactitude à l'histoire, ne pourrissent avant d'avoir été lus. C'est par la chimie à un bout, par l'astronomie à un autre, c'est par la physiologie générale que nous tenons vraiment le secret de l'être, du monde, de Dieu, comme on voudra l'appeler. Le regret de ma vie est d'avoir choisi pour mes études en genre de recherches qui ne s'imposera jamais ⁷⁹²... »

Cette confession d'un enfant du siècle est tout à fait probante : ami de Berthelot, Renan estime qu'il faut être Berthelot ou rien. Or l'analyse et la synthèse en histoire n'ont guère que le nom de commun avec les opérations rigoureuses du chimiste. C'est pourquoi la recherche historique « ne s'imposera jamais »... Dans la même perspective, les *Dialogues philosophiques*, du même Renan annoncent la disparition des poètes et des artistes, dont le règne s'achève ; place aux savants, aux chimistes qui suffisent désormais pour combler tous les vœux de l'humanité. Nous avons étudié dans un précédent chapitre cette pro-

⁷⁹² *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, édit. Calmann-Lévy, in-16, pp. 230-231.

motion des sciences exactes qui aboutit à l'idéologie scientiste du XIX^e siècle finissant. Elle règne dans les divers secteurs des sciences humaines, non point seulement dans les laboratoires de psychologie expérimentale, mais même parmi les philologues et les historiens. Si, en France, Renan désespère de mériter jamais les galons de chimiste, un Fustel de Coulanges, un Lanson, un Seignobos parmi d'autres se font fort de mener à bien cette noble ambition.

A. L'ESSOR DE L'ANTHROPOLOGIE

[Retour à la table des matières](#)

À la fin du XVIII^e siècle, nous l'avons vu, l'anthropologie scientifique se trouve en voie de constitution. Elle a triomphé, grâce à Linné, à Blumenbach et à Buffon, des obstacles épistémologiques constitués par la théologie régnante et les préjugés métaphysiques traditionnels. Une histoire naturelle de l'homme est désormais possible ; elle a reçu le nom d'anthropologie et elle a déjà entrepris des études spécialisées portant soit sur la nature physique de l'homme individuel, soit sur l'espèce humaine, ses origines et ses ramifications, soit enfin sur les divers peuples de la terre, considérés dans leurs mœurs et leurs institutions. Ces diverses perspectives offrent autant de voies d'approche permettant d'accéder à la singularité de l'être humain. Mais il ne s'agit là encore que de recherches et de débats plus ou moins fragmentaires qui s'esquissent autour des intuitions de quelques très grands esprits. En 1872, faisant le point des acquisitions dans ce domaine, Cournot pourra dresser un bilan tout à fait positif : « La prétention du [384] siècle actuel, écrit-il, a été de rattacher l'étude de l'homme et des sociétés humaines à l'histoire de la nature : ce qui suppose que l'on prend pour point de départ l'anthropologie, en passant de là à l'ethnographie, puis à la linguistique qui en est inséparable. Pour faire de l'anthropologie, il faut être naturaliste, et il faut aussi étudier les premières manifestations du sens moral, du sentiment religieux, les premiers rudiments du droit civil et des institutions politiques, les premières ébauches de l'industrie et des arts. La science contemporaine s'est placée à ce point de vue, et l'anthropologie, qui jadis manquait de noms, dont

tant de causes avaient dû jusque-là gêner le développement, a pris enfin sa place dans le cadre scientifique, est devenue l'objet d'un enseignement régulier ⁷⁹³. »

Le concept d'anthropologie, ainsi qu'en témoigne le texte même de Cournot, demeure d'ailleurs extrêmement complexe. Il sert de commun dénominateur à un groupe de disciplines de plus en plus spécialisées, de sorte qu'il paraît sans cesse menacé de dislocation, et qu'on peut se demander s'il ne se réduit pas à l'affirmation d'une sorte de vœu pieux, d'une vue de l'esprit, maintenue malgré le démenti des circonstances. Le progrès du savoir va de pair avec son émiettement, selon le schéma que nous avons déjà signalé. L'anthropologie devient une science de plus en plus exacte, mais on sait de moins en moins exactement de quoi. En tout cas, la multiplication des anthropologistes est la meilleure preuve, sinon la seule, de l'existence de l'anthropologie.

L'histoire naturelle de l'homme, pour prendre possession de son objet, doit le considérer comme organisme individuel. La biologie humaine, la physiologie, la médecine constituent donc autant de disciplines anthropologiques spécialisées, dont les progrès, au XIX^e siècle, seront considérables, nous avons eu déjà l'occasion de le signaler. Mais l'usage a prévalu de ne pas comprendre ces sciences dans l'anthropologie proprement dite, sans doute parce qu'elles semblaient déjà assez complexes et multiples par elles-mêmes. Il paraissait sans doute plus opportun de ne pas surcharger encore un concept déjà trop riche. De sorte que la biologie humaine, libre de courir seule son aventure, a choisi de se développer comme une science exacte, une science de la nature, jusqu'au jour où ses propres progrès l'ont obligée à se souvenir qu'elle était aussi une science de l'homme. La référence anthropologique venant alors surcharger les schémas mécanistes trop simples, le statut même de la science biologique et médicale s'est trouvé remis en question au XX^e siècle.

En tout cas, la réalité physiologique échappant à son contrôle, l'anthropologie conserve dans son domaine l'étude de la forme humaine, de la configuration externe de l'être humain. Peut-être un rai-

⁷⁹³ Augustin COURNOT, *Considérations sur la marche des idées et des événements dans les temps modernes* (1872), édition Mentré, Boivin, 1934, t. II, p. 163.

sonnement simpliste donne-t-il à penser que le fonctionnement interne de l'organisme n'est qu'un cas particulier de la biologie générale, tandis que la forme de l'homme lui est propre et mérite d'être étudiée en elle-même et pour elle-même. Cette préoccupation se manifeste avec une singulière insistance à la fin du XVIII^e siècle : le mot même de *morphologie* est employé pour la première fois en 1800 par l'Allemand Burdach, et sera bientôt repris par Goethe, dont le regard d'artiste discerna d'une manière géniale certains aspects privilégiés des formes naturelles.

En ce qui concerne l'apparence humaine, il faut signaler ici l'œuvre considérable et l'influence de Lavater qui reprend et développe la physiognomonie définie dès le milieu du XVIII^e siècle par Pernetty et Formey. Lavater publie en 1772 sa *Physiognomonie* et en 1775-1778 des [385] *Fragments physiognomoniques pour l'amélioration de la connaissance et de l'amour des hommes*, ouvrages dont la diffusion sera immense et durable. Il s'agit d'établir un rapport entre l'expression du visage, la forme du corps et la pensée intime de l'homme ; l'observation systématique peut, selon le sage de Zurich, mener à une science véritable susceptible au besoin de démonstration mathématique. « La physiognomonie peut devenir une science, affirme Lavater, aussi bien que tout ce qui porte le nom de science, aussi bien que la physique, car elle appartient à la physique ; aussi bien que la médecine puisqu'elle en fait partie : que serait la médecine sans sémiotique, et la sémiotique sans physionomie ? (...) aussi bien que les mathématiques, car elle tient aux sciences de calcul, puisqu'elle mesure et détermine les courbes, les grandeurs et leurs rapports connus et inconnus ⁷⁹⁴... »

La physiognomonie de Lavater est d'ailleurs une science prématurée. Théologien et poète, Lavater subit fortement l'influence des doctrines ésotériques et des illuminismes en tout genre qui fleurissent à l'époque romantique. Sa tentative s'apparente à ces projets d'une « science de l'homme » fondée sur des révélations et spéculations hermétiques dont on trouve diverses manifestations entre 1770 et 1820, et par exemple dans l'œuvre de Joseph de Maistre ⁷⁹⁵. Les thè-

⁷⁹⁴ Gaspard LAVATER, *L'art de connaître les hommes par la physionomie*, nouvelle édition, par Moreau de la Sarthe, professeur à la Faculté de médecine de Paris, 1820, t. I, p. 268.

⁷⁹⁵ Cf. A. VIATTE, *Les Sources occultes du romantisme (1770-1820)*, 1928.

mes scientifiques et les thèmes irrationalistes peuvent se pénétrer mutuellement en ces « périodes molles » où le savoir cherche sa voie. Newton lui-même associait étroitement la physique et la mystique, mais l'exposé de la doctrine était assez habile pour dissimuler des contaminations qui ne le choquaient nullement. Il est trop facile de ridiculiser Lavater, mais ce qui était en son temps une fausse piste devait en d'autres temps donner occasion à des recherches plus positives sur les corrélations du corps et de la pensée : de là, par exemple, les travaux sur l'expression des émotions, repris par Darwin, ou la caractérologie contemporaine, ou encore l'anthropologie du mouvement ⁷⁹⁶. De toute manière, la diffusion des œuvres de Lavater, leur immense retentissement devait orienter l'attention vers une nouvelle compréhension de la forme humaine.

Une autre tentative, analogue à celle de Lavater, bien qu'elle en soit indépendante, devait également poser des jalons pour l'anthropologie à venir. Il s'agit de la phrénologie, répandue en France par l'Allemand Gall (1758-1828), et par son disciple Spurzheim (1776-1832) en Angleterre et en Amérique. Moins chargées d'occultisme que les thèses de Lavater, les recherches de Gall et de Spurzheim tendent à mettre en rapport la forme de la tête et le comportement psychologique et social des individus. Le premier exposé de la doctrine, en quatre volumes publiés de 1810 à 1819, est une *Anatomie et physiologie du système nerveux en général et du cerveau en particulier* « avec des observations sur la possibilité de reconnaître plusieurs dispositions intellectuelles et morales de l'homme et des animaux par la configuration de leurs têtes ». La phrénologie, ainsi baptisée par Spurzheim, alors que Gall parlait de physiognomonie ou de craniologie, se fonde sur la thèse d'une correspondance rigoureuse entre la forme du cerveau, matérialisée par la boîte crânienne, et la structure de la pensée. La superficie de la tête sera donc subdivisée en autant de territoires qu'il y a de facultés intellectuelles et morales, soit exactement 37 à un certain moment de la doctrine. L'inspection de la topographie crânienne, par les déficiences [386] ou les hypertrophies qu'elle mettra en lu-

⁷⁹⁶ Cf. F. J. J. BUYTENDIJK, *Attitudes et Mouvements*, Desclée de Brouwer, 1957.

mière, sera donc révélatrice de la nature de la personnalité considérée ⁷⁹⁷.

Il est trop facile de ridiculiser la phrénologie et ses inventaires des diverses « bosses » qui, bien évidemment, confèrent à la boîte crânienne des significations abusives. D'un point de vue sociologique pourtant, la phrénologie comme la physiognomonie sont des sources d'influences, des semeuses d'idées qui se sont largement diffusées dans l'opinion, – ainsi qu'en témoignerait, entre autres, l'oeuvre de Balzac. Il ne s'agit d'ailleurs pas d'une mode passagère, mais d'une discipline qui s'est longtemps perpétuée. Converti à la phrénologie, l'Écossais Georges Combe lui assure une grande diffusion aux États-Unis, où l'on comptera, à un certain moment, une trentaine de sociétés qui s'y consacrent, publiant plusieurs revues, dont l'une subsistera jusqu'en 1911. L'Institut de phrénologie de New York, lui aussi, vivra jusqu'en 1912. Auguste Comte lui-même, dans la 45^e leçon du *Cours de philosophie positive* célèbre « l'heureux ébranlement que les immortels travaux de Gall ont irrévocablement imprimé à l'esprit humain » ⁷⁹⁸ ; il prend parti pour la phrénologie, avec cette réserve « qu'on n'entendra point désigner par là une science faite, mais une science entièrement à faire, ont les principes philosophiques ont été jusqu'ici seuls convenablement établis par Gall » ⁷⁹⁹. Aussi bien Comte n'avait-il pas tout à fait tort, dans la mesure où, la mauvaise épistémologie en préparant une meilleure, la phrénologie est en fait un des grands chemins de l'anthropologie en voie de constitution.

Il est incontestable que la phrénologie se situe, dès le principe, en dehors des difficultés insurmontables opposées au progrès de la connaissance par le problème métaphysique des rapports entre l'âme et le corps. Lavater associe l'expression corporelle à l'intention consciente, Gall met en corrélation le cerveau et la pensée, tournant ainsi la traditionnelle objection préjudicielle du matérialisme. Une nouvelle dimension s'offre désormais à l'attention des hommes et à l'investigation des spécialistes. Une transition parfaitement sensible mène de la craniologie de style phrénologique à la craniométrie, technique de

⁷⁹⁷ Cf. BORING, *A history of experimental Psychology*, 2nd edition, New-York, 1950, pp. 52-58.

⁷⁹⁸ *Cours de Philosophie positive*, t. IV (1838), p. 817.

⁷⁹⁹ *Ibid.*, p. 768, note.

mensurations systématiques, développée après Blumenbach et Camper, par le phrénologue Georges Combe et ses disciples. Hostiles à la phrénologie, les Français Parchappe (*Du volume de la tête et de l'encéphale chez l'homme*, 1862), et Lélut (*Physiologie de la Pensée*, 1862), s'efforcent de parvenir à des déterminations précises. Une série de principes de repérage sont proposés : normes et angles crâniens, projections, doivent mettre en évidence les caractères essentiels des formes diverses de la tête. En 1838, le Français Anthelme présente à l'Académie des sciences un céphalomètre, qui sera perfectionné par la suite. Le Suédois Retzius établit en 1842 l'indice céphalique, généralement accepté, en fonction duquel il distingue les dolichocéphales et les brachycéphales.

La craniométrie devient ainsi une technique indépendante, complétée d'ailleurs par la mesure de la capacité crânienne, que Saumanz réalise pour la première fois, avec de l'eau, en 1798. Les mensurations s'étendront d'ailleurs de proche en proche à l'ensemble du squelette ; elles s'attacheront à mettre en lumière toutes les caractéristiques physiques de l'être humain selon des méthodes mathématiques, perfectionnées par l'outil statistique. L'anthropométrie forme une discipline autonome ; elle constitue un apport précieux à l'anthropologie comparée, à la préhistoire, voire à la police judiciaire. [387] Les présupposés métaphysiques ont entièrement disparu : il ne s'agit désormais que de calculer et combiner des mesures. La phrénologie ouvrait donc les voies pour la constitution d'une anthropologie somatique. En dehors même de l'anthropométrie, il faut d'ailleurs reconnaître qu'elle a également posé, au stade préscientifique si l'on peut dire, le problème des localisations cérébrales, qui devait jouer un si grand rôle dans le développement de la neurologie, à partir des découvertes de Broca, en 1861, mettant en lumière l'existence d'un centre du langage.

L'anthropométrie devient ainsi la technique spécialisée du signalement individuel ; elle définit la structure des organismes humains et calcule leurs corrélations. Mais l'histoire naturelle de l'homme- veut être aussi, et surtout, une connaissance scientifique de l'espèce, de ses origines, de ses développements et de sa répartition sur la face de la terre. Le problème est posé dès le XVIII^e siècle : le récit de la Genèse fournit une première explication du peuplement de la terre ; il s'agit de passer de cette justification révélée à une théorie rationnelle, qui permette de rétablir l'unité parmi la diversité des types humains. Le mot

« race » avait eu jusque-là un sens assez confus ; il renvoyait à l'idée de lignée ou de racine. « Buffon est le premier, écrit Topinard, qui ait introduit le mot dans l'histoire naturelle en lui donnant une signification déterminée ⁸⁰⁰ », qui concernera désormais les variétés de l'espèce humaine.

Le problème des races apparaît d'ailleurs comme l'un des points les plus complexes et les plus dangereux de l'anthropologie, l'un des domaines dans lesquels la science n'a jamais réussi tout à fait à triompher des mythes. Etant donné le peuplement de la terre, la question se pose de savoir comment répartir dans l'espace et dans le temps les origines des populations actuelles. Une fois écarté le récit biblique, on se demandera si tous les hommes descendent d'ancêtres communs, ou s'il a existé plusieurs souches originaires. Il faudra expliquer d'autre part comment les divers types humains actuellement existants ont pu prendre les uns par rapport aux autres les distances que l'on constate aujourd'hui. Toutes ces difficultés sont loin d'être résolues à l'heure qu'il est ; et il est surprenant de constater à quel point la recherche scientifique a subi, dans ce domaine, le contrecoup de politiques intellectuelles, acharnées à faire prévaloir, au niveau des faits, des points de vue parfaitement étrangers à toute objectivité. La pression exercée jusqu'au XVIII^e siècle par les autorités théologiques a fait place à une autre pression, non moins impérative, des philosophies de l'histoire, qui se sont plus ou moins substituées aux religions pour inspirer les passions humaines.

Sur le plan épistémologique, deux thèses s'affrontent : celle de l'unité et celle de la diversité initiale des races humaines. Les tenants de l'unité, ou monogénistes, continuent la tradition de Linné et de Blumenbach. On compte parmi eux l'illustre Cuvier (1769-1832), qui régente la science officielle française, et le savant anglais James Cowles Prichard (1786-1848). Prichard publie en 1808 sa thèse *De Hominum varietatibus*, qui reparait, fort augmentée, en 1812, sous le titre *Researches into the physical history of Mankind*. Cet ouvrage, appelé à un grand retentissement, étudie d'une manière systématique et très

⁸⁰⁰ TOPINARD, *Eléments d'anthropologie générale*, Delahaye, 1885, p. 115. L'ouvrage de Topinard demeure l'un des meilleurs exposés de l'histoire de l'anthropologie. On se reportera aussi à l'étude de LESTER sur *l'Anthropologie dans l'Histoire de la Science*, Encyclopédie de la Pléiade, N.R.F., 1957.

positive l'ensemble des caractères distinctifs de l'espèce humaine dans le règne animal. Seules les espèces ont été créées à l'origine ; les races ne sont que des variations acquises, sous l'influence [388] du milieu et du climat, influence déjà invoquée par les théoriciens du XVIII^e siècle. Les différences que l'on peut relever entre les races humaines ne sont pas plus considérables que celles qui existent entre animaux de même espèce. La thèse biblique se trouve réaffirmée ; seulement elle s'appuie sur une documentation étendue, tenant compte à la fois de l'anatomie et de la pathologie comparée, de la géographie même et de la linguistique. À la théorie monogéniste s'oppose la thèse polygéniste, qui soutient la diversité des types originels : en fait le débat se résume en des jugements de valeur différents quant à l'importance des caractères qui séparent, par exemple, les Noirs des Blancs. Ceux qui donnent une grande signification à ces caractères sont polygénistes, tels, en France, Virey (*Histoire naturelle du genre humain*, 1801), et Bory de Saint-Vincent (*L'Homme, essai zoologique sur le genre humain*, 1827). Dans le même sens se prononcent divers spécialistes allemands ou anglais ; mais on voit déjà apparaître, chez l'Américain Gliddon par exemple, l'idée de la supériorité ethnique du Blanc sur le Noir, qui croit pouvoir tirer argument d'une diversité d'origine. Le débat, qui se répercute au niveau de la classification des races, s'est d'ailleurs poursuivi pendant le cours du XIX^e siècle : en 1858, Paul Broca, dans son *Mémoire sur l'hybridité en générale et l'hybridité humaine en particulier* se prononce, pour des motifs techniques, en faveur du polygénisme. À la même époque, l'autre chef de l'école française, Quatrefages, soutient la thèse monogéniste. Toute la difficulté, d'ailleurs, paraît résider dans la définition même de la race, dont le concept, à l'heure actuelle encore, paraît difficile à définir en rigueur ⁸⁰¹.

Dès le XIX^e siècle d'ailleurs, le concept de race paraît assez équivoque. Il tend à échapper à l'histoire naturelle pour prendre pied dans le domaine de l'histoire, où il va se trouver contaminé par l'essor du principe des nationalités, l'une des idées-forces du siècle. Augustin Thierry et Walter Scott contribuent efficacement à répandre dans l'opinion le thème de la race considérée comme un acteur privilégié de

⁸⁰¹ Pour une mise au point plus récente, on pourra se reporter à Henri VALOIS, *Race*, in *Anthropology to day*, recueil publié sous la direction de A. L. Kroeber, University of Chicago Press, 1953, p. 146 sqq.

l'histoire. « A la thèse surannée de la Providence présidant au sort des nations, écrit Topinard, Augustin Thierry substitua les raisons de famille et de peuple, les instincts héréditaires, les traditions, en un mot l'idée de race. (...) Ce qui le frappe, c'est la persistance prolongée de l'individualité des peuples, de leur caractères moraux et passions, de leurs mœurs et coutumes, de leur religion et de leur langue ; c'est un levain de rancune contre le dernier envahisseur, qui persiste çà et là avec ténacité, toujours prêt à s'éveiller. Ces sentiments communs et héréditaires, c'est physiologiquement la race ⁸⁰². » Ces principes ont été mis en œuvre par Augustin Thierry, dans son *Histoire de la Conquête de l'Angleterre par les Normands* (1825), entre autres, et par son frère Amédée Thierry, auteur d'une *Histoire des Gaulois* (1828). De même l'œuvre romanesque, et si populaire, de Walter Scott abonde en variations sur des thèmes ethniques, appelés du coup à s'imposer aux intelligences par le détour de l'imagination.

La notion de race historique vient ainsi parasiter le concept scientifique de race selon l'histoire naturelle, qui reste d'ailleurs mal défini. Il semble bien que cette confusion représente l'un des échecs de l'anthropologie positive. À travers tout le XIX^e siècle, les historiens useront et abuseront de l'idée de race, souvent mise en relation avec des revendications nationales. Des mythes se préparent, dont on sait les ravages qu'ils exerceront au siècle [389] suivant. Le danger des sciences humaines apparaît ici, avec la tentation d'utiliser à toutes fins utiles des thèmes et des thèses, généralement mal compris ou détournés de leur signification authentique. Gobineau, romancier, aristocrate et diplomate, publie, en 1853, son *Essai sur l'inégalité des races humaines*, dont les thèmes seront repris par Vacher de Lapouge (*L'Aryen et son rôle social*, 1899) et par H.S. Chamberlain, pères spirituels du national-socialisme.

Ces abus de confiance mettent du moins en lumière la difficulté de constituer une histoire naturelle proprement dite de l'espèce humaine, c'est-à-dire une histoire naturelle qui ne soit pas en même temps une histoire culturelle. Parmi les caractères spécifiques de l'être humain figure en effet la capacité d'échapper aux déterminismes naturels, et de constituer au sein même de la nature un ordre nouveau, régi par des structures et des principes que l'homme a lui-même inventés. Le lan-

⁸⁰² TOPINARD, *op. cit.*, pp. 115-116.

gage et la pensée sont les facteurs déterminants de l'institution de la vie sociale, dont l'existence vient introduire entre les hommes des diversités nouvelles, susceptibles parfois de remettre en question les caractères antérieurement existants. La distinction entre ce qui, dans l'existence humaine, est naturel et ce qui est proprement culturel tend d'ailleurs à s'atténuer à l'analyse, en sorte que la ligne de démarcation paraît parfois indiscernable. Le cas du concept de race met en lumière cette difficulté : s'il a bien une origine biologique, il est difficile de le dissocier de toute implication historique. Des hommes de même race se caractérisent aussi d'ordinaire par l'apparement des langues qu'ils parlent, et par la similitude de leur genre de vie. Les races s'incarnent dans des peuples, et c'est à travers les peuples que nous essayons de retrouver les races, sans être jamais trop sûrs de démêler exactement ce qui appartient au peuple et ce qui appartient à la race.

Dès le début du XIX^e siècle, la nécessité s'impose de constituer, à côté de l'anthropologie somatique ou biologique, une anthropologie culturelle, qui donne lieu, très vite, à l'apparition de disciplines nouvelles. Elle est liée à l'exploration raisonnée et systématique de la planète, qui permet de dresser un inventaire de plus en plus exact de toutes les populations du monde. Le XIX^e siècle est le siècle des expéditions scientifiques, celui où se précisent les techniques géographiques et les procédures d'enquête, sous le contrôle en particulier de la Société de Géographie de Paris, première en date des sociétés savantes de cet ordre. Désormais les voyageurs seront nombreux, qui voyageront pour la science, et sauront ce qu'ils cherchent. Et le dépouillement des documents fournira à d'autres savants la matière de nouvelles recherches. De là procède un nouveau relevé de la présence humaine sur la terre.

Cette connaissance des destinées culturelles de l'espèce humaine reçoit à la fin du XVIII^e siècle le nom d'« ethnographie », employé par Niebuhr pour signifier la « description des peuples ». Le mot « ethnologie » apparaît dès 1787 pour désigner « l'histoire des progrès des peuples vers la civilisation », dans *l'Essai sur l'Education intellectuelle avec le projet d'une science nouvelle*, de Chavannes⁸⁰³. En France, Adrien Balbi publie en 1826 son *Introduction à l'Atlas ethnographi-*

⁸⁰³ Indications fournies par P. Marquer, dans *l'Histoire de la Science* déjà citée de la Bibliothèque de la Pléiade, *L'Ethnographie*, p. 1461-1462.

que du globe. André Marie Ampère, mort en 1836, définit l'ethnographie parmi les sciences noologiques, dans son *Essai sur la philosophie des Sciences*, comme la « science qui ' d'un côté, décrit des nations aujourd'hui répandues sur la surface de la Terre, les lieux qu'elles habitent, les villes, les ouvrages des arts et les monuments les plus remarquables, qui, de l'autre, indique les principaux traits du caractère des [390] habitants, leurs mœurs, leur religion, leur gouvernement, etc. »⁸⁰⁴. Ampère ajoute que ce vocable, « déjà employé par plusieurs auteurs », lui paraît préférable au mot « géographie », par trop restreint au domaine physique. William Edwards fonde en 1839 la Société ethnologique de Paris : la demande d'autorisation de la société précise qu'elle a pour but « l'étude des races humaines d'après la tradition historique, les langues et les traits physiques et moraux de chaque peuple »⁸⁰⁵. En réalité, il s'agit des traditions, coutumes et langues des différents peuples, beaucoup plutôt que des races proprement dites. La Société ethnologique de Londres sera fondée en 1842, sur le modèle de celle de Paris, et Prichard lui-même y déclarera, en 1847, que « l'ethnologie est plus voisine de l'histoire que de la zoologie, parce que l'ethnologie concerne spécialement l'origine des peuples, tandis que l'histoire naturelle concerne l'histoire de l'espèce humaine »⁸⁰⁶.

Ethnographie et ethnologie, concepts neufs dont les contours sont encore imprécis, correspondent au désir d'introduire une intelligibilité positive dans le domaine des phénomènes culturels. Dès le début, d'ailleurs, le programme de recherche est si vaste que la diversité l'emporte, dans la mise en oeuvre, sur l'unité. Plusieurs possibilités s'offrent à la fois. D'une part, les explorations proprement dites, les voyages de recherche, patronnés par des organismes comme l'*African Association* de Londres, fondée en 1788, ou la *Société de Géographie* de Paris, qui reprend à son compte certains des buts de la *Société des observateurs de l'homme*. Mais en même temps, une discipline particulière semble fournir une voie d'accès privilégiée à la connaissance des différents peuples : il s'agit de la linguistique, dont l'importance primordiale est alors reconnue. L'étude systématique des langues, la

⁸⁰⁴ A. M. AMPÈRE, *Essai sur la philosophie des Sciences ou exposition analytique d'une classification naturelle de toutes les connaissances humaines*, 2^e partie (posthume), 1843, pp. 83-84.

⁸⁰⁵ Dans TOPINARD, *op. cit.*, p. 118.

⁸⁰⁶ *Ibid.*, p. 123. Cf. R. SCHWAB, *La Renaissance orientale*, Payot, 1950.

confrontation des vocabulaires et des syntaxes est une mine de renseignements précieux pour l'étude des peuples, de leurs rapports et de leurs migrations. La *Société asiatique de Calcutta*, fondée en 1784, attire l'attention sur la nécessité de faire éclater l'horizon traditionnel des langues classiques, et de tenir compte des langues et dialectes de l'Inde. Frédéric Schlegel dans son essai *Sur la langue et la sagesse des Indiens* (1808) regroupe les idiomes de l'Inde, de la Perse et de l'Occident sous la dénomination commune de langues indo-germaniques. La voie est ouverte pour des spéculations fécondes. On peut soutenir désormais, avec Abel de Rémusat, dans ses *Mélanges asiatiques* (1825-1928) que « par la langue d'un peuple, on peut dire avec précision quels sont les peuples avec lesquels il a eu des rapports, à quelle souche il appartient (...), et que par la comparaison des langues, on parvient à dresser le tableau généalogique presque complet des familles qui ont peuplé la plus grande partie de l'ancien continent » ⁸⁰⁷.

Ainsi se développe une linguistique extensive, appelée parfois philologie ethnographique en Allemagne : la langue étant supposé l'expression directe de l'âme populaire, elle ouvre une voie d'accès privilégiée à l'étude de la diffusion des races à travers le monde. Des regroupements et des filiations peuvent être mis en lumière, dans des cas où l'histoire naturelle demeure impuissante à expliquer l'histoire. Ici encore, les revendications nationales, si puissantes au XIX^e siècle, viendront politiser le débat, où elles puiseront des arguments à l'appui de leurs thèses. En fait, cette anthropologie linguistique demeure sujette à caution, pour autant qu'elle admet une sorte [391] de déterminisme biologique ou zoologique dans la formation et l'évolution des langues, alors qu'en fait elles mettent en oeuvre des influences historiques et culturelles extrêmement complexes. Une philologie plus compréhensive s'attachera à mettre en lumière ces facteurs humains, sans se laisser séduire par le dogmatisme racial. Le mouvement philologique du XIX^e siècle, dans ses recherches essentielles, s'efforcera donc de se constituer comme science de l'homme parlant plutôt que comme une histoire naturelle des peuples ou des races. Le grand spécialiste de l'anthropologie linguistique sera Max Müller (1823-1900), né en Allemagne et qui fera à Oxford, à partir de 1846, une brillante carrière de professeur de grammaire comparée. Il publie en 1861 ses *Leçons*

⁸⁰⁷ Cité dans TOPINARD, p. 121.

sur la *Science du Langage*, et en 1874 une *Introduction à la Science comparée des religions*, où il entreprend de ramener la mythologie à la linguistique.

En dehors de l'ethnologie et de la linguistique, l'essor de l'anthropologie culturelle met en oeuvre les données de la géographie, qui se constitue également au XIX^e siècle comme science de l'occupation humaine de la terre. Les fondateurs sont Allemands : Karl Ritter (1779-1859), qui publie, à partir de 1817, une immense *Géographie générale comparée ou science de la terre dans ses rapports avec la nature et l'histoire de l'homme*, et Alexandre de Humboldt (1769-1859), voyageur et explorateur, dont la grande œuvre, intitulée *Kosmos*, paraît de 1845 à 1851. Ces vastes traités organisent une discipline nouvelle, où déjà s'affirme l'idée que le milieu géographique ne peut être vraiment compris que si on le considère comme le cadre, l'environnement de l'existence humaine. L'intelligibilité géographique passe par l'homme, parce que l'homme suscite les possibilités géographiques ; elles n'existent en effet qu'en fonction de la présence humaine, et à l'échelle de cette présence. Une clause d'anthropomorphisme et d'anthropocentrisme s'impose donc dès la simple géographie physique, ou description de la terre sans l'homme. De plus, l'homme, utilisant les possibilités du milieu, transfigure le paysage en vertu de sa vocation culturelle. Enfin l'anthropologie doit tenir compte de la réalité géographique comme facteur biologique, dont l'influence s'exerce sur le développement de l'espèce humaine.

Le *Kosmos* d'Alexandre de Humboldt, frère du linguiste et philosophe Guillaume de Humboldt, est une fresque immense et géniale, une sorte d'épopée planétaire, où s'esquisse une économie du milieu biologique. Humboldt, toute sa vie, a beaucoup fréquenté les cercles intellectuels parisiens ; il a été l'ami des Idéologues ; on le voit même, à l'occasion, collaborer à la création de l'École Polytechnique. Il rêve de mettre de l'ordre dans la description du monde, et d'être en quelque sorte le Laplace de l'espace vital humain. Sans doute ne peut-on parvenir dans ce domaine à une rationalité aussi parfaite que celle qui prévaut en astronomie ; du moins est-il possible de relever la convergence des influences à l'oeuvre dans la constitution du réel : astronomie, géologie, botanique, zoologie, météorologie, toutes ces disciplines doivent se fondre dans un nouveau savoir unitaire, où la présence de l'homme s'inscrit à son rang parmi toutes les déterminations du mi-

lieu. Nous avons relevé chez Lamarck certaines indications d'une sagesse cosmique analogue parfois à celle de Humboldt.

Seulement, chez Humboldt, l'homme paraît un peu perdu parmi les influences du Cosmos. Karl Ritter est un professeur dont l'oeuvre, au lieu de se présenter comme une synthèse prophétique, analyse la surface du globe, à la manière d'une géographie universelle. L'homme apparaît au premier plan, comme le facteur essentiel de la réalité géographique, mais on a reproché à Ritter de le présenter dans une attitude de passivité, soumis à des influences qu'il ne contrôle pas. Ce déterminisme correspondait au schéma, généralement accepté en ce temps, d'un savoir mécaniste à [392] l'image des sciences physico-chimiques. Le rapport de l'homme au milieu est un rapport de conditionné à conditionnant. Il faudra encore attendre la fin du siècle pour que l'idée s'impose d'un conditionnement à double entrée, permettant à l'homme lui-même de jouer le rôle d'un agent géographique privilégié. Alors s'affirmera l'*Anthropogéographie* de Ratzel (1882) et la géographie humaine, définie en France par Vidal de la Blache ⁸⁰⁸. Une nouvelle intelligibilité prévaudra, par-delà l'échec du positivisme simpliste des débuts ; mais les sciences humaines se trouveront dès lors en pleine crise.

Une autre discipline encore vient souligner, au milieu du XIX^e siècle, l'extraordinaire essor de l'anthropologie, en ajoutant aux dimensions déjà connues de l'existence humaine la perspective nouvelle du temps géologique. Sur ce point encore, le récit de la *Genèse* avait servi d'horizon ou de toile de fond à toutes les spéculations des savants. La géologie, sans doute, avait fait éclater le cadre trop étroit de la chronologie biblique. C'est en 1830-1833 que paraissent les *Principles of Geology* de l'Anglais Charles Lyell, qui substituent définitivement aux imaginations catastrophiques et diluviennes l'idée d'une évolution lente et progressive du relief terrestre, sous l'influence de facteurs, tels que l'érosion, encore à l'œuvre aujourd'hui. Lyell est l'ami de Darwin, et leurs oeuvres sont en quelque sorte complémentaires. Mais les thèses nouvelles se heurtent à la résistance acharnée des tenants des idées traditionnelles, obstinément défendues, en France, par Cuvier (1769-1832) jusqu'à sa mort.

⁸⁰⁸ Sur tout ceci, cf. Lucien FEBVRE et BATAILLON, *La Terre et l'évolution humaine*, Renaissance du Livre, 1922.

Cuvier s'en tient à l'idée de périodes de vie sur la terre, séparées par des catastrophes qui ont chaque fois anéanti les espèces existantes. Les fossiles perpétuent la mémoire de ces espèces disparues ; quant à l'homme, dernier venu des êtres vivants, il n'apparaît qu'au début de la période actuelle, c'est-à-dire que son existence est relativement récente. La thèse de Cuvier nie la possibilité d'un homme fossile, et Cuvier maintient à diverses reprises son affirmation, lorsqu'il est mis en présence d'ossements humains d'une très haute antiquité, découverts dans des sites où ils voisinaient avec des restes d'animaux incontestablement fossiles. Chaque fois, Cuvier trouvera de bonnes raisons pour nier que les vestiges humains soient contemporains des animaux auxquels ils paraissent associés.

Or, à partir de 1832, le savant français Boucher de Perthes entreprend de rechercher systématiquement des vestiges d'un homme quaternaire dans la vallée de la Somme. Depuis quelques années, en effet, on a signalé, en divers endroits, des vestiges d'une industrie rudimentaire, à base de silex taillé, associés à des débris animaux et humains. Boucher de Perthes ayant fait des trouvailles de ce genre publie en 1846 le début de son grand ouvrage : *Antiquités celtiques et antédiluviennes*, où il soutient la thèse de l'homme fossile. Il se heurte d'ailleurs à la résistance opiniâtre des milieux scientifiques les plus autorisés, incarnés en particulier par Elie de Beaumont, secrétaire perpétuel de l'Académie des Sciences. Mais des découvertes analogues à celles de Boucher de Perthes sont faites en Angleterre ; une mission anglaise, à laquelle participent John Evans et Charles Lyell, se rend à Abbeville. En 1859, Lyell, au congrès d'Aberdeen, appuie de son autorité les thèses du savant français. « Toutes les fois qu'un fait nouveau et saisissant vient au jour dans la science, déclare Lyell à ce propos, les gens disent d'abord que ce n'est pas vrai, puis que c'est contraire à la religion, et à la fin que tout le monde le savait ⁸⁰⁹. » En effet, à partir de [393] ce moment, les conversions et les adhésions se multiplient, et l'idée d'une préhistoire de l'humanité s'impose à l'opinion, au moment même où paraît l'ouvrage capital de Darwin : *L'Origine des espèces* (1859) qui permet de poser le problème sous un nouveau jour.

L'œuvre de Darwin entraîne un remembrement complet de l'espace mental humain. Lamarck, visionnaire de génie, avait annoncé la

⁸⁰⁹ Cité dans TOPINARD, p. 145.

conversion de l'histoire naturelle en science naturelle : une intelligibilité rigoureuse, une doctrine explicative doit remplacer les descriptions de naguère. Mais Lamarck, l'idéologue, est le prophète des sciences naturelles plutôt que leur vrai fondateur. Cinquante ans après la *Philosophie zoologique*, un siècle après l'apogée de Linné et de Buffon, l'*Origine des Espèces* consacre un changement radical de perspective, dans la mesure où le génie de Darwin est un génie positif qui s'efforce de faire régner un ordre rigoureux dans l'analyse et la mise en œuvre des phénomènes de la vie. Sans doute, il doit beaucoup à ses devanciers, à tous ceux qui avant lui ont mis en avant l'idée d'évolution ; il est d'ailleurs le premier à reconnaître sa dette. Mais avec lui, l'évolution cesse d'être une idée, un thème de *science-fiction*, pour devenir une théorie proprement scientifique, soumise à l'épreuve des faits, avec une sagacité, un esprit critique sans défaut.

La catégorie de l'évolution s'impose désormais à la pensée moderne avec une autorité quasi-universelle. Un fil conducteur permet ainsi de relier les phénomènes de la vie, en réalisant une sorte de compromis entre le déterminisme et la finalité, dans le rejet de toute métaphysique. Et, sans doute, toutes les difficultés ne se trouvent pas résolues d'un seul coup ; de nouveaux problèmes se posent et des lacunes subsistent, que Darwin reconnaissait tout le premier. Néanmoins les sciences de la vie et les sciences de l'homme vont trouver dans le schéma darwinien un principe heuristique d'une grande fécondité. L'ethnologie, la psychologie, la science des religions, à la fin du XIX^e siècle, vont connaître grâce à Darwin, un nouvel essor ⁸¹⁰.

Darwin, pour sa part, attendra jusqu'en 1872 pour exposer, dans *The Descent of Man* ses idées sur les origines humaines. Un nouveau pas en avant devra encore être accompli : en effet, l'homme fossile de Boucher de Perthes est conçu comme identique à l'homme actuel, mais simplement reporté à une époque antérieure aux 6000 ans de la chronologie biblique. L'idée devra lentement se faire jour d'un type humain antérieur à l'*homo sapiens* sur les grands chemins de l'évolution. Dès 1856, un crâne fossile découvert à Neanderthal, dans la val-

⁸¹⁰ On trouvera une excellente mise au point de l'influence darwinienne dans l'ouvrage collectif : *Darwin and modern Science*, Cambridge University Press, 1909. En ce qui concerne la pensée de Darwin, la meilleure source est le recueil publié par son fils : *Life and Letters of Charles Darwin*, 3 volumes, London, 1887.

lée du Rhin, proposait un type fossile nettement différent de l'homme actuel. Mais l'illustre Virchow, entre autres, soutient contre Thomas Huxley, qu'il s'agit du crâne d'un idiot congénital. La thèse d'un hominien présapiens ne s'imposera que très lentement, au cours d'une longue histoire de recherches et de débats jalonné par la découverte de l'homme de Cro-Magnon en 1908-1911, et par celle du pithécantrope de Java, en 1894, dont l'importance sera longtemps méconnue ⁸¹¹.

En tout cas, la préhistoire apporte une contribution décisive à la formation d'une anthropologie, science de sciences, au milieu du XIX^e siècle. Un regroupement s'opère, en effet, qui va organiser le nouveau domaine épistémologique, désormais riche des apports de nombreuses disciplines. [394] La structure même des institutions universitaires reflète ce progrès de la conscience anthropologique. Au Muséum, la chaire d'anatomie humaine, illustrée en 1776 par Vicq d'Azyr, devient, en 1832, avec Flourens, chaire d'histoire naturelle de l'homme. « L'étude de l'espèce humaine, écrit Quatrefages, remplaçait celle de l'individu humain, désormais laissée aux Ecoles de médecine. La science de Buffon, de Blumenbach, de Prichard, allait trouver pour la première fois des interprètes officiels ⁸¹². » Cette même chaire sera convertie en chaire d'anthropologie en 1855, occupée par Quatrefages lui-même, jusqu'en 1892. Des collections de crânes, des squelettes, de documents préhistoriques et anthropologiques ne cesseront dès lors de s'enrichir, un peu partout en Europe et à Paris, où, en 1877, Hamy, élève de Quatrefages, obtient la création d'un Musée d'ethnographie, au Trocadéro, ancêtre de l'actuel musée de l'Homme.

Au même moment, l'activité inlassable de Paul Broca, qui constitue à lui seul une sorte d'encyclopédie vivante de la nouvelle discipline, aboutit à la formation de la Société d'Anthropologie (1859) ; elle aura bientôt des sociétés correspondantes un peu partout dans le monde occidental. Cette même année 1859, vraiment climatérique, verra paraître en Allemagne l'ouvrage de Bastian : *Der Mensch in der Geschichte* et le premier volume de *l'Anthropologie der Naturvölker*, de

⁸¹¹ Cf. l'exposé de P. TEILHARD DE CHARDIN : *The Idea of fossil man*, dans le recueil *Anthropology to day*, University of Chicago Press, 1953, p. 93 sqq.

⁸¹² A. DE QUATREFAGES, *Rapport sur les progrès de l'Anthropologie*, 1867, p. 28.

Waitz. La même année encore, Steintal et Lazarus fondent la *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*. Bastian, quant à lui sera l'animateur de l'Institut ethnographique de Berlin ; aux États-Unis, c'est en 1879 que sera fondé le *Bureau d'Ethnologie* de Washington, qui devait être illustré par les travaux de Franz Boas. De son côté, Paul Broca fondera en 1872 la *Revue d'Anthropologie*, et en 1875 l'École d'anthropologie de Paris, établissement supérieur libre, doté de six chaires, où Broca lui-même enseignera conjointement avec Topinard et Manouvrier.

Toutes les créations ainsi multipliées attestent que l'anthropologie est enfin devenue une science adulte et consciente d'elle-même, jalouse de son autonomie et capable de revendiquer la place d'honneur qui lui revient parmi les disciplines de la connaissance. Paul Broca déclare, en 1862, devant la Société d'Anthropologie : « Nous ne sommes pas réunis seulement pour étudier l'état actuel des races humaines (...) ; nous nous proposons encore de chercher, par les voies multiples de l'anatomie, de la physiologie, de l'histoire, de l'archéologie, de la linguistique et enfin de la paléontologie quels ont été, dans les temps historiques et dans les âges qui ont précédé les plus anciens souvenirs de l'humanité, les origines, les filiations, les migrations, les mélanges des groupes divers et nombreux qui composent le genre humain ⁸¹³. » Il s'agit là, en somme, de la partie humaine de la zoologie, qui affirme sa spécificité en regroupant les divers domaines qu'elle met en œuvre. Telle est l'affirmation de Quatrefages, dressant en 1867 le bilan des acquisitions récentes : « Le mot Anthropologie, écrit-il, signifie Histoire des hommes, comme Mammalogie veut dire Histoire des Mammifères, comme Entomologie signifie Histoire des Insectes ⁸¹⁴ » ; mais en tant que science indépendante, et plus précisément, cette discipline se présente comme une « histoire des hommes considérée au point de vue spécifique » ⁸¹⁵. Tâche immense parce que, si le comportement animal est assujéti à l'instinct, les hommes sont « des êtres éminemment intelligents et libres, progressifs, [395] et par conséquent capables d'accumuler et de transmettre les résultats de leurs efforts en

⁸¹³ BROCA, *Linguistique et Anthropologie*, p. 264, cité par Paul RIVET, in *Encyclopédie française*, 7.06.3.

⁸¹⁴ A. DE QUATREFAGES, Rapport sur les progrès de l'Anthropologie, 1867, p. 1.

⁸¹⁵ *Ibid.*, p. 2.

tout genre, mais pouvant aussi rétrograder et s'amoinrir ; par conséquent des êtres qui, dans tout ce qui les distingue le plus essentiellement de l'animal, changent et se modifient souvent de siècle en siècle » ⁸¹⁶. C'est pourquoi « l'anthropologie doit appeler tour à tour à son aide l'archéologie, l'histoire politique, celle des institutions, des mœurs et des arts, la linguistique, la mythologie, en un mot toutes les sciences spéciales qui s'occupent d'un ensemble quelconque de manifestations de l'activité intellectuelle et morale, et cela dans tous les groupes humains juxtaposés ou dispersés à la surface de la terre » ⁸¹⁷, en commençant par la géographie qui est « pour ainsi dire, la mère de l'anthropologie » ⁸¹⁸.

Ainsi la « science des hommes » constitue bien « une science spéciale dans toute l'acception du mot » ⁸¹⁹. On n'en saurait certes douter ; ou plutôt il semble bien qu'il faille parler non pas d'une science, mais de plusieurs. Dès 1885, Topinard dans ses *Eléments d'anthropologie générale*, devant l'affluence des sources d'informations, s'efforce de les répartir en deux groupes de « sciences anthropologiques », dont les unes sont qualifiées par lui d'« essentielles » et les autres d'« accessoires ». Par ailleurs, Topinard affirme la nécessité d'une dichotomie entre une anthropologie fondamentale, ou zoologique, pratiquée par les médecins ou les naturalistes, consacrée à l'étude de l'espèce humaine et des races entre lesquelles elle se subdivise, – et d'autre part l'ethnographie, qui s'occupe des divers *peuples de* la terre, en dehors de toute considération anatomique ou physiologique ⁸²⁰. Dès ce moment s'accuse une division très nette du travail entre une science naturelle de l'espèce humaine et une science culturelle des peuples et des civilisations, qui assure en quelque sorte la liaison entre les sciences de la nature et l'histoire. Comme l'écrit Bastian, en 1884 : « Grâce à une ethnologie fondée sur les résultats acquis par l'anthropologie et par la linguistique, il serait possible de faire rentrer l'histoire dans la

⁸¹⁶ P. 3.

⁸¹⁷ P. 4.

⁸¹⁸ P. 5.

⁸¹⁹ P. 7.

⁸²⁰ TOPINARD, *Eléments d'anthropologie générale*, 1895, pp. 215-216.

catégorie des sciences naturelles et d'arriver à comprendre les faits historiques comme des faits réglés par des lois... ⁸²¹ »

A peine défini, le concept d'anthropologie se trouve donc menacé dans son unité interne. Comme le disait plaisamment Hamy à un congrès d'américanistes : « vous pourriez croire qu'il y a, comme dans un champ clos, d'un côté des gens brandissant des crânes et des tibias, de l'autre des gens brandissant d'énormes dictionnaires. Il n'en est rien ⁸²²... » En dépit de cette affirmation apaisante, il est très difficile de ranger sous un dénominateur commun les tibias et les dictionnaires, sans parler de tout ce qui les accompagne et de tout ce qui les sépare. Telle est déjà l'opinion du jeune Théodule Ribot, qui observe, en 1879, à propos de *l'Anthropologie der Naturvölker* de Waitz : « Ce titre vague d'*anthropologie* s'applique à des recherches de toutes sortes. L'étude de l'homme dans ses caractères physiques, moraux, sociaux, dans son évolution et ses migrations, est une tentative si vaste, si mal délimitée, qu'elle absorberait à la rigueur toutes les sciences humaines. C'est qu'en fait l'anthropologie repose sur une conception illogique et arbitraire. Toute science précise a pour objet un groupe de phénomènes déterminés, qu'elle étudie partout où ils se rencontrent (...) L'anthropologie, au contraire, s'occupe non d'un groupe de phénomènes, mais d'une espèce (...) [396] C'est moins une science qu'une somme d'emprunts faits à toutes les autres. Aussi les livres d'anthropologie ne traitent-ils qu'une bien faible partie de ce que leur titre promet ⁸²³. »

Si désagréables que puissent paraître les remarques de Ribot, elles soulignent pourtant un vice de constitution de l'anthropologie, qui joue à la fois sur tous les tableaux du savoir ; elle a son centre partout et sa circonférence nulle part, et d'ailleurs elle a le plus grand mal à définir ses divers éléments constituants : les spécialistes de chaque pays, et, même, de pays à pays, ne se sont mis que très difficilement et très relativement d'accord sur la signification des mots-clefs. Selon l'illustre savant anglais E. B. Tylor, en 1910, l'anthropologie serait

⁸²¹ BASTIAN, *Allgemeine Grundzüge der Ethnologie*, 1884, p. 134.

⁸²² Cité dans RIVET, *Encyclopédie française*, 7.06.2.

⁸²³ RIBOT, *La Psychologie allemande contemporaine*, Germer Baillière, 1879, pp. 45-46. Par un curieux retour des choses, les critiques adressées par Ribot à l'anthropologie pourraient s'appliquer trait pour trait à la psychologie qu'il patronnait à la fin de sa carrière.

l'étude de l'homme considérée comme une unité dans le règne animal ; l'ethnologie étudierait, pour sa part, les races en tant que réalités collectives, tandis que l'ethnographie se consacrerait à la description des peuples constitués par la répartition de ces races sur la terre ⁸²⁴. Un siècle après la période des fondateurs, il semble que les spécialistes aient fini par admettre que l'anthropologie désigne la science de l'homme, au sens le plus général du terme. L'ethnographie représenterait l'étude extensive des sociétés particulières, prises une à une, tandis que l'ethnologie réaliserait la synthèse de ces monographies en une discipline systématiques ⁸²⁵. On a réussi, dans une certaine mesure à se mettre d'accord sur le sens des mots. On a sauvé la face, mais sans doute pas beaucoup plus.

En effet, le progrès de l'anthropologie depuis 1860 est caractérisé par l'incessante démultiplication des disciplines, et la spécialisation croissante des techniciens. Paul Broca résume à peu près l'anthropologie de son temps. Mais, dès la fin du siècle, une telle compétence universelle est impossible. Les grands noms de l'anthropologie sont ceux de savants qui tentent de mener à bien des synthèses partielles, concernant tel ou tel aspect de la vie sociale et culturelle ; quant aux praticiens de l'anthropologie somatique ou de la préhistoire, par exemple, ils s'enferment de plus en plus dans le cadre étroit de leur savoir particulier, renonçant à tout espoir de compréhension d'ensemble du domaine humain. L'anthropologie était, au XVIII^e siècle, une affirmation philosophique ; à la fin du XIX^e siècle, elle s'est fragmentée en une série de sciences de faits, en quête de déterminations de plus en plus exactes sur des points très précis : l'ostéométrie, l'anthropométrie par exemple constituent des domaines clos, d'où les vues générales sont absentes ; la préhistoire est devenue une archéologie qui se suffit à elle-même.

Les plus illustres anthropologistes à la fin du XIX^e siècle essaient de relever certaines lignes directrices dans l'évolution de l'humanité, de mettre en lumière certains schémas d'organisation mentale et socia-

⁸²⁴ Cf. l'article de TYLOR : *Anthropology*, dans l'*Encyclopaedia Britannica*, 11^e édition, 1910 ; en 1926, cet article a été refait dans un sens nouveau par Malinowski.

⁸²⁵ Cf. LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale*, Plon, 1958, p. 388 sqq., et BALANDIER, *L'expérience de l'ethnologue et le problème de l'explication*, Cahiers internationaux de Sociologie, 1956, p. 115 sqq.

le. Il est inutile d'entrer dans le détail de ces doctrines, qui ont renouvelé la compréhension des peuples primitifs et transformé profondément l'histoire des religions et des institutions. En Angleterre paraissent les œuvres de E. B. Tylor : [397] *Researches into the early history of Mankind* (1865), *Primitive Culture* (1871) ; Robertson Smith publie en 1889 *The Religion of Semites*, et J. G. Frazer son *Totemism* (1886) et le *Golden Bough* (1890). Dans ces ouvrages s'affirme une nouvelle méthode comparative, qui regroupe les données concernant un grand nombre de cultures différentes, donnant lieu parfois à une fructueuse réinterprétation des antiquités bibliques et classiques. En Allemagne, la *Völkerpsychologie* de Lazarus et Steinthal, qui a pour organe leur revue, fondée en 1859, s'efforce de développer une psychologie sociale,* qui sera reprise, dans un sens quelque peu différent par la *Völkerpsychologie* de Wundt (1900-1920). L'école française est représentée par les travaux de Durkheim ([*Les formes inférieures de la vie religieuse*](#), 1912) et l'œuvre de Lévy-Bruhl, qui tente une reconstitution d'ensemble de la mentalité primitive, à partir de 1910. Tous ces travaux d'ensemble ne sont d'ailleurs possibles que grâce aux longues et patientes recherches des ethnographes qui recueillent sur le terrain la moisson des faits, tels Spencer et Gillen en Australie, ou Boas en Amérique, parmi bien d'autres.

Ainsi se développe une histoire naturelle des sociétés humaines qui représente, pour l'opinion éclairée, l'aile marchante de l'anthropologie au début du XX^e siècle, puisque les techniciens de l'anthropologie somatique se sont enfermés dans le silence des laboratoires. Les faits sociaux doivent être traités comme des choses, enseigne Durkheim, et la sociologie peut réaliser, pour les formes présentes de la vie sociale, le même inventaire que l'ethnologie mène à bien pour les formes périmées et préhistoriques. Une méthodologie de plus en plus rigoureuse met au point des formulaires d'enquête, et codifie les résultats selon des règles mathématiques, qui permettront des interprétations statistiques. La pensée doctrinale, inspirée par des présupposés métaphysiques, cède la place à des relevés positifs où la théorie met son point d'honneur à s'effacer devant les faits. La lecture des faits permet de dégager les lois de fonctionnement et d'évolution des institutions sociales, qui, une fois connues, permettront une réorganisation efficace de la vie commune.

De même que la connaissance des lois physiques et chimiques nous permet d'organiser à notre convenance le domaine matériel, de même la détermination des lois de l'anthropologie nous rendra maîtres et possesseurs de l'espace social humain. Quand les hommes connaîtront les lois de formation des croyances religieuses, estime Frazer, ils se trouveront du coup affranchis de la religion par la science des religions. Quand la science des mœurs aura mis en lumière les exigences fondamentales de la vie communautaire, les morales d'autrefois céderont la place à un art moral rationnel, telle est du moins la conviction de Lévy-Bruhl. Un peu partout s'affirme l'espérance que les jugements de valeur, avec l'arbitraire inévitable qu'ils comportent, peuvent être remplacés par une technologie appropriée, par une planification de la vie en commun. L'humanité a vécu jusqu'aux temps modernes dans l'inconscience d'elle-même, en proie à la superstition, au hasard et à l'histoire. Le temps est venu où, grâce à l'anthropologie et aux sciences sociales, il est possible de rendre raison de la nature humaine, individuelle et collective. Arrachée à l'empire des passions et des mythes, elle va bénéficier enfin d'une organisation systématique et définitive, pour le mieux être de tous et de chacun.

L'axiomatisation de l'ordre humain par la science apparaît ainsi comme une espérance eschatologique, grâce à laquelle l'humanité échappera aux pièges et tourments millénaires de l'histoire. Cette espérance existe à l'état diffus chez bon nombre de théoriciens et de savants du XIX^e siècle finissant. Le philosophe français Cournot (1801-1877) l'a formulée d'une manière particulièrement nette : mathématicien de formation, et spécialiste du calcul des probabilités, il pense que l'histoire n'est, pour l'humanité, qu'une [398] phase transitoire, une sorte de Purgatoire, en attendant la mise en équation rigoureuse des séries de faits dont le mécanisme nous a jusqu'à présent échappé. Lorsque la raison scientifique aura exercé son droit de reprise sur l'événement, l'histoire, c'est-à-dire l'imprévu, le hasard, la contingence et le désordre s'aboliront d'eux-mêmes. Ainsi se prépare, dès à présent, un « état final », où « la société tend à s'arranger, comme la ruche des abeilles, d'après des conditions quasi-géo métriques, dont l'expérience constate et la théorie démontre les conditions essentielles » ⁸²⁶. Le

⁸²⁶ COURNOT, De l'Enchaînement des idées fondamentales dans les Sciences et dans l'Histoire (1861), nouvelle édition, Hachette, 1922, p. 607.

progrès du savoir a pour contre-partie une diminution corrélative de l'histoire ; il tend vers un état « où l'histoire se réduirait à une gazette officielle, servant à enregistrer les règlements, les relevés statistiques, l'avènement des chefs d'Etat et la nomination des fonctionnaires, et cesserait par conséquent d'être une histoire, selon le sens qu'on a coutume de donner à ce mot » ⁸²⁷. Dès à présent, estime Cournot, nous entrons dans un stade de civilisation « où l'on balance et suppute les masses, la plume à la main, où l'on peut calculer les résultats précis d'un mécanisme régulier » ⁸²⁸.

Ce roman d'anticipation résume assez bien les aspirations confuses de toute une époque, aux yeux de laquelle l'« avenir de la science », selon le mot de Renan, coïncide avec le bonheur totalitaire d'une humanité entièrement réduite à la raison. Il apparaît, du même coup, que les sciences sociales, en dépit de leur prétention à se constituer désormais comme des sciences de faits, des disciplines inductives, indépendantes de tout préjugé dogmatique, s'inspirent d'une philosophie d'autant plus redoutable qu'elle se méconnaît elle-même en tant que telle, et se prend pour un savoir rigoureux. Derrière les systématisations anthropologiques et sociologiques se devine l'influence des schémas explicatifs définis par les philosophies de la nature ou les philosophies de l'histoire : positivisme de Comte ou de Stuart Mill, évolutionnisme darwinien, dialectique hégélienne ou marxiste projetée, sous des formes variées et parfois s'entremêlant, leur ombre portée sur le champ épistémologique des sciences humaines. Loin de se réaliser, comme elles le prétendent, dans un vide métaphysique, celles-ci développent des métaphysiques implicitement présupposées. De là leur audace constructive, mais aussi leur échec : elles prétendent tout expliquer par des mécanismes simples, et réduire la réalité humaine à l'obéissance des choses. C'est ce parti pris originel qui, lui-même, aurait besoin de justification. La nature humaine a résisté ; l'histoire ne s'est pas arrêtée. Elle a infligé les démentis les plus catastrophiques aux espérances candides des scientifiques et des technocrates. Berthelot écrit, en 1886, dans *Science et Philosophie* : « Les sociétés deviennent de plus en plus policées, et j'oserai dire, de plus en plus

⁸²⁷ *Ibid.*, p. 609.

⁸²⁸ P. 608-609 ; cf. R. LÉVÊQUE, *L'Élément historique dans la connaissance humaine d'après Cournot*, Publication de la Faculté des Lettres, Strasbourg, 1938.

vertueuses. La somme du bien va toujours en augmentant, à mesure que la somme de vérité augmente et que l'ignorance diminue dans l'humanité ⁸²⁹. » Moins de trente ans plus tard, toutes les convictions de cet ordre devaient, d'un seul coup, devenir à jamais périmées. Le progrès de la science n'a fait que s'accélérer, mais il a travaillé contre l'idéologie scientiste. Il est vain de prétendre capitaliser l'évolution de l'humanité, il est absurde de prétendre aller plus vite que l'histoire, et de lui assigner une fin, quelle qu'elle soit.

Finalement le drame épistémologique de l'anthropologie se résume en [399] quelques données simples. D'une part l'anthropologie a éclaté en disciplines de plus en plus nombreuses et de plus en plus techniquement compliquées : on obtient ainsi un ensemble de procédures rigoureuses et de résultats mathématiques. Reste à savoir ce qu'ils signifient. Il arrive que, toute vue d'ensemble étant devenue impossible, ils ne représentent qu'eux-mêmes, c'est-à-dire rien. D'autre part, dans la mesure où s'est maintenue l'exigence d'une intelligibilité unitaire, la science de l'homme social a procédé à une réduction d'ensemble du domaine humain, sorte de pari sur l'avenir, dont l'événement a révélé l'inanité. Ainsi trop, ambitieuse ou pas assez, l'anthropologie du XIX^e siècle semble bien infidèle à sa mission, qui était de promouvoir une connaissance exacte de l'homme concret. Conscience prise de cet échec, les savants du XX^e siècle devront s'efforcer de repartir sur de nouvelles bases. Il s'agit de savoir si le mot même d'anthropologie a encore un sens, et, le cas échéant, lequel.

Seulement cette recherche du sens implique désormais une rupture totale avec les habitudes de pensée les mieux établies. Le spécialiste prend volontiers ses routines et ses œillères pour des vérités éternelles ; tout essai d'élargissement du champ de vision se heurte à ses protestations indignées. Rien de plus significatif à cet égard que les résistances de tous ordres auxquelles s'est heurté, tout récemment encore, un Teilhard de Chardin, le plus grand nom pourtant de l'anthropologie française depuis Broca. Seul pourtant son génie visionnaire pouvait mesurer l'ampleur de la tâche : « Il est inconcevable, écrivait-il en 1953, de voir encore les directeurs et les pontifes d'une certaines « anthropologie » (culturelle, sociale, psychologique) – (pour ne rien dire des philosophes « phénoménologistes » ou « existentialistes » en vo-

⁸²⁹ Science et Philosophie, Calmann-Lévy, p. 35.

gue) traiter l'homme comme un monde à part dans le reste du grand Monde : de plain-pied, sinon à partir de postulats éthiques, esthétiques ou ontologiques *a priori*. Dans notre âge de la Science, on n'est as encore arrive à définir une science de l'Homme ⁸³⁰... » Mais ce constat de carence concerne aussi bien les anthropologistes techniciens, qui s'enferment par exemple dans l'ostéologie, dans l'anthropométrie, sans jamais prendre en considération l'ampleur cosmique du phénomène humain dans sa totalité. Il est temps, en vérité, comme le demandait Teilhard, « de concevoir et de hâter une nouvelle anthropologie » ⁸³¹.

B. LA PSYCHOLOGIE SCIENTIFIQUE

[Retour à la table des matières](#)

Si l'anthropologie se propose d'être la science de l'homme physique et social, la psychologie se réserve le domaine de l'existence individuelle. Le postulat initial est ici celui de l'intelligibilité intrinsèque du domaine personnel ; chaque pensée doit être considérée comme un domaine autonome dont les différents moments s'enchainent mutuellement en vertu d'une nécessité dont il est possible de rendre compte en vertu de normes rationnelles. Nous avons vu comment le domaine psychologique constitue au XVIII^e siècle, à partir de la critique de la connaissance instituée par les philosophes empiristes d'Angleterre. Condillac reprend leurs analyses, et son oeuvre sert de point de départ à la tentative de synthèse réalisée par les Idéologues. Wolf, de son côté, affirme, en Allemagne, la possibilité d'une psychométrie, utilisant le langage chiffré de la mathématique. Seulement [400] la nouvelle discipline souffre de -vices de constitution, qui rendent son statut incertain. D'un côté, elle se distingue mal d'une logique de J'entendement, dont on peut suivre le développement depuis Locke jusqu'à l'idéologie de Destutt de Tracy : la vie mentale concrète semble considérée du point de vue d'une sorte de corrigé rationnel, en droit, qui

⁸³⁰ Lettre du 18 avril 1953, citée dans Claude CUÉNOT, *Pierre Teilhard de Chardin*, Plon, 1958, p. 426.

⁸³¹ Lettre du 11 février, 1952 citée *ibid.*, p. 425.

dissimule sa spécificité. D'autre part, les progrès de la physiologie tendent à souligner la sujétion de la conscience par rapport à ses conditions neurologiques et biologiques. Ainsi la spécificité de la dimension psychologique se trouve doublement mise en question ; la psychologie hésite entre l'aliénation d'une philosophie de l'esprit et celle d'un matérialisme psycho-physiologique. La question se pose donc de savoir si la psychologie peut effectivement prétendre à la dignité de science.

Nous avons vu que Kant répondait négativement. Il n'y a de science, selon lui, que dans la mesure où s'applique la discipline mathématique. Or ce langage chiffré ne peut être appliqué qu'aux phénomènes spatio-temporels de la réalité matérielle. Le sens interne, de par sa structure, se dérobe aux prises d'une pareille intelligibilité ; il ne peut donc y avoir une science psychologique comme il y a une science physique. Auguste Comte reprend, avec d'autres arguments, cette négation de principe. A ses yeux l'individu isolé ne peut revendiquer une existence indépendante ; engagée dans le contexte social, sa pensée répond à des influences qui la dépassent ; elle ne croit s'appartenir que par une abstraction illusoire. D'ailleurs l'observation de soi par soi, telle que la préconisent les prétendus « psychologues » français, à la suite des philosophes écossais ou allemands, ne peut fournir une information vraiment exacte. Comte l'affirme dès 1819 : « l'esprit de l'homme, considéré en lui-même, ne peut pas être un sujet d'observation, car chacun ne peut point, évidemment, l'observer dans autrui ; et d'un autre côté il ne peut pas non plus l'observer dans lui-même. Et, en effet, on observe les phénomènes avec son esprit ; mais avec quoi observerait-on l'esprit lui-même, ses opérations, sa marche ? »⁸³² Comte précisera sa pensée une dizaine d'années plus tard : « L'homme ne saurait directement observer ses opérations intellectuelles ; il ne peut en observer que les organes et les résultats. Sous le premier rapport, on rentre dans la physiologie ; sous le second, les grands résultats de l'intelligence humaine étant les sciences, on rentre dans la philosophie des diverses sciences, qui n'est point séparable de ces sciences elles-mêmes. Sous aucun rapport, il n'y a place pour la psychologie, ou étude directe de l'âme indépendamment de toute considération extérieu-

⁸³² *Lettres d'Auguste Comte à M. Valat*, 21 septembre 1819, Dunod éditeur, 1870, p. 89.

re ⁸³³. » Comme d'ailleurs les sciences sont le lait non de l'individu, mais de l'humanité en corps, le domaine de la prétendue psychologie doit être réparti entre la physiologie et la physique sociale, science du développement de la société humaine.

Lorsqu'il dénonce ainsi « le vide et la nullité de la psychologie », Comte s'en prend surtout aux pâles métaphysiciens de son temps. Mais sa critique met également en lumière la difficulté préjudicielle de toute psychologie objective : comment constituer une science de la pensée selon les normes valables dans l'ordre des sciences de la matière ? C'était déjà l'objection de Kant, une objection à laquelle il n'est pas sûr que l'on puisse répondre en toute certitude. Et les déboires de la psychologie scientifique tiennent sans doute pour beaucoup à ce qu'elle n'a guère pris le temps de réfléchir [401] à cette contradiction initiale. La seule objectivité concevable trouve son modèle épistémologique dans la structure de la chose, immobile et minérale ; celle-ci, figée dans la pose une fois prise, attend passivement l'application des déterminismes physiques et des formulaires mathématiques, qui la réduiront à la raison. Ce schéma, au dire de Comte, ne s'applique pas à la conscience humaine ; d'autres le pensent néanmoins ; mais personne ne songe qu'une autre forme d'intelligibilité pourrait intervenir dans l'organisation de la vie personnelle.

C'est en Allemagne que va s'affirmer la nouvelle psychologie scientifique et expérimentale. La pensée anglaise s'en tient à une psychologie du sens commun fondée sur l'observation empirique de la réalité qui s'offre à la conscience. Une série de théoriciens écossais prolonge la tradition, quelque peu alanguie, de Hume : Thomas Reid (1710-1796) et Dugald-Stewart (1753-1828) trouveront d'ailleurs des disciples en France, en la personne de Royer-Collard et de Victor Cousin, qui partiront de cet opportunisme du bon sens pour reconstituer une métaphysique d'inspiration traditionnelle, dont se nourrira le spiritualisme universitaire pendant tout le XIX^e siècle. Les Allemands, pour leur part, s'efforcent résolument de faire du neuf.

L'initiateur est Johann Friedrich Herbart (1776-1841), philosophe, élève de Fichte à Jéna, marqué ensuite par l'influence de Pestalozzi.

⁸³³ *Examen du Traité de Broussais sur l'Irritation*, 1828, reproduit en Appendice au *Système de Politique positive*, 1854, t. IV, pp. 220-221 ; Comte a réaffirmé ces vues dans la 1^{re} et la 45^e leçon du *Cours de Philosophie positive*.

En 1809, il est appelé à Koenigsberg dans la chaire naguère illustrée par Kant, et où il restera jusqu'en 1833 ; après quoi, il ira enseigner à Göttingen, jusqu'à sa mort ; son successeur sera Lotze. Il publie en 1815 un *Traité de Psychologie* et en 1824-1825 un ouvrage intitulé : *La Psychologie comme science nouvellement fondée sur l'expérience, la métaphysique et les mathématiques*. Le titre même atteste ici que l'objection de Kant contre toute possibilité d'une psychologie scientifique et mathématique n'est pas reconnue comme valable. Herbart comprend la vie de l'esprit en termes de représentations dans un style intellectualiste. « La matière de la psychologie, écrit-il, c'est la perception interne, le commerce avec les autres hommes, de tous les degrés de culture, les observations de l'éducateur et de l'homme d'Etat, les récits des voyageurs, des historiens, des poètes et des moralistes, les expériences fournies par les fous, par les malades et les animaux ⁸³⁴. » Il s'agit de rationaliser et de quantifier ces données, selon l'exemple de ce que firent Galilée et Newton pour la réalité physique.

Herbart réalise ce dessein en traitant chaque représentation comme une quantité intensive, dont le degré peut être exprimé mathématiquement. Une fois chiffrés les éléments de la vie de l'esprit, l'ensemble pourra sans peine être soumis au calcul. De même que Bichat avait essayé de reconstruire la vie organique à partir de tissus isolés, Herbart se fait fort de constituer une psychologie à partir de représentations. Bentham, de son côté, n'avait pas hésité à mettre au point une morale conçue comme un calcul des plaisirs et des peines. Le calcul des représentations les considère comme des forces, qui s'opposent entre elles et se composent, selon leurs valeurs respectives, soit qu'elles s'annulent, si elles sont égales, soit qu'elles se refoulent, la plus forte prenant le pas sur la plus faible. Une statique de l'esprit met en lumière les conditions d'équilibre entre les représentations, en étudiant les divers ordres de sensations et en définissant pour chacune d'elles un seuil d'excitation. La statique est complétée par une mécanique, destinée [402] à mesurer les transformations des représentations, et leur évolution dans le temps.

⁸³⁴ HERBART, *Traité de Psychologie*, Introduction, cité dans Th. RIBOT, *La Psychologie allemande contemporaine*, Germer Baillière, 1879, pp. 3-4. Le meilleur exposé d'ensemble est celui de Edwin G. BORING, *A history of experimental psychology*, Appleton Century Crofts, New-York, second édition, 1950.

Il s'agit là en réalité d'une reconstitution *a priori* de la vie de l'esprit, selon l'hypothèse d'une sorte de mécanisme associationniste en dehors de toute observation et de toute expérimentation proprement dites. Sensations, perceptions, sentiments, passions sont identifiés à des entités représentatives dont les actions et réactions mutuelles font l'objet de spéculations sans rapport direct avec la pensée concrète, et ses conditions neurobiologiques ou même psychologiques de réalisation. Les schémas abstraits et simplistes de Herbart réaffirment, en somme, la possibilité d'une « psychométrie », déjà prévue par Wolf, mais ne fournissent pas les moyens de la réaliser pour de bon. La psychologie expérimentale sera l'œuvre de physiologistes et de médecins s'efforçant de déterminer les conditions réelles de l'activité psychologique : l'expérimentation systématique dans les laboratoires va remplacer l'expérience de pensée réalisée par Herbart.

E. H. Weber (1795-1878), professeur à la faculté de médecine de Leipzig est le premier à tenter l'exploration du domaine sensoriel, en s'attachant plus particulièrement au toucher, dont il étudie les seuils de discrimination sur toute la surface du corps, grâce au « compas de Weber ». Il publie en 1846 les résultats de ses recherches, qui d'ailleurs sont demeurées incomplètes, en signalant l'existence d'un rapport constant entre l'excitation et la sensation, mais sans en donner la formule. Ses travaux seront repris et élargis par Gustav Theodor Fechner (1801-1887), personnage complexe et pittoresque, physicien, mathématicien, médecin et philosophe, dont les *Éléments de Psychophysique* (1860) seront le fondement d'une science nouvelle, à laquelle lui-même ne s'intéresse qu'assez secondairement.

Venu à la médecine par la physique, Fechner vit à Leipzig, où il s'intéresse à toutes sortes de questions, qui vont de l'électricité à la pharmacopée. Accessoirement, il s'occupe de la perception des couleurs. Vers 1840, des ennuis de santé l'obligent à une retraite, au cours de laquelle s'affirment en lui des préoccupations religieuses ; contre le matérialisme menaçant, il réaffirme les principes directeurs de la *Naturphilosophie* romantique dont l'influence, avouée ou non, demeure considérable chez la plupart des savants allemands du XIX^e siècle. Fechner, pour sa part, entreprend de défendre un spiritualisme animiste, qui identifie l'esprit et la matière. De cette nouvelle inspiration procéderont un certain nombre de poèmes, ainsi qu'un livre intitulé *Nanna ou la vie spirituelle des plantes* (1848) consacré à l'exposé de ses

idées nouvelles, Nanna étant une déesse nordique de la végétation. En 1851, Fechner publiera *Zend-Avesta ou sur les choses du Ciel et de l'au-delà*, ouvrage dans lequel le programme de la psycho-physique s'affirme pour la première fois, étrangement mêlé à l'exposé d'une théosophie qui est l'objet essentiel des intérêts de l'auteur. C'est en fonction de ces idées quelque peu aberrantes que Fechner affirme l'existence d'un rapport mathématique entre l'énergie corporelle de l'excitation et l'énergie spirituelle de la sensation. Le physicien reprenant alors le dessus, Fechner procède à des recherches systématiques ; il mesure de manière précise les corrélations entre les excitations et les sensations, détermine les seuils différentiels, et en tire une loi selon laquelle la sensation croît moins vite que l'excitation : la sensation augmente en progression arithmétique alors que l'excitation suit une progression géométrique. Cette relation, formulée en termes mathématiques, est la première loi de la psycho-physique ; avec une modestie qui l'honore, Fechner l'appelle « loi de Weber ». L'essentiel demeure néanmoins pour lui l'interprétation plus ou moins aberrante qu'il en donne dans le contexte de ses théories gnostiques. Après les *Éléments de Psychophysique* (1860), Fechner s'intéressera à la création d'une esthétique expérimentale, [403] sans cesser son combat pour « l'intuition du jour » contre « l'intuition de la nuit ». Avant sa mort, il aura pu assister à la fondation par Wundt, à Leipzig même, du premier laboratoire de psychologie expérimentale (1879).

Le mélange si curieux chez Fechner de réalisme et d'irréalisme ne l'a pourtant pas empêché d'être le premier à entreprendre l'exploration méthodique du domaine tactile et du domaine visuel. Ces recherches positives sont systématiquement développées, au cours du siècle, par les physiologistes qui fondent la neurologie moderne. L'anatomie et l'histologie, profitant des possibilités nouvelles du microscope achromatique, ouvrent ici les voies à l'étude psychologique de la perception ; au présupposé de l'analyse idéologique se substitue le présupposé de la connaissance exacte du système nerveux. Le premier grand nom est ici celui de Johannes Müller (1801-1858), l'un des fondateurs de la médecine positive, le maître de Virchow et de du Bois-Reymond à Berlin. L'œuvre maîtresse de Müller, son *Manuel de physiologie humaine*, paraît de 1833 à 1838 ; en neurologie, il formule la théorie de l'énergie spécifique des nerfs, selon laquelle les récepteurs sensoriels imposent leur caractère propre à la perception des objets : une

même excitation produit, sur des sens différents, des impressions différentes, tandis que des excitations différentes d'un même sens produisent des impressions analogues. D'où une théorie nativiste de la perception, qui accorde aux récepteurs sensori-moteurs une valeur constitutive dans la représentation du réel.

Dans le cercle des élèves de Müller, et lié d'amitié avec les plus illustres d'entre eux, se fait bientôt remarquer Hermann von Helmholtz (1821-1894). D'abord médecin militaire à Berlin, il est toute sa vie intéressé par les questions de physique ; il enseigne la physiologie et la pathologie à Königsberg, à Bonn et à Heidelberg, puis il est nommé en 1871 professeur de physique à Berlin, où il finira sa carrière. Dès sa jeunesse, il s'efforce d'étendre le nouveau principe de la conservation de l'énergie à l'ordre des faits physiologiques. Il applique dans le domaine de la perception la méthodologie des sciences rigoureuses, mesure la vitesse de propagation de l'influx nerveux et s'attache plus particulièrement à l'étude de la vision et de l'audition, inventant toutes sortes d'appareils et de dispositifs de recherche, et créant en fait une optique et une acoustique physiologiques. La psychologie désormais aura partie liée avec la neurologie. Les matérialismes du XVIII^e siècle, qui insistaient sur la part du corps dans la connaissance, n'étaient en fait que des systèmes philosophiques, prenant parti dans l'abstrait. Désormais une nouvelle psychologie est possible, qui aura pour fondement obligé la connaissance positive de l'organisme humain et de son équipement sensori-moteur. Que l'on soit ou non partisan du matérialisme, que l'on s'en tienne à un strict déterminisme psycho-physiologique ou que l'on affirme un conditionnement plus large, de toute manière il faudra tenir compte de la situation réelle mise en lumière par la neurobiologie.

Ces acquisitions nouvelles ont pour conséquence le passage de la psychophysique de Weber et de Fechner à la *psychophysologie* de Lotze. Hermann Lotze (1817-1881) est d'abord un médecin, formé à l'école des maîtres de Leipzig. Mais il est tenté par la philosophie et essaiera de réaliser la jonction entre les deux domaines, avec des ouvertures sur la métaphysique. Successeur de Herbart dans sa chaire de Göttingen en 1844, il publie, entre autres, en 1852, sa *Psychologie médicale ou physiologie de l'âme*. Son apport essentiel dans la théorie scientifique est la doctrine des « signes locaux », opposée aux conceptions neurologiques de Johannes Müller. La représentation perceptive,

selon Lotze, est affectée qualitativement par une initiative [404] des centres nerveux qui situe chaque impression dans la totalité du perçu. L'idée d'une régulation d'ensemble contredit le nativisme selon lequel l'influence des terminaisons nerveuses serait prédominante. Un débat classique dans la psychologie moderne va s'instituer sur ces bases, mais la discussion devra désormais se poursuivre en termes de faits et d'expériences, au lieu d'affronter seulement des arguments théoriques.

Mais c'est à Wundt que revient, au dire de Boring, l'honneur d'avoir été le premier des psychologues dans l'histoire de la psychologie. « Il est le premier en date à pouvoir être appelé proprement et sans réserve un psychologue. Avant lui, il y avait eu pas mal de psychologie, mais pas de psychologues ⁸³⁵. » Comme nous venons de le voir, en effet, les précurseurs allemands de Wundt sont des médecins, des physiologistes et des physiciens : ils n'arrivent à la psychologie que secondairement ; Wilhelm Wundt (1832, 1920) fait au contraire de la psychologie proprement dite son centre d'intérêt. Il a pourtant commencé, comme Lotze et Helmholtz, par des études médicales, qui devaient lui permettre de gagner sa vie. Assistant de Helmholtz à l'institut de physiologie de Heidelberg jusqu'en 1871, il est professeur de philosophie à Zurich, puis à Leipzig à partir de 1875. C'est à Leipzig qu'il fondera en 1879 le premier en date des laboratoires de psychologie expérimentale, annexé à sa chaire de philosophie. Il a écrit en 1861-1862 ses *Contributions à la théorie de la perception sensible*, où il se prononce pour une psychologie expérimentale, par opposition à la psychologie intellectuelle et métaphysique de Herbart. En 1873-1874 paraîtront les *Fondements de la psychologie physiologique* où s'affirme la nouvelle discipline, que l'autorité de Wundt contribue à accréditer en Allemagne et aux Etats-Unis ; à partir de 1881, les *Philosophische Studien*, en dépit de leur titre, seront l'organe officiel des recherches psychologiques.

Selon Wundt, l'expérimentation permet le contrôle des données passives fournies par l'introspection. Mais on ne se bornera pas à rattacher la vie psychique à ses conditions anatomiques et physiologiques ; le domaine psychologique relève d'une intelligibilité autonome, il met en jeu une intelligibilité qui lui appartient en propre, bien qu'elle soit soumise à une causalité aussi rigoureuse que celle des sciences

⁸³⁵ *A history of experimental Psychology...*, p. 317.

de la nature. Ainsi comprise, appuyée par une méthodologie expérimentale, la psychologie étudie les problèmes de la sensation, de la perception, du raisonnement, du sentiment, etc. ; elle constitue une véritable science de l'esprit, d'ailleurs privilégiée entre toutes, parce qu'elle occupe une position centrale, dont les autres sont tributaires. La pensée de Wundt se caractérise par son ampleur ; elle ne se laisse pas obnubiler par les routines du laboratoire, et maintient une préoccupation anthropologique. La psychologie individuelle, consacrée à l'étude des structures et du développement des fonctions psychiques doit se compléter par une *Völkerpsychologie*, ou psychologie collective, dont l'instrument essentiel sera la méthode comparative, et qui s'attachera à l'étude du langage, des mythes, des religions et des institutions. La *Völkerpsychologie* de Wundt publiée en dix gros volumes de 1900 à 1920, sera l'œuvre de la fin de sa vie ; elle manifeste avec évidence que la psychologie expérimentale, chez son créateur, s'inscrit dans la vue d'ensemble d'une encyclopédie, d'une investigation totalitaire de la réalité humaine. Les disciples n'auront pas l'envergure intellectuelle du maître.

Ce qui est certain, c'est que l'essor de la psychologie scientifique est lié à l'influence de Wundt. Cette influence se fait sentir d'abord aux États-Unis, par l'intermédiaire du jeune William James qui, avant d'achever [405] ses études de médecine, séjourne en Allemagne et s'initie aux recherches psychologiques. En 1872, devenu instructeur de physiologie à Harvard, il ouvre un cours de psychologie ; il entreprend, dans un local de l'Université quelques recherches, qui permettent aux Américains de revendiquer l'honneur d'avoir eu dès 1875 un laboratoire de psychologie, antérieur à celui de Leipzig. Quoi qu'il en soit, les *Principes de Psychologie* publiés par James en 1890 élargissent encore la vogue croissante de la nouvelle science ; des laboratoires se fondent un peu partout ; James sera bientôt secondé par son disciple Stanley Hall ; puis Titchener et Münsterberg, venus d'Europe, élargiront encore le rayonnement de la psychologie expérimentale ; bientôt Thorndike réalisera même l'expérimentation sur les animaux, et sera l'un des fondateurs de la psychologie animale, à partir de laquelle. Watson, né en 1878, élaborera, pour plus d'objectivité, sa psychologie du comportement, d'où la conscience même est bannie.

Cette psychologie que James voulait traiter « comme une science naturelle » ne sera que très tardivement admise en Angleterre. Les

Principes de Psychologie de Spencer (1855) développent une philosophie de la nature de type évolutionniste, qui n'a rien à voir avec la science expérimentale. La France, elle, s'ouvrira aux études de psychologie positive avant la fin du XIX^e siècle, en dépit de la résistance opiniâtre des cercles philosophiques orthodoxes : le spiritualisme universitaire régnant considère comme un sacrilège l'idée d'une psychologie indépendante de la métaphysique, ainsi que le maintient encore, avec toute l'autorité qui s'attache à son nom, Jules Lachelier, dans son étude de 1885 : *Psychologie et métaphysique*. Mais dès ce moment la situation est compromise, car Théodule Ribot s'est fait le champion d'une séparation de corps et de biens entre les deux domaines. Ecœuré par le conformisme officiel ⁸³⁶, il s'est mis à l'école des positivistes anglais et des physiologistes allemands, et il a tiré de ses études la conviction que le moment est venu de fonder une science psychologique délivrée de toute obédience transcendante.

Dès 1870, dans la préface de son livre sur la *psychologie anglaise contemporaine*, Ribot (1839-1916) affirme que la « psychologie peut se constituer en science indépendante ». Il y a des faits psychologiques, « c'est l'étude pure et simple de ces faits qui peut constituer une science indépendante » ⁸³⁷. Et il précise : « la psychologie dont il s'agit ici sera purement expérimentale : elle n'aura pour objet que les phénomènes, leurs lois et leurs causes immédiates ; elle ne s'occupera ni de l'âme ni de son essence, car cette question, étant au dessus de l'expérience et en dehors de la vérification, appartient à la métaphysique » ⁸³⁸. Ainsi la position fondamentale de l'école française, de Cousin à Lachelier, se trouve niée dans son principe : « si la psychologie veut être à la fois une psychologie et une métaphysique, eue ne sera ni l'une ni l'autre. Elle ressemblera en cela aux autres sciences qui toutes éliminent les questions d'origine et de fin, les renvoyant à la métaphy-

⁸³⁶ Cf. les lettres de Ribot à Espinas, publiées par la Revue Philosophique en 1957 ; par exemple le 5 juillet 1868 : « J'ai lu le *Rapport sur la philosophie* de Ravaisson : j'en ai été navré. Comment peut-on extravaguer à ce point (...) J'ai été persécuté par le clergé, accusé de scepticisme, panthéisme, etc. » (P. 3).

⁸³⁷ *La Psychologie anglaise contemporaine*, 2^e éd., Germer Baillière, 1875, pp. 22-23.

⁸³⁸ *Ibid.*, p. 34.

sique » ⁸³⁹. L'étude des travaux des théoriciens allemands fera ensuite comprendre à Ribot que les Anglais, demeurés fidèles à l'associationnisme traditionnel, et par trop systématiques, ne pratiquent pas une psychologie vraiment [406] expérimentale, contrairement à ce qu'il avait d'abord pensé. En 1879, le livre sur *La psychologie allemande contemporaine*, reconnaît aux Allemands le mérite d'avoir créé les techniques précises de la psychophysique et de la psychophysiologie, qui font de la psychologie une discipline positive : « On voit s'approcher le temps où la psychologie demandera les forces entières d'un seul homme, où l'on sera exclusivement psychologue, comme on est exclusivement physicien, chimiste, physiologiste ⁸⁴⁰. » La psychologie s'affirme en Allemagne « comme science naturelle, débarrassée de toute métaphysique et s'appuyant sur les sciences de la vie » ⁸⁴¹. En France, par contre, on n'en est pas encore là : « Par suite de préjugés invétérés, on a peine à admettre que le psychologue ne doit être qu'un naturaliste d'une certaine espèce. On s'obstine à le considérer comme un « philosophe », dénomination aussi inexacte dans ce cas que s'il s'agissait d'un biologiste ou d'un chimiste (...) Si connaître, c'est révéler une essence insaisissable, alors la psychologie nouvelle ne nous apprend rien. Si connaître, c'est étudier les faits, déterminer leurs conditions d'existence et leurs rapports, alors elle fait ce qu'elle doit et elle ne veut ni ne peut autre chose ⁸⁴²... »

Les tenants du « réalisme spiritualiste », les métaphysiciens de la psychologie sont donc condamnés. La psychologie scientifique « a pour objet les phénomènes nerveux accompagnés de conscience (...) Le processus nerveux à simple face est au physiologiste, le processus nerveux à double face est au psychologue (...) L'état de conscience cesse d'être une abstraction flottant dans le vide. Il se fixe. Rivé à son concomitant physique, il rentre avec lui et par lui dans les conditions du déterminisme, sans lequel il n'y a pas de science. La psychologie est rattachée aux lois de la vie et à son mécanisme » ⁸⁴³. Entre temps, payant de sa personne, Ribot entreprend des études médicales, et,

⁸³⁹ P. 35.

⁸⁴⁰ *La psychologie allemande contemporaine*, Germer Baillière, 1879, Introduction, p. XXVI.

⁸⁴¹ *Ibid.*, p. XXX.

⁸⁴² P. XXVIII.

⁸⁴³ P. XI-XII.

lorsqu'il fonde, en 1876, la *Revue philosophique*, il y réserve expressément une place pour une psychologie appuyée sur diverses disciplines qui la préparent : physiologie, pathologie mentale, histoire, anthropologie, etc. Le fondateur de l'école française maintiendra ces vues jusqu'à la fin de sa vie ; en 1914 encore, dans la préface *du Traité de Psychologie* publié sous la direction de Georges Dumas, et qui lui est d'ailleurs dédié, il répétera : « la psychologie est, pour nous, une partie de la science de la vie ou de la biologie (...) Le psychologue expérimental est un naturaliste d'une certaine espèce » ⁸⁴⁴...

Grâce à l'activité de Ribot, la discipline dont il s'est fait le propagandiste sera bientôt officiellement reconnue en France. En 1888, sur l'intervention de Renan, une chaire de psychologie expérimentale est créée pour Ribot au Collège de France ; en 1889, Beaunis fonde à la Sorbonne un laboratoire de psychologie physiologique, premier de son espèce en France, qui aura ensuite pour directeur Binet. Ce laboratoire dépend non de la Faculté des Lettres, mais de l'École pratique des hautes études : il y relève de la section d'histoire naturelle. C'est là que sera mise au point la nouvelle méthode des tests. En 1894, Beaunis et Binet lancent, avec la collaboration de Ribot, l'*Année Psychologique*, organe officiel de la psychologie scientifique. À la même époque, des enseignements, des organes spécialisés se fondent un peu partout en Europe et en Amérique ; le premier congrès [407] international de psychologie se réunit en 1889 à Paris. Cette même année 1889, Pierre Janet, soutient sa thèse sur *l'Automatisme psychologique* ; Janet qui succédera à Ribot comme chargé de cours à la Sorbonne, assure en quelque sorte la liaison entre la glorieuse tradition de l'école psychiatrique française, groupée depuis 1843 autour des *Annales médico-psychologiques*, et les nouvelles tendances de la psychologie scientifique. Cette dernière paraît en plein essor à la fin du XIX^e siècle : les travaux se multiplient dans le sens de la psycho-physique et de la psycho-physiologie. Le début du XX^e siècle verra s'affirmer dans ce sens les conceptions de Pavlov (né en 1849) qui prétend donner une vue d'ensemble de la vie mentale à partir du simple phénomène neurologique du réflexe ; ces vues, qui relie directement la psychologie humaine à celle de l'animal, auront un grand retentissement. Elles se-

⁸⁴⁴ RIBOT, Préface au *Traité de Psychologie*, sous la direction de Georges Dumas, Alcan, 1923, p. IX ; texte écrit en 1914.

ront développées par un autre savant russe, Betcherew (1857-1927), pour qui la psychologie n'est qu'une méta-réflexologie. L'Américain Watson, de son côté, né en 1878, et fondateur du behaviorisme, dont le manifeste paraît en 1913, prétend lui aussi construire une science de l'activité humaine rigoureusement objective, et sans tenir compte de la conscience ni du langage.

La psychologie scientifique parvient donc, triomphant de tous les obstacles, à constituer une science de l'homme concret, qui laisse complètement de côté la pensée et les intentions du sujet. Le résultat est presque trop beau et, en fait, dès cette époque, les positions de cette science objective sont sérieusement menacées. En 1874 a paru la *Psychologie d'un point de vue empirique*, de Franz Brentano, qui rompt avec la psychologie analytique et les associationnismes de toute espèce, en proclamant la priorité d'une étude de l'acte mental et de la notion d'intention. De là procédera une sorte de reconversion : l'école de Wurzburg (Külpe, Watt, Messer, Bühler) instituera une étude des fonctions de la vie mentale qui, pour mettre en œuvre des techniques expérimentales, n'en reconnaîtra pas moins la spécificité de la vie de l'esprit (1900-1910). La psychologie de Brentano sera également le point de départ des travaux de Husserl (1859-1938) qui, à partir de l'idée d'intentionnalité, réalisera une récupération de la psychologie par la philosophie. Les *Recherches logiques* de Husserl paraissent en 1900, et le début de ses *Idées directrices pour une Phénoménologie* en 1913. La conscience méprisée et déçue reprend ici tous ses droits. Enfin à la même époque prend naissance la psychologie de la forme, dont les origines remontent à l'article de von Ehrenfels *Sur les qualités de structure* paru en 1890. A partir de 1910, le groupe constitué par Wertheimer (1880-1943), Köhler (né en 1887) et Koffka (1886-1941) va multiplier les recherches dans tous les secteurs de la psychologie, en partant d'un regroupement des éléments de la vie mentale, dont l'intelligibilité doit procéder par ensembles, et non au détail. Ces conceptions qui, par suite des circonstances, vont se transférer, avec leurs auteurs, aux Etats-Unis, connaîtront là-bas un essor considérable, relégueront au second plan la psychophysique et la psycho-physiologie de l'âge précédent. L'expansion de la psychanalyse de Freud agira dans le même sens.

Aussi bien William James lui-même avait-il reconnu la vanité de sa tentative psychologique pour revenir à la philosophie. Quant à Ri-

bot, il en était arrivé à une sorte d'éclectisme plus ou moins académique ; et d'ailleurs il est assez paradoxal de constater que cet apôtre de la psychologie expérimentale n'a jamais réalisé pour son compte aucune expérimentation... Dès 1893, Frédéric Rauh, avec beaucoup de perspicacité, relevait cet échec, et l'attribuait à l'insuffisante élaboration méthodologique initiale. Critiquant une étude de Ribot, Rauh observait en effet : « Si la psychologie ne s'est pas encore élevée à l'état positif, ce n'est pas, comme le pensent [408] les empiriques, qu'elle n'ait pas pris encore la forme des sciences constituées, telle que la physiologie ; c'est, au contraire, qu'elle a essayé gauchement d'emprunter à ces sciences un mode de certitude inapplicable à une partie des faits qu'elle embrasse. Au lieu de se servir librement des autres sciences pour se les accommoder selon ses besoins, elle a essayé, par une sorte de placage (...) des procédés des sciences voisines, et à force de généralisations faciles et de métaphores, de se donner les apparences d'une science positive. Elle en est, comme les enfants qui jouent aux grandes personnes, à la période d'imitation ⁸⁴⁵... » Autrement dit, la recherche psychologique s'est égarée parce qu'elle est partie droit devant elle, sans savoir au juste ce qu'elle voulait. Il lui restait encore à découvrir sa vocation propre et sa spécificité.

C. LES SCIENCES HISTORIQUES

[Retour à la table des matières](#)

L'essor de l'anthropologie et de la psychologie au XIX^e siècle est lié au progrès des sciences de la nature : l'anthropologie peut être considérée comme une partie de la zoologie, et la psychologie scientifique étudie la vie mentale de l'être humain dans sa liaison avec la réalité organique. Il est donc possible de prétendre, dans ces recherches, à une méthodologie rigoureuse et les spécialistes ont pu nourrir la conviction qu'ils élaboraient une science exacte. Il leur fallait d'ailleurs, pour y parvenir, négliger certains aspects de leurs domaines respectifs pour assurer la correspondance terme à terme entre la réalité humaine et une dimension quelconque de référence, susceptible de repérage et d'étalonnage objectif. L'anthropométrie par exemple, la

⁸⁴⁵ *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1893, p. 503.

craniométrie, l'ostéométrie mesurent des squelettes, calculent des indices, établissent des moyennes, en toute sérénité. De même, le confort intellectuel des psycho-physiciens dans la tradition de Weber et Fechner est assuré grâce à une hypothèse de travail qui permet de parler de la sensation en termes d'excitations et de réactions, déterminées en rigueur et parfaitement calculables, sans qu'il soit jamais besoin de recourir à quelque chose qui ressemblerait à la conscience ou à la pensée. La réflexologie de Pavlov, sous sa forme primaire, la seule vraiment satisfaisante, offre les mêmes avantages ; ses schémas s'appliquent indifféremment au chien et à l'homme. Il est vrai que ces avantages ont pour contre-partie quelques inconvénients sérieux, lorsque l'anthropologie ou la psychologie rencontrent l'homme en tant qu'homme, et non plus en tant que chien. L'homme apparaît alors, à la différence du chien, comme quelqu'un qui parle, c'est-à-dire qui ment et qui dément, qui triche avec les calculs. D'où les difficultés inextricables de l'anthropologie culturelle et les contradictions de la psychologie de conscience : il devient alors beaucoup plus difficile d'accrocher des calculs à la réalité, et même si l'on arrive, par chance, à suspendre çà et là quelques guirlandes de statistiques, la question se pose de savoir ce qu'elles signifient. L'interprétation des chiffres doit rendre à l'homme ce qui lui appartient, c'est-à-dire se fonder sur une vue d'ensemble, plus ou moins explicite, de la vie personnelle.

Ainsi se réintroduit un coefficient d'aberration impossible à éliminer. C'est lui, sans doute, qui finit par tenir en échec, comme nous l'avons vu, les anthropologistes et les psychologues, sur leur propre terrain. Seulement ces spécialistes de l'humain ont pu se flatter assez longtemps, dans l'allégresse des commencements, de mener leurs tentatives de réduction [409] « scientifique » à bonne fin ; leur désillusion a été tardive. Au contraire, les disciplines historiques se sont heurtées d'emblée à la difficulté, ce qui justifie leur retard. Jamais, à vrai dire, elles ne se sont trouvées aussi à l'aise que les disciplines qui pouvaient plus ou moins provisoirement s'oublier dans la physiologie ou l'histoire naturelle. De là les incertitudes, de l'historiographie au XIX^e siècle : l'épistémologie, ici, demeure beaucoup plus indécise parce qu'il n'est pas possible d'ignorer les difficultés fondamentales. Les historiens se trouvaient pris, eux aussi, dans les grands courants du siècle ; ils ressentaient les mêmes exigences d'intelligibilité radicale. Seulement, confrontés directement avec les difficultés essentielles,

ils ne pouvaient les laisser de côté grâce à d'heureuses restrictions mentales. L'interprétation explicative de la réalité humaine selon l'idéologie scientifique, fascinée par les succès des sciences expérimentales, ne pourra être qu'une sorte de vœu, un idéal lointain par rapport auquel les historiens les plus positifs se sentiront toujours en défaut. Ce manque à gagner entraîne chez eux une mauvaise conscience persistante ; ils plaident coupables, reconnaissant que l'histoire n'est pas une science à part entière.

Mais, avant d'en arriver là, à la fin du XIX^e siècle, l'historiographie suit des chemins très variés, dont la multiplicité est d'ailleurs un signe des temps. Il y a de plus en plus d'historiens, et le public des amateurs d'histoire ne cesse de s'élargir. Dès 1834, Augustin Thierry, relevant la densité des travaux historiques pendant la période récente, estimait que « l'histoire serait le cachet du XIX^e siècle et qu'elle lui donnerait son nom, comme la philosophie avait donné le sien au XVIII^e »⁸⁴⁶. Le XVIII^e siècle avait vu l'historiographie se développer à l'ombre de la philosophie de l'histoire, ou dans son sillage, car elle trouvait dans l'idéologie du progrès une sorte de garantie de sa valeur. Vint la Révolution, qui s'imposa, aux yeux des contemporains comme une rencontre décisive entre l'idée et l'événement. Les hommes, enfin maîtres de leur destin, vont le façonner selon l'exigence de la raison : tel est l'enjeu réel des débats au cours desquels les premières Assemblée, révolutionnaires, mandatées par le peuple souverain, définissent la nouvelle Constitution de la France. Cette axiomatisation de l'espace politique et social doit récupérer l'événement, l'organiser et le dépasser en quelque sorte. Le thème d'une fin de l'histoire, consommation du progrès humain, est l'utopie commune des révolutionnaires. Un texte curieux de Victor Hugo, qui nous dispensera d'en citer d'autres plus connus, peut ici servir de preuve. Pendant la monarchie de Juillet, sur la barricade où il va bientôt mourir, le jeune Enjolras adresse à ses camarades une sorte de sermon où il professe sa foi : « Le XIX^e siècle est grand, mais le XX^e sera heureux. Alors plus rien de semblable à la vieille histoire ; on n'aura plus à craindre comme aujourd'hui une conquête, une invasion, une usurpation, une rivalité de nations à main armée, une interruption de civilisation dépendant d'un mariage de rois,

⁸⁴⁶ Préface à *Dix ans d'Etudes historiques* (1834) réimprimé à la suite des *Lettres sur l'Histoire de France*, M. Lévy, 1867, p. 352.

une naissance dans les tyrannies héréditaires, un partage de peuples par congrès, un démembrement par écroulement de dynastie, un combat de deux religions se rencontrant de front (...); on n'aura plus à craindre la famine, l'exploitation, la prostitution par détresse, la misère par chômage, et l'échafaud et le glaive, et les batailles, et tous les brigandages du hasard dans la forêt des événements. On pourrait presque dire : il n'y aura plus d'événements. On sera heureux. Le genre humain accomplira sa loi comme le globe terrestre accomplit la sienne ⁸⁴⁷... »

[410]

Cette page admirable résume l'espérance eschatologique d'une domestication de l'histoire, grâce à quoi l'humanité échapperait enfin au cercle vicieux des faits. Seulement la première expérience se solde par un échec, chèrement payé par l'Occident tout entier. L'événement prend sa revanche : de Barras et de Bonaparte à Grouchy et à Blücher, il impose sa loi. L'histoire ne s'est pas laissée prendre au piège de ces noces du fait et du droit célébrées dans l'euphorie des commencements. L'histoire a pris sa revanche sur toutes les philosophies de l'histoire ; la connaissance historique, suivant pas à pas les détours de l'aventure humaine dans le temps, est l'itinéraire obligé de celui qui veut retrouver en fonction du passé le sens du présent. Les raccourcis idéologiques ont révélé, à l'usage, le danger de leurs spéculations. La génération qui a vécu les péripéties tragiques de la Révolution et de l'Empire a senti passer le souffle de l'histoire : si elle se plaît à l'histoire, c'est parce qu'elle pense y trouver des indications sur son propre destin.

La preuve expérimentale de la réalité de l'histoire fournie, au début du XIX^e siècle, par l'événement lui-même se trouve d'ailleurs renforcée par d'autres thèmes d'époque. L'histoire ne s'impose pas seulement avec l'autorité du fait ; elle apparaît comme une exigence de la conscience, à laquelle elle offre une dimension nouvelle, dont elle éprouve de plus en plus le besoin. L'échec de la Révolution met la raison en défaut, et la aine de fond romantique rebondit par delà, avec l'impulsion accrue de l'obstacle surmonté. Le romantisme intervient en effet comme une véritable révolution, ou plutôt comme une contre-révolution culturelle, fondée sur la découverte de nouvelles valeurs,

⁸⁴⁷ *Les Misérables* (1862), V^e partie, livre 1, ch. 5 ; Bibliothèque de la Pléiade, p. 1239.

qui trouvent dans l'histoire une perspective de projection particulièrement appropriée. Il y a en particulier dans l'essence du romantisme une nostalgie qui goûte, à l'exotisme du passé, une délectation profonde. C'est pourquoi l'historiographie moderne à ses débuts répond beaucoup moins à l'exigence d'un savoir objectif qu'à la recherche d'expressions et de justifications personnelles ; elle sert d'instrument à une subjectivité qui se cherche, subjectivité des individus et des peuples en quête de leur propre authenticité.

Langlois et Seignobos, techniciens d'une histoire qui se veut rigoureuse, n'ont donc pas tort d'affirmer que « jusque vers 1850, l'histoire est restée, pour les historiens et pour le public, un genre littéraire » ⁸⁴⁸. Ce fait de sociologie de la connaissance avait frappé les contemporains eux-mêmes, et par exemple Augustin Thierry qui notait dès 1820 : « Peut-être est-il dans l'ordre de la civilisation qu'après un siècle qui a remué fortement les idées, il en vienne un qui remue les faits (...) La lecture des romans de Walter Scott a tourné beaucoup d'imagination vers ce Moyen Age, dont naguère on s'éloignait avec dédain ; et s'il s'opère de nos jours une révolution dans la manière de lire et d'écrire l'histoire, ces compositions, en apparence frivoles, y auront singulièrement contribué. C'est au sentiment de curiosité qu'elles ont inspiré à toutes les classes de lecteurs pour des siècles et des hommes décriés comme barbares, que des publications plus graves doivent un succès inespéré ⁸⁴⁹. » Walter Scott n'est d'ailleurs pas un isolé : Châteaubriand, [411] Alexandre Dumas, les dramaturges romantiques, Schiller, Goethe, Hugo, et bien d'autres écrivains mineurs mettent en œuvre des données historiques, et le succès de leurs écrits suscite à son tour des vocations d'historiens ; Thierry prétend devoir la sienne à la lecture des *Martyrs*, et le jeune Ranke s'enflamme pour les héros de Walter Scott. L'histoire des temps romantiques cherche la fidélité poé-

⁸⁴⁸ LANGLOIS et SEIGNOBOS, *Introduction aux Etudes historiques*, Hachette, 1897, p. 262.

⁸⁴⁹ THIERRY, *Lettres sur l'histoire de France*, 11^e édition, p. 68 ; texte de 1820, cité dans HALPHEN, *L'Histoire en France depuis cent ans*, Colin, 1914, p. 19. Cf. aussi FUETER, *Histoire de l'Historiographie moderne*, trad. Jeanmaire, Alcan, 1914 ; G. von BELOW, *Die deutsche Geschichtsschreibung von den Befreiungskriegen bis zu unsern Tagert*, München, R. Oldenbourg Verlag, 2^e éd., 1924 ; B. CROCE, *Theorie und Geschichte der Historiographie*, trad. allemande, Tübingen, Mohr, 1930.

tique autant et plus que l'exactitude objective ; Alexandre Dumas considère la donnée historique comme un clou auquel il accroche ses tableaux ; il fait gloire à l'*Histoire des Girondins*, de Lamartine, « d'avoir élevé l'histoire à la hauteur du roman ».

Ces contaminations littéraires et émotives ne suffisent pas pour autant à discréditer l'histoire romantique, au nom d'une vérité « objective », qui se serait révélée par la suite à des esprits plus avertis. A l'occasion des guerres franco-allemandes de 1870 et de 1914, on vit les maîtres de l'historiographie positive, dans les deux pays, tirer de leurs fichiers la substance de réquisitoires contre l'autre camp, où l'exigence méthodologique n'empêchait nullement la préoccupation passionnelle de triompher en fin de compte. L'histoire positiviste essaiera de cacher l'historien ; l'historien romantique n'a pas honte de dire son nom et d'avouer ses intentions. Au moins, on est prévenu. On voit pourquoi dès lors la connaissance historique au début du XIX^e siècle prépare la prise de conscience du caractère compréhensif de l'épistémologie, à l'opposé des réductions scientistes, inspirées par l'intelligibilité mécaniste des sciences de la nature.

L'histoire s'affirme ici comme un recours au passé dont se nourrit le présent, comme un dialogue du présent et du passé, comme une invocation de l'avenir. La pensée de l'*Aufklärung*, au XVIII^e siècle, majore le présent au détriment du passé ; la valeur, dans le monde, augmente avec le temps au rythme du progrès. Le romantisme au contraire découvre la valeur du passé, son historiographie est celle de la nostalgie et de la restauration ; il découvre le sacré de tradition, impératif historique dont se nourrissent les théoriciens réactionnaires de la contre-révolution, un Burke, un Maistre et un Bonald. La tradition est une raison plus vraie que la raison. Menacés et déçus, les aristocrates se réfugient dans le rêve de leurs anciens prestiges : Novalis (*La Chrétienté ou l'Europe*) ; Vigny, Lamartine, Savigny, tous ceux dont les privilèges apparaissent caducs en un temps où la bourgeoisie poursuit son ascension, entreprennent l'idéalisation du bon vieux temps de l'Ancien Régime. Même les maîtres de l'histoire pittoresque et narrative, un Barante ou un Thierry, participent à cette réhabilitation des mœurs, coutumes et institutions du passé, à laquelle contribuent aussi pour leur part, avec une information plus sûre, les premiers représentants de l'école allemande, un Niebuhr et bientôt un Ranke.

Mais ce recours au passé s'observe aussi bien, à l'opposé, chez les tenants du libéralisme. A eux aussi, l'histoire apparaît comme une réserve de significations, comme une révélation et une promesse. La Révolution vaincue est écrasée une seconde fois par l'historiographie des vainqueurs. Mais elle se propose comme un rêve à la génération suivante : jamais la République n'a été aussi belle que sous la monarchie. A ceux qui n'ont plus la chance de pouvoir vivre l'épopée, il reste la possibilité de l'écrire. La monarchie de Juillet, en particulier, voit, en même temps que l'opposition s'enhardit, se multiplier les histoires de la Révolution : Thiers, Mignet, Michelet, Lamartine évoquent tour à tour cette période mémorable, dont le précédent nourrit l'enthousiasme des insurgés de 1848. Le thème révolutionnaire, spécifiquement français, se trouve d'ailleurs lié, en France et à l'étranger, au thème national et au thème populaire, qui prennent une importance croissante dans la littérature historique. Les revendications nationales déchaînées, [412] directement et indirectement, par la Révolution et l'Empire, suscitent un nouveau recours à l'histoire, appelée à fournir des justifications aux exigences nouvelles. Et cette nouvelle histoire n'est plus l'histoire des royaumes et des souverains ; elle devient de plus en plus l'histoire des masses et des peuples. L'historiographie allemande, apparentée au mouvement romantique, s'efforce de retrouver à travers les siècles, dans les événements et dans les institutions, l'empreinte du *Volksgeist*, en lequel s'affirme le principe d'identité de l'âme nationale. En France, dès 1820, Augustin Thierry soutient des idées analogues : « L'histoire de France, telle que nous l'ont faite les écrivains modernes, n'est point la vraie histoire du pays, l'histoire nationale, l'histoire populaire (...) Il nous manque l'histoire des citoyens, l'histoire des sujets, l'histoire du peuple ⁸⁵⁰. » Au seuil du XIX^e siècle, il semble à Thierry que les historiens doivent prendre un nouveau départ : « Je sens en moi la conviction profonde que nous n'avons point encore d'histoire de France » ; et il formule l'espoir qu'il « s'élèvera bientôt de nombreux candidats pour les fonctions d'historiographe de la liberté française » ⁸⁵¹ ; prophétie à laquelle bientôt semblera étonnamment, répondre la vocation d'un Michelet. L'histoire, désormais,

⁸⁵⁰ Augustin THIERRY, *Dix ans d'études historiques*, 1^{re} lettre sur l'Histoire de France (juillet 1920), édition Michel Lévy, 1867, p. 559.

⁸⁵¹ *Ibid.*, p. 560.

sera nationale plutôt qu'universelle, et, de plus en plus, sociale plutôt que politique.

En même temps s'introduit un thème nouveau, qui s'oppose aux nostalgies archaisantes des auteurs réactionnaires : le bon vieux temps ne doit pas être un refuge poétique ; il propose aux hommes d'aujourd'hui un gage et une promesse de libération. Ou plutôt, il enseigne un secret de sagesse dans l'équilibre réalisé comme une formule de vie, que chaque époque doit mettre au point pour sa part. L'idée d'un progrès unanime de l'histoire universelle vers l'accomplissement d'une loi abstraite fait place à l'idée d'une croissance organique des nations et des peuples selon les cheminements de l'histoire. Chaque siècle a sa grandeur, et la tâche de l'historien n'est pas tant de juger le passé en fonction d'un avenir plus ou moins illusoire que de procurer une connaissance sympathique de ce passé tel qu'il fut. Chaque période mérite d'être aimée pour elle-même, car elle est un témoignage que l'humanité se rend à elle-même dans le temps. Tel est sans doute le sens profond de la célèbre parole de Michelet disant qu'il recherche la « résurrection intégrale du passé », expression paradoxale, sinon absurde, de l'effort pour rendre justice aux temps révolus. Et la formule non moins célèbre de Ranke, déclarant que chaque époque est reliée directement à Dieu, signifie pareillement que l'historien, au lieu de projeter sur les hommes et les choses d'autrefois l'ombre portée d'une perspective qui leur fut étrangère doit se faire contemporain des événements qu'il raconte afin de mieux mettre en lumière leur signification latente et les valeurs qu'ils expriment. La philosophie progressiste de l'histoire, dans le style de l'*Aufklärung* ou dans la manière de l'idéalisme hégélien, falsifie le mouvement qu'elle prétend reconstituer. C'est là le sens d'un autre mot de Ranke, souvent mal compris, selon lequel le but de l'historien est de montrer « ce qui s'est passé en réalité », abstraction faite de tout préjugé moral ou intellectuel. Il faut aller au passé, et se laisser instruire par lui, en faisant taire ses propres préférences ; on ne peut le dominer qu'en lui obéissant.

L'épistémologie historique semble donc se développer à l'opposé de l'explication discursive et réductrice. Ranke est le maître de Dilthey. La réalité humaine s'affirme ici, dans sa spécificité, irréductible à des formules mathématiques [413] ou physiques. L'histoire, science morale, ne semble pas une science sur le modèle des sciences de la nature. La compréhension personnelle prend le pas sur la détermina-

tion objective, sur la recherche d'une intelligibilité positive et universalisable. Seulement le souci de fidélité au passé tel qu'il fut n'exclut pas, bien au contraire, l'exigence de précision et d'exactitude. Pour sympathiser avec l'essence du passé, il faut d'abord avoir rassemblé toute la documentation en laquelle subsistent les traces de la réalité disparue. Le choix ne s'impose donc nullement entre le savoir et la croyance, entre la subjectivité et l'objectivité. Aucun historien digne de ce nom ne peut négliger la recherche des données de fait, base de sa documentation, et critère de la vérité de ses évocations.

C'est pourquoi l'historiographie romantique va de pair avec le développement d'une érudition consciente et organisée. Le travail critique avait été esquissé, au XVIII^e siècle, par les Bénédictins et par quelques grands lettrés ; mais au XIX^e siècle, cet honnête artisanat fait place à une grande industrie, systématiquement développée un peu partout avec l'appui, et souvent sous l'impulsion, des pouvoirs publics. L'historiographie positive va trouver là son terrain d'élection ; elle va bénéficier d'un ensemble de circonstances favorables. Tout d'abord, la Révolution consacre la fin d'un monde ; elle suscite un nouvel univers politique et social. Des classes sociales, des Etats même disparaissent brusquement ; les chancelleries publiques et privées sont mises au pillage, et comme les privilèges et traditions qu'elles contribuaient à maintenir ont été anéantis, les archives n'ont plus guère qu'un intérêt rétrospectif. Du fait de la Révolution, écrit Fueter, et « par suite des bouleversements radicaux qu'elle amena, un grand nombre de documents historiques perdirent leur valeur juridique (...) Une masse énorme de papiers d'Etat se trouva ainsi périmée et put être mise à la libre disposition de l'historiographie »⁸⁵². Pour les mêmes raisons, les musées et les bibliothèques se multiplient, recueillant les dépouilles des particuliers, des souverains dépossédés et des institutions disparues. Une immense matière première se trouve donc offerte à l'investigation critique.

Par ailleurs, au même moment, la philologie se constitue comme une science exacte, grâce aux efforts des savants allemands. Des hommes tels que Friedrich August Wolf, Franz Bopp, Jacob Grimm, August Bœckh élaborent une méthodologie historique et critique per-

⁸⁵² FUETER, *Histoire de L'Historiographie moderne*, trad. Jeanmaire, Alcan, 1914, p. 526-527.

mettant l'interprétation rigoureuse des textes. C'est Guillaume de Humboldt, ministre, qui crée en 1821, à l'Université de Berlin, la première chaire de linguistique comparée, confiée à Franz Bopp. La philologie, selon l'admirable formule de Bœckh, est une nouvelle connaissance de ce qu'on connaît (*Erkenntnis des Erkannten*). Le travail philologique permet l'élucidation des documents, désormais appelés à dire leur message authentique. Des générations de savants s'attachent à délivrer ainsi le sens de tous les témoignages survivants du passé. La grammaire comparée, l'étymologie, les règles de la dérivation et de la transformation des termes permettent de serrer de près la genèse de la parole concrète, et de mettre au point une exégèse rigoureuse. Désormais le témoignage des documents critiqués, authentifiés, datés, en acquiert une valeur d'autant plus grande. La passion scientifique devient l'auxiliaire précieux de l'intérêt national. Les savants allemands entreprennent en 1826 la publication des *Monumenta Germaniae historica* ; en 1835 se fonde à Paris la Société de l'Histoire de France, en même temps qu'est inaugurée la collection des *Documents inédits relatifs à l'Histoire de France*, puissamment aidée par Guizot qui, ministre de l'instruction publique [414] ou président du Conseil, n'oublie pas sa vocation d'historien. « Au gouvernement seul, écrit-il en 1833 dans un rapport officiel, il appartient, selon moi, de pouvoir accomplir le grand travail d'une publication générale de tous les matériaux importants et encore inédits sur l'histoire de notre patrie ⁸⁵³. » Des publications analogues sont entreprises en Belgique, en Espagne, en Piémont, en Angleterre. Un peu partout des revues, des sociétés savantes, des comités se fondent pour recueillir et publier les archives nationales. « La chasse aux documents, observe Halphen, telle fut (...) l'occupation favorite, presque l'unique occupation des historiens de 1830. Car, à l'émerveillement des premières découvertes avait succédé l'insatiable désir de tout voir, de tout publier, et cette croyance qu'avec un peu de bonne volonté et d'argent on en viendrait vite à bout ⁸⁵⁴. » L'École des Chartes a été fondée en 1821 ; l'archéologie se développe rapidement : en 1837, la Commission des monuments historiques entreprend l'inventaire de tous les vestiges du passé sur le sol de France. L'École d'Athènes, créée en 1846, étendra les recherches aux trésors

⁸⁵³ Cité dans Louis HALPHEN, *L'Histoire en France depuis cent ans*, Colin, 1914, p. 58.

⁸⁵⁴ *Ibid.*, p. 57.

retrouvés de l'Antiquité classique ; et les principales nations européennes rivalisent d'émulation dans ce domaine, où la France s'est assurée une place de choix lorsque Champollion, en 1822, a le premier déchiffré les hiéroglyphes égyptiens.

Mais c'est à l'Allemagne que revient sans conteste le mérite d'avoir ouvert les voies de la science historique, fondée sur la philologie et la critique rigoureuse. L'Histoire romaine de Niebuhr (1776-1831), qui paraît à partir de 1811, constitue le premier monument de la science nouvelle, enfin délivrée de l'emprise incontrôlée des légendes classiques. Dahlmann, Gervinus, Droysen, Sybel, Ranke (1795-1886), puis Mommsen et Treitschke, proposent à l'Europe savante des travaux exemplaires. En dehors même de l'histoire de l'Occident et de l'Antiquité classique, l'école allemande renouvelle, grâce à l'emploi des méthodes qu'elle a mises au point, l'étude des origines chrétiennes. En effet, la Bible, elle aussi, est un texte qui peut être étudié selon les normes d'une philologie rigoureuse ; les Évangiles, en particulier, constituent des documents qui ne doivent pas être acceptés tels quels sur la foi d'une autorité ecclésiastique. La tradition doit être contrôlée par la critique ; les textes doivent être révisés avec le même souci d'exactitude et d'authenticité que s'il s'agissait des œuvres d'Homère ou de Virgile. En dépit des interdits d'une foi aveugle, la science est ici chez elle, et c'est à la foi désormais de rendre des comptes et de justifier son témoignage ; à la suite d'un extraordinaire renversement de perspective, elle se trouve désormais en posture d'accusée. C'est en 1835 que paraît la Vie de Jésus de David Friedrich Strauss, qui se donne pour tâche de relever dans les récits évangéliques tous les éléments suspects ou légendaires. La philologie a renouvelé la mythologie, et la nouvelle mythologie comparée sert de point de départ à une science des religions, parfaitement objective. Le livre de Strauss fera scandale en Europe ; il sera traduit en français par Littré, en anglais par Georges Eliot, car le positivisme s'en servira comme d'une arme de combat contre les théologies périmées. Telle est d'ailleurs l'attitude de Strauss lui-même, qui rejoint les positions de l'extrême gauche hégélienne : Bruno Bauer, Feuerbach et Ruge. Mais la critique biblique ne demeure pas l'apanage des négateurs systématiques ; elle trouve accueil parmi les protestants allemands, dans les facultés de théologie, où l'établissement des textes apparaît désormais comme une démarche préalable à toute interprétation valable. Bruno Christian Baur (1792-

1860) est le fondateur [415] et le maître de récole de Tubingue qui, au lieu d'opposer critique et théologie, s'efforce de les rapprocher, afin qu'elles s'éclaircissent mutuellement. Il s'agit, d'après Lichtenberger, « d'étudier le caractère, la tendance dogmatique, le milieu historique, l'époque chronologique de chaque évangile, d'assigner aux écrits canoniques leur place dans la littérature religieuse des deux premiers siècles, de les faire entrer dans le courant général de l'histoire, et subsidiairement d'utiliser la critique du Nouveau Testament en vue de l'histoire des dogmes »⁸⁵⁵. Ces études, qui connaîtront en Allemagne pendant toute la fin du XIX^e siècle un développement considérable, ne se répandront que tardivement dans les pays catholiques, où l'opposition de la hiérarchie à ce genre de recherches sera l'une des causes principales de la crise moderniste.

La France, en tout cas, ne suivra que tardivement le mouvement venu d'Allemagne, et qui tendait à faire des études historiques des sciences rigoureuses. C'est seulement sous Napoléon III que s'amorce une nouvelle orientation. Comme l'observe Halphen, « sauf à l'École des Chartes, trop isolée alors pour exercer une action étendue, nulle part en France, avant ces dernières années du Second Empire, on ne se préoccupait d'apprendre aux historiens leur métier. A l'École Normale, pépinière de toute l'Université, le document n'avait pas droit d'asile, et dans les Facultés des Lettres, les généralisations vagues et brillantes semblaient seules convenir à un public composé exclusivement de désœuvrés »⁸⁵⁶... L'histoire, celle même de Michelet ou de Quinet, demeure un genre oratoire et moralisateur, assez indifférent aux problèmes techniques. En 1868 encore, Taine reconnaît cette déficience méthodologique des historiens française : « Voyez Lachmann et Niebuhr indiquant les sources de Tite-Live ou refaisant les légendes poétiques dont il s'est servi, écrit-il. Voyez tout le travail sur la composition et la rédaction des Évangiles. Il y a là une science entière inconnue en France⁸⁵⁷... » Renan partage cette façon de voir. Les choses vont pourtant changer, en bonne partie à cause du goût personnel de

⁸⁵⁵ F. LICHTENBERGER, *Histoire des idées religieuses en Allemagne depuis le milieu du XVIII^e siècle jusqu'à nos jours*, Sandoz et Fischbascher, t. II, 1873, p. 95. Ce livre reste encore un bon exposé du développement des études d'herméneutique religieuse.

⁸⁵⁶ HALPHEN, *L'Histoire en France depuis cent ans*, p. 143.

⁸⁵⁷ Cité *ibid.*, p. 117.

Napoléon III pour l'archéologie, et pour Jules César en particulier. Se prenant lui-même pour un historien, il favorise la discipline qui l'intéresse, et se laisse guider, dans la dernière partie de son règne, par Victor Duruy, historien lui aussi, et ministre de l'Instruction publique. La création, en 1868, de l'École pratique des Hautes Études correspond au souci d'assurer désormais au travail historique le soubassement méthodologique indispensable.

Il semble qu'à ce moment là une sorte de limite soit franchie dans le développement de l'historiographie. Le dernier tiers du XIX^e siècle paraît être l'apanage de l'histoire savante, dont on pourrait mesurer le progrès à l'importance croissante prise par les notes et références dans les ouvrages spécialisés. Parties du bas de la page, où elles se trouvaient modestement reléguées, elles opèrent une conquête progressive, et l'emportent bientôt en étendue sur le texte lui-même. Les méthodes se sont si bien perfectionnées que la technique historique devient une fin en soi ; les sciences auxiliaires de l'histoire se passent, au besoin, de l'histoire, ou du moins elles imposent à l'histoire un style nouveau, qui n'est plus celui de Michelet, de Ranke ou de Burckhardt. Le goût romantique de l'exotisme a disparu, la passion nationale est refoulée : on cherche dans l'érudition des satisfactions d'un [416] genre nouveau et d'autant plus austères qu'elles ne correspondent à aucune fonction pratique. Parlant des historiens français de cette période, Julian observe qu'ils « firent de la science pour la science, comme Flaubert et tant d'autres à la même date, et pour les mêmes causes, faisaient de l'art pour l'art »⁸⁵⁸. L'exactitude en elle-même et pour elle-même devient une sorte de moyen de salut intellectuel, une justification de l'existence. Dès 1834, d'ailleurs, Augustin Thierry achevait la préface de *Dix ans d'études historiques* sur une profession de foi célèbre dans la valeur de la discipline à laquelle il avait consacré sa vie : « Aveugle, et souffrant sans espoir et presque sans relâche, je puis rendre ce témoignage, qui de ma part ne sera pas suspect : il y a au monde quelque chose qui vaut mieux que les jouissances matérielles, mieux que la fortune, mieux que la santé elle-même, c'est le dévouement à la science. »

⁸⁵⁸ Camille JULIAN, *Extraits des Historiens français du XIX^e siècle*, Hachette id., Introduction, p. LXXXIX.

Ce qu'il y a de plus remarquable dans ce texte, c'est peut-être l'application aux études historiques du mot « science », au sens le plus fort du terme ; il s'agit bien là d'une recherche de la vérité, parfaitement désintéressée, d'une quête de certitude dont les résultats ont une valeur qui peut être payée de tous les sacrifices. L'érudition, jadis méprisée par Descartes et Malebranche, est devenue une discipline à part entière ; ses résultats ont autant de valeur que ceux des mathématiques ou de la physique. Pour Augustin Thierry, qui a été, comme Auguste Comte, le secrétaire de Saint-Simon, l'histoire, investigation de la réalité humaine, présente autant d'intérêt que les sciences de la nature ; elle a droit au même statut, et ce statut, de plus en plus, au cours du XIX^e siècle, sera un statut préférentiel : la valeur de la science, la religion de la science, sont en effet des thèmes appelés à une grande fortune. De plus en plus, le savoir fait prime par rapport à la croyance ; le savoir se persuade qu'il peut absorber la croyance et la rendre inutile. Cette mentalité scientifique finira par prédominer aussi parmi les historiens, persuadés que leur certitude, puisqu'elle repose sur une technologie désormais consciente et organisée, se suffit à elle-même.

Le style nouveau de l'historiographie correspond à l'état d'esprit « fin de siècle » et se fait sentir un peu partout, d'une manière analogue. Von Below date de 1860, avec la publication de l'ouvrage de Burckhardt sur la Renaissance italienne, la fin de la grande période de l'école historique allemande. En 1879 paraît le premier tome de l'*Histoire de l'Allemagne au XIXe siècle* de Treitschke, où s'affirme un esprit nouveau, plus réaliste, et plus soucieux de saisir les ensembles culturels, économiques et sociaux. Le primat jusque-là reconnu aux éléments politiques est en voie de disparaître. D'autre part, alors que Humboldt, Ranke, Droysen, Gervinus considéraient l'histoire comme un art, où s'affirme la personnalité de l'historien, les spécialistes s'efforcent désormais de mettre au point une élaboration scientifique des données dont ils disposent, en dissimulant le plus possible leurs partis pris ⁸⁵⁹. Car l'histoire scientifique doit laisser parler les faits : l'historien, impassible, met son point d'honneur à abdiquer toute idée personnelle et toute préférence.

⁸⁵⁹ Cf. von BELOW, *die deutsche Geschichtsschreibung...*, 2e éd., R. Oldenbourg, München-Berlin, 1924, p. 84 sqq. ; voir aussi E, ROTHACKER, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, 2e éd., Mohr, Tübingen, 1930, p. 190 sqq.

En France, la coupure se situe au même moment. Michelet vieillissant achève en 1867 la rédaction de son *Histoire de France*, pour laquelle il compose en 1869 une admirable préface, sorte de Discours de sa méthode historique : Ma vie fut en ce livre, elle a passé en lui. Il a été mon seul événement. [417] Mais cette identité du livre et de l'auteur n'est-elle pas un danger ? Si c'est là un défaut, il nous faut avouer qu'il nous rend bien service. L'historien qui en est dépourvu, qui entreprend de s'effacer en écrivant, de ne pas être, (...) n'est pas du tout historien. » Tout l'art de Michelet, aux yeux de qui l'histoire était « légende d'action » apparaît dans cette page frémissante ; l'Histoire de France de Michelet, de l'aveu même de son auteur, ce sont les mémoires de Michelet : « L'histoire, dans le progrès des temps, fait l'historien, bien plus qu'elle n'est faite par lui. Mon livre m'a créé. C'est moi qui fus son œuvre ⁸⁶⁰... »

Michelet meurt en 1874 ; en 1875 paraît le début de *l'Histoire des institutions politiques de l'ancienne France*, le grand ouvrage de Fustel de Coulanges. Une inspiration s'y affirme qui est complètement opposée à celle de Michelet : « Mettre ses idées personnelles dans l'étude des textes, écrit en effet Fustel, c'est la méthode subjective. On croit regarder un objet, et c'est sa propre idée que l'on regarde. On croit observer un fait, et ce fait prend tout de suite la couleur et le sens que l'esprit veut qu'il ait. (...) Plusieurs pensent pourtant qu'il est utile et bon pour l'historien d'avoir des préférences, des « idées maîtresses », des conceptions supérieures (...) Penser ainsi, c'est se tromper beaucoup sur la nature de l'histoire. Elle n'est pas un art, elle est une science pure. (...) Elle consiste comme toute science, à constater des faits, à les analyser, à les rapprocher, à en marquer le lien ». La science historique doit donc calquer ses démarches sur celles des sciences de la matière, et Fustel de Coulanges paraît, à cet égard, comme bon nombre de ses contemporains, fasciné par la gloire d'un Berthelot. L'historien tel qu'il le rêve n'a « d'autre ambition que de bien voir les faits et de les comprendre avec exactitude. Ce n'est pas dans son imagination ou dans sa logique qu'il les cherche ; il les cherche et les at-

⁸⁶⁰ MICHELET, *Histoire de France*, Préface de 1869, dans JULLIAN, Extraits des Historiens français du XIX^e siècle, pp. 319-320.

teint par l'observation minutieuse des textes, comme le chimiste trouve les siens dans des expériences minutieusement conduites » ⁸⁶¹...

De Michelet à Fustel de Coulanges, à quelques années de distance, une opposition radicale se fait jour. L'histoire historique telle que l'annonce Fustel s'est purgée de toute philosophie comme de toute passion. Elle a découvert sa spécificité comme science de faits en se donnant pour matière exclusive, peut-être un peu imprudemment, les documents écrits, les textes : « Il faut lire les documents anciens, les lire tous, et si nous n'osons pas dire ne lire qu'eux, du moins n'accorder qu'à eux une entière confiance ⁸⁶². » La méthode expérimentale pratiquée par l'historien sera donc une méthode inductive ; elle s'efforce de passer des faits, matérialisés par les documents, à des vues d'ensemble modestes et tardives. Car « pour un jour de synthèse, il faut des années d'analyse » ⁸⁶³. Le positivisme historique de la fin du XIX^e siècle sera fidèle à cet enseignement, dont il ne soupçonnera pas la naïveté profonde. Fustel prétend laisser parler les textes, comme d'autres voudraient laisser parler les faits. Mais cette superstition de l'objectivité méconnaît le caractère subjectif des documents en eux-mêmes : un texte n'est qu'un témoignage, une attestation dont la bonne foi peut toujours être suspectée. Sa teneur matérielle est le masque d'une subjectivité dont il faut tenir compte, car elle risque de dissimuler autant qu'elle révèle. Le document n'est donc pas, à lui seul, le fait historique ; le fait se trouve [418] au-delà du document. Et ce fait lui-même ne présente pas cette consistance définitive, en laquelle on croit voir une garantie de sécurité. Le fait au lieu d'être une abdication de la pensée n'est qu'une affirmation de la pensée. Comme l'observe Claude Bernard : « un fait n'est rien par lui-même, il ne vaut que par l'idée qui s'y rattache ou par la preuve qu'il fournit » ⁸⁶⁴... La notion même de fait historique est aussi mal définie que possible, et l'épistémologie du XX^e siècle aura bien du mal à élaborer ce concept douteux. Car le fait, ici, ne peut être désigné qu'en fonction de la réalité humaine, qui ne se laisse pas déterminer en rigueur d'une manière simple, comme la réali-

⁸⁶¹ FUSTEL DE COULANGES, *Histoire des Institutions politiques de l'ancienne France*, t. III ; *la Monarchie franque* (1888), ch. I, 3, pp. 32-33.

⁸⁶² *Recherches et Questions*, cité dans Jullian, recueil cité, p. 661.

⁸⁶³ *Histoire des Institutions politiques...*, cité *ibid.*, p. 625.

⁸⁶⁴ Cl. BERNARD, *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale* (1865), ch. II, § 7.

té physique ou chimique. L'être humain, par essence, est ambigu et contradictoire, et tout ce qui le concerne porte la même marque d'équivoque et d'arbitraire. On a bien raison de se méfier de la subjectivité, mais si la subjectivité se trouve inhérente à la réalité considérée, il ne sert à rien de fermer les yeux sur elle. Ou alors, le parti pris d'objectivisme relève lui-même de la pire subjectivité...

Les tenants du positivisme historique sont d'ailleurs plus ou moins conscients de cette difficulté inéluctable. Incapables, et pour cause, de la résoudre, ils essaient de la tourner. L'élément humain étant difficile à prendre sur le fait, en flagrant délit d'objectivité, si l'on peut dire, on s'efforcera de découvrir la consistance cherchée dans un autre domaine, assez voisin pour que la proximité permette de proclamer une identification. Deux voies de recours sont possibles. La première consiste à tirer argument de la rigueur des procédures d'une technique sûre de ses voies et moyens, pour conclure de l'objectivité de la méthodologie à l'objectivité du réel que cette méthodologie permet d'explorer. Ou bien, renonçant à la spécificité même du donné historique, on s'efforcera de montrer qu'il peut être réduit à un autre ordre de réalité dont la formalisation semble être plus aisée à mener à bonne fin ; on tentera de montrer que le devenir historique n'est qu'une forme de la vie économique ou de la vie sociale par exemple. Les principes directeurs de l'économie ou de la sociologie fourniront les lois d'une histoire ainsi ramenée à l'obéissance d'une raison conforme aux exigences d'une science de la nature. Par ces deux voies, on tentera de mener à bien l'entreprise de ce que Benedetto Croce appelait une « historiographie sans problème historique » ⁸⁶⁵.

Le positivisme méthodologique s'affirme tout particulièrement dans les ouvrages d'ensemble qui s'efforcent, à la fin du XIX^e siècle, de présenter une théorie de la connaissance historique selon les principes de l'épistémologie nouvelle. En 1889 paraît le *Lehrbuch der historischen Methode*, de Bernheim, et en 1897 l'*Introduction aux Etudes historiques* de Langlois et de Seignobos, qui sera le bréviaire des historiens français pendant une génération au moins, en dépit des sarcasmes de Péguy. D'une manière tout à fait significative, les théoriciens français posent en principe que « le caractère historique n'est pas

⁸⁶⁵ Cf. Benedetto CROCE, *L'Historiographie sans problème historique*, Revue de Métaphysique et de Morale, 1938.

dans les faits ; il n'est que dans le mode de connaissance ». Autrement dit, « il n'y a pas de faits historiques comme il y a des faits chimiques. Le même fait est ou n'est pas historique suivant la façon dont on le connaît. Il n'y a que des procédés de connaissance historique » ⁸⁶⁶. Ainsi se trouve escamotée la difficulté essentielle : il est inutile de réfléchir sur la réalité du donné historique ; l'épistémologie se referme [419] sur elle-même, en vertu d'une sorte d'idéalisme absolu qui se résout, d'ailleurs, en un refus assez simpliste de se poser des questions ⁸⁶⁷. La méthodologie répond pour elle-même, et l'objectivité des procédés de recherche garantit l'objectivité des résultats.

On parlera néanmoins de « faits historiques », mais ces faits ne sont que le résultat d'une série de recoupements opérés par l'historien, et leur réalité demeure d'ordre mental. « Les faits passés, écrivent Langlois et Seignobos, ne nous sont connus que par les traces qui en ont été conservées ». Ces traces sont les documents d'ordres divers : « le document, c'est le point de départ ; le fait passé, c'est le point d'arrivée. Entre ce point de départ et ce point d'arrivée, il faut traverser une série complexe de raisonnements, enchaînés les uns aux autres » ⁸⁶⁸... La discipline historique tout entière se résout dans la mise au jour et dans l'exploitation des documents, et la tâche historique sera achevée lorsque l'ensemble des données aura été inventorié une fois pour toutes. Langlois et Seignobos ne s'interdisent pas de rêver à cette fin de l'histoire par épuisement de ses matériaux : « l'histoire n'est que la mise en oeuvre de documents (...) La quantité des documents qui existent, sinon des documents connus, est donnée (...) L'histoire dispose d'un stock de documents limité ; les progrès de la science historique sont limités par là même. Quand tous les documents seront connus et auront subi les opérations qui les rendent utilisables, l'oeu-

⁸⁶⁶ LANGLOIS et SEIGNOBOS, *Introduction aux études historiques*, Hachette, 1897, p. 44.

⁸⁶⁷ Cf. Lucien FEBVRE, *Vers une autre histoire*, Revue de Métaphysique et de Morale, 1949, p. 229- : « Il y a eu de ces méthodologistes impénitents qui découvrirent, aux environs de 1880-1890, que l'Histoire, après tout, n'était qu'une méthode. La méthode historique. Laquelle n'était rien d'autre que la méthode critique. Et donc pas le moins du monde un monopole des historiens. D'où suivait que l'Histoire s'évanouissait, perdait tout contenu et toute réalité. Ce qui, entre parenthèses, dispensait les historiens de se poser la question, la redoutable question : « Qu'est-ce que l'Histoire ? »

⁸⁶⁸ LANGLOIS et SEIGNOBOS, p. 44.

vre de l'érudition sera terminée (...) Les historiens seront alors obligés de se replier de plus en plus sur les périodes modernes ⁸⁶⁹. » Ce texte met dans une parfaite lumière le passage du postulat de l'unité de la méthode historique au postulat de l'unicité du sens de l'histoire. L'exploitation rationnelle des documents selon des normes universellement reconnues doit mener à une interprétation qui s'imposera définitivement à l'ensemble des historiens, pourvu qu'ils mettent en oeuvre cette vertu d'impartialité et d'effacement de soi, dont on fait la qualité maîtresse du savant.

Us démarches successives de la connaissance historique correspondent à une organisation de plus en plus rigoureuse de la matière des documents. L'analyse critique des documents fournit des matériaux, qui constituent autant de faits épars, reconstitués par analogie avec les faits actuels. Puis ces éléments seront groupés « dans des cadres imaginés sur le modèle d'un ensemble observé dans la réalité qu'on suppose analogue à ce qu'a dû être l'ensemble passé ». Quant aux lacunes de la construction ainsi réalisée, on essaiera « d'en combler quelques-unes par des raisonnements à partir des faits connus », ce qui permet d'accroître « par un travail logique la masse des connaissances historiques ». Enfin, dans un dernier moment, les faits ayant été ainsi rassemblés et complétés, « il faut les condenser en formules pour essayer d'en dégager les caractères généraux et les rapports », opération qui « conduit aux conclusions dernières de l'histoire et couronne la construction historique au point de vue scientifique » ⁸⁷⁰. Ces [420] vérités générales sont la clef de toute l'interpréta-

⁸⁶⁹ *Ibid.*, p. 275.

⁸⁷⁰ P. 196-197. Cf. une analyse parallèle dans SEIGNOBOS, *La méthode historique appliquée aux sciences sociales*, Alcan, 1909, p. 185 : « Quand on a étudié les documents par la méthode historique en leur appliquant les procédés de l'analyse et de la critique, on arrive, à la fin de toutes ces opérations, à déterminer seulement des produits d'analyse, c'est-à-dire des faits historiques isolés, par exemple : il a existé une bourse du commerce à Anvers au XVI^e siècle. Il est évident qu'on ne peut laisser les faits tels qu'ils sortent du travail analytique, à l'état de fragments, à moins de se contenter d'un répertoire par ordre alphabétique. Dès qu'on veut essayer de les comprendre, il faut les coordonner. Pour faire une science, il faut réunir tous les faits isolés en un ensemble, la construction... » On trouvera l'affirmation de conceptions analogues à celles-ci dans l'exposé de Gabriel Monod sur la méthode en his-

tion historique ; elles correspondent à ce que sont les lois dans les sciences de la nature. « Les faits humains, complexes et variés, ne peuvent être ramenés à quelques formules simples comme les faits chimiques. L'histoire, comme toutes les sciences de la vie, a besoin de formules descriptives pour exprimer le caractère des différents phénomènes ⁸⁷¹. » On aboutit donc à des « faits généraux » qui présentent « la formule descriptive d'un personnage historique », ou la « formule d'un événement » ⁸⁷². Toutes ces expressions font penser au « caractère dominateur », recherché par Taine pour expliquer les faits historiques. Seignobos ne s'en tient pas à ces formules particulières ; il vise, par delà, des formules de formules : « Les formules descriptives donnent le caractère particulier de chacun des petits groupes de faits. Pour obtenir une conclusion d'ensemble, il faut réunir tous ces résultats de détail en une formule d'ensembles ⁸⁷³. » Et la confrontation, le classement de ces formules d'ensemble permettra de parvenir, par delà, jusqu'à une sorte de science suprême de la réalité historique distribuée selon les langues, les religions, les gouvernements, etc...

A vrai dire, cette ambition suprême demeure un objectif assez lointain ; en dépit des affirmations intrépides des méthodologistes, il semble que l'assurance diminue à mesure que progresse la « construction » qui doit mener des « faits- »aux « formules ». Le positivisme apparaît ainsi avant tout comme un acte de foi, dont les espérances ne semblent guère avoir été suivies de réalisation. Cet acte de foi, on le trouve sous la plume du même Seignobos, lorsqu'il déclare, par exemple : « Toute science travaille à établir des propositions incontestables sur lesquelles l'accord puisse être complet entre tous les hommes ; l'idéal est d'arriver à une formule si impersonnelle qu'elle ne puisse être rédigée autrement ; une proposition marquée de l'empreinte personnelle d'un homme n'est pas encore une vérité scientifique prête à entrer dans le domaine commun. Aussi, tandis que l'artiste cherche à mettre dans son œuvre la marque de sa personnalité, le savant doit-il s'efforcer d'effacer la sienne. Les historiens commencent à sentir confusément cette nécessité ; ils ont renoncé à la recherche romanti-

toire, dans le recueil *De la Méthode dans les Sciences*, 1^{re} série, Alcan, 1928 ; et dans Louis HALPHEN, Introduction à l'Histoire, P.U.F., 1946.

⁸⁷¹ LANGLOIS et SEIGNOBOS, p. 229.

⁸⁷² Pp. 235-236.

⁸⁷³ P. 244.

que des formes originales et s'efforcent d'adopter un ton impersonnel et abstrait ⁸⁷⁴. »

Malheureusement, il ne suffit pas d'écrire mal et d'éviter les idées personnelles. Seignobos lui-même devait reconnaître que si la chimie, à laquelle il se réfère souvent, définit l'idéal de la connaissance scientifique, l'historien est très loin de bénéficier des heureuses conditions de travail accordées à son collègue chimiste. « L'historien, confessait-il un jour, est gêné par [421] des conditions particulièrement défectueuses : il n'y a pas de science qui soit dans des conditions aussi défectueuses que l'histoire. Jamais d'observation directe, toujours des faits disparus ; et même jamais de faits complets, toujours des fragments dispersés, conservés au hasard, des détritits du passé ; l'historien fait un métier de chiffonnier. Encore est-il obligé d'opérer sur ces mauvais matériaux par voie indirecte, en employant le plus mauvais des raisonnements, le raisonnement par analogie (...) L'histoire est au plus bas degré de l'échelle des sciences ; elle est la forme la plus imparfaite de la connaissance ⁸⁷⁵. » L'historien est donc un savant défavorisé : « il ne lui est jamais donné, comme au chimiste, d'observer directement des faits (...) Il ne dispose pas de ces procès-verbaux d'observation scientifiquement établis qui, dans les sciences constituées, peuvent remplacer et remplacent les observations directes. Il est dans la condition d'un chimiste qui connaîtrait une série d'expériences seulement par les rapports de son garçon de laboratoire » ⁸⁷⁶. Mais il n'y a pas lieu pour autant de désespérer ; il faut seulement attendre avec patience le moment où, devenue majeure, l'histoire sera devenue une science à part entière : « L'histoire est encore dans un état tellement rudimentaire qu'il est très dangereux de vouloir assimiler sa méthode à celle des sciences constituées, même les plus imparfaites et les plus grossières, la zoologie et la géologie. Elle est dans l'état où étaient les sciences dans l'antiquité grecque ⁸⁷⁷. »

⁸⁷⁴ SEIGNOBOS, *l'Orientation de l'Histoire* ; dans PETIT DE JULLEVILLE, *Histoire de la Langue et de la Littérature françaises*, t. VIII, p. 305.

⁸⁷⁵ SEIGNOBOS, Les conditions pratiques de la recherche des causes dans le travail historique, *Bulletin de la société française de philosophie*, 1907, réimprimé dans *Etudes de politique et d'histoire*, P.U.F., 1934, p. 31.

⁸⁷⁶ LANGLOIS et SEIGNOBOS, p. 47.

⁸⁷⁷ SEIGNOBOS, *Les conditions pratiques de la recherche des causes...*, op. cit., p. 58.

Ainsi la déficience méthodologique de l'histoire, duement reconnue, n'est que provisoire. Si l'histoire n'est pas encore une science comme les autres, il ne fait pas doute aux yeux du positivisme méthodologique, qu'elle le deviendra un jour. La spécificité de la connaissance historique semble se résoudre en une crise de croissance, dont il faut espérer qu'elle s'achèvera bientôt. Les caractères les plus originaux de l'histoire sont considérés comme autant de défauts : on admet que les lacunes de l'information seront comblées. En attendant, l'interprétation fera appel à la subjectivité de l'historien, à son imagination, pour boucher les trous. Cette subjectivité reparaît dans la matière même des données historiques, puisque les faits humains sont malheureusement subjectifs : « par la nature même de ses matériaux, l'histoire est forcément une science subjective. Il serait illégitime d'étendre à cette analyse intellectuelle d'impressions subjectives les règles de l'analyse réelle d'objets réels » ⁸⁷⁸... Le « principe fondamental de l'histoire » est lui-même défini comme « l'analogie de l'humanité présente avec l'humanité passée » ⁸⁷⁹. Il semble bien dès lors que la méthodologie historique présuppose une sorte d'a priori humain, auquel devrait s'appliquer la réflexion du savant. Mais, au moment même où l'historien va découvrir la réalité humaine, il se dérobe, en confiant à d'autres disciplines positives le soin d'étudier la « causalité humaine » dans l'histoire : il invoque alors la psychologie, la physiologie, l'anthropologie comme si cette référence à des secteurs épistémologiques [422] différents suffisait à rétablir la positivité menacée du domaine historique.

Une indécision fondamentale demeure donc, par delà l'assurance dogmatique des formules, quant à l'essence même de l'histoire, qui semble se dérober au moment même où on allait la définir. L'historien s'arrête, épouvanté, aux confins de la philosophie, sans se rendre compte que ses embarras ont pour cause les présupposés philosophi-

⁸⁷⁸ LANGLOIS et SEIGNOBOS, pp. 186-187 ; Cf. SEIGNOBOS, *La méthode historique appliquée aux sciences sociales*, Alcan, 1909, p. 118-119 : « en science sociale comme en histoire, on opère sur des images, c'est-à-dire sur des objets imaginaires. Il serait donc illégitime de vouloir appliquer à cette analyse imaginaire d'objets imaginaires les règles de l'analyse réelle des objets réels (...) Mais psychologique n'est pas synonyme d'irréel. Il peut y avoir une relation précise entre une image psychique et une réalité... »

⁸⁷⁹ LANGLOIS et SEIGNOBOS, p. 222.

ques admis par lui sans critique préalable, la pire philosophie étant celle qui ne se connaît pas comme telle. Les historiens récents, et plus avertis, ont dénoncé avec juste raison l'illusion du réalisme ingénu, selon lequel la tâche de l'historien serait de reconstituer pièce à pièce la réalité telle qu'elle fut, en partant de « faits » soigneusement déterminés dans la masse des documents. « Tapisserie au petit point », selon le mot de Lucien Febvre, – comme si la tapisserie ne supposait pas un carton. Comme si la mosaïque des détails pouvait susciter, par simple addition, une forme qui n'aurait pas été donnée au préalable. « Je me souviens encore, raconte Henri Marrou, d'avoir entendu le vieux Charles Seignobos nous enseigner que l'histoire consistait à établir une série de « faits » chacun sur sa fiche signalétique. L'établissement de ces « faits » événementiels utilisait surtout des sources narratives (chroniques, mémoires, procès-verbaux) et on comprend qu'une logique superficielle ait pu estimer que les faits se trouvaient en quelque sorte préfabriqués dans le document : le rôle de la critique se bornant à le nettoyer, à séparer le bon grain du témoignage authentique de l'ivraie que l'incapacité ou la mauvaise foi du narrateur avait pu y adjoindre ⁸⁸⁰... »

Lucien Febvre objectait aux tenants de cette histoire au détail, qui prétend débrouiller le mot à mot des faits, la parole judicieuse du physiologiste Dastre : « Quand on ne sait pas ce qu'on cherche, on ne sait pas ce qu'on trouve ⁸⁸¹. » L'enquête ne peut réussir, elle ne va nulle part, si elle n'a pas défini par avance un champ épistémologique, si elle n'a pas orienté la recherche en fonction d'une théorie qui suscite les faits appelés à la vérifier. Le danger de la recherche historique, si elle ne s'appuie pas sur une conceptualisation rigoureuse, c'est de se perdre dans la poussière des faits comme l'eau disparaît dans les sables du désert. Un éminent historien contemporain, fidèle à l'esprit de la méthodologie positiviste, avait ainsi entrepris d'étudier la politique allemande de Napoléon I^{er}. Voici comment un critique sans charité résume son entreprise : « Voulant éviter les généralisations trop hâtives, il avait commencé par restreindre son sujet à l'étude d'un seul des

⁸⁸⁰ H. MARROU, *De la logique de l'Histoire à une éthique de l'historien*, Revue de Métaphysique et de Morale, 1949, pp. 254-255 ; cf. du même auteur : *De la Connaissance historique*, éd. du Seuil, 1954.

⁸⁸¹ L. FEBVRE, *Vers une autre histoire*, Revue de Métaphysique..., 1949, p. 239.

Etats allemands de l'époque : la Bavière. De cette Bavière qu'il observait, il avait voulu tout connaître. Il avait travaillé plus de vingt ans, entassant les documents de toutes sortes. Il avait analysé les budgets du pays, chapitre par chapitre ; il avait compté le nombre des boutiques de chaque corps d'état de sa capitale ; il avait énuméré les professeurs de chaque établissement scolaire ; il avait dressé la liste des journaux, avec les noms de tous leurs rédacteurs ; il avait étudié jusqu'à la façon dont on fabriquait alors la choucroute. Il était arrivé à réunir une documentation si formidable qu'au moment de rédiger, il était complètement noyé sous elle. Il livrait, pour finir, en 1942, un énorme volume de 750 pages in-octavo, chargé de notes et de références, où la politique de Napoléon était perdue au milieu de son fatras. Son livre, que personne ne pouvait [423] lire, ne servait à rien. Et quant à lui, épuisé par son effort, il s'en est depuis tenu là ⁸⁸². »

Ce réquisitoire peut paraître animé d'un parti pris hostile. Pourtant Seignobos lui-même, avec une sorte d'inconscience, l'a repris à son compte, opérant ainsi la réfutation par l'absurde de sa propre méthodologie. Il observe en effet dans la préface de son *Histoire politique de l'Europe contemporaine* : « la plus grande difficulté vient de l'abondance écrasante des documents. La méthode historique rigoureuse exige l'étude directe des sources ; or la vie d'un homme ne suffirait pas – je ne dis pas à étudier et à critiquer – mais à lire tous les documents même d'un seul Etat européen. Il est donc matériellement impossible d'écrire une histoire contemporaine de l'Europe conforme aux principes de la critique » ⁸⁸³. Ainsi culmine la méthode positive : les exigences de l'historiographie rendent l'histoire impossible ; pour la plus grande gloire de l'histoire, il faut affirmer que l'histoire est irréalisable. Cette autodestruction de l'historien est d'ailleurs trop belle pour être vraie : en dépit des affirmations doctrinales, l'œuvre même des historiens positivistes n'est pas négligeable : un Seignobos, un Halphen furent de bons ouvriers ; un Fustel de Coulanges, un Jullian restent des maîtres dignes d'admiration, dont la personnalité survit en dépit de leurs prétentions à un objectivisme radical.

⁸⁸² E. BEAU DE LOMÉNIE, *Comment on écrit l'Histoire*, Hommes et Mondes, février 1951, pp. 230-231.

⁸⁸³ SEIGNOBOS, *Histoire politique de l'Europe contemporaine*, 7^e édition, Colin, 1924, t. I, Préface, p. V-VI.

Tel est bien le paradoxe de cette mentalité fin de siècle dans les sciences humaines, qui prétend parvenir à la vérité par l'effacement radical de la personnalité. Il n'y a partout que des « faits » qu'il s'agit de mettre en lumière, et dont les enchaînements rigoureux sont censés devoir obéir aux déterminismes mis en oeuvre par les sciences de la matière. Les faits conditionnant d'autres faits, on parvient à « expliquer » les hommes et les œuvres comme une mosaïque d'éléments qui s'associent les uns aux autres, à la manière des réflexes de Pavlov dont la sommation justifie le comportement d'ensemble de l'être humain sans tenir compte de son humanité. L'histoire littéraire, l'histoire de l'art, l'histoire de la philosophie deviennent ainsi des sciences de faits, chaque oeuvre nouvelle s'expliquant par une sommation d'influences, de sorte qu'au bout du compte l'idéal de l'« explication » consiste à démontrer en rigueur que toute nouveauté est illusoire, et qu'il ne se passe jamais rien.

C'est ainsi qu'à la fin du XIX^e siècle on voit peu à peu l'histoire de la littérature éliminer l'interprétation littéraire et artistique. Gustave Lanson, qui incarne en France cet état d'esprit, est le promoteur d'une science de la littérature, assoiffée de « faits » : événements biographiques, publications successives, correction des textes. La multiplication de ces faits juxtaposés fournit au moins l'illusion d'un enchaînement causal rigoureux, de telle sorte que l'aspect proprement artistique et l'affirmation personnelle du créateur passent au second plan. L'historien lui-même doit fuir comme la peste toute intervention de son propre goût, ce qui serait une concession à une subjectivité non scientifique. Le théoricien allemand Thausing déclarait en 1873 : « je peux me représenter une histoire de l'art, la meilleure de toutes, dans laquelle le mot « beau » n'interviendrait jamais »⁸⁸⁴. La critique historique déploiera ses liturgies scientifiques sans avoir à tenir compte de cet autre fait qu'il s'agit d'un chef-d'œuvre ou d'une œuvre sans aucune [424] valeur, car les jugements de valeur impliquent une appréciation personnelle. Ou alors, ils deviennent eux-mêmes, dans le passé, objets d'une enquête sociologique portant sur la diffusion et le succès de l'œuvre.

⁸⁸⁴ Cité dans Joachim WACH, *Das Verstehen*, t. III, Tübingen, Mohr, 1933, p. 233.

La création artistique apparaît, dans cette perspective, comme un fait d'ensemble dont on peut rendre compte au détail en mettant en lumière les multiples déterminismes des sources et influences. Un texte sera ainsi étudié paragraphe par paragraphe, phrase par phrase et mot à mot : ainsi pulvérisé, il se réduit en éléments que l'on peut manipuler un à un, et dont on recherche à travers le temps les origines. Cette mise en pièces permet une décomposition de l'affirmation la plus originale en facteurs communs qui n'appartiennent à personne. Thibaudet dans ses *Réflexions sur la Critique*, relève un passage de l'édition critique des *Méditations* de Lamartine par Lanson : les sept vers d'une strophe, pris un à un, renvoient chacun à d'autres formules, à d'autres vers d'auteurs antérieurs et généralement obscurs ⁸⁸⁵. Lamartine n'a rien inventé ; il a été « conditionné » par ses lectures, il a emprunté à toutes mains. Bien entendu, on ne se demandera pas si Lamartine avait effectivement lu tous les auteurs en question, et si, les ayant lus, il pouvait avoir tous leurs textes conjointement présents à la mémoire. On ne s'étonnera pas non plus de ce que sept formules banales aient pu, en se cotisant, fournir à Lamartine une strophe lamartienne, et belle de surcroît.

La même procédure analytique et régressive a été appliquée un peu partout, sans que soit posée la question préjudicielle de la validité. Bréhier, par exemple, observait l'influence de la méthodologie de la physique sur l'histoire de la philosophie : « La recherche des influences, ou « recherche des sources », écrit-il, s'entendait, dans toute la seconde moitié du XIX^e siècle, au sens mécaniste habituel à l'esprit de cette époque ; il s'agissait de retrouver dans un passé proche les éléments dont l'addition ou la synthèse formaient la doctrine étudiée ; à la rigueur on pouvait presque en exclure la durée ⁸⁸⁶... » Ainsi prétendait-on réaliser une histoire de la philosophie sans philosophes, de même qu'une histoire de la poésie sans poètes, – sur le modèle d'une histoire de l'humanité d'où la présence humaine aurait été soigneusement écartée. Le sens de la durée, la compréhension temporelle ne peuvent en effet que brouiller les schémas de la raison explicative à l'œuvre dans les sciences de la matière et de l'espace. L'explication

⁸⁸⁵ THIBAUDET, *Réflexions sur la Critique*, N.R.F., 1939, p. 150.

⁸⁸⁶ BRÉHIER, *La philosophie et son passé*, 2^e éd., P.U.F., 1950, p. 7.

scientifique de la réalité humaine niera donc le caractère humain de cette réalité. Elle expliquera dès lors, mais sans savoir quoi, déployant ses schémas dans le vide et goûtant sans doute à ces jeux d'ombres une austère et absurde satisfaction.

[425]

Introduction aux sciences humaines.
Essai critique sur leurs origines et leur développement.

Cinquième partie :
Les sciences humaines au XIX^e siècle

Chapitre V

LE SPIRITUALISME UNIVERSITAIRE EN FRANCE OU LA DÉMISSION DES PHILOSOPHES

[Retour à la table des matières](#)

Bien que trop brève et fragmentaire, notre esquisse du développement des sciences humaines au cours du XIX^e siècle a pu, nous l'espérons, mettre en lumière l'insuffisance épistémologique dont souffrent les disciplines désormais en plein essor. Plus elles paraissent sûres d'elles-mêmes et plus s'affirme le vice interne de constitution qui les ronge. Ce déséquilibre fondamental appelle une remise en ordre, sous peine d'échec complet. Effrayées par une philosophie abusive, les sciences humaines sont menacées de s'abandonner à un nihilisme radical. Une réflexion plus saine peut seule les sauver du désespoir à quoi semble les condamner le refus de toute métaphysique. C'est une véritable conversion qui s'impose, permettant, sur de nouvelles bases, un nouveau départ.

On doit d'ailleurs, pour comprendre le positivisme scientifique, le situer en son temps. Avant de lui reprocher d'avoir négligé la philosophie, il importe d'examiner la philosophie à laquelle il avait affaire. Or cet examen est assez édifiant ; si l'on considère en particulier le domaine français, il est clair que la répudiation de toute philosophie de la part des savants a pour contre-partie, ou plutôt pour cause, l'absence totale d'intérêt, chez les philosophes, pour les sciences de leur temps. Autrement dit, si les spécialistes des sciences humaines ont pris parti contre toute élaboration réflexive, c'est d'abord parce que le dédain, professé à leur égard par les métaphysiciens les plus qualifiés, ne leur laissait espérer aucun recours de ce côté. La philosophie universitaire ne songe pas à prendre en charge les savoirs en formation ; elle paraît même tout à fait inattentive, en ce qui les concerne, et cette inattention traduit, bien entendu, un préjugé défavorable quant à la valeur des acquisitions réalisées par les diverses sciences humaines. Cela signifie que l'homme étudié par les sciences de l'homme ne coïncide pas avec l'*homo philosophicus*, dont les destinées préoccupent exclusivement les métaphysiciens.

L'un des aspects les plus remarquables de l'histoire intellectuelle du XIX^e siècle est l'étonnante division du travail qui s'établit, par un accord tacite, entre les sciences et la philosophie. Tout se passe comme si le spiritualisme dominant se réservait pour Sphère d'influence une âme désincarnée, abandonnant aux basses œuvres des diverses sciences la réalité humaine inanimée. Cette dichotomie est conforme au dualisme traditionnel ; dans son principe tout au moins, elle accorde aux uns et aux autres les avantages [426] de confort et de sécurité qu'entraîne une ignorance mutuelle. La coexistence pacifique n'est guère troublée par le fait que chacun des deux partenaires considère les efforts de l'autre comme sans aucune portée. C'est ainsi que, dans la pensée française du XIX^e siècle, en dépit de quelques incidents de frontière, le spiritualisme philosophique et le matérialisme scientifique peuvent faire bon ménage, – la question fondamentale n'étant jamais posée de savoir si une métaphysique indifférente à la science peut être une métaphysique digne de ce nom, et si une science de l'homme entièrement étrangère à toute philosophie a quelque chance de devenir une science véritable.

Ce qui est surprenant, c'est que la pensée française au XIX^e siècle en soit venue là, alors que la très remarquable et très vigoureuse af-

firmation des Idéologues tendait au contraire à mettre en lumière l'interdépendance des sciences et de la philosophie, sur laquelle se fondait l'idée d'une science de l'homme. Tout se passe comme si les Idéologues étaient morts jeunes et sans postérité ; leur héritage s'est perdu, et les penseurs nouveaux se sont engagés dans des voies tout à fait différentes des leurs. Ces péripéties sont, en fait, justifiées par des influences parfaitement étrangères à la philosophie elle-même, et sans l'intervention desquelles l'histoire de la pensée française demeure incompréhensible. L'Empire, puis la Restauration, imposent à la France une discipline réactionnaire, destinée à effacer les traces de la Révolution et à en éviter le retour. Cette discipline utilise à son profit la centralisation des institutions réalisée par la Convention, et accentuée encore par l'administration impériale. La création de l'Université implique dès lors, entre autres, une véritable nationalisation de la philosophie, qui devient un moyen de gouvernement intellectuel. Fait capital, et sur lequel on ne saurait trop insister, car il transforme le sens et la portée de la pensée elle-même. Jusque-là, la spéculation réflexive se réalise librement, dans le loisir, et dans une sorte de vide où le métaphysicien n'affronte guère que ses propres problèmes. Sans doute, il lui faut tenir compte des autorités établies et de leurs censures, mais les contrôles demeurent indirects et assez lointains ; on peut toujours ruser avec eux. Au contraire, à partir de la fondation de l'Université, la philosophie devient un service public, et le philosophe un fonctionnaire dont l'activité quotidienne se trouve soumise à un véritable dirigisme doctrinal.

Les Idéologues, nous l'avons vu, étaient déjà suspects au pouvoir impérial, qui réprouvait leur libéralisme tenace. La Restauration, qui voit en eux les continuateurs de l'athéisme du XVIII^e siècle, leur enlève toute influence. Disparus ou dispersés, ils ne font plus guère parler d'eux ; le seul théoricien qui réussisse à se maintenir, dans une demi-obscurité, est Laromiguière, mort en 1837, dont les *Leçons de philosophie* ont un certain succès, mais au prix d'un opportunisme qui mouille le vin condillacien et sensualiste de pas mal d'eau de rose à la mode spiritualiste ⁸⁸⁷. L'Université de la Restauration est soumise à une surveillance politique très étroite : Victor Cousin et Guizot, suspects de libéralisme, sont suspendus. La Faculté de Médecine est sup-

⁸⁸⁷ Cf. Prosper ALFARIC, *Laromiguière et son école*, Belles Lettres, 1929.

primée, en raison de son « épouvantable réputation », c'est-à-dire de ses idées trop avancées ; l'École Normale, elle aussi, est supprimée et dispersée en 1822. Monseigneur Frayssinous, qui devient alors Grand Maître de l'Université, symbolise le triomphe de l'emprise cléricale, confiant, pour plus de sûreté, les postes-clefs à des ecclésiastiques.

On conçoit que, dans ces conditions, la philosophie ait subi d'une manière particulièrement forte la pression de pouvoirs publics. A vrai dire, par [427] delà même les Idéologues, tous les penseurs du XVIII^e siècle étaient suspects en bloc, et l'on ne savait vraiment plus à quel saint se vouer. Il fallait, en somme, reconstituer une orthodoxie de pensée à partir du néant. Damiron, qui a vécu cette période, résume ainsi les faits : « L'enseignement public de la philosophie, plus qu'aucun autre, s'est senti de l'esprit qui a dirigé le pouvoir dans ces dernières années ; il a presque été ramené à l'âge de la scolastique, l'ancien régime de la science. On a ordonné que les leçons se fissent en latin et sous la forme de l'antique argumentation (...) On philosophe en latin d'un bout de la France à l'autre, avec le cérémonial et l'étiquette du vénérable syllogisme. Et sur quoi philosophe-t-on ? Sur les thèses de l'École et sur les *objecta* qui les accompagnent ⁸⁸⁸... »

Telle était la seule philosophie admissible aux yeux des ultras qui détenaient le pouvoir. Le libre examen étant le plus grand des maux, il fallait bien évidemment supprimer toute possibilité d'une réflexion indépendante. Les petits jeux de société d'une scolastique pratiquée, de surcroît, en latin, paraissaient fournir un passe-temps inoffensif qui préservait la jeunesse de toute tentation de penser par soi-même. Néanmoins, dès cette que, certains esprits plus audacieux cherchaient leur voie. L'initiateur fut Royer-Collard. Taine a raconté avec une ironie cruelle, sous le titre « achat d'une philosophie en 1811 », l'initiation du maître de l'école éclectique, nommé professeur de philosophie à la Sorbonne, et fort embarrassé de n'avoir aucune doctrine à enseigner, puisque Condillac et les Idéologues avaient perdu tout crédit dans l'Université ⁸⁸⁹. Royer-Collard aurait trouvé, par hasard, sur les quais un volume de Thomas Reid, penseur écossais (1710-1796), in-

⁸⁸⁸ Ph. DAMIRON, *Essai sur l'histoire de la philosophie en France au XIX^e siècle*, 3^e édition (1834), t. II, p. 115 ; la première édition de cet ouvrage a paru en 1829.

⁸⁸⁹ Cf. TAINÉ, *Les philosophes français du XIX^e siècle*, 1857, p. 21,

venteur d'une philosophie du sens commun qui prétendait échapper au scepticisme de Hume en se référant à une raison diffuse, qui cautionne l'exercice spontané du jugement dans les diverses circonstances de la vie.

Royer-Collard (1763-1845) professait lui-même des opinions libérales : il trouva dans la doctrine écossaise une sorte d'opportunisme intellectuel, dont l'honnête médiocrité permettait d'échapper au sensualisme de Condillac, mal en cour parce que trop radical. Il eut pour meilleur élève Victor Cousin (1792-1867), dont la singulière figure domine un bon siècle de la philosophie française. Elève à l'Ecole Normale, le jeune Cousin s'enflamme d'abord pour l'enseignement de Laromiguière, qui le convertit à un condillacisme modéré dans le sillage de l'Idéologie ; mais il est bientôt gagné par l'ascendant de Royer-Collard, qui le choisit comme suppléant lorsqu'il doit, en 1815, interrompre, pour raisons de santé, ses cours à la Sorbonne. Cousin volera bientôt de ses propres ailes, et composera, à partir des nombreuses et diverses influences qu'il subit, le compromis assez mouvant de l'éclectisme : la philosophie du sens commun, à l'écossaise, s'y trouve associée à des thèmes germaniques empruntés à Hegel et à Schelling. Grand travailleur, historien érudit et passionné, éditeur infatigable, découvreur d'hommes, de femmes, et de textes, instaurateur des études pascalienues, Cousin est un personnage multiple, qui échappe aux jugements simplistes. Son influence, en tout cas, est d'emblée considérable ; avant même de s'être constituée en raison d'Etat, elle bénéficie d'un ascendant personnel indéniable. Comme l'atteste un de ses élèves : « De 1816 jusqu'au moment où fut licenciée l'Ecole Normale, M. Cousin fut le maître de tous les jeunes professeurs qui sortirent de cet institut pour enseigner la philosophie ; nous [428] lui devons tous l'esprit, le zèle et l'amour de la science ; nous lui devons notre direction et ces lumières si vivifiantes qu'il nous prodiguait dans ses leçons » ⁸⁹⁰...

La carrière du professeur fut interrompue par la répression qui frappait, à l'instigation des ultras, toute manifestation d'une pensée non entièrement soumise aux directives de l'Église. La cause de Cousin s'identifie dès lors avec celle de l'opposition libérale ; la révolution de Juillet 1830 se fait à son profit. Dès le 6 août, une ordonnance re-

⁸⁹⁰ DAMIRON, *Essai sur l'histoire de la philosophie en France au XIX^e siècle*, 3^e édition, p. 69.

constitue l'Ecole Normale sous sa forme première, et Cousin en est nommé directeur. En même temps, il est promu professeur titulaire de philosophie ancienne à la Sorbonne ; il entre à l'Académie Française ; il est fait conseiller d'Etat en service extraordinaire, et membre du Conseil royal de l'Instruction publique, où il représente la philosophie, avec les pouvoirs nécessaires pour régenter l'ensemble du personnel enseignant dans cette discipline. En 1832, il participe avec Guizot au rétablissement de la classe des Sciences morales et politiques de l'Institut, qui avait été supprimée par le premier Consul. Il sera l'un des animateurs de la nouvelle académie. Enfin, membre de la Chambre des pairs, il est, en 1840, ministre de l'Instruction publique. Couvert d'honneurs, Cousin n'enseignera plus la philosophie, mais il la gouvernera. Il ne faudra pas moins d'une autre révolution, en 1848, pour le détrôner.

C'est la carrière de Victor Cousin qui explique son influence à partir de 1830. Taine résume en trois lignes la situation. « La révolution de 1830 survint, et le parti de M. Cousin monta au pouvoir. Bientôt M. Cousin fut ministre ; l'éclectisme devint la philosophie officielle et prescrite, et s'appela désormais le spiritualisme ⁸⁹¹. » Paul Janet, lui-même élève de Cousin, confirme ce jugement : « Ce n'est qu'à partir de 1830 que l'école nouvelle prit décidément la direction de l'enseignement universitaire. C'est de 1830 à 1840 qu'elle s'est constituée à titre de philosophie officielle, de philosophie d'Etat ⁸⁹². » Cousin considérait les professeurs de philosophie, selon son propre mot, comme son « régiment » ; il soumettait à une stricte discipline ceux qu'il avait ainsi enrégimentés. « Un professeur de collège ou même de Faculté, écrit Jules Simon, qui aurait émis des doutes sur la spiritualité de l'âme ou sur notre libre arbitre aurait été infailliblement ou déplacé ou destitué aussitôt que Cousin aurait été averti ⁸⁹³. »

Mais le dirigisme cousinien ne correspondait pas à une autocratie pure et simple. Maître du marché officiel, président du jury d'agrégation, Cousin doit tenir compte, pour définir la nouvelle orthodoxie, de diverses influences qui viennent du dehors contrecarrer son action. Si les libéraux sont au pouvoir, si l'Université possède une certaine auto-

⁸⁹¹ TAINÉ, *Les philosophes français du XIX^e siècle*, 1857, p. 229.

⁸⁹² Paul JANET, *La philosophie française contemporaine*, 1879, p. 42.

⁸⁹³ Jules SIMON, *Victor Cousin*, 1877, p. 136.

nomie, l'opinion catholique demeure vigilante et maintient sa pression contre tout ce qui peut mettre en danger la doctrine religieuse. Situation délicate, et qui explique, si elle ne la justifie pas pleinement, l'attitude de Cousin : il doit se garder soigneusement sur sa droite aussi bien que sur sa gauche et chercher sa voie entre les souvenirs du terrorisme révolutionnaire et les menaces d'un cléricalisme qui ne désarme pas. Paul Janet a bien défini cette situation très particulière, où la stratégie politique l'emportait sur les intérêts de la réflexion elle-même. « Il s'agissait, écrit-il, de constituer pour la première fois en France un enseignement laïque de la philosophie : car jusqu'à 1789, l'enseignement [429] avait toujours été entre les mains du clergé ; et la Restauration avait tout fait pour renouer cette tradition. L'Université, après 1830, appartient désormais à l'influence laïque. Il pouvait en résulter de graves dangers au point de vue de la philosophie ; car il fallait ménager les consciences, et l'on ne doit pas oublier que l'Université avait alors le monopole, ce qui devait la rendre encore plus circonspecte et respectueuse des droits d'autrui. Dans ces conditions, obtenir d'abord une indépendance absolue à l'égard de la théologie était déjà un point capital : or ce point fut conquis. La philosophie fut sécularisée. Aucune condition confessionnelle ou dogmatique ne fut imposée ; la philosophie put être ouvertement rationaliste, sinon -dans les cours élémentaires, au moins dans les écrits et dans les œuvres ⁸⁹⁴... »

L'activité philosophique de Victor Cousin doit donc être considérée comme un autre aspect de son activité administrative. Pris entre les Jésuites et les athées radicaux, il cherche à définir une sorte de voie moyenne, un « spiritualisme gallican », selon le mot de Jean Pommier ⁸⁹⁵. « La psychologie expérimentale, la psychologie écossaise, écrit Janet, représentait alors l'esprit moderne, l'esprit nouveau. C'était l'esprit d'observation substitué à la méthode déductive du Moyen Age ⁸⁹⁶. » Mais ce sous-produit de l'empirisme anglais n'était qu'une petite philosophie. Cousin pensa d'abord la renforcer par une infusion de métaphysique allemande, dont il s'était pourvu auprès de

⁸⁹⁴ Paul JANET, *La philosophie française contemporaine*, 1879, pp. 42-43 (texte tiré d'une étude sur la philosophie universitaire, parue en 1873).

⁸⁹⁵ Sur les conditions tactiques et stratégiques de l'évolutions de la pensée cousinienne, on lira avec fruit l'étude très documentée de Jean POMMIER : *L'Evolution de Victor Cousin*, Revue d'Histoire de la philosophie, 1931.

⁸⁹⁶ JANET, *op. cit.*, p. 43.

Schelling et de Hegel ; mais ces tendances demeuraient suspectes en France, où le « parti-prêtre » dénonçait le germanisme et le panthéisme de Cousin. Une autre voie s'offrait, plus conforme aux traditions françaises, et c'est elle qui va mener, par delà l'éclectisme, au spiritualisme universitaire. Il s'agit du chemin entrepris par Maine de Biran, et qui devait le ramener depuis les positions de ses amis idéologues jusqu'au spiritualisme chrétien de ses dernières années. L'œuvre de Biran fournissait un excellent moyen pour dépasser le sensualisme de Condillac, devenu politiquement insoutenable, et pour réaliser la récupération de l'empirisme du sens commun, à l'écossaise, au profit d'une métaphysique ; l'étude de l'effort volontaire, qui organise les données des sens, introduit à l'affirmation d'un moi substantiel, unité de compte du spiritualisme. Pour consolider l'itinéraire philosophique de Maine de Biran, et pour le fonder en raison, l'articuler à une théologie, Cousin fait choix de l'œuvre de Descartes, qui lui doit sa réhabilitation et son inscription définitive au tableau d'honneur des grands philosophes.

La planification de la philosophie française moderne par Victor Cousin esquisse dès lors la voie royale des méditations universitaires. Cousin lui-même, payant de sa personne, entreprend de toute urgence de réaliser l'équipement bibliographique correspondant à sa politique intellectuelle. Il édite, à partir de 1834, les *Œuvres philosophiques* de Biran ; dès 1824, il avait entrepris l'édition des *Œuvres* de Descartes, dédiée « à M. Royer-Collard (...) qui le premier, dans une chaire française, combattit la philosophie des sens, et réhabilita Descartes ». La traduction des *Œuvres complètes* de Platon, menée à bien de 1822 à 1840, complète d'une manière significative ce bilan d'un ordre moral qui n'a pas cessé de s'affirmer, depuis lors, dans la composition des programmes d'agrégation.

On aurait tort de se montrer par trop sévère à l'égard de Cousin qui, [430] placé dans des circonstances difficiles, a fait ce qu'il a pu, et s'est révélé capable de mener à bien la séparation de la philosophie et de l'Église. Mais il se trouve que ce penseur d'un rang assez modeste a exercé sur le développement de la philosophie française une influence disproportionnée. Par une sorte de paradoxe, le despotisme qu'il exerçait de son vivant sur les idées et les hommes s'est maintenu après sa disparition ; il a transmis ses pouvoirs à des héritiers spirituels, qui ont dirigé dans la voie indiquée par lui la réflexion des philosophes-

fonctionnaires. La révolution de février 1848 est pour l'ancien ministre une catastrophe : le jeune Renan, qui le rencontre alors dans un salon, décrit à sa sœur Henriette l'accablement de Victor Cousin qui « parle déjà du sort de Socrate ». La politique de Cousin se trouve, à ce moment, débordée par la gauche ; mais la restauration impériale opère un redressement en sens inverse, qui sera non moins funeste, L'agrégation de philosophie est supprimée en 1852 ; l'enseignement est réduit à la seule logique, et les professeurs sont tous considérés comme plus ou moins suspects.

Cousin mourra en 1867, non sans avoir assisté, lorsque l'Empire se fait plus libéral, au rétablissement de l'agrégation de philosophie, sous le ministère Duruy, en 1863. Duruy nomme au poste clef de président du jury d'agrégation Ravaisson, qui s'est fait connaître par un *Essai sur la Métaphysique* d'Aristote, couronné par l'Institut, et par une thèse de doctorat mince et dense : *De l'Habitude* (1838). La pensée de Ravaisson retrouve et compose à son tour dans un « spiritualisme dynamique » les influences principales déjà mises en œuvre par Cousin : Schelling, Descartes, Biran. Un article de 1840 résume clairement cette attitude, qui sera à nouveau affirmée dans le fameux Rapport sur *La philosophie en France au XIX^e siècle*, rédigé à l'occasion de l'exposition universelle de 1867. La philosophie est, selon Ravaisson, « avant tout la science de l'Esprit intérieur dans sa causalité vivante. Elle a son point de vue à elle, le point de vue de la réflexion subjective indiquée par Descartes, mais qu'il avait laissé flottante dans la sphère mal définie de la *pensée* en général, mieux déterminée par Leibniz et maintenant établie, par un progrès original de la philosophie française, au centre de la vie spirituelle, dans l'expérience intime de l'*activité* volontaire » ⁸⁹⁷.

Ce texte, parmi bien d'autres, définit assez bien la ligne générale dont Ravaisson se fera, après Cousin, le mainteneur : « Président de l'agrégation de philosophie, comme l'avait été M. Cousin, écrit Paul Janet, il exerça naturellement et sans effort une grande influence sur de jeunes esprits, qui durent se teindre et s'imprégner de ses couleurs. Cette influence, au reste, était d'une nature toute différente de celle qu'a si longtemps exercée M. Cousin. Celui-ci était un esprit excita-

⁸⁹⁷ RAVAISSON, *Philosophie contemporaine*, extrait de la Revue des Deux-Mondes, 14 novembre 1840, p. 29.

teur, mais dominateur. Il enflammait, mais il gouvernait. M. Ravaisson a une action moins directe et moins vive ; en revanche, il n'est pas à craindre avec lui que l'influence dégénère en domination. Il agit, s'il est permis de le dire, comme le Dieu d'Aristote, qui meut tout en restant tranquille ⁸⁹⁸. » Grâce à Ravaisson, qui, né en 1813, mourra en 1900, l'orthodoxie universitaire élaborée sous la Restauration [431] est ainsi transmise jusqu'à la Troisième République. Elle sera d'ailleurs reprise et réaffirmée par le candidat classé numéro un lors du premier concours de l'agrégation reconstituée, en 1864 : Jules Lachelier, disciple favori de Ravaisson, et dont la carrière d'inspecteur général, depuis 1879, et de président, à son tour, du jury du concours, s'identifiera elle aussi avec le maintien de la tradition établie. Lachelier prend sa retraite en 1900, mais règne plus de dix ans encore sur le concours d'agrégation.

Lachelier (1832-1918), en des œuvres rares et dense (*Du fondement de l'induction*, 1817 ; *Psychologie et métaphysique*, 1885) reprend à son compte la méthode d'analyse réflexive et le dogmatisme spiritualiste de ses devanciers. Quelques variations personnelles sur les thèmes communs, ne touchent pas à l'essentiel. La thèse principale de Bergson, *l'Essai sur les données Immédiates de la conscience*, soutenue en 1889, est dédiée « à Monsieur Jules Lachelier, membre de l'Institut, inspecteur général de l'Instruction publique ». Le spiritualisme universitaire aborde ainsi le XX^e siècle, avec les développements variés que lui apportent les travaux d'Emile Boutroux (1845-1921), élève favori de Lachelier, ou encore les recherches religieuses de Maurice Blondel (1861-1949) et même le « positivisme spiritualiste », de Léon Brunschvicg (1869-1944). Il est permis de penser, avec un certain recul, que la même inspiration se retrouve à l'origine de la « philosophie de l'esprit » contemporaine, définie par Le Senne et Lavelle, et peut-être même dans le personalisme. Le style de la métaphysique française sauvegarde ainsi son unité selon les voies du conformisme universitaire institué par Victor Cousin.

⁸⁹⁸ Paul JANET, *La Philosophie française contemporaine*, 1879, pp. 52-53 ; cf. le texte de Boutroux, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1900 : « M. Ravaisson ne chercha jamais l'influence, mais il finit par l'exercer à la manière du chant divin, qui, selon la fable antique, amenait à se ranger d'eux-mêmes en murailles et en tours, de dociles matériaux » (cité dans BERGSON, *La Vie et l'Œuvre de Ravaisson*, in : *La Pensée et le Mouvant*, Alcan, p. 311).

Cette orientation de principe condamne en fait la philosophie à une fin de non-recevoir catégorique à l'égard des sciences de l'homme, dont le prodigieux développement, au cours du XIX^e siècle, sera considéré comme nul et non avenue. Il ne met pas en cause l'espace métaphysique défini une fois pour toutes en dehors de tout choc en retour possible des connaissances acquises dans des domaines épistémologiques qui ne le concernent pas. La question est posée d'abord, et résolue, en ce qui concerne la psychologie dont nous avons étudié le rapide essor au cours du siècle. Cette psychologie, Cousin la revendique pour sienne, mais, parti de l'observation empirique réalisée par les penseurs écossais, il entreprend de la rattacher sous l'influence de Maine de Biran, à la prise de conscience d'un moi substantiel. Evoquant le progrès de sa pensée en 1816-1817, Cousin lui-même déclare : « Tout occupé de méthode et de psychologie, enfoncé dans les études les plus minutieuses, je ne sortais guère des limites d'une observation assez grossière et d'une induction très circonspecte ; mais peu à peu la science s'agrandit, et de la psychologie, qui est le vestibule et, si l'on peut s'exprimer ainsi, l'antichambre de la science, nous arrivâmes jusque dans le sanctuaire, c'est-à-dire à la que ⁸⁹⁹. »

Cette attitude a été reprise et exposée amplement par Théodore Jouffroy, qui fut, au dire de Ravaisson, « le plus éminent des élèves de Victor Cousin ⁹⁰⁰ ». Jouffroy est un de ces penseurs inquiets et de chétive santé, dont l'existence est une longue lutte contre la maladie, nombreux dans la philosophie française, de Biran à Lagneau et à Boutroux. Il cherche, par delà son instabilité constitutionnelle, un point d'appui capable de mettre de l'ordre dans ses vicissitudes intimes. La psychologie est pour lui une sorte d'ascèse, une méthode pour constituer sa personnalité indécise. Un texte de 1823, destiné à une encyclopédie, définit ainsi la psychologie : « Cette [432] science est identique à celle du *moi* ; car qui dit *moi* ? le principe intelligent (...) Elle est également identique à la science de l'homme ; car qu'est-ce que l'homme, sinon ce que chacun de nous appelle *moi* » (...) La psychologie, qui est la science du principe intelligent, est donc par cela même la science du moi ou de l'homme. » Mais Jouffroy ajoute aussitôt que

⁸⁹⁹ Victor COUSIN, *Introduction à l'histoire de la philosophie*, 13^e leçon, 1838.

⁹⁰⁰ RAVAISSON, *La Philosophie en France au XIX^e siècle*, 1868, p. 24.

l'être humain est un composé de corps et d'esprit, et que la psychologie ne couvre pas la totalité de ce composé : « Il y a dans ce composé deux choses distinctes : l'homme proprement dit, et l'animal. La physiologie étudie l'animal, la psychologie l'homme, c'est-à-dire le principe dans lequel chacun de nous sent distinctement que sa personnalité est concentrée, et qui est le principe intelligent. C'est là le moi, ou l'homme véritable ⁹⁰¹. » Ainsi donc « le corps est exclu de la psychologie » ⁹⁰², car « l'objet de la psychologie est d'éclaircir ce que la conscience sait de nous-même » ⁹⁰³.

Ainsi se précise la définition de la psychologie de conscience, qui prévaudra dans l'école française. La publication par Cousin, en 1834, des premiers inédits de Biran permettra à Jouffroy de développer ses vues et de donner plus de consistance à ce moi dont il fait le centre de regroupement de la psychologie. L'effort volontaire met en oeuvre, transcendant à la diversité des phénomènes, un principe unitaire d'action, qui est la substance même de l'être personnel. Telle est la thèse affirmée dans le *Mémoire sur la légitimité de la distinction de la psychologie et de la physiologie*, que Jouffroy présente en 1838 à l'Académie des sciences morales et politiques. Ce texte maintient fermement le dualisme entre la psychologie ou « étude de l'âme », et la physiologie ou « science du corps », qui s'occupe de « l'agrégation matérielle » en laquelle se résout la vie animale : « il y a donc en nous deux êtres : le corps, être composé, principe des phénomènes physiologiques, et l'âme, être simple, principe des phénomènes psychologiques »... La psychologie se trouve donc inscrite dans la sphère d'influence de la métaphysique ; elle a pour organe privilégié l'observation directe de soi par soi, en laquelle s'opère une aperception directe de l'âme par elle-même.

Taine s'élèvera violemment contre cette conception toute abstraite et purement littéraire. « C'est pour cela qu'aujourd'hui la psychologie est méprisée et paraît stérile. Les savants disent que la science de M. Jouffroy a pour objet de couper les cheveux en quatre ou d'enseigner le français aux enfants. Réduite à l'observation directe, la psychologie

⁹⁰¹ Texte reproduit dans : Th. JOUFFROY, *Mélanges philosophiques*, 2^e éd. Ladrangé, 1838, p. 247.

⁹⁰² *Ibid.*, p. 260.

⁹⁰³ P. 259.

ne peut pas découvrir de vérités importantes et nouvelles. L'attention la plus assidue n'y fait que préciser les notions vulgaires ⁹⁰⁴. » La doctrine associationniste affirmera qu'« il n'y a rien de réel dans le moi sauf la file de ses événements » ⁹⁰⁵. Mais Taine est un franc-tireur, et le *Dictionnaire des Sciences philosophiques* de Franck, définit, en 1875 encore, la psychologie dans des termes qui retrouvent l'inspiration de Jouffroy : « Les phénomènes, les facultés et le principe même, le fond identique de l'âme humaine ou du moi, voilà ce qui constitue le domaine propre de la psychologie, son patrimoine en quelque sorte inaliénable. Là, elle est chez elle ; là, elle se suffit à elle-même, et est en droit de repousser tout concours étranger ; là aussi, elle ne rencontre que des vérités générales, nous voulons dire sans exception et vraiment [433] dignes de former une science, car la nature de l'esprit humain est la même chez tous les hommes ⁹⁰⁶. »

En 1885, en un temps où les monographies de Ribot ont déjà tenté de faire connaître en France les recherches positives des psychologues anglais et allemands, Jules Lachelier publie, dans la *Revue philosophique*, qui est la revue même de Ribot, un article intitulé *Psychologie et Métaphysique*, où il réaffirme le *non possumus* opposé par le spiritualisme universitaire aux efforts des sciences humaines. Cette étude restée classique réfute les thèses récentes selon lesquelles « l'observation extérieure et indirecte, aidée elle-même par l'étude des cas extrêmes et morbides, par la comparaison des races humaines et des espèces animales, permettrait, d'une part, de saisir des phénomènes qu'aucune réflexion n'aurait jamais pu atteindre, de l'autre, de donner à la psychologie le caractère de précision qui lui avait trop souvent manqué » ⁹⁰⁷. Toutes ces espérances sont illusoire, parce que non fondées en droit. « Depuis Platon jusqu'à Descartes, la partie la plus élevée de la psychologie ne fait qu'un avec la métaphysique ⁹⁰⁸ », estime en effet Lachelier ; et, plus près de nous, « c'est certainement à M. Cousin qu'elle doit le rôle prépondérant qu'elle joue, sous ce nom, dans la phi-

⁹⁰⁴ TAINÉ, *Les Philosophes français du XIX^e siècle*, 1857, p. 332.

⁹⁰⁵ TAINÉ, *De l'Intelligence*, 1870, t. I, p. 9.

⁹⁰⁶ Ad. FRANCK, *Dictionnaire des Sciences philosophiques*, 2^e édition, 1875, au mot *Psychologie* ; la première édition de l'ouvrage est de 1852.

⁹⁰⁷ LACHELIER, *Psychologie et métaphysique*, *Œuvres de Jules Lachelier*, t. I, P.U.F., 1933, p. 171.

⁹⁰⁸ *Ibid.*, p. 169.

osophie française »⁹⁰⁹. Il importe de maintenir contre les critiques dissolvantes l'impossibilité d'une psychologie indépendante, qui prétendrait se dispenser des régulations salutaires imposées par les idées de raison, de liberté, d'esprit. Le spiritualisme toujours vivant fait dépendre toute connaissance de la « spontanéité absolue de l'esprit »⁹¹⁰ ; une sorte de corrélation et d'interdépendance lie la psychologie à la métaphysique. « L'homme intérieur est double, et il n'y a rien d'étonnant à ce qu'il soit l'objet de deux sciences qui se complètent l'une l'autre. La psychologie a pour domaine la conscience sensible ; elle ne connaît de la pensée que la lumière qu'elle répand sur la sensation ; la science de la pensée en elle-même, de la lumière dans sa source, c'est la métaphysique⁹¹¹. » On passe d'une discipline à l'autre par un simple renversement épistémologique, par une conversion de l'analyse à la synthèse.

L'ontologie réflexive ne perd donc pas ses droits. La psychologie ne peut être qu'une deuxième lecture des vérités intellectuelles, selon la voie d'une analyse dont les conditions et les limites sont fixées dès l'origine par la synthèse déductive a priori de la raison raisonnante. Lagneau, qui fut l'un des théoriciens les plus rigoureux de cette même obédience, écrivait de son côté : « Le véritable objet de la psychologie est la nature universelle de la pensée, en tant qu'elle est susceptible d'explication. Sa méthode est l'analyse réflexive, c'est-à-dire la recherche de la nature intérieure des pensées et de la raison de cette nature. Son terme est la résolution des faits psychiques en leurs éléments immédiats, en leur matière également psychique, et l'explication métaphysique du composé que l'esprit en avait formé spontanément (...) La psychologie métaphysique n'est pas seulement une science, mais le fondement de toute science, puisque seule elle saisit l'objet dans son union avec le sujet, et justifie les principes de toute science⁹¹²... » Autrement [434] dit, le rêve persiste d'une logique de la pensée pure,

⁹⁰⁹ P. 170.

⁹¹⁰ P. 208.

⁹¹¹ P. 219.

⁹¹² LAGNEAU, *Célèbres leçons et fragments*, P.U.F., 1950, pp. 57-58, fragments publiés pour la première fois en 1898. Lagneau est mort en 1894. Cf. *ibid.* : « La vraie psychologie n'est pas la description de telle pensée, mais l'explication de la *Pensée*. » Lagneau fut, on le sait, le maître d'Alain chez lequel on retrouve des thèses analogues.

qui serait la psychologie authentique ; à côté de laquelle il pourrait sans doute y avoir une « psychologie, science de faits » qui serait « une partie de la physique », et une « psychologie comparée » qui serait « une partie, un prolongement de l'histoire naturelle. » ⁹¹³.

Ainsi les philosophes français, retrouvant, sous une autre forme, l'attitude d'Auguste Comte, ne peuvent admettre l'autonomie d'une psychologie qui serait l'investigation de la réalité humaine dans sa spécificité, recherchée en elle-même et pour elle-même. Hantés par l'exigence d'une intelligibilité logique et discursive sur le modèle de celle qui prévaut dans les sciences de la matière et dans la métaphysique classique, ils n'admettent pas la possibilité d'un savoir de structure différente. Or le spiritualisme universitaire est le maître de l'appareil officiel ; il contrôle les esprits et les institutions, c'est-à-dire qu'il a le redoutable pouvoir de donner force de loi à ses préférences doctrinales. La psychologie, puisqu'elle n'existe pas, n'aura pas le droit d'exister. Les déclarations de principe que nous venons de citer trouvent leur prolongement direct dans les réflexions douloureuses d'un psychologue de profession, qui observait en 1946 : « Binet, qui a créé des méthodes expérimentales et fondé un laboratoire, n'a jamais pu accéder à l'enseignement officiel. Ribot, qui s'est fait l'apôtre de la psychologie expérimentale, n'a jamais fait d'expériences. Il n'y a jamais eu d'enseignement de la psychologie expérimentale à la Sorbonne (sauf pour la psychologie pathologique) ; le professeur chargé d'enseigner la psychologie n'a pas de laboratoire, il ne peut montrer dans ses cours aucune expérience ; les étudiants qui se contentent des cours de la Faculté des Lettres n'en ont jamais fait ni même vu faire une seule ⁹¹⁴. »

Nous avons insisté sur les relations entre le spiritualisme universitaire et la psychologie, mais la psychologie n'est que l'une des sciences humaines, et l'on pourrait procéder, à propos de chacune d'entre elles, à une recherche analogue, qui donnerait les mêmes résultats. Vis-à-vis de l'anthropologie sous toutes ses formes, de l'histoire natu-

⁹¹³ *Célèbres Leçons, ibid.*, p. 95. Cournot lui aussi refuse à la psychologie le statut de science ; cf. *Matérialisme, Vitalisme, Rationalisme* (1875), 3^e section, § 9 : « La psychologie est-elle une science ? » La réponse est négative parce que la psychologie ne se prête pas à l'expérimentation rationnelle et systématique ; elle reste confuse, en deçà de toute application d'une logique véritable.

⁹¹⁴ Paul GUILLAUME, *Introduction à la psychologie*, Vrin, 1945, p. 374.

relle à la médecine et à la psychiatrie, vis-à-vis de la sociologie et de l'histoire, la même attitude sera chaque fois réaffirmée. Ou bien ces disciplines ne concernent pas l'être humain dans son essence, et ce sont alors des savoirs et des techniques approximatifs et sans grand intérêt ; ou bien, si elles ont quelque rapport avec une vérité fondamentale, elles doivent être ramenées à l'obéissance de l'ontologie réflexive selon les liturgies du Cogito. Le splendide isolement de la métaphysique, recroquevillée sur elle-même, et se contentant de revendiquer envers et contre tous le monopole de gestion de toute vérité, est un des caractères les plus étonnants de la philosophie française depuis un siècle et demi. Le résultat en est d'ailleurs la décadence irrémédiable d'une connaissance si discréditée qu'elle n'ose même plus dire son nom, et qu'elle se dissimule pudiquement sous l'étiquette de « philosophie générale ». Par ailleurs, comme les sciences humaines, en dépit des censures ontologiques, ont fini par obtenir la reconnaissance de leur droit à l'existence, elles se [435] sont constituées en dehors de la philosophie et dans un esprit d'opposition marquée à l'égard d'une prétendue science qui leur paraît maîtresse d'absurdité, et parfaitement inutile. L'enseignement de la philosophie paraît dès lors constitué par l'assemblage contre-nature de disciplines qui dénoncent mutuellement leur vanité, et finissent par en venir à une coexistence pacifique fondée sur l'ignorance mutuelle. Il est admis que l'on peut faire des études complètes de psychologie ou de sociologie sans se soucier de la philosophie ; l'ethnologie, l'anthropologie, l'histoire et la géographie, la démographie, l'économie politique volent de leurs propres ailes dans d'autres secteurs du domaine universitaire. Le métaphysicien, quant à lui, se satisfait de cette division du travail qui lui permet de poursuivre en paix ses rêveries ontologiques. Et les spécialistes des diverses sciences humaines ont bien assez à faire pour mettre en œuvre leurs techniques d'une complication croissante. La « science » est leur alibi ; ils n'ont pas le loisir de se poser des questions.

Chose curieuse, en dépit des querelles d'étiquettes, l'agnosticisme du spiritualisme universitaire à l'égard des sciences humaines s'est perpétué jusqu'à nos jours. Si opposés qu'ils puissent être les uns aux autres, nos métaphysiciens se retrouvent d'accord pour dénier au spécialiste de telle ou telle science de l'homme le droit de mettre en question l'essence de l'être humain. Léon Brunschvicg refuse toute signification réelle à l'anthropologie, à l'étude des origines du monde et de la

vie. « D'un point de vue nettement spiritualiste, affirmait-il un jour, il n'y a aucune responsabilité à prendre dans la formation de la matière et dans l'origine de la vie (...) L'esprit humain, dès son avènement, dès qu'il prend conscience, dans le savoir scientifique, de sa puissance créatrice, se reconnaît libéré de l'ordre de la matière et de la vie. Il se trahirait s'il descendait au dessous de soi ⁹¹⁵. » Pareillement, comme Le Senne opérait un jour une brillante déduction des valeurs humaines à partir de l'Absolu, l'éminent psychiatre Pierre Janet essaya de soutenir qu'on pouvait mettre les affirmations de valeur en rapport avec des influences psychologiques, neurobiologiques et sociales, composantes données de la situation concrète. Le Senne protesta aussitôt contre cette aliénation possible de la liberté métaphysique au profit de la psychopathologie : « La métaphysique, répondit-il, c'est la médecine de l'homme très bien portant, ou, si vous préférez, aussi bien portant que possible, de l'homme qui, se sentant le pouvoir d'organiser sa vie, ou au moins de l'orienter, cherche à discerner, à l'intérieur de lui-même, les mouvements dialectiques ⁹¹⁶... » Ontologie réflexive pas morte : le métaphysicien bien portant ne sera, à aucun prix, un malade qui s'ignore. De la même manière, encore, la pensée existentielle de Gabriel Marcel refuse toute compromission avec la biologie ou l'anthropologie : « Mon être ne se confond pas avec ma vie », écrit-il, c'est-à-dire que « je suis avant de vivre » ⁹¹⁷. Ainsi se trouve maintenue la priorité ontologique du cogito cartésien ; les enseignements des sciences sont nuls et non avenus ; ils ne sauraient mettre en cause le privilège d'exterritorialité dont bénéficie l'âme, appelée à des destinées surnaturelles. On retrouve une attitude identique chez Jean-Paul Sartre, qui, lui aussi, refuse d'accorder une importance philosophique quelconque à l'histoire naturelle et à l'anthropologie scientifique : « la notion d'histoire naturelle est absurde, professe-t-il : l'histoire ne se caractérise ni par le changement, ni par l'action pure et simple du passé ; elle est définie par la reprise intentionnelle du passé par le pré-

⁹¹⁵ Léon Brunschvicg, *Bulletin de la Société française de philosophie*, 1928, p. 63.

⁹¹⁶ Le Senne, *Bulletin de la Société française de philosophie*, 1945, p. 121.

⁹¹⁷ Gabriel MARCEL, *Etre et Avoir*, Aubier, 1935, pp. 291-292 ; cf. *ibid.* : « je suis non pas en deçà, mais au-delà de ma vie. »

sent : il ne [436] saurait y avoir qu'une histoire humaine » ⁹¹⁸... L'histoire ainsi entendu n'a d'ailleurs pas grand-chose de commun avec, le savoir développé par les historiens : la théorie métaphysique de la liberté permet à l'homme sartrien d'échapper à la pression des événements, auquel il confère leur sens grâce à un droit d'initiative radical. Il n'est pas dans l'histoire, mais au delà de l'histoire, comme l'homme de Gabriel Marcel est au delà de sa vie, si du moins ces formules signifient vraiment quelque chose.

Nous aboutissons ainsi, en ce qui concerne l'attitude des philosophes les plus distingués à l'égard des sciences humaines, à un véritable constat de carence. Si l'on prend un peu de recul par rapport à l'histoire de la philosophie, il y a là un fait très surprenant, et caractéristique de la pensée française depuis un siècle et demi. Auparavant, en effet, loin de dédaigner les sciences de l'homme, les philosophes en faisaient le plus grand cas, et prenaient d'ailleurs une part active à leur constitution. La pensée du XVIII^e siècle, nous l'avons vu, est une pensée encyclopédique : le génie de Leibniz féconde un espace intellectuel qui s'étend des mathématiques à l'histoire naturelle et aux sciences historiques proprement dites. Linné et Buffon sont des maîtres et des inspireurs pour tous les penseurs de leur siècle. Les Encyclopédistes, les Idéologues donnent pour programme à la recherche philosophique l'intégration de toutes les formes du savoir. C'est seulement au XIX^e siècle que la réflexion philosophique devient un exercice à vide ; l'univers mental du métaphysicien se rétrécit sans cesse. A la limite d'une ascèse de plus en plus formelle, la méditation semble réduite à l'opération d'un estomac qui faute d'aliments se digérerait lui-même. Pendant ce temps d'ailleurs le prodigieux enrichissement des sciences humaines entasse des matériaux d'une nouvelle sagesse. La fonction de la philosophie, depuis toujours, avait été de mettre au point une image du monde et une image de l'homme, de situer l'homme dans son monde, afin qu'il puisse y vivre aussi humainement que possible, les yeux ouverts. Telle avait été l'ambition d'Aristote, de Leibniz et de Kant, parmi beaucoup d'autres. Il faut croire qu'ils s'étaient trompés, puisque leurs successeurs actuels tiennent à honneur de fermer les

⁹¹⁸ SARTRE, *Matérialisme et révolution*, les Temps Modernes, juin 1946, p. 1545.

yeux sur le réel, identifiant ainsi la métaphysique avec un asile de toutes les ignorances. En réalité, la philosophie qui se coupe des sciences humaines fausse le sens et de la philosophie et des sciences humaines, engageant ainsi dans une impasse les formes les plus décisives du savoir.

[437]

Introduction aux sciences humaines.
Essai critique sur leurs origines et leur développement.

Cinquième partie :
Les sciences humaines au XIX^e siècle

Chapitre VI

L'HERMÉNEUTIQUE COMPRÉHENSIVE ET L'HISTORISME

[Retour à la table des matières](#)

L'impasse du spiritualisme universitaire apparaît donc néfaste à la fois pour la philosophie et pour les sciences de l'homme. Elle consacre une sorte de corrélation entre une ontologie intellectualiste de type cartésien et un idéal d'intelligibilité scientifique dominé par l'impérialisme des mathématiques. Une complicité tacite admet de part et d'autre la prédominance d'un modèle épistémologique où la raison n'obéit qu'à elle-même : les relations mathématiques définissent tout ce qu'il y a d'exact dans les sciences exactes, et le rationalisme rêve d'enchaînements d'idées claires et distinctes qui permettraient de constituer l'esprit humain par un montage aussi rigoureux qu'une suite de théorèmes, selon la norme géométrique de l'« automate spirituel », adoptée par Spinoza. C'est pourquoi les sciences de l'homme, qui demeurent étrangères à ce schéma et ne concèdent pas assez à l'exigence de pré-

cision discursive, ne sont considérées comme des sciences à part entière ni par les vrais « savants », ni par les philosophes qui réservent leur confiance aux sciences de la matière.

La situation intellectuelle, en France, est donc peu propice à l'élaboration d'une épistémologie des sciences humaines : celles-ci sont toujours jugées en fonction d'un type de connaissance et d'un mode de certitude qui leur est foncièrement étranger. Il en va de même en Angleterre, où la tradition de l'empirisme, depuis Francis Bacon jusqu'à Locke, Bentham et Stuart Mill fait prédominer un mode d'explication inspiré par les procédures applicables dans les sciences de la matière et de l'espace. C'est l'Allemagne qui va donner naissance, au cours du XIX^e siècle, à une méthodologie spécifique des sciences humaines ; bon nombre de savants et de philosophes vont s'y efforcer ensemble de définir les voies et moyens de cette connaissance grâce à laquelle les hommes prennent conscience de ce qu'ils sont.

La naissance de cette épistémologie dans les universités allemandes est liée à un ensemble de conditions intellectuelles et politiques. La France révolutionnaire et impériale reste fidèle, avec l'école idéologique, à l'intellectualisme de l'âge des Lumières, qui s'est affirmé dans l'*Encyclopédie* ; Saint-Simon et Auguste Comte prolongent, en plein XIX^e siècle, le même état d'esprit. En Allemagne, au contraire, l'idéal de *Aufklärung* se heurte, dès la fin du XVIII^e siècle, à des résistances croissantes, liées à des influences diverses et complexes. La marée romantique apporte un renouvellement de toutes les valeurs, un nouveau style de pensée comme un nouveau style de vie. À l'intellectualisme analytique et discursif se substitue un irrationalisme qui fait confiance aux forces profondes, aux impératifs de l'instinct [438] et du sentiment. La protestation allemande contre la domination française dans l'Europe des Lumières prendra une coloration politique lorsque l'impérialisme napoléonien se fera le messenger, un peu partout, des idées révolutionnaires. Celles-ci, d'abord bien accueillies, se heurteront bientôt à la résistance acharnée d'un sentiment national, qu'elles auront elles-mêmes suscité. La réaction contre l'occupation française se manifesterait aussi dans l'ordre du langage et des idées. C'est Frédéric II qui, en 1746, avait fait du français la langue officielle de l'Académie de Berlin ; ce privilège d'une langue étrangère disparaîtra à la fin du règne de Napoléon I. Au même moment, la fondation de l'Université de Berlin (1810) atteste, par opposition à l'universalisme de

l'Académie, la prépondérance de la nouvelle exigence que Fichte vient de célébrer dans les *Discours à la Nation allemande*. L'Université de Berlin, fondée à l'instigation de Guillaume de Humboldt, avec la collaboration de Fichte, de Schleiermacher et de Savigny, sera, en fait, l'un des foyers du renouveau de l'épistémologie, et tout particulièrement un des hauts lieux de la philologie moderne.

Romantisme, nationalisme, et savoir proprement dit, recherche érudite, se trouvent donc ensemble à l'origine d'une forme particulière d'intelligibilité. L'association peut paraître surprenante, et contre nature, si l'on admet que l'attitude scientifique implique une objectivité absolue, coupée de toute solidarité avec des valeurs humaines, trop humaines. Seulement, en dépit de cette prétention naïve et louable, le savant n'en reste pas moins homme ; il ne peut s'évader de sa propre condition. Et tout particulièrement lorsqu'il s'agit d'une enquête de l'homme sur l'homme, on ne voit guère la possibilité de faire abstraction des mobiles et valeurs qui se trouvent à l'origine de la recherche et qui sous-tendent son développement. La connaissance objective de la réalité matérielle est bien obligée de tenir compte des modalités de la perception ; à plus forte raison, la connaissance de l'être humain, si rigoureuse qu'elle s'efforce de devenir, doit accepter le présupposé des intentions et significations constitutives du domaine humain. Il faut bien, dans tout savoir, une intelligibilité de référence ; or cette intelligibilité ne peut être, dans le cas de l'homme, celle de l'équation mathématique ou de la pierre. La source du sens ne pourra être ici que la condition humaine telle que chacun la pressent en soi. Si l'homme est la mesure de toutes choses, à bien plus forte raison est-il la mesure de l'homme lui-même ; l'exigence de l'objectivité, dans ce cas, n'empêche pas la connaissance de revêtir le caractère d'un dialogue et d'une confrontation.

La théorie romantique de la connaissance implique un recours aux sources personnelles de toute certitude ; elle donne la prépondérance, par delà les procédures discursives, à un consentement de soi à soi, à une adhésion personnelle qui reste une vérité personnelle. La certitude romantique au lieu d'être une certitude qui sépare le sujet de l'objet, est une certitude qui les unit dans l'intuition profonde d'une unité d'implication. Il faut d'ailleurs ajouter que le romantisme français fut essentiellement un mouvement littéraire, alors que le romantisme allemand développa dans tous les domaines une conception d'ensemble

du monde et de la vie, centrée sur une philosophie de la nature. Une sorte de renversement des valeurs épistémologiques se trouve ainsi réalisée : alors que depuis Galilée, Descartes et Newton, les mathématiques et les sciences de la matière fournissent un prototype d'intelligibilité pour tous les ordres du savoir, le romantisme choisit la vie comme étalon de toute compréhension et considère le domaine inanimé comme une forme imparfaite et matérialisée de l'être vivant. Par delà deux siècles de mathématisme outrancier s'opère un retour aux cosmologies vitalistes et à l'hylozoïsme de la Renaissance.

Il ne saurait être question d'étudier ici ce mouvement de pensée, dont [439] le plus illustre représentant est Schelling, mais qui compte des théoriciens nombreux, *Naturphilosophen* comme Oken, Baader, Steffens et bien d'autres. Nous nous contenterons de citer quelques-unes des formules admirables dans lesquelles le poète Novalis a condensé la nouvelle sagesse élaborée par ses amis. « En physique, observe-t-il par exemple, on a depuis longtemps pris l'habitude d'isoler les phénomènes de l'ensemble qui les accompagne, au lieu de les étudier dans leurs rapports de sociabilité. Tout phénomène est membre d'une chaîne incommensurable qui comprend tous les autres phénomènes. La Science de la nature ne devra plus être traitée par chapitres, par branches. Elle devra former un continuum, une histoire, une végétation organique, ou un animal, ou un homme ⁹¹⁹. » Dans cette perspective d'une immense solidarité intrinsèque du destin, Novalis, retrouvant un thème leibnizien, peut dire que « la nature est une cité pétrifiée par enchantement » ⁹²⁰. Dès lors, la physique des lois doit se subordonner à une inspiration, à une divination plus intime : « la physique n'est rien d'autre que la doctrine de l'imagination » ⁹²¹. De là, une nouvelle théorie de la connaissance : « Comment un homme pourrait-il comprendre une chose sans en avoir le germe en lui ? Ce que je veux comprendre doit s'épanouir en moi selon des lois organiques ; et ce que je semble apprendre n'est réellement à mon organisme qu'un aliment et une incitation ⁹²². » C'est pourquoi c seul un artiste peut

⁹¹⁹ NOVALIS, *Journal et Fragments*, trad. Claretie, Stock, 1927, pp. 136-137.

⁹²⁰ *Ibid.*, p. 126.

⁹²¹ P. 125 ; cf. p. 124 : « l'âme individuelle devra se mettre à l'unisson avec l'âme du monde. »

⁹²² P. 159.

deviner le sens de la vie » ⁹²³. Une sorte d'humanisme cosmique s'affirme dès lors qui fait de la représentation, de la pensée dans son ensemble, une sorte d'expansion géniale de l'être humain : « Le monde est maintenu par l'homme, comme les particules du corps humain sont maintenues par la vie de l'homme » ⁹²⁴.

Ces intuitions d'un poète génial définissent l'état d'esprit de toute une époque ; les thèmes qu'elles proposent ont servi de fil conducteur non seulement à des romanciers, à des littérateurs, mais aussi à des hommes de science qui les ont mis en œuvre dans leurs domaines respectifs. On peut citer ici l'exemple de Goethe, qui tira de la philosophie de la nature l'inspiration d'un certain nombre d'essais scientifiques. En fait, il s'agit bien là d'une épistémologie nouvelle, dont on retrouve la présence dans la biologie, l'anthropologie, la médecine, la sociologie et jusque dans l'économie elle-même. La catégorie fondamentale est peut-être celle d'organisme, élaborée en particulier par Bordeu à la fin du XVIII^e siècle, et qui va fournir au savoir romantique un thème essentiel. Un historien de la médecine observe en effet : « La notion d'organisme apparaît véritablement comme la notion romantique la plus élevée dans toutes les sciences, et non pas seulement dans les sciences naturelles. C'est le terme de l'époque, inauguré par Herder, défini par Kant, naturellement dans un sens différent de celui de Herder, employé par Kiemeier, moulé par Schelling et admirablement intégré par Goethe. Sans lui, on ne peut pas se représenter le romantisme ; il est valable dans tous les domaines, et non en dernier lieu dans celui de l'histoire (...) Avec le mot « organisme », le temps a saisi l'unité de la forme mouvante ⁹²⁵... »

[440]

Cette nouvelle forme de compréhension propose en effet un principe pour le regroupement et l'interprétation des phénomènes. Le mécanisme fournit un modèle explicatif fondé sur la prédominance de la

⁹²³ P. 179.

⁹²⁴ Pp. 177-178 ; des fragments ont été également traduits par Geneviève Bianquis : NOVALIS, *Petits Écrits*, Aubier, 1947.

⁹²⁵ E. HIRSCFELD, *Romantische Medizin*, in : Kuklos, *Jahrbuch für Geschichte und Philosophie der Medizin*, Leipzig, 1930, t. III, cité dans Marc KLEIN, *Sur les résonances de la philosophie de la nature en biologie moderne et contemporaine*, Revue philosophique, 1954, pp. 520-521.

matière, de l'espace et du temps spatialisé ; au contraire, la compréhension romantique a pour loyer l'idée de vie, c'est-à-dire le dynamisme intrinsèque d'une durée en voie de développement. De là procède une lecture du réel entièrement opposée à celle qui s'appuie sur le seul déterminisme physico-chimique, principe des scientismes modernes. La saisie unitive d'une mutualité d'implication prend le pas sur la recherche des relations discursives ; l'intelligence s'établit par la référence à la totalité, et non par la décomposition en éléments abstraits. i ce schéma peut présenter des inconvénients lorsqu'il s'agit de rendre raison des réalités proprement inorganiques, où l'analyse et la synthèse permettent de décomposer et de recomposer les phénomènes en termes physique et de chimie, il n'en est pas de même quand on aborde l'ordre de la vie et plus particulièrement le domaine humain. On ne peut parler de la vie qu'en termes de vie, et sur ce point la biologie romantique reprend le thème du vitalisme défini par l'école de Montpellier ; mais surtout, on ne peut parler de la réalité humaine qu'en termes d'existence humaine. Le biologisme romantique dépasse en extension le vitalisme des naturalistes ; il embrasse toutes les formes d'organisation, non seulement celles qui assurent la survie des êtres vivants, mais encore et surtout celles qui donnent leur structure à la vie personnelle et à la vie sociale des hommes. Et par exemple la biologie fournira au nationalisme allemand le thème du peuple comme communauté vivante, fondée sur l'unité originaire de la race et la permanence des traditions, thème dont il est inutile de souligner la fascination qu'il a exercée sur la politique allemande récente. Encore est-il juste de reconnaître que les penseurs romantiques se gardèrent de tomber, fût-ce contre Napoléon, dans de pareilles aberrations.

Le sens romantique de la vérité a pour fondement un rapport au monde dans lequel le sujet connaissant, au lieu de mettre son point d'honneur à s'effacer devant la vérité des choses, est pénétré de l'idée qu'il existe une essentielle sympathie entre la vérité de l'homme et la vérité des choses. Toute connaissance est une reconnaissance ; la nature dans son ensemble met en scène un destin qui ne nous est pas étranger. C'est pourquoi la poésie romantique, divination du sens, devient un mode de connaissance, doué d'une valeur métaphysique. Lorsque la poésie apparaît comme un foyer de vérité, cette vérité s'affirme dans tous les domaines du savoir, aussi bien en chimie et dans les sciences naturelles qu'en philologie ou en théologie. Le même parti

pris de la vie comme relation sympathique et unitive, comme principe d'identification entre tous les aspects du réel se retrouve partout.

Si ce sens littéraire et philosophique de l'existence a pu exercer largement son influence, c'est sans doute à cause de la structure particulière des institutions universitaires allemandes. En France, la philosophie s'est constituée, au XIX^e siècle, en discipline indépendante ; le programme des études, étroitement délimité, sépare l'apprenti philosophe de tous ceux qui suivent, en même temps que lui, les cours de la Faculté des Lettres. Cet état de choses, d'ailleurs préjudiciable à la culture générale des uns et des autres, encourage la philosophie à une spécialisation technique et à un formalisme fondé sur l'idolâtrie de ses propres méthodes. Ce splendide isolement de la philosophie et des philosophes ne se retrouve pas en Allemagne, [441] où, par exemple, les mots « philosophie » et « philologie » ne présupposent nullement les mêmes oppositions que chez nous. Nietzsche lui-même est professeur de philologie à l'Université de Bâle. La philosophie fait partie de la formation littéraire, et les philosophes, au lieu d'être séparés par des cloisons étanches des historiens et des grammairiens, bénéficient eux-mêmes de leur enseignement. Après tout, la philosophie, chez les Grecs qui l'inventèrent, ne s'édifiait pas sur la négation des autres savoirs, mais sur leur unité amicale.

Les penseurs allemands ont posé le problème de l'épistémologie des sciences humaines parce qu'ils savaient d'expérience que ces sciences existaient, Alors que les philosophes français du XIX^e siècle se désintéressent de tout ce qui ne les concerne pas directement, les Allemands ont été marqués par l'enseignement des grands philologues, des maîtres de l'histoire littéraire et politique, dont ils ont suivi les cours : un Friedrich August Wolf, un Bœckh, un Droysen, un Savigny, un Ranke, et bien d'autres. De là l'ouverture d'esprit caractéristique de penseurs comme Dilthey, Max Weber ou même Husserl, capables, à l'occasion, de s'occuper de littérature, de poésie ou d'histoire, et amenés ainsi à se poser concrètement la question de la compréhension de l'homme par l'homme. Le maître problème des sciences humaines échappe tout à fait à ceux dont les curiosités sont étroitement bornées, ou qui ne considèrent comme sciences à proprement parler que les sciences mathématiques et physiques. Les tenants du spiritualisme universitaire ont une complaisance particulière pour ce dernier point de vue, complaisance qui ne se justifie que par des préjugés in-

soutenables en raison, et liés, nous venons de le voir, à la structure particulière des programmes d'études.

Un autre caractère distingue l'épistémologie des sciences humaines en Allemagne : on est frappé, dans l'ensemble, par la coexistence pacifique de la philosophie et de la théologie. L'organisation de l'université française a été profondément marquée par la prépondérance du catholicisme dans le pays. Une théologie monolithique, soumise au contrôle de l'Eglise, se veut distincte de toutes les autres disciplines, et supérieure en droit, sans contestation. L'impérialisme clérical entraîne, par réaction, la constitution d'une université laïque dans sa structure, dans ses programmes et dans son esprit. L'œuvre de Victor Cousin se comprend en bonne part comme une réaction de défense contre la menace du dirigisme ecclésiastique ; la définition d'une orthodoxie ministérielle tend à limiter les dégâts, opposant un moindre mal à un mal plus grand. La tension entre l'Etat et l'Eglise, entre l'esprit clérical et l'esprit laïc est un des faits dominants dans la sociologie de la connaissance en France depuis la Révolution. D'où une ligne de rupture assez artificielle, qui, divisant la nation et parfois chaque esprit contre lui-même, est néfaste à une saine compréhension des réalités spirituelles.

Cette opposition est beaucoup moins sensible en Allemagne, et l'on peut penser que le développement des sciences humaines en sera heureusement influencé. S'il est vrai que les églises ne sont pas exemptes de tout esprit d'orthodoxie, comme l'attestent les tracasseries endurées par Kant ou par Fichte, ou par certains savants matérialistes au cours du XIX^e siècle, néanmoins une marge d'interprétation très large subsiste, en l'absence d'un magistère centralisé qui aurait le monopole de définir la bonne doctrine. Une compénétration des domaines philosophique et théologique semble favorable à l'un et à l'autre ; la théologie par exemple subit, à un certain moment, très fortement, l'influence de Hegel ; inversement les philosophes sont ouverts à l'enseignement d'un Schleiermacher. D'ailleurs les étudiants, qui sont souvent des fils de pasteurs, comme Dilthey ou Nietzsche, [442] associent fréquemment les deux ordres d'études : Schelling, Hegel, Dilthey, parmi bien d'autres, suivirent les cours de la Faculté de théologie et durent certainement à cette formation une part de leur dynamisme spirituel. Sans doute, l'agnosticisme et l'anticléricisme, sous la forme la plus violente, se manifesteront aussi dans l'Allemagne du XIX^e siècle, chez les hégéliens de gauche en particulier (Bruno Bauer, Ruge, Max Stirner,

Feuerbach), chez les philologues positivistes comme D. F. Strauss, chez les savants matérialistes (Vogt, Dühring, etc.). Mais l'œuvre d'un Dilthey, celle d'un Max Weber ou celle d'un Tröeltsch atteste qu'il n'y a pas de coupure radicale entre le respect des valeurs religieuses et la réflexion épistémologique.

Enfin la structure politique de l'Allemagne du XIX^e siècle, qui reste morcelée, sauvegarde les libertés universitaires contre l'emprise toujours menaçante du pouvoir civil. La centralisation française de l'université napoléonienne favorise, par la forme même des institutions, l'affirmation d'un dirigisme doctrinal, dont Victor Cousin fut le premier artisan. L'Allemagne a connu, elle aussi, l'esprit d'orthodoxie, par exemple au moment où triomphait la philosophie hégélienne ; et Schopenhauer a pu inclure dans ses *Parerga et Paralipomena*, en 1850, son pamphlet contre *La philosophie universitaire* ⁹²⁶, où il dénonçait avec violence le conformisme des professeurs. Mais, toutes proportions gardées, la pression était moins forte, et se heurtait aux multiples obstacles opposés par un système décentralisé, qui n'accorde pas à un seul des pouvoirs discrétionnaires. Au surplus, une philosophie largement ouverte sur la théologie, sur la philologie et sur l'histoire, échappe plus aisément à toute entreprise de planification unitaire, de par sa diversité intrinsèque.

L'épistémologie des sciences humaines va donc bénéficier en Allemagne de ces influences favorables. Elle se développe en même temps dans des domaines divers du savoir grâce à la collaboration des philosophes proprement dits et des spécialistes, qui manifestent un souci fort remarquable de savoir ce qu'ils font. Joachim Wach a consacré un important ouvrage, en trois volumes, intitulé *Das Verstehen* ⁹²⁷, à l'examen des nombreuses théories de la compréhension mises au point par les uns et les autres. L'essentiel est ici que la compréhension fasse problème, c'est-à-dire qu'elle soit reconnue comme centre de regroupement, comme perspective spécifique de toutes les disciplines qui ont pour objet la connaissance de l'homme par l'homme. Ce savoir d'ensemble a été défini, entre autres, à la fin du XIX^e siècle, par Wilhelm Dilthey (1833-1911), qui fut l'un de ses plus éminents

⁹²⁶ Traduction par A. Dietrich, dans : A. SCHOPENHAUER, *Philosophie et Philosophes*, Alcan, 2^e éd., 1912.

⁹²⁷ Joachim WACH, *Das Verstehen*, Tübingen, Mohr, 3 volumes, 1926, sqq.

promoteurs. « Nous appelons compréhension, disait Dilthey à la fin de sa vie, le processus par lequel nous connaissons quelque chose de psychique à l'aide de signes sensibles qui en sont la tation ⁹²⁸. » Des signes, « perçus de l'extérieur par nos sens », dit-il encore, portent témoignage sur l'existence d'une réalité « intérieure ». La critique, la mise en œuvre de ces témoignages est la préoccupation commune des sciences de l'homme : « nous appelons exégèse ou interprétation un tel art de comprendre les manifestations vitales fixées d'une façon durable » ⁹²⁹. Reprenant un mot très ancien, Dilthey propose d'appeler *herméneutique* l'art d'interpréter les documents humains. Grâce à l'herméneutique, « à l'analyse de l'expérience interne s'ajoute celle de la compréhension, et toutes deux fournissent de concert la preuve que les [443] sciences de l'esprit sont capables d'une connaissance ayant, dans certaines limites, une validité universelle, pour autant qu'elles sont déterminées par la façon dont les faits psychiques nous sont primitivement donnés » ⁹³⁰.

Ces définitions garantissent l'originalité méthodologique des sciences humaines ; elles ont droit à un statut spécial, et ne sauraient donc entrer sans autre forme de procès dans le droit commun des sciences de la matière. Il s'agit ici de faits psychiques, dont les propriétés intrinsèques ne peuvent pas faire l'objet d'une réduction à des réalités d'un autre ordre. Le fondement de toute compréhension dans les sciences humaines est donc la reconnaissance de l'homme par l'homme, et ceci quelle que soit la forme sous laquelle la réalité humaine se manifeste. Comme le dit encore Dilthey, « par les pierres, le marbre, la musique, les gestes, la parole et l'écriture, par les actions, les règlements économiques et les constitutions, c'est le même esprit humain qui s'adresse à nous et demande à être interprété ; et, dans la mesure où il dépend des conditions et des ressources générales de ce mode de connaissance, le processus de compréhension doit présenter partout des caractères communs » ⁹³¹. Autrement dit, tout essai pour constituer une science de l'homme sans l'homme se trouve, dès son principe,

⁹²⁸ W. DILTHEY, *Origines et développement de l'herméneutique* (1900), traduction Remy, dans : DILTHEY, *Le Monde de l'Esprit*, Aubier, 1947, t. I, p. 320.

⁹²⁹ *Ibid.*, p. 321.

⁹³⁰ P. 322.

⁹³¹ P. 321.

mal orienté. Et cela nous explique sans doute dès à présent pourquoi les sciences humaines telles qu'elles se constituèrent au XIX^e siècle, sans réflexion méthodologique préalable, et sous la seule fascination des sciences de la matière déjà constituées, étaient vouées à l'échec, ou à l'absurdité.

Dilthey se réfère d'autre part, dans ce même essai, à une *Herméneutique* de Schleiermacher, professée par celui-ci à l'Université de Halle, en guise d'introduction à son cours d'exégèse. L'enseignement du maître n'a pas été conservé dans sa totalité, mais on en retrouve la substance dans l'œuvre de l'illustre philologue Bœckh, élève de Schleiermacher ⁹³². La rencontre de ces noms est particulièrement significative : dès 1860, Dilthey, jeune professeur de lycée après des études de théologie, de lettres et de philosophie, écrit un mémoire de concours sur l'herméneutique de Schleiermacher ; une de ses œuvres maîtresses sera d'ailleurs une biographie du grand penseur religieux, publiée en 1867-1870. Une des sources de la théorie de la compréhension se trouve donc dans la théologie, ou plutôt dans la rencontre entre la théologie et la philologie, rendue nécessaire par l'interprétation des livres saints. Si bizarre, si inadmissible que puisse paraître cette conjonction à des esprits français, façonnés par un pseudo-positivisme, elle est pourtant un fait dominant dans le développement des sciences humaines en Allemagne au siècle dernier.

En fait, il y a une corrélation fondamentale entre l'attitude de l'homme à l'égard de Dieu, et celle qu'il adopte à l'égard des autres hommes. Qu'on le veuille ou non, anthropologie et théologie sont solidaires, et une anthropologie sans Dieu n'en sacrifie que davantage à la théologie refoulée, comme on le voit dans le cas de Stirner, de Nietzsche ou de Sartre. L'évaluation de la situation de l'homme devant Dieu implique en effet une estimation de la condition humaine dans son ensemble : une théologie totalitaire, qui prétend assumer à elle seule l'espace mental dans son ensemble, se trouvera faussée dans son essence même, tout autant qu'une anthropologie qui prétendrait rendre compte par ses propres moyens du domaine humain total. Schleiermacher (1768-1834), rénovateur de la pensée religieuse, la dégage de l'ornière scolastique où la maintenait l'intellectualisme du XVIII^e siècle. Il appartient à la première génération romantique, avec les frères

⁹³² P. 330.

Schlegel, Tieck, Novalis, Schelling ; mêlé aux luttes littéraires et nationales de son [444] époque, il aura une carrière de pasteur et de professeur de théologie, que jamais ne viendra troubler le menace d'une rupture avec son église. Son christianisme a été formé à l'école du piétisme, ce mouvement de rénovation par une spiritualité intérieure, qui a contribué également à façonner la personnalité morale de Kant. La foi implique une adhésion personnelle du croyant dont l'authenticité importe davantage que les formulations doctrinales et les institutions ecclésiastiques.

Les *Discours sur la Religion* (1799) définissent la religion comme une attitude de vie, et non comme une synthèse idéologique ; elle est ouverture confiante à Dieu et au monde, bien plutôt qu'activité spéculative : « en son essence, elle n'est ni pensée ni action, mais contemplation intuitive de l'Univers ; elle veut l'épier pieusement dans les manifestations et les actes qui lui sont propres ; elle veut se laisser, dans une passivité d'enfant, saisir et envahir par ses influences directes (...) Elle veut, dans l'homme non moins que dans tout être particulier et fini, voir l'Infini, le décalque, la représentation de l'Infini » ⁹³³. Le sentiment religieux sera donc caractérisé par une ouverture sympathique à tout ce qu'il y a de sacré dans le monde et dans l'homme : « L'Univers, écrit Schleiermacher, est dans un état d'activité ininterrompue et se révèle à nous à chaque instant. Chaque forme qu'il produit, chaque être auquel, du fait de l'abondante plénitude de la vie, il confère une existence distincte, chaque circonstance qu'il fait jaillir de la richesse de son sein toujours fécond, est une action qu'il exerce sur nous. Par suite donc, prendre chaque chose particulière comme une partie du tout, chaque chose limitée comme une représentation de l'infini, c'est là la religion ⁹³⁴. » Une piété cosmique assure la participation plénière du croyant à la Création dans sa totalité ; l'intuition religieuse du monde affirme la réintégration du fidèle dans cet ensemble immense du plan divin, où il retrouve sa place ; elle culmine dans « ce premier instant mystérieux qui, dans chaque perception sensible, précède la dissociation de l'intuition et du sentiment, cet instant où le sens et son objet se sont pour ainsi dire confondus, et sont devenus un,

⁹³³ SCHLEIERMACHER, *Discours sur la Religion* (1799), trad. Rouge, Aubier, 1944, 2^e Discours, p. 151.

⁹³⁴ P. 154.

avant que chacun d'eux retourne à sa place » ⁹³⁵... La mobilisation des forces affectives, leur mise en œuvre dans le consentement à l'œuvre divine, caractérise une foi qui est une vie bien plutôt qu'une réflexion : « Aimer l'esprit du monde et contempler joyeusement son activité, voilà le but de notre religion, et il n'entre pas de crainte dans l'amour ⁹³⁶. »

La pensée religieuse de Schleiermacher fournit à la théorie de la compréhension un arrière-plan métaphysique, exactement opposé au positivisme réducteur qui inspire les doctrines fondées sur l'extrapolation des sciences exactes. La piété du fidèle, qui se reconnaît créature entre les créatures de la Création, justifie un rapport au monde à l'inverse de l'attitude du savant organisant en toute rigueur le domaine expérimental qu'il a pour tâche d'inventorier, et déterminant de proche en proche les éléments et les relations en cause. Toute science où l'existence humaine est en question implique une sorte d'ascèse spirituelle et un examen de conscience, et l'exercice de l'esprit critique s'y trouve subordonné à la vertu de respect. La connaissance religieuse peut fournir dès lors une intelligibilité de référence qui, situant son objet dans un espace mental bien différent de celui de la physique ou de la chimie, révèle en lui une plénitude d'aspects qui seraient, sans cela, demeurés insoupçonnés. « Seul un artiste, disait Novalis, peut deviner [445] le sens de la vie » ; seul, un croyant, peut-être, est à même de lui rendre justice, – étant bien entendu que la foi désigne ici une attitude globale, et nullement un credo doctrinal quel qu'il soit. Michelet pourrait fournir, dans le domaine français, un bon exemple de cette générosité, non exempte de lucidité bien entendu, mais qui trouve en soi des ressources pour aller au-delà, et pour faire naître à nouveau, à partir des vestiges éteints, le feu même de la vie.

La tradition allemande de l'interprétation a donc des origines poétiques, lyriques et religieuses. Seulement cette exigence, au lieu de contredire celle de la précision et de la science, vient au contraire la féconder, et cela dans le domaine qui peut paraître le plus ingrat, le plus fermé à toute passion, – le domaine de la philologie. A l'époque de la Renaissance déjà, nous l'avons vu, la philologie était née de

⁹³⁵ P. 166.

⁹³⁶ P. 170.

l'enthousiasme des humanistes, jaloux de saisir à travers le témoignage des documents figurés ou écrits l'actualité même, la vie de l'Antiquité retrouvée. Les recherches les plus ingrates, les plus minutieusement patientes trouvaient ici leur justification dernière grâce à une nostalgie du passé désireuse de s'affirmer dans le présent par l'élaboration d'un nouveau style de pensée et de vie. Quelque chose d'analogue se produit lors de la formation de la philologie scientifique sous l'impulsion du mouvement romantique. L'étude systématique des vocabulaires et des grammaires ne répond pas à la poursuite gratuite, et quelque peu absurde du savoir pour le savoir. Les travaux et les techniques de l'érudition ont un enjeu capital, qui concerne l'essence même et les destinées de l'humanité passée et présente.

Renan fut un des rares savants français à mesurer l'importance du mouvement philologique allemand. Son témoignage est d'autant plus significatif qu'il se trouve sollicité à la fois par les deux intelligibilités contradictoires : celle des sciences de la matière, incarnées par son ami Berthelot, et celle des sciences historiques, appelées par lui « sciences de l'humanité », auxquelles il a lui-même consacré sa vie, depuis qu'il a découvert en elles, dans son illumination de 1848, les sciences de l'avenir. Une très curieuse étude de 1860 souligne l'importance de cette nouvelle catégorie de disciplines : « les sciences physiques, écrit Renan, sont comprises depuis plus de deux cents ans ; les sciences de l'humanité sont encore dans leur enfance, très peu de personnes en voient le but et l'unité »⁹³⁷. Et le rénovateur des études sémitiques entreprend un éloge de l'érudition qui, sous sa modestie apparente et dans ses servitudes mêmes, est la « science des produits de l'esprit humain »⁹³⁸. Or les produits les plus anciens, les plus frustes des peuples d'autrefois peuvent être pour nous les messagers des plus hautes révélations : « les productions en apparence les plus insignifiantes sont souvent les plus précieuses aux yeux du critique, parce qu'elles mettent vivement en relief des traits qui, dans les œuvres réfléchies, ont moins de saillie et d'originalité. La plus humble des litté-

⁹³⁷ RENAN, *La Métaphysique et son avenir* (1860), in : *Dialogues philosophiques* Calmann-Lévy, in-8°, p. 294.

⁹³⁸ *Ibid.*, p. 300.

ratures primitives en apprend plus sur l'histoire de l'esprit humain que l'étude des chefs d'œuvre des littératures modernes » ⁹³⁹.

Ainsi se trouve soulignée l'importance essentielle de la philologie ; mais Renan ajoute aussitôt que l'érudition ici ne doit pas être recherchée pour elle-même : « c'est dans la philosophie qu'il faut chercher la véritable valeur de la philologie » ⁹⁴⁰. Ainsi donc « l'union de la philologie et de la philosophie, de l'érudition et de la pensée, devrait être le caractère du travail intellectuel [446] de notre époque (...) Il faut prendre dans son ensemble la révolution opérée par la philologie, examiner ce que l'esprit humain était avant la culture philologique, ce qu'il est devenu depuis qu'il l'a subie, quels changements la connaissance critique de l'antiquité a introduits dans la manière de voir des modernes. Or une histoire attentive de l'esprit humain depuis le XV^e siècle démontrerait, ce me semble, que les plus importantes révolutions de la pensée moderne ont été amenées, directement ou indirectement, par des conquêtes philologiques. La Renaissance et la Réforme sont nées à la suite d'une révolution en philologie » ⁹⁴¹. Texte important, parce qu'il atteste chez Renan une orientation d'esprit assez rare en France à l'époque, encore que, chez Renan, l'aspect critique et négatif l'emporte souvent sur la construction positive : « la critique universelle, ajoute-t-il en effet aussitôt, est le seul caractère qu'on puisse assigner à la pensée délicate, fuyante, insaisissable du XIX^e siècle »...

Ernest Renan est l'un des témoins de la grande aventure allemande de la philologie, à laquelle les Français ne participèrent que fort peu ;

⁹³⁹ Pp. 300-301.

⁹⁴⁰ P. 303.

⁹⁴¹ Pp. 298-299. Les moments de dépression alternent, chez Renan, avec les moments d'enthousiasme philologique ; cf. la lettre à Berthelot, d'août 1863, publiée elle aussi à la suite des *Dialogues philosophiques*, sous le titre : *Les Sciences de la nature et les sciences historiques*, par exemple p. 154 : « chaque fois que je cause avec vous, avec Claude Bernard, je regrette de n'avoir qu'une vie, et je me demande si, en m'attachant à la science historique de l'humanité, j'ai pris la meilleure part. Que sont en effet les 3 ou 4.000 ans d'histoire que nous pouvons connaître dans l'infini de durée qui nous a précédés (...) L'histoire dans le sens ordinaire, c'est-à-dire la série des faits que nous savons du développement de l'humanité, n'est qu'une portion imperceptible de l'histoire véritable, entendue comme le tableau de ce que nous pouvons savoir du développement de l'univers. »

notre seul représentant de premier plan dans ce domaine ayant été Eugène Burnouf (1801-1852) l'un des fondateurs des études indiennes, auquel d'ailleurs Renan, qui avait suivi ses leçons, dédiait en mars 1849 son *Avenir de la Science*, dans les termes suivants : « en écoutant vos leçons sur la plus belle des langues et des littératures du monde primitif, j'ai rencontré la réalisation de ce qu'auparavant ; je n'avais fait que rêver : la science devenant la philosophie, et les plus hauts résultats sortant de la plus scrupuleuse analyse des détails ». Renan définit fort bien, dans ces quelques lignes, l'esprit de la nouvelle érudition philologique dans la première moitié du XIX^e siècle. L'étude des langues et de leur histoire, considérée comme un moyen privilégié pour reconstituer le développement des périodes obscures de l'humanité, implique une nouvelle lecture des documents écrits, elle-même liée à une théorie nouvelle de l'interprétation. L'humanisme renaissant étudiait les textes anciens d'un point de vue esthétique et moral ; il y projetait en réalité certaines de ses valeurs et de ses exigences. Ce même préjugé délimitait arbitrairement les frontières du domaine épistémologique considéré : on s'en tenait à l'espace gréco-latin, et cette restriction spatiale se doublait d'ailleurs d'une restriction temporelle, certaines périodes, considérées comme des siècles d'or, fournissant le meilleur état de la langue grecque ou latine, au détriment des autres périodes, plus ou moins méprisées, parce qu'elles passaient pour « archaïques » ou « basses ».

La philologie, depuis la Renaissance, revêtait donc un caractère normatif un idéal préconçu de culture venait orienter les déterminations positives. Le nouvel esprit philologique, au XIX^e siècle, implique un élargissement considérable de l'espace mental : en dehors de l'hébreu, du grec et du latin, toutes les autres langues anciennes sont appelées à entrer en ligne de compte, de l'Égypte à l'Inde, en passant par les diverses régions de l'Orient. Mais, aussi bien, il se crée une philologie slave, une philologie germanique, [447] et Guillaume de Humboldt, parmi ses multiples activités, se consacre à l'étude de la mystérieuse langue basque. Entre ces diverses provinces linguistiques, des rapports vont s'établir, des regroupements vont intervenir, au cours desquels apparaîtra le rôle de premier plan joué par la langue sacrée de l'Inde, le sanscrit, dont un savant anglais, William Jones, avait, dès 1786, signalé l'importance. La généralisation géographique de la philologie s'accompagne d'un élargissement de l'horizon tempo-

rel. Le mythe de l'âge d'or des langues cède la place à une conception évolutive : il n'y a pas de périodes privilégiées, tous les moments de l'histoire d'une langue sont significatifs, et les moments les plus significatifs sont sans doute les plus anciens, les périodes molles, où la langue se cherche, où elle est encore assez proche de ses origines pour en livrer le secret à une investigation attentive.

Ainsi se dégage peu à peu une nouvelle intelligibilité d'ensemble. Chaque langue, cessant de valoir en elle-même et pour elle-même, prend place désormais dans un réseau de relations et de parentés ; elle s'incorpore à une famille plus ou moins riche, plus ou moins étalée dans l'espace et dans le temps. Et l'étude de la généalogie des langues apparaît du même coup comme un révélateur privilégié de la généalogie des peuples, avec leurs migrations leurs fortunes et leurs infortunes, leurs croisements. Tout se passe comme si l'on découvrait que les textes et les mots sont des monuments historiques, aussi chargés de sens que les chefs d'oeuvre de l'architecture ou de la sculpture : la genèse et la transformation des mots, leur étymologie, la structure même du discours, les règles de la syntaxe ne sont pas des données arbitraires, dues à l'influence du hasard, ni non plus les résultats d'une organisation rationnelle. Il y a des lois historiques de naissance, d'évolution et de transmission des termes et des normes.

Les philologues du XIX^e siècle se lancent fiévreusement dans l'exploration de ce nouveau monde épistémologique. L'écrivain et animateur romantique Frédéric Schlegel (1772-1829), qui a appris le sanscrit à Paris, en même temps que Sylvestre de Sacy et Franz Bopp auprès du savant anglais Hamilton, publie en 1808 un essai *Sur la langue et la sagesse des Indiens*, première ébauche d'une méthode comparative et d'une grammaire comparée, où se trouve déjà esquissé le regroupement des langues occidentales et orientales, classiques et modernes, dans la famille indo-germanique ; l'idée sera reprise en 1822 par Klaproth ; plus tard, les savants français préféreront le terme générique « indo-européen », à la désignation allemande, quelque peu entachée de nationalisme. Un large mouvement d'études se développe dès lors en Allemagne, où Guillaume de Humboldt, ministre responsable, crée en 1821, à l'Université de Berlin, la première chaire de linguistique comparée, confiée à Franz Bopp, qui publiera, à partir de 1833, une importante grammaire comparée. Cependant Jacob Grimm, le même qui avec son frère recueille systématiquement les contes et

légendes du folklore allemand, se consacre en particulier à la philologie germanique, et publie de 1822 à 1836 sa *Grammaire allemande*.

Mais cette archéologie linguistique, et c'est là sa grandeur, se double d'une archéologie mentale et spirituelle. Il ne s'agit pas seulement, pour les savants allemands, de se livrer à des puzzles délicats, afin de reconstituer des langues mortes. La philologie en ce temps participe au mouvement général de la culture : des hommes tels que Frédéric Schlegel, Guillaume de Humboldt, et même les frères Grimm, ne sont pas seulement des savants de cabinet ; ils sont pris dans le mouvement général des idées et des sentiments ; le romantisme, le nationalisme régnants leur servent de fils conducteurs et de stimulants. Ils doivent à ces influences le thème de la croissance organique et du développement des langues, en lesquelles se manifeste [448] l'âme même des peuples. La biologie romantique joue ainsi le rôle d'un révélateur du réel, pour le meilleur et pour le pire, car ses pressentiments peuvent aussi bien égarer la recherche. Du moins lui donnent-ils le mouvement et la vie : la phonétique, l'étymologie, la syntaxe mettent leurs techniques austères au service d'un grand dessein qui les dépasse en les animant. La philologie devient ainsi l'épopée de la compréhension, une lutte patiente pour la reconquête du sens, pour le retour de la lettre morte à l'esprit vivifiant.

Ce n'est pas un des moindres mérites des philologues allemands que d'avoir compris que le problème de la forme est un problème d'expression. La grammaire, la philologie constituent une physique de la parole, mais cette physique est inséparable d'une métaphysique, c'est-à-dire que le sens des mots se résout en fin de compte en une attestation de la présence humaine. Si Frédéric Schlegel est un poète, Guillaume de Humboldt est un philosophe du langage, en même temps qu'un technicien et même un administrateur de la philologie ; son essai *Sur la diversité structurale du langage humain et son influence sur le développement spirituel de l'espèce humaine* (1830-1835) constitue l'une des premières tentatives d'anthropologie concrète du langage. On y trouve d'admirables analyses de la parole comme facteur constituant de la vie individuelle et de la vie sociale. Le langage en effet ne peut être compris restrictivement comme une simple technique spécialisée, comme une fonction au service d'une pensée abstraite qui existerait en dehors de lui. En réalité, c'est dans le langage que la pensée vient au monde, de sorte que la parole représente en-

semble l'acte de naissance de la pensée et l'acte créateur du monde. Le domaine de la parole embrasse le domaine humain dans son ensemble, ce qui confère à toute interprétation des mots et des phrases une expansion totalitaire, qui met en question l'existence même de l'homme parlant.

La linguistique apparaît dès lors comme un lieu de passage obligé, et -même un moment privilégié, pour toute tentative de compréhension de l'homme par l'homme. Chaque étude sur le langage équivaut à un examen de conscience. Les maîtres de la philologie allemande en ont pris conscience, « qui permit à leurs travaux de déborder de beaucoup, en ampleur, le domaine épistémologique précis dans lequel ils se développaient. Par une heureuse, mais nécessaire, coïncidence, les techniciens eurent aussi une âme de philosophe, et les philosophes surent se donner une compétence de techniciens. L'interprétation des textes anciens, enrichie dans sa matière par les apports des disciplines philologiques, s'en trouva dès lors renouvelée dans son esprit. Une conversion épistémologique s'affirme dans le passage d'une interprétation qui, au lieu de projeter dans le passé les valeurs du présent, s'efforce de rendre justice au passé comme passé. Ce changement de sens, préparé par certains esthéticiens du XVIII^e siècle, comme Winckelmann ou l'abbé Dubos, prend la forme d'un passage de l'idéalisme traditionnel qui juge ou qui transfigure, selon ses préférences abstraites, à un humanisme de style nouveau, désireux dorénavant d'aimer pour eux-mêmes les hommes et les sociétés d'autrefois. L'exactitude nouvelle des techniques d'étude et de recherche se double maintenant d'un souci de fidélité à l'esprit qui anime les institutions. Les témoignages du passé ne doivent plus être appréciés en fonction de valeurs qui leur sont étrangères. Ils ont désormais en eux-mêmes une valeur intrinsèque, parce qu'ils sont les lettres de noblesse de l'humanité. Une sorte de démultiplication et de décentralisation historique des valeurs s'affirme maintenant, qui aura des répercussions profondes dans tous les domaines de la connaissance. La leçon qui s'en dégage n'est plus celle d'un relativisme sceptique à la manière [449] de certains penseurs du XVIII^e siècle ; c'est une curiosité passionnée qui s'enchant à découvrir la richesse intrinsèque des destinées humaines.

Ce nouveau schéma de compréhension des époques et des civilisations a été préparé dès la fin du XVIII^e siècle, par des penseurs opposés au conformisme régnant de l'âge des Lumières, et au dogme du

progrès continu de l'histoire universelle. L'un de ses premiers affirma-teurs est Johann Gottfried Herder (1744-1803) qui, après avoir été pasteur, publie en 1774 : *Une autre philosophie de l'histoire* et en 1784-1791 son grand ouvrage : *Idée sur la philosophie de l'histoire de l'humanité*⁹⁴². Il proteste contre le schéma simpliste au nom duquel on affirme la supériorité radicale du présent par rapport au passé : chaque siècle possède sa richesse propre dans le trésor de sa culture, chaque peuple réalise pour sa part une synthèse originale. Avant de juger de haut, il importe de comprendre, et l'on ne peut comprendre sans respecter. Contre la prédominance de l'intellectualisme français, Herder soutient l'affirmation du génie allemand ; contre l'exaltation de l'âge moderne, il défend la cause du Moyen Age, injustement méprisé. Ces thèmes seront repris par l'école romantique où ils trouveront un immense retentissement. Ils font de Herder un précurseur dans les nouvelles voies ouvertes à la compréhension du passé. Il a d'ailleurs lui-même appliqué ses vues à l'interprétation des textes anciens de toute provenance. C'est ainsi que, dès 1785, dans des *Lettres concernant l'étude de la théologie*, il a formulé le principe qu'il faut « lire la Bible humainement, car elle est un livre écrit par des hommes pour des hommes ». Cette affirmation, si elle s'élève contre la doctrine de l'inspiration littérale des textes sacrés, ne met nullement en doute leur valeur essentielle en tant que révélation de la parole de Dieu. Mais l'attestation divine a dû emprunter la voie du témoignage humain, c'est-à-dire que l'objectivité même du sens révélé ne peut être atteinte qu'en faisant la part de la subjectivité des rédacteurs et des lecteurs de la Bible. La philologie biblique se trouve ainsi engagée sur le chemin d'une sorte de critique interne, d'ordre anthropologique, si l'on peut dire, car elle s'efforce de négocier les apports respectifs de la parole de Dieu et de la parole humaine. La même orientation se retrouve dans les études de Herder relatives à l'ancienne poésie hébraïque, et à la littérature allemande, plus particulièrement dans le domaine des traditions populaires et du folklore.

L'influence de Herder sera grande sur des hommes comme Frédéric Schlegel, Novalis, August Bœckh, et sur Guillaume de Humboldt (1767-1835), qui est comme lui un philosophe ouvert à la philologie.

⁹⁴² Cf. Max ROUCHÉ, *La philosophie de l'histoire de Herder*, Belles Lettres, 1940, et, du même auteur l'édition, avec traduction et commentaire, de *Une autre philosophie de l'histoire*, Aubier éditeur, sans date.

On assiste, à la même époque, à un renouvellement des études classiques, en rapport avec les exigences nouvelles de la compréhension. L'un des premiers et des plus décisifs parmi les novateurs est Frédéric Auguste Wolf (1759-1824), fondateur, à proprement parler, des études homériques modernes. Professeur à Halle, puis, à partir de 1810, à la nouvelle université de Berlin, il publie en 1795 ses *Prolegomena ad Homerum* où, au lieu de s'en tenir à l'exégèse esthétisante du texte traditionnel, il pose la question de ce texte lui-même, dans sa composition historique, et dans les problèmes de civilisation qui s'y rattachent. Bien plus que les hypothèses plus ou moins aventureuses de Wolf, ce qui importe ici c'est le précédent, désormais acquis, de cette intelligence qui s'interroge dans un domaine où régnait le respect d'un document considéré comme sacré dans sa teneur littérale.

Wolf aura, dans le domaine de la philologie classique, d'illustres continuateurs, [450] dont les plus remarquables sont Ast et Bœck : ceux-ci, tout en élaborant une méthodologie compréhensive, essaieront d'en faire la théorie. Frédéric Ast (1778-1841) est l'auteur, en particulier d'un grand *Lexicon platonicum*, paru de 1834 à 1836, où il a condensé sa science du platonisme, mais surtout d'*Eléments de philologie* (1808) et d'un ouvrage sur les *Fondements de la grammaire*, de l'herméneutique et de la critique. Le spécialiste ici met en question sa spécialité, dont il reconsidère la fin et les moyens. La philologie, telle que la définit Ast, a pour but l'étude de la vie du passé, sous toutes ses formes, scientifiques, intellectuelles, artistiques, publiques et privées. Les éléments d'interprétation ne sont donc tous que les signes et symboles d'un esprit dont il faut partout retrouver la présence. Le fondement de la compréhension, au dire de Ast, est donc que « tout est venu de l'unité d'un esprit et doit être ramené à l'unité d'un esprit »⁹⁴³. Il faut donc rejeter, en philologie, les tendances matérialistes et formalistes, qui se contentent d'étudier la lettre sans tenir compte de l'esprit. L'exégèse littérale du mot à mot grammatical est indispensable, mais elle doit s'accompagner d'une restitution du sens historique et social, lui-même subordonné à des valeurs spirituelles qu'il importe de retrouver, et qui donnent à l'affirmation d'un Pindare ou d'un Hérodote sa signification la plus haute. Chaque texte appelle une triple compré-

⁹⁴³ Cité dans Joachim WACH, *das Verstehen*, t. I, Tübingen Mohr, p. 40. Le tome I de l'ouvrage de Wach est en grande partie consacré à la pensée philologique ; on s'y référera pour plus de détails.

hension, grammaticale, historique et spirituelle, si l'on veut qu'une justice plénière lui soit rendue.

August Bœckh (1785-1867), élève de F. A. Wolf et de Schleiermacher, ami des poètes romantiques Arnim et Brentano, influencé par Schelling et par Guillaume de Humboldt, professeur à l'Université de Berlin, est aussi un philologue passionné, commentateur de Pindare et de Platon, éditeur du *Corpus* des inscriptions grecques. En même temps, c'est un théoricien dont un de ses élèves a rassemblé, après sa mort, la pensée méthodologique en une *Encyclopédie et méthodologie des sciences philologiques*, publiée en 1877. Le but de la philologie est de retrouver le sens de toutes les expressions humaines, de « reconnaître ce qui a été une fois connu »⁹⁴⁴, et ceci par une méthode d'approximation indéfinie. A partir de la diversité matérielle et empirique des manifestations de la pensée, il s'agit de parvenir à l'esprit vivant qui s'y est incarné autrefois. La philologie est donc la contrepartie d'une philosophie, dont Bœckh emprunte la conception à Humboldt et à Hegel : l'art, le savoir, la vie politique ou familiale, la religion, cristallisent en signes, en formes instituées, la réalité individuelle ou communautaire d'une affirmation de vie. L'individualité est « le saint des saints de la nature humaine » ; pour y parvenir, la seule voie d'approche est l'histoire qui permet de retrouver la spécificité vivante d'une culture. Seulement la logique de la compréhension vivante met en oeuvre la personnalité même du philologue. L'interprétation pré-suppose l'interprète : n'importe qui ne peut comprendre n'importe qui. La recherche même et le savoir s'inscrivent dans un dialogue, où doit intervenir une entente mutuelle, une « congénialité » de l'auteur et du commentateur⁹⁴⁵. L'objectivité, dès lors, au lieu d'exclure la subjectivité, l'implique nécessairement ; elle mobilise les ressources imaginatives du savant, car la critique, comme la création originale, est un acte de poésie.

La réflexion de Ast et de Bœckh est un signe des temps : elle atteste une entente féconde entre techniciens et philosophes, que ne séparent nullement [451] des cloisons étanches arbitraires. Dès le début du XIX^e siècle se trouve ainsi Pose, en Allemagne, d'une manière concrète, le maître problème des sciences humaines, qui est le problème de

⁹⁴⁴ Cité *ibid.*, p.178.

⁹⁴⁵ Cf. *ibid.*, p. 224.

la communication. Partout où l'homme à affaire à l'homme, la compréhension définit un mode de connaissance particulier, dont le statut reste à élaborer, car l'épistémologie mécaniste développée au XVII^e et au XVIII^e siècles se trouve ici hors de cause. L'apparition de l'herméneutique correspond à cette nouvelle situation intellectuelle, qui intéresse non seulement l'interprétation des textes anciens, mais encore l'étude des faits et gestes des hommes du passé, c'est-à-dire l'histoire. Théologien et penseur religieux, Schleiermacher est amené à se poser la question en tant qu'exégète de la Bible ; il s'est en effet particulièrement intéressé à l'évangile de Luc ; il est ainsi conduit à une méditation d'ensemble, dont il donnera un aperçu dans un mémoire sur l'herméneutique, lu à l'Académie de Berlin pendant l'été 1829. Mais il travaillait sur ce sujet depuis 1805, et s'en préoccupera Jusqu'à la fin de sa vie. Partant des réflexions critiques de Wolf et de Ast, Schleiermacher insiste sur le caractère divinatoire, et, partant, toujours approximatif, de l'interprétation. Le but est toujours de comprendre l'œuvre comme un tout, dont il s'agit de retrouver l'unité d'intention, en fonction de laquelle se révélera l'unité interne de l'affirmation créatrice. Le détail ne peut être compris que par référence à la structure de l'ensemble : il faudra parvenir à une compréhension génétique de la composition.

Dès cette époque, on assiste à une rivalité entre deux influences qui se, disputent l'épistémologie des sciences humaines. La tendance hégélienne propose un idéalisme dialectique dans lequel survit, revu et corrigé, le dogme du progrès, venu du siècle précédent. L'intelligibilité hégélienne est discursive ; elle procède à une mise en équation conceptuelle du domaine humain, dont elle prétend définir *a priori* les origines et les fins selon un schéma unitaire. L'impérialisme hégélien peut paraître tentant, à certains, par sa facilité même ; seulement, il résiste difficilement à l'épreuve des faits, telle que la connaît un spécialiste qui ne peut se contenter d'un survol orgueilleux. Les faits philologiques et historiques ne se laissent pas si aisément réduire à la raison ; une épistémologie compréhensive, étrangère aux planifications abusives, fournit des schémas beaucoup plus satisfaisants. Le seul postulat est ici celui d'une finalité interne des matériaux et des événements, dont le sens n'a pas besoin d'être donné d'avance. La philosophie de l'histoire, hégélienne ou non, décourage la recherche, parce

qu'elle est la négation de l'histoire, dont elle méconnaît, par principe, la pluralité des significations et l'irréductible ambiguïté.

L'un des premiers à définir une méthodologie compréhensive en histoire est Guillaume de Humboldt (1767-1835), qui écrit en 1821 un bref essai *Sur la tâche de l'historien*. Un frémissement romantique anime ces pages, où s'affirme pourtant un idéal pédagogique et esthétique de culture humaine qui prolonge l'exigence de l'*Aufklärung*. Humboldt est partisan d'une anthropologie normative qui doit orienter pour le mieux les destinées de l'espèce humaine ; mais il est en même temps un savant, un linguiste et un philosophe. Son anthropologie lui fournit un schéma pour l'interprétation des données culturelles, car la valeur du fait ou de l'événement échappe à celui qui ne voit que le fait ou l'événement. Le sens de l'histoire est un sens du réel, il manifeste la nécessité intime de l'idée qui assure la cohérence d'ensemble d'une vie personnelle ou d'une vie nationale. L'historien doit donc situer tous les éléments de détail par rapport à la totalité qui justifie leur existence. « L'exposé historique est, comme l'oeuvre littéraire, une imitation de la nature. Dans les deux cas, il s'agit de reconnaître la forme [452] véritable, d'écartier l'accidentel ⁹⁴⁶. » L'intelligibilité du réel historique doit donc être cherchée dans la mise en lumière des forces sous-jacentes : forces physiologiques de la vie qui conditionnent la croissance des individus et des peuples ainsi que leur décadence, ou forces psychologiques motivant et animant les entreprises humaines. L'histoire concrète est l'incarnation d'un certain nombre d'idées, que doit dégager le déchiffrement de l'historien.

Les « idées » de Humboldt sont moins systématiquement ajustées que celles de Hegel, mais elles maintiennent une certaine transcendance de la raison à l'histoire. Au contraire, Savigny, l'un des fondateurs de l'école historique allemande, au lieu de mettre l'histoire à l'école de la raison, mettrait plutôt la raison à l'école de l'histoire. Beau-frère de Clemens et de Bettina Brentano, Savigny (1779-1821), l'une des gloires de l'Université de Berlin, est apparenté au mouvement romantique, dont il applique les thèmes directeurs à l'histoire du droit. Sa grande oeuvre, le *Système du droit romain contemporain*, paraît à partir de 1840, mais Savigny a, bien avant, formulé sa doctri-

⁹⁴⁶ W. von HUMBOLDT, *Werke*, édition de l'Académie de Berlin, t. IV, p. 41. L'essai en question s'étend, dans cette édition, de la p. 35 à la page 56.

ne qui tend à affirmer, contre les influences latines, l'originalité de l'âme allemande, trop longtemps soumise à l'étranger. Cette revendication, déjà soutenue par Herder, correspond chez Savigny à l'éclosion contre Napoléon du sentiment national allemand : à l'universalisme du droit romain s'oppose un particularisme fondé sur la spécificité de l'âme nationale. Traditions et institutions doivent être comprises comme autant d'incarnations de cet être collectif (*Volksgeist*), qui s'exprime aussi bien dans la littérature et la sagesse populaires. Les lois positives ne font que mettre en forme les exigences fondamentales de la communauté ; elles évoluent avec elles, au rythme de la croissance organique des individus et des peuples. La pensée juridique de Savigny développe donc l'organicisme romantique dans un sens déjà indiqué par Herder. Le droit est un aspect de la culture, qui se forme en unités nationales, et non pas universelles, de sorte que chaque culture apporte avec elle son droit, qui disparaît avec elle, lorsqu'elle s'efface de l'histoire. À la liberté abstraite et formelle invoquée par les théoriciens de l'*Aufklärung* et les révolutionnaires français, s'oppose désormais la spontanéité d'un développement conforme aux aspirations profondes de chaque génie national. L'interprétation des documents, des textes et des institutions suppose donc ici encore une compréhension globale de l'esprit qui les a suscités ; chaque élément particulier doit être situé sur l'arrière-plan de son moment historique et social.

Les cheminements de la philologie et des études historiques tendent ainsi à réaliser une sorte de mise en perspective historique de la connaissance. L'histoire ne se présente plus comme la variable temporelle d'une raison intemporelle ; elle devient elle-même maîtresse de compréhension. Et l'historicité du savoir doit s'entendre en un double sens : d'une part, comme l'affirment Herder et Savigny, chaque aspect de la culture est solidaire d'un ensemble qui lui impose la condition restrictive de sa situation particulière. Mais cette historicité objective s'accompagne d'un aspect subjectif, sur lequel les philologues ont particulièrement insisté. L'opération de compréhension se réalise au sein d'une vie personnelle : l'interprète, solidaire de son époque, l'apporte avec lui dans son travail, qui confronte par conséquent deux cultures, ou deux moments de la culture. Ce double vecteur épistémologique, pressenti sinon effectivement reconnu, peut être décelé dans les travaux des historiens allemands, sensibles aux lignes de force de la

culture contemporaine. L'historiographie s'accompagne d'ailleurs, elle [453] aussi, d'une réflexion sur les méthodes ; et les maîtres du XIX^e siècle, dans ce domaine, attestent une conscience parfois très avertie des implications proches et lointaines des recherches qu'ils poursuivent.

Ranke (1795-1886), la plus grande figure de l'école historique allemande, ne s'est guère posé le problème du sens de l'histoire d'une manière explicite. Mais il a subi l'influence du mouvement romantique, et son effort pour retrouver la vie indivise et la tonalité concrète du passé réagit avec force contre les tendances rationalistes et réductrices, qui s'efforcent de réduire l'histoire à un jeu d'idées. Plus jeune que lui de quelques années, Droysen (1808-1884) devait également illustrer par son enseignement l'université de Berlin. Spécialiste de l'histoire ancienne, et plus particulièrement d'Alexandre, en même temps que de l'histoire contemporaine, il devait exercer une grande influence par ses réflexions méthodologiques. Son attitude est particulièrement significative, dans la mesure où il a été l'élève enthousiaste de Hegel et de Bœckh ; il a donc été soumis à la double influence de la philosophie et de la philologie, et s'est trouvé partagé entre le rationalisme *a priori* du premier et l'empirisme patient du second. Or la pratique de l'histoire concrète oblige à conclure en faveur de l'empirisme, qui cherche sa voie sans en connaître d'avance les aboutissements. Tout en poursuivant son oeuvre de savant, Droysen s'efforce d'en élucider le sens ; sa méditation prend la forme d'une conférence intitulée *Encyclopédie et méthodologie de l'histoire*, prononcée pour la première fois en 1857 et souvent reprise par la suite. Au milieu du XIX^e siècle, le dynamisme romantique a cessé d'exercer son influence, et le positivisme, appuyé sur les conquêtes de la science et de la technique, tend à devenir la philosophie à la mode. Les succès des sciences de la nature autorisent des systématisations matérialistes et mécanistes, qui prétendent réduire l'ensemble de l'univers à l'obéissance des mêmes normes rigides et mathématisables.

Droysen résiste à cette sollicitation : l'histoire n'est pas une science de la nature ; elle ne peut être mise en oeuvre selon leurs principes, et se réduire en fin de compte à un agencement d'atomes matériels. Elle exige une méthodologie particulière qui respecte son originalité spécifique. « Le monde humain, affirme Droysen, est historique de part en part ; c'est là ce qui le rend essentiellement différent du monde natu-

rel ⁹⁴⁷. » D'où une méthodologie particulière, qu'il faut essayer d'éclaircir, car il ne s'agit pas « d'établir les lois de l'histoire, mais bien celles de la connaissance et de la science historique » ⁹⁴⁸. Or cette connaissance est de la même nature que celle qui nous permet de nous entendre avec un interlocuteur : « Nous ne saisissons pas chaque mot, chaque phrase isolément, mais toute expression particulière est pour nous une expression d'une intériorité et nous la comprenons comme un témoignage de cette vie intérieure (...) Le détail est compris dans le tout dont il procède, et le tout à partir du détail dans lequel il s'exprime (...) La compréhension est la connaissance la plus parfaite qui nous soit humainement possible. Elle s'accomplit d'une manière quasi immédiate, soudainement, sans que nous ayons conscience du mécanisme logique à l'oeuvre pendant ce temps-là. C'est pourquoi l'acte de compréhension est une intuition immédiate, un acte créateur comme une étincelle entre deux corps porteurs d'électricité, comme un acte d'engendrement. Dans la compréhension, la nature à la fois sensible et spirituelle de l'homme s'affirme totalement, à la fois donnant et recevant, fécondante et fécondée. [454] La compréhension est l'acte le plus humain de l'être humain ; toute activité vraiment humaine repose sur la compréhension, cherche et trouve la compréhension ⁹⁴⁹... »

Ainsi la connaissance historique met en oeuvre l'essence spirituelle de l'être humain, c'est-à-dire que l'historien ne s'attache pas au passé pour lui-même ; il y recherche l'attestation d'une actualité toujours valable. L'essence de la méthodologie historique est donc de comprendre en cherchant, de chercher pour comprendre (*forschend zu verstehen*), c'est-à-dire que le travail de la recherche objective et des techniques explicatives n'est qu'une étape ; le but se situe par delà. La science interprète les signes et les documents, mais son intention maîtresse est d'établir un dialogue de l'homme à l'homme ; l'histoire procure ainsi à l'humanité une connaissance d'autrui qui est aussi une connaissance de soi, une connaissance qui est ensemble une reconnaissance.

⁹⁴⁷ J. G. DROYSEN, *Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte* (1857), in : DROYSEN, *Historik*, édité par Rudolf Hübner, München und Berlin, R. Oldenbourg, 1937, p. 16.

⁹⁴⁸ *Antrittsrede an der Berliner Akademie* (1867), *ibid.*, p. 428.

⁹⁴⁹ *Enzyklopädie...*, *ibid.*, p. 25. J. WACH, *Das Verstehen*, t. III, 1933, étudie longuement la compréhension chez Droysen.

Ainsi se développe en Allemagne, sur les grands chemins de la recherche concrète dans le domaine de la philologie classique, de l'exégèse biblique et de l'historiographie, une nouvelle prise de conscience de l'originalité irréductible des sciences humaines. Alors que le positivisme français ou anglais, à la suite d'Auguste Comte et de Stuart Mill, et les divers naturalismes, fascinés par les conquêtes des sciences de la matière et de la nature, essaient de réduire la connaissance de l'homme aux principes communs de l'intelligibilité matérielle, on voit ici s'affirmer la nécessité d'un statut original pour toutes les disciplines dont l'objet propre est l'élucidation de la condition humaine. De nouvelles générations de philosophes, à partir du dernier tiers du XIX^e siècle, vont se donner pour tâche de mener à bien la réforme de structure esquissée par Herder, Schleiermacher et Huinboldt, puis entreprise au contact du réel par les spécialistes dont nous avons parlé. Désormais les penseurs s'attacheront à mettre au point une vue d'ensemble des structures propres aux sciences humaines, en reprenant et en systématisant les aperçus et les intuitions des savants. Le mouvement épistémologique est sans doute un aspect de la restauration philosophique entreprise en Allemagne pour réagir contre le vide philosophique du milieu du siècle : il apparaît que le naturalisme et le scientisme, loin d'assurer le triomphe de la raison, aboutissent à un désarroi général où la plus grande naïveté finit par prévaloir. Le temps est venu d'une nouvelle synthèse, qui rétablisse, contre des entraînements trop faciles, le primat de la réflexion. Il faut revenir à Kant, c'est-à-dire procéder à une critique de la connaissance qui tienne compte de toutes les acquisitions réalisées dans tous les domaines. Hermann Cohen (1842-1918), le maître de Marbourg, est l'inspirateur de ce néo-kantisme soucieux de réaffirmer le primat de l'entendement et son droit d'initiative à l'origine des créations humaines.

Seulement, l'instauration d'un ordre réflexif doit désormais prendre en charge non seulement les sciences dont Kant avait élaboré le statut, mathématique et physique surtout, mais aussi les nouvelles disciplines qui ne pesaient pas encore d'un poids très lourd au XVIII^e siècle. Sans doute, Kant, témoin très informé de la culture de son époque, avait mis en lumière, avant Hegel, la variable historique de la raison. Mais l'histoire demeurait pour lui un champ d'expérience docile aux exigences intellectuelles : le temps de la philosophie de l'histoire, parfaitement domestiqué, s'offrait comme une dimension d'accomplissement

pour les valeurs humaines. Simplement, l'enjeu ontologique, au lieu de s'investir d'un seul coup dans la [455] réalité, prend un certain temps. L'histoire est le délai de la raison, le temps qu'elle perd avant de coïncider parfaitement avec elle-même dans le repos d'un septième jour définitif. Le génie de Hegel avait repris et développé les indications kantiennes, mais le système n'avait pas résisté à l'épreuve du temps, dont il avait imprudemment invoqué par avance le témoignage. La raison de Kant et de Hegel n'a pas eu raison de l'histoire ; et la question se pose dès lors de savoir s'il faut renoncer à toute espèce d'intelligibilité, abandonner l'enchaînement des événements humains à une cause errante. Mais les historiens du XIX^e siècle ont prouvé, par leurs réalisations que l'histoire est possible. Au lieu de lui imposer des lois étrangères, et vouées à l'échec, il faut donc prendre l'histoire comme elle est, pour mettre en lumière les conditions de sa possibilité, les modalités spécifiques de son intelligibilité. Telle est l'entreprise à laquelle ses promoteurs ont donné le nom de « critique de la raison historique » : l'approfondissement épistémologique des sciences humaines a pour conséquence l'élaboration d'une philosophie générale. Si, en effet, la philosophie classique, de Descartes à Kant, dégage de l'examen des procédures mathématiques et physiques un schéma de la raison proclamé universellement applicable, le développement des sciences humaines pourra désormais fournir lui aussi des structures générales, d'autant plus valables qu'elles concernent la réalité humaine elle-même, et non pas le *no man's land* des territoires physico-mathématiques où la présence humaine n'intervient pas directement. La critique de la raison historique est donc liée à l'apparition d'un nouveau style philosophique, d'ailleurs toujours sujet à contestation, désigné sous le nom significatif d'historisme ⁹⁵⁰.

Le premier grand nom, l'inspirateur du mouvement est sans doute Wilhelm Dilthey (1833-1911), qui semble rassembler et résumer dans sa formation les divers courants d'idées que nous nous sommes efforcés de mettre en lumière dans ce chapitre. Ce fils de pasteur bénéficie à Berlin, pendant ses années d'apprentissage, de toutes les acquisitions

⁹⁵⁰ Parmi les ouvrages généraux d'introduction à l'historisme, on se reportera à : Meinecke, *Die Entstehung des Historismus*, Berlin, R. Oldenbourg, 2 volumes, 1936, et E. Rothacker, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, 2^e éd. Tübingen, Mohr, 1930 ; du même auteur : *Logik und Systematik der Geisteswissenschaften*, Bonn, Bouvier, 1948.

récentes de la culture allemande. Il a lui-même dressé le bilan de ce qu'il doit à ses maîtres. « Lorsque je vins à Berlin au début des années cinquante de ce siècle, déclarait-il le jour de ses soixante-dix ans, c'était l'apogée du grand mouvement où s'est accomplie la constitution définitive à la science historique, et, par son intermédiaire, des sciences morales en général ⁹⁵¹. » La prise de conscience historique est désormais un facteur décisif de toute réflexion philosophique. Le jeune Dilthey subit profondément l'influence de cette attitude nouvelle de l'homme à l'égard de l'univers : « À Berlin, précisément, s'étaient rencontrés les grands historiens qui rattachèrent la philologie et la linguistique l'une à l'autre et saisirent, en partant de la langue, la totalité des manifestations vitales d'une nation. ⁹⁵² » Dilthey est l'élève de Niebuhr, de Bœckh, de Jacob Grimm, de Mommsen, et tout particulièrement de Ranke, dont il dit qu'il était pour lui « l'incarnation de la faculté historique même » ⁹⁵³. Par delà ces maîtres directs, Dilthey cite encore Hegel, Schleiermacher, Humboldt, Savigny, Bopp, de sorte qu'il semble totaliser dans sa pensée tous les apports de son siècle, lorsqu'il [456] déclare : « J'ai entrepris d'étudier la nature et les conditions de la conscience de l'histoire, c'est-à-dire une critique de la raison historique ⁹⁵⁴. »

On mesure ici la distance considérable qui sépare les penseurs allemands des maîtres de la philosophie universitaire française. Ces derniers se désintéressent complètement de l'histoire, pour l'excellente raison qu'ils l'ignorent. Étroitement spécialisés, du fait même de la structure des institutions qui régissent en France la carrière des métaphysiciens, ils sont demeurés complètement étrangers au prodigieux essor des sciences humaines. Forts de leurs ignorances, ils ont poursuivi en paix leurs rêveries ontologiques, sans se douter le moins du monde qu'ils auraient pu être appelés à prendre en charge les acquisitions contemporaines du savoir, tout comme leurs maîtres vénérés, de Platon et d'Aristote à Descartes, Leibniz et Kant avaient essayé de comprendre et de mettre en place les sciences de leur époque. On voulait bien, à cause de Descartes et de Kant, s'intéresser aux mathématis-

⁹⁵¹ *Discours du soixante-dixième anniversaire*, dans DILTHEY, *le Monde de l'Esprit*, trad. Remy, Aubier, 1947, t. I, p. 13.

⁹⁵² *Ibid.*, p. 14.

⁹⁵³ P. 15.

⁹⁵⁴ *Ibid.*, p. 15.

ques et à la physique, mais on n'imaginait pas un seul instant que la philologie, l'histoire, la science des religions appelaient elles aussi une réflexion métaphysique. C'est ainsi que l'espèce des métaphysiciens a vécu sur elle-même, protégée par ses œillères contre toute curiosité malsaine, vivant sur son propre fonds, et se reproduisant, de maître en disciple, au prix d'une sorte de parthénogenèse.

Dilthey, qui vit avec son temps, affronte résolument les exigences de l'heure. « J'ai entrepris, déclare-t-il un jour, de donner un fondement aux sciences particulières de l'homme, de la société et de l'histoire. » On se contentait, au XVIII^e siècle, en guise de modèle explicatif, d'une théorie universelle et abstraite de la nature humaine, mais cette conception intellectualiste s'est révélée insuffisante, à l'épreuve des faits. « Grâce à l'école historique, notre siècle a reconnu le caractère historique de l'homme et de toutes les institutions sociales » ; il importe, en tenant compte de cette acquisition, de parvenir à une nouvelle compréhension d'ensemble de la réalité humaine : « il faut pour cela des méthodes et des concepts psychologiques plus subtils et adaptés à la vie historique ; mais il faut surtout mettre en évidence dans toutes les manifestations humaines, y compris celles de l'intelligence, la totalité de la vie psychique, l'action de l'homme tout entier, avec sa volonté, sa sensibilité et son imagination » ⁹⁵⁵. Autrement dit, l'interprétation de la connaissance, au lieu de se résoudre d'une manière purement intellectuelle, présuppose une philosophie de l'expression, elle-même tributaire d'une anthropologie et d'une sociologie du savoir.

Le moment est donc venu de regrouper toutes les indications déjà fournies par les philosophes et les savants, afin de doter les sciences humaines d'une épistémologie qui leur soit vraiment propre. Telle est la thèse soutenue par Dilthey dans sa grande *Introduction à l'étude des Sciences de l'esprit* (1883), qui se propose d'être une sorte de Discours de la Méthode à l'usage des sciences humaines ; la dédicace de l'ouvrage, d'ailleurs resté inachevé, à Yorck von Wartenburg, précise en effet qu'il s'agit bien de cette « critique de la raison historique », objet principal des réflexions de Dilthey. Le point de départ de la réflexion est ici le refus du concordat séculaire entre la métaphysique et les sciences physico-mathématiques, considérées comme les seules aven-

⁹⁵⁵ *Discours de réception à l'Académie des Sciences* (1887), recueil cité, t. I, p. 17.

tures de la pensée humaine dignes de considération. Une sorte de monopole philosophique de fait s'est établi au profit de ces deux savoirs qui, associés ou séparément, prétendent constituer le sens entier de la vérité, – la situation la plus récente, au moment où Dilthey réfléchit, [457] étant caractérisée par l'affirmation contradictoire d'un scientisme sans métaphysique, par les savants, et d'une métaphysique spéculative abstraite par certains philosophes déçus de la défection de leurs anciens allés. Dilthey rejette l'alternative ; il cherche une autre source et référence pour la vérité : « le monde spirituel est en soi un ensemble de faits réels, élaboration de valeurs et royaume de la finalité, et tout cela constitue une infinie richesse qui a pour destination intime la formation du moi particulier en collaboration avec le Tout. Les grands poètes, Shakespeare, Cervantes, Goethe, m'enseignèrent à comprendre le monde de ce point de vue et à édifier sur cette base un idéal de vie. Thucydide, Machiavel, Ranke me révélèrent le monde historique, qui se meut autour de son propre centre sans avoir besoin d'aucun autre. Des études théologiques me familiarisèrent avec la conception du monde du jeune Schleiermacher ; suivant celle-ci, les expériences de l'humanité forment, en tant qu'individuation déterminée de l'univers, un tout fermé, autonome et qui se suffit à lui-même » ⁹⁵⁶.

La spécificité du domaine humain est ainsi mise en lumière : il forme une dimension de connaissance irréductible, car il est absurde de prétendre l'expliquer par autre chose que lui-même : « La pensée ne peut pas remonter plus loin que la vie (...) S'il y avait derrière la vie, où se succèdent le passé, le présent et l'avenir, quelque chose d'intemporel, ce serait un antécédent de la vie, car ce serait alors la condition générale du cours de la vie, et cet antécédent, n'ayant pas été vécu, ne serait pour nous qu'un royaume des ombres ⁹⁵⁷. » Les sciences humaines ayant ainsi un objet propre doivent élaborer une méthodologie indépendante de celle des autres sciences. Dilthey prend parti contre l'épistémologie d'un Comte, d'un Stuart Mill ou d'un Buckle, qui ne respectent pas l'originalité du donné humain. L'objet des sciences humaines « se compose d'entités qui ne nous sont pas directement données, que nous ne conquérons pas par un effort de raisonnement, et qui sont compréhensibles à notre sens interne ; dans ce domaine, nous

⁹⁵⁶ Préface de 1911 à l'édition des Œuvres complètes, recueil cité, p. 10.

⁹⁵⁷ *Ibid.*, p. 11.

savons et nous comprenons avant d'avoir une connaissance scientifique. La caractéristique de ces sciences est donc d'analyser progressivement un tout que nous possédons d'emblée et dont nous avons un savoir et une compréhension immédiats (...) Les éléments de cette expérience sont des individus et des actes ; la nature de cette expérience, c'est que, de toutes les forces de son âme, on se plonge dans l'objet » ⁹⁵⁸. Une expérience originale doit être mise en oeuvre selon des procédures qui lui conviennent en propre : « Il faut prendre le contre-pied des méthodes d'un Mill et d'un Buckle, qui abordent les sciences humaines, pour ainsi dire, de l'extérieur ; il est nécessaire de fonder ces sciences sur une théorie de la connaissance, de légitimer et d'étayer l'indépendance de leur formation, de même que d'écarter définitivement la subordination de leurs principes et de leurs méthodes à ceux des sciences naturelles ⁹⁵⁹. »

Alors que les sciences de la nature sont des sciences objectives, dont la tâche est de déterminer la matérialité des faits, les sciences de l'esprit se présentent comme des sciences expressives, c'est-à-dire qu'elles se proposent de déceler et d'interpréter la marque de l'homme partout où elle s'est affirmée sous quelque forme que ce soit. Autrement dit, il s'agit ici de rendre à l'humanité son bien, par une mise en oeuvre où seul l'homme est juge de l'homme : « Les faits sociaux nous sont compréhensibles, si [458] l'on peut dire, du dedans ; en nous servant de la perception interne de nos propres états, nous sommes capables, jusqu'à un certain point, de les reproduire ; et quand nous contemplons le monde historique, cette représentation s'accompagne d'amour ou de haine, de joie passionnée, de toute la gamme de nos états affectifs (...) La nature nous est étrangère. Elle reste pour nous quelque chose d'extérieur et non d'intérieur. C'est la société qui est notre monde ⁹⁶⁰. » La réflexion de Dilthey met en lumière le fait fondamental que toute épistémologie présuppose une attitude, un parti pris, du sujet connaissant à l'égard de l'objet connu. Or ce rapport présente, dans le cas des sciences humaines, certains caractères tout à fait originaux.

⁹⁵⁸ DILTHEY, *Introduction à l'étude des Sciences humaines*, trad. Sauzin, P.U.F., 1942, pp. 140-141.

⁹⁵⁹ *Ibid.*, p. 141.

⁹⁶⁰ *Ibid.*, p. 53.

D'un mot, on peut dire qu'il s'agit alors d'un rapport de compréhension : « La compréhension consiste à retrouver le *Je* dans le *Tu* (...) C'est cette identité de l'esprit dans le *Je*, dans le *Tu*, dans chaque sujet d'une communauté, dans chaque système culturel, enfin dans la totalité de l'esprit et de l'histoire universelle qui rend possible l'interaction de tout ce qui s'accomplit dans le domaine des sciences ⁹⁶¹. » Le fondement de la connaissance est donc ici une reconnaissance, dont le principe est l'identité de l'expérience vécue, le sens même de la vie humaine comme historicité

« La première condition pour la possibilité de la connaissance historique consiste en ce que je suis moi-même un être historique : celui qui étudie l'histoire est aussi celui qui fait l'histoire ⁹⁶². » L'homme ne construit pas l'histoire d'un point de vue extérieur à l'histoire, comme l'affirment les ontologies ou les philosophies de l'histoire, ou encore les philosophies transcendantales ; l'homme fait l'histoire au sein même de l'histoire, où il se trouve à la fois agent et patient ; l'histoire qu'il écrit est encore un moment de sa propre vie.

L'herméneutique compréhensive aura donc pour schéma privilégié d'intelligibilité l'affirmation de l'existence individuelle, comme principe de regroupement des intentions et des significations. « C'est une fiction de la méthode génétique d'explication, écrit Dilthey, que de concevoir l'homme comme un fait antérieur à l'histoire et à la société ; l'homme qu'une science analytique saine et normale prendra pour objet est l'individu considéré comme élément intégrant de la société (...) Si l'on prend ainsi le problème, l'anthropologie et la psychologie sont la base de toute connaissance de la vie historique, comme de toutes les règles qui dirigent l'évolution de la Société ⁹⁶³. » Mais la psychologie et l'anthropologie en question ici ne sont pas les pseudosciences élaborées dans leurs laboratoires par les tenants du positivisme, abstraction faite de l'historicité de l'existence. Ces réductions discursives commencent par tuer l'être qu'elles se proposaient d'étudier ; au contraire, l'herméneutique de Dilthey choisit comme unité de compte l'affirmation globale de la vie personnelle.

⁹⁶¹ *Gesammelte Schriften*, t. VII, Leipzig, Teubner, 1927, p. 191.

⁹⁶² *Ibid.*, p. 278.

⁹⁶³ *Introduction à l'étude des Sciences humaines*, trad. citée, p. 48.

Dès lors « la biographie nous représente le fait historique fondamental à l'état pur, totalement, dans sa réalité même. Seul l'historien qui, pour ainsi dire, édifie l'histoire en partant de ces entités vivantes, celui qui cherche, en se représentant des types particuliers, à se faire une idée des classes sociales, des groupements sociaux en général et des diverses époques historiques, celui-là seul qui lie des vies particulières à l'aide du concept de génération, sera capable d'embrasser la réalité d'un tout historique et ne nous offrira pas de ces abstractions mortes, pillées, la plupart du temps, dans des archives (...) On peut définir la véritable méthode du [459] biographe comme l'application des sciences de l'anthropologie et de la psychologie au problème qui consiste à rendre compréhensible et vivante une entité qui a vécu son évolution et sa destinée » ⁹⁶⁴. La biographie apparaît ainsi comme la meilleure approximation de l'historicité de la vie. Chaque existence a en effet un sens qui lui est propre : « ce sens de l'existence individuelle est tout à fait singulier, irréductible à la connaissance ; et il représente à sa façon, comme la monade leibnizienne, l'univers historique » ⁹⁶⁵. Dilthey lui-même, donnant l'exemple, a d'ailleurs commencé par écrire une vie de Schleiermacher, et ses études d'histoire culturelle, au lieu de se contenter de collectionner des idées, tiennent toujours le plus grand compte des personnalités.

Mais la biographie elle-même ne représente pas le dernier mot de cette compréhension sympathique. Puisque la connaissance, dans ce domaine, suppose toujours une réciprocité entre le moi et le toi, la biographie d'autrui est liée à ma propre vie. Le travail historique auquel je me consacre me met personnellement en cause ; mon oeuvre, comme celle du poète ou de l'homme d'action, est un moment de ma propre existence, une expression de ce que je suis. L'introspection, qui prétend me donner un accès direct à mon être, en dehors du commerce du monde, n'est en réalité qu'un moyen de connaissance très imparfait, et toujours douteux. La signification de ma vie n'est pas fermée sur elle-même ; elle participe à la mutualité d'impressions et d'expressions en laquelle se résout la réalité du monde historique. La connaissance de moi-même passe par autrui et par l'histoire. De sorte que l'autobiographie, en laquelle une vie d'homme rend compte de ses faits et ges-

⁹⁶⁴ *Ibid.*, p. 50.

⁹⁶⁵ *Gesammelte Schriften*, t. VII, p. 199 ; cf. les pages suivantes de ce texte important.

tes, comme autant de détours qui la ramènent à soi, apparaît en fin de compte à Dilthey comme la forme privilégiée dans la méthodologie des sciences humaines. Les moments, les œuvres en tout genre d'une vie, se rassemblent autour d'un schéma d'ensemble ; ils s'inscrivent dans l'ensemble d'une existence, conçue comme un effort pour donner forme à l'événement, en fonction d'une volonté d'expression en laquelle se résume l'authenticité d'un destin.

Une telle épistémologie est radicalement opposée à celle du positivisme qui poursuit la chimère d'une histoire sans historien. L'objectivité ne peut consister alors que dans l'effacement total de soi-même, l'idéal étant de « laisser parler les faits ». Contemporain de Dilthey, Fustel de Coulanges affirme nettement : « La première règle que nous devons nous imposer est d'écarter toute idée préconçue, toute manière de penser qui soit subjective (...) Le meilleur historien de l'antiquité sera celui qui aura le plus fait abstraction de soi-même, de ses idées personnelles et des idées de son temps, pour étudier l'antiquité ⁹⁶⁶. » Dans une telle perspective, l'idée que l'œuvre historique puisse constituer, en un sens, une autobiographie de l'historien, paraîtra nécessairement inadmissible et scandaleuse. Reste à savoir de quel côté se trouve le positivisme véritable : le refus candide de tout subjectivisme risque d'être beaucoup plus dangereux et illusoire que l'acceptation lucide d'un subjectivisme inévitable. Que je le veuille [460] ou non, chacune de mes acquisitions doit s'intégrer à l'ensemble de ma réalité personnelle ; à bien plus forte raison, l'organisation d'éléments de connaissance en un savoir global fait appel à toutes mes ressources intellectuelles, à mes préférences morales, à mes dons esthétiques. Invoquer ici la réalité ou la possibilité d'une science impersonnelle, dépersonnalisée, c'est se tromper soi-même, ou essayer de tromper autrui.

L'épistémologie de Dilthey se dépasse dès lors elle-même ; elle présuppose une philosophie, c'est-à-dire une détermination du sens de

⁹⁶⁶ FUSTEL DE COULANGES, *Recherches et Questions* (1856-1889), dans Jullian, *Extraits des historiens français du XIX^e siècle*, Hachette, p. 661. Cf. HALPHEN, *Introduction à l'Histoire*, P.U.F., 1946, p. 14, qui réclame de l'historien « la faculté d'oublier son propre temps et son milieu, bien plus : de s'oublier lui-même, de se dépouiller de ses convictions, de ses préjugés, de ses façons de sentir, pour se remettre et nous remettre avec lui directement en face du passé ».

la vérité humaine. Refuser aux procédures de la méthodologie historique une validité absolue, c'est condamner du même coup toute prétention humaine à posséder jamais la science définitive de la réalité humaine. C'est dans l'histoire que l'écrivain écrit l'histoire, et son oeuvre est elle-même un monument historique, le, témoignage d'un homme et d'une époque sur d'autres hommes d'époques différentes. Mais toute recherche humaine de la vérité se trouve, elle aussi, marquée de la même restriction ; et le philosophe qui prétend saisir l'absolu et le formuler en dehors du temps, commet la même erreur que l'historien persuadé d'avoir atteint la vérité dernière d'un homme ou d'une époque. De ce point de vue, on peut dire avec Dilthey que philosopher à propos de l'histoire, c'est entreprendre une philosophie de la philosophie : la critique de la raison historique détruit les illusions intellectualistes, qui se fondent sur l'unité et l'universalité d'une pensée échappant, on ne sait trop par quel stratagème, à la condition restrictive de l'existence humaine et de son historicité.

La raison humaine, lors même qu'elle croit triompher du temps, se trouve ainsi marquée par cette nécessité de l'incarnation historique. Il n'y a pas de vérité en dehors de la personnalité ; toute philosophie est l'affirmation d'un être humain particulier qui porte témoignage non pas sur un univers absolu et abstrait, mais sur le monde concret de son époque. Ainsi s'introduit l'idée des conceptions du monde (*Weltanschauungen*) qui représentent, tout au long de l'histoire, les déchiffrements humains du réel. Les hommes changent, et le monde avec eux, et les conceptions du monde attestent de siècle en siècle le renouvellement de ces images en lesquelles se composent les savoirs et les valeurs de chaque temps. Comme le dit Raymond Aron, selon Dilthey, « la vérité totale serait la totalité de l'homme »⁹⁶⁷ ; or cette totalité n'est jamais donnée en tant que telle. La définition même de l'humanité implique qu'il ne peut y avoir d'homme total, mais seulement des incarnations historiques. Du même coup, il ne peut y avoir de philosophie totale, de science totale, pas plus que d'histoire totale. « L'histoire universelle, dit encore Aron, est la biographie, on pourrait dire presque l'autobiographie de l'humanité : comme la signification

⁹⁶⁷ Raymond ARON, *Essai sur la signification de l'histoire dans l'Allemagne contemporaine*, Vrin, 1938, p. 99.

de toute existence, la signification de l'humanité ne serait arrêtée que si l'aventure était achevée ⁹⁶⁸. »

Dans ces conditions, la critique de la raison historique semble entraîner une démultiplication et une relativisation de la raison. Telle est la difficulté maîtresse de l'historisme, que Dilthey lui-même avait parfaitement aperçue. Il déclarait en effet, à la fin de sa vie : « Une contradiction apparemment insoluble surgit quand le sens de l'histoire est poussé à ses ultimes conséquences. La finitude de tout phénomène historique, que ce soit une religion, un idéal ou un système philosophique, et par suite la relativité de toute interprétation humaine du rapport des choses est le dernier mot de la conception historique de ce monde, où tout est fluent, où rien n'est stable. [461] En face de cela se dresse le besoin qu'a la pensée d'une connaissance universellement valable et les efforts que fait la philosophie pour y parvenir. La conception historique du monde libère l'esprit humain de la dernière chaîne que les sciences de la nature et la philosophie n'ont pas encore brisée, mais où trouver les moyens de surmonter l'anarchie de convictions qui menace de se répandre ? ⁹⁶⁹ » Dilthey définit ainsi la question maîtresse qui se dégage de sa méditation, et il ajoute, dans ce discours du soixante-dixième anniversaire : « je vois le but ». L'œuvre, malheureusement, demeure inachevée, et l'on aperçoit mal comment la difficulté pourrait être finalement levée. Raymond Aron, pour sa part, tente d'ouvrir la voie, lorsqu'il résume ainsi le débat : « Chaque philosophie exprime un certain aspect du monde, celui qui s'offre au spectateur animé d'une certaine intention, placé à un certain point de vue. Toutes les philosophies sont fausses, parce qu'elles donnent une valeur absolue à *une* image partielle, mais elles peuvent être vraies si elles expriment adéquatement *un* côté du réel ⁹⁷⁰. » L'idée apparaît peut-être ici que la vérité n'appartient pas aux hommes, mais que les hommes, par vocation, appartiennent à la vérité.

Ce qui manque, sans doute, c'est une élaboration suffisante du concept de « vie », dont Dilthey fait le centre ou le foyer de la réalité humaine. Le thème de la vie fournit une sorte de fil conducteur qui relierait l'ordre biologique à l'ordre historique et à l'ordre social, défi-

⁹⁶⁸ *Ibid.*, p. 88.

⁹⁶⁹ *Discours du soixante-dixième anniversaire*, trad. citée, p. 15.

⁹⁷⁰ Raymond ARON, *op. cit.*, p. 97.

nissant ainsi une intelligibilité spécifiquement humaine ⁹⁷¹. Dilthey a ébauché une vue d'ensemble des « catégories de la vie », qui fournirait les structures maîtresses du domaine historique : compréhension et expression, création, forme, évolution, individualité... Mais ce sont là des indications, des interrogations plutôt que des réponses et, après tout, peut-être que les questions sont ici plus fécondes que les réponses. L'essentiel est que la notion de conception du monde fournit une sorte de moyen terme, entre le désir d'expression totale, qui prétendrait réaliser un inaccessible absolu, et la finitude constitutive de l'être humain, qui lui permet de prétendre à tout, sauf à l'absolu. Et le dilemme pourrait sans doute être dépassé dans le sens d'une philosophie des valeurs, dans le genre de celles qui se sont développées, après Dilthey et sous l'influence de la phénoménologie, par exemple dans l'oeuvre de Max Scheler.

L'oeuvre de Dilthey opère en tout cas la réhabilitation, ou plutôt l'habilitation des sciences humaines dans l'ordre philosophique. La métaphysique ne peut se désintéresser de la psychologie, de l'anthropologie, de l'histoire. Le développement même de ces disciplines oblige le philosophe à reconsidérer sa propre situation, et à emprunter, dans son itinéraire spirituel, les cheminements obligés des différents savoirs relatifs à l'humanité. Les sciences de l'homme ne sont donc pas des sciences comme les autres ; elles ne se laissent pas mettre en place par l'impérialisme de la raison, bien plutôt elles mettent en cause la raison elle-même, dont les structures, jusque-là reconnues comme conditions de toute pensée, apparaissent elles-mêmes conditionnées par les temps et les hommes. Une pareille sujétion est scandaleuse et inadmissible pour la philosophie classique, toute entière fondée sur le postulat de l'exterritorialité de l'entendement humain. Mais les habitudes et les commodités de la réflexion ne définissent pas pour autant les lois du réel : il apparaît désormais qu'il faut tenir compte d'une relation [462] à double entrée, le monde et la raison jouant l'un par rapport à l'autre le rôle de condition de possibilité.

Tel est l'enjeu du débat poursuivi, après Dilthey, par les penseurs allemands qui réfléchissent sur le sens et la méthode de l'histoire. Dilthey, né en 1833, vit jusqu'en 1911 ; les plus remarquables de ses

⁹⁷¹ Cf. A. F. BOLLNOW, *Dilthey, eine Einführung in seine Philosophie*, Leipzig, Teubner, 1936.

continueurs sont Simmel (1858-1918), Rickert (1863-1936), Max Weber (1865-1923) et Ernst Troeltsch, (1865-1923). Si l'on ajoute à ces noms ceux de théoriciens de moindre envergure, tels Tönnies (1855-1936) ou Windelband (1848-1915), on ne peut s'empêcher d'être frappé par l'importance de la réflexion historique et sociologique en Allemagne, en un temps où elle ne se manifeste guère en France, les spécialistes des sciences humaines demeurant étrangers à la philosophie, et les philosophes n'accordant à ces recherches aucune importance particulière. Il n'entre pas dans notre propos de passer en revue les doctrines propres à chacun de ces penseurs, qui s'opposent les uns aux autres sur de nombreux points, mais ont en commun une même prise de conscience des exigences épistémologiques de l'heure. Les travaux de Raymond Aron ont d'ailleurs mis à la portée du public français les idées maîtresses de Dilthey, Rickert, Simmel et Max Weber⁹⁷². Il faut seulement relever ici, en le déplorant, le fait que les livres d'Aron, mal accueillis par les métaphysiciens français, qui les jugeaient attentatoires à la dignité de leurs ontologies, n'ont guère davantage retenu l'attention des historiens ; victimes, eux aussi, de leurs routines, bon nombre d'entre eux n'ont pas pris la peine d'étudier ces conceptions qui leur paraissaient incurablement « philosophiques ».

Les penseurs allemands ont en commun le souci de rétablir, contre la menace du subjectivisme et du relativisme, l'objectivité de la connaissance historique, c'est-à-dire de la connaissance de l'homme par l'homme, telle qu'elle se réalise dans les sciences humaines. Leur étude, au lieu de porter sur la réalité de la vie historique en elle-même, comme il arrive chez Dilthey, s'intéresse aux structures formelles de l'interprétation historique, dans l'esprit d'une réflexion transcendantale renouvelée de Kant, qui est particulièrement remarquable chez Rickert (*Die Grenzen der Naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, 1902). Mais l'universalité logique se trouve mise en défaut ; toute systématisation objective ne peut être réalisée que dans certaines limites d'espace et de temps : au lieu donc d'un modèle explicatif totalitaire, on devra se contenter de modèles dont la validité est restreinte, et ne se ré-

⁹⁷² Raymond ARON, *Essai sur la signification de l'histoire dans l'Allemagne contemporaine*, Vrin, 1938 ; *La Sociologie allemande contemporaine*, 2^e éd., P.U.F., 1950. Du même auteur, on lira une réflexion personnelle sur la connaissance historique : *Introduction à la philosophie de l'histoire*, N.R.F., 1938.

alise que sous condition d'une restriction hypothético-déductive. L'épistémologie ne renonce donc pas à la fonction philosophique de mise en ordre et d'élucidation du réel. Mais l'univers du discours ne peut pas faire prévaloir son exigence d'une manière absolue ; il doit entrer en composition avec le monde des hommes. L'application des structures formelles présuppose un premier investissement qui fournit, en quelque sorte, le capital mis en œuvre par l'exercice intellectuel. Ce contenu initial est la présence historique de la réalité humaine concrète. Au surplus les structures formelles elles-mêmes, principes d'intelligibilité, développent certains partis pris du théoricien, certaines options fondamentales. La construction logique, dans son orientation, dans son organisation, reflète la personnalité du constructeur.

Ainsi l'explication reste bien le but de la connaissance raisonnée, mais [463] cette explication ne peut être réalisée que sur le fond d'une compréhension qui la situe et l'éclaire. Elle demeure toujours localisée, fragmentaire ; elle cerne son objet, elle ne le dissout pas. La méthode de Max Weber illustre cette interprétation de l'histoire, qui fonde une sociologie nouvelle ; les « types idéaux » de Max Weber sont des schémas de condensation de l'expérience historique : une fois reconnue l'impossibilité d'une connaissance totalitaire, il est possible de définir des intelligibilités partielles dont l'application mettra de l'ordre dans l'incohérence des événements : ainsi les types idéaux du capitalisme, du socialisme, du libéralisme, etc. L'objectivité ainsi conquise n'est que relative ; mais les sciences humaines ne comportent pas d'objectivité radicale ; il faut bien en prendre son parti. « Chaque fois, écrit Aron résumant les idées de Weber, chaque fois que l'on prétend faire l'économie des valeurs et de la sélection au point de départ de la science, chaque fois que l'on cherche à découvrir dans l'objet lui-même l'organisation ou les caractères spécifiques de la science historique, il apparaît à une analyse plus poussée que l'on a introduit subrepticement les valeurs et la sélection que l'on voulait éviter ⁹⁷³. » L'histoire, dans sa masse confuse, est bien plus riche que toutes nos explications ; elle garde en réserve des réponses à toutes sortes de questions qui ne lui ont jamais été posées. L'humanité, en faisant l'histoire au présent, la fait aussi au passé ; c'est-à-dire qu'elle remet perpétuellement en jeu, dans le passé même, les valeurs et les significations

⁹⁷³ *Essai sur la signification de L'histoire...*, p. 260.

qu'elle découvre dans le présent. Au lieu d'être une mine dont on peut penser qu'elle sera un jour, après exploitation totale, définitivement épuisée, l'histoire se renouvelle avec l'humanité elle-même, car elle se constitue d'époque en époque comme une projection rétrospective de l'actualité. L'histoire de la civilisation apparaît au XVIII^e siècle, lorsque s'impose aux esprits les idées de civilisation et de culture ; l'histoire économique et sociale se développe au XIX^e siècle, avec l'importance croissante de la réflexion relative aux problèmes de cet ordre, et très particulièrement sous l'influence du marxisme. L'illusion est toujours de croire que le progrès est désormais achevé ; mais absolument rien ne nous autorise à penser que de nouvelles perspectives de pensée ne permettront pas, demain comme hier, d'apercevoir sous un nouvel éclairage des faits déjà connus, ou même de constituer comme faits historiques certains aspects du réel qui n'avaient pas obtenu jusqu'à présent cette dignité. La fin de l'histoire n'interviendra pas avant la fin de l'humanité elle-même, car l'historiographie représente l'un des aspects de la conscience que l'humanité prend d'elle-même dans le temps.

L'histoire de l'humanité, c'est l'aventure de l'humanité, une aventure inachevée, dont chaque péripétie nouvelle remet en jeu la signification d'ensemble : ce qui est arrivé dépend donc, sinon dans sa lettre, du moins dans son esprit, de ce qui arrive et de ce qui arrivera. On aura beau protester là contre, et soutenir qu'une telle situation est contraire aux bonnes mœurs intellectuelles, ou aux us et coutumes de la physique expérimentale, il n'en demeure pas moins que la connaissance doit ici s'accommoder à son objet. La méthodologie positiviste, dans les sciences de la nature, commence par définir un univers abstrait, vidé de toute, présence humaine, dont elle décrit les structures spatio-temporelles dans le langage des normes mathématiques. La perspective choisie est telle qu'elle permet une mise en équation totalitaire du domaine considéré : l'esprit humain peut s'en détacher, et le mettre à distance. Encore pourra-t-on toujours montrer que, si les résultats des sciences de la matière prétendent à une validité [464] absolue, ils n'en demeurent pas moins sujets à révision périodique, et à remise en place dans des ensembles élargis lorsque des progrès ont été réalisés ; les théories scientifiques elles-mêmes portent la marque de l'époque qui les formula, et dont elles perpétuent le style.

Dans les sciences humaines, l'objet de la connaissance en est aussi le sujet. On ne peut pas s'observer soi-même, objectait Auguste Comte aux tenants de l'introspection. Mais quelle que soit la méthode employée, en psychologie, en anthropologie, en sociologie, il faut bien en arriver là ; en dépit des détours et stratagèmes, des procédures indirectes, c'est à lui-même enfin que le savant se trouve ramené. Telle est la donnée fondamentale mise en lumière par l'épistémologie compréhensive. Le fait que l'observateur est à la fois objet et sujet de l'expérience fausse l'observation de la vie psychologique, disait Comte. Peut-être ; mais la question est de savoir s'il pourrait y avoir une observation « vraie » dans ce domaine, c'est-à-dire une observation capable de neutraliser son objet, à la manière de celle du physicien classique. Dans les sciences de l'homme, c'est de l'homme qu'il est question et l'homme qui observe ou qui expérimente doit nécessairement se référer à une évidence fondamentale dont il constate en lui la réalité. Cette conscience de soi se constitue elle-même sur l'arrière-plan d'une conception de la condition humaine, diffuse dans le milieu culturel de l'époque considérée. Celui qui réfléchit sur l'homme, qui s'examine soi-même ou étudie autrui, en France, au XIII^e siècle, part de présupposés qui ne sont pas ceux d'un Florentin du XV^e siècle ou d'un Berlinois cultivé du XIX^e, ou encore d'un New-Yorkais du XX^e. La bonne foi, le souci d'objectivité de l'observateur ne changent rien à l'affaire. Ce que chacun appelle objectivité, c'est la conformité aux préjugés régnants dans son milieu. Et le laboratoire, l'institut de recherches ne jouissent à cet égard d'aucun privilège d'exterritorialité.

Le présupposé humain est donc le caractère distinctif des sciences de l'homme, qui les distingue des sciences de la nature. Mais cela signifie que ces sciences ne peuvent prétendre à une « positivité » au sens traditionnel, qui les exempterait de tout recours à une philosophie. La réalité propre, la « nature » de l'homme pose une question qui est, par essence, métaphysique parce que c'est une question qui empiète sur ses propres conditions. Il ne sert à rien de se voiler la face devant une situation que l'on peut juger regrettable ; il faut bien en passer par là, et c'est le mérite de l'herméneutique compréhensive d'avoir reconnu cet état de choses ⁹⁷⁴, au lieu d'adopter la politique intellec-

⁹⁷⁴ Parmi les réflexions épistémologiques plus récentes sur le problème des sciences humaines, on pourra se reporter à : Wilhelm WINDELBAND, *Geschichte und Naturwissenschaft* (1894), dans : *Präludien*, t. II, Tübingen,

tuelle de l'autruche, chère aux techniciens sans envergure qui croient pouvoir s'adonner paisiblement à telle ou telle science de l'homme sans jamais prendre en considération le statut particulier de la réalité humaine.

Du même coup, une double relativité sembler frapper la connaissance de l'homme par l'homme : relativité de la culture établie, commune à toutes les entreprises épistémologiques d'une époque donnée ; relativité du point de vue particulier propre au savant ou au théoricien, et qui dépend de ses préférences individuelles, de son orientation d'esprit. Toute science de l'homme, et toute philosophie qui se fonde sur cette science, souffre d'une double hypothèque ; elle paraît subordonnée à une sociologie et à une typologie des attitudes possibles à l'égard de la vérité. De pareilles conditions restrictives paraissent évidemment inadmissibles aux partisans [465] d'une ontologie de type classique, pour laquelle la vérité ne saurait être qu'unitaire et universelle. De là procède d'ailleurs l'hostilité de principe des métaphysiciens français à l'égard des sciences de l'homme et de l'historisme : l'éternité ne saurait entrer en composition avec le temps sans une diminution capitale ; elle se renierait elle-même en renonçant à ses privilèges.

Contre la menace du relativisme, diverses solutions peuvent être préconisées, de manière à rétablir dans le déroulement du temps des formes ou des thèmes d'objectivité. On peut essayer de mettre en lumière des structures constantes de la raison, ou bien, à la manière de Max Weber, des maquettes d'institutions, des types d'hommes qui se retrouveraient un peu partout, malgré la diversité des temps. L'étude systématique des civilisations et des cultures a souvent pris pour thème certaines de ces perspectives d'intelligibilité, dont la présence se retrouve d'une époque à l'autre, et permet de reconnaître des styles de vie, d'art ou d'institutions. Cette analyse apparaît, entre autres, dans les travaux de Cassirer, dans les *Principes fondamentaux de l'histoire de l'art*, de l'esthéticien Wölfflin. Elle est mise en œuvre de diverses manières dans les réflexions d'un Spengler (*Le Déclin de l'Occident*), d'un Toynbee ou d'un André Malraux. Ces entreprises constituent autant de brillants essais pour relever, parmi la diversité des événements, certaines formes d'organisation, certaines constantes de culture, grâce

Mohr, 1915, – et Eduard SPRANGER, *Der Sinn der Voraussetzungslosigkeit in den Geisteswissenschaften*, Berlin, de Gruyter, 1929.

à l'intervention desquelles l'expérience de l'humanité dans l'espace et dans le temps échappe à l'anarchie pure et simple des significations et des valeurs. Le problème est alors de définir certains critères qui permettent de regrouper entre eux, et de confronter, les hommes et les valeurs. L'histoire se trouve ainsi mise en perspective par rapport à une métahistoire, instance supérieure dont le théoricien reconnaît et justifie l'autorité.

Ces tentatives pour restaurer un ordre parmi l'indéfinie multiplicité des faits prouvent en tout cas que l'on ne peut abandonner l'histoire à elle-même, et la considérer comme un devenir incohérent dont chaque moment et chaque aspect ferait loi pour sa part. L'historisme oblige à un certain assouplissement de l'idée de vérité. La question est de savoir jusqu'où l'on peut aller dans ce sens, et s'il est possible d'empêcher que le principe d'une décentralisation du réel une fois admis, on n'en soit conduit à un émiettement indéfini de la vérité dans le temps. Du coup, tout jugement deviendrait impossible, et toute connaissance même, puisque la succession des événements se présenterait sous l'aspect d'une incohérence radicale. Il paraît difficile d'éviter ici l'alternative du tout ou rien : il faut que l'histoire, et la réalité humaine, relèvent de la raison, ou qu'elles échappent à son contrôle. On ne voit pas comment limiter les dégâts à partir du moment où l'on a renoncé à la juridiction de la raison et de ses normes.

Cette alternative apparaît tout particulièrement dans l'œuvre du métaphysicien Edmond Husserl (1859-1938), dont la méditation semble dominée, dans son ensemble, par le souci de préserver les droits de l'ontologie spéculative contre les menaces d'anarchie contenues dans les diverses sciences humaines. Husserl est parti de l'étude des mathématiques, et son premier travail important est une *Philosophie de l'Arithmétique*, parue en 1891 : il y aura toujours chez lui le souci d'une intelligibilité radicale, qui se refuse à composer avec l'exigence empirique, sous quelque forme que ce soit. Il s'agit de fonder sur de nouvelles bases l'autorité d'une raison normative dont la présence peut être mise en lumière, au cœur même de la pensée, par une analyse appropriée. Les *Recherches logiques* (1900-1901) se donnent pour tâche de sauver, contre les menaces de l'analyse psychologique, la validité absolue des règles rationnelles, dont l'ensemble constitue [466] un domaine indépendant des états de conscience et de leurs variations. La même thèse est reprise en 1911 dans l'essai sur *La philosophie comme*

science rigoureuse, qui combat ensemble le psychologisme, l'historisme et la théorie des conceptions du monde proposée par Dilthey. Les formes récentes de la psychologie scientifique sont vouées à l'échec, affirme Husserl : « Suivre le modèle de la science de la nature, cela veut dire presque inévitablement : faire de la conscience une chose, ce qui nous conduit dès l'abord à une absurdité ⁹⁷⁵. » La conscience, en effet, est intention, unité compréhensive, flux de représentations ; elle n'est jamais donnée à la manière d'une chose, massivement déterminée. De même, l'historisme, qui prétend recourir, en ce qui concerne la vérité, à l'arbitrage de l'histoire, aboutit à une impasse : « L'historisme poursuivi avec conséquence conduit à l'extrême subjectivisme sceptique. Les idées de vérité, de théorie, de science, comme toutes les idées, perdraient en ce cas leur validité lue ⁹⁷⁶. » S'il faut choisir entre l'histoire et la vérité, il vaut donc mieux sacrifier l'histoire. D'ailleurs « le mathématicien ne se tournera certainement pas vers l'histoire pour obtenir des renseignements sur la vérité des théories mathématiques ; il ne songera pas à mettre en relation le développement historique des représentations et des jugements mathématiques et la question de leur vérité. Comment donc l'historien devrait-il avoir à décider sur la vérité des systèmes philosophiques donnés, et surtout sur la possibilité en général d'une science philosophique valable en soi ? (...) Désirer soit prouver soit contredire les idées sur la base des faits est une absurdité » ⁹⁷⁷.

La philosophie est par vocation la science rigoureuse de la vérité ; elle doit réaliser « la science des commencements véritables, des origines, des racines de toutes choses. Il faut que la science de ce qui est radical soit aussi radicale dans son procédé, et cela à tout point de vue » ⁹⁷⁸. La méthodologie de Husserl opposera à l'étude des faits empiriques une nouvelle forme d'aperception des vérités : « Si les phénomènes n'ont aucune nature, déclare en effet Husserl à propos de la psychologie, ils ont tout de même une essence qui est saisissable, et adéquatement saisissable, dans une vue immédiate ⁹⁷⁹. » Fort de cette

⁹⁷⁵ Edmond HUSSERL, *La Philosophie comme science rigoureuse*, trad. Lauer, P.U.F., 1954, p. 81.

⁹⁷⁶ *Ibid.*, p. 101.

⁹⁷⁷ P. 103.

⁹⁷⁸ P. 124.

⁹⁷⁹ P. 87.

découverte qui lui permet de lever toutes les contradictions, Husserl fait confiance à son génie pour atteindre le vrai par delà les traquenards du psychologisme et de l'historisme : « le plus grand pas que notre époque ait à faire est de reconnaître qu'avec le vrai sens de l'intuition philosophique, avec la saisie phénoménologique de l'essence, un champ infini de travail s'ouvre, et une science se présente qui (...) acquiert une plénitude de connaissances parfaitement rigoureuses et décisives pour toute philosophie ultérieure »⁹⁸⁰. De là procède le grand ouvrage de Husserl, les *Idées pour une phénoménologie pure* (1913), où sont définies les bases d'une nouvelle ontologie, qui rétablit l'autorité de l'être sur les mésaventures du devenir. Malheureusement le génie inquiet et scrupuleux de Husserl lui-même ne devait pas se satisfaire des résultats obtenus : le projet d'une philosophie comme science rigoureuse, devait-il reconnaître par la suite, n'était qu'un rêve. L'histoire elle-même du XX^e siècle échappait décidément au contrôle de l'ontologie ; mais le fondateur de la phénoménologie ne renonçait pas pour autant à s'interroger sur son sens, ainsi [467] qu'en témoigne encore l'étude sur la *Crise des Sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, parue en 1936. La tentative se solde par un échec⁹⁸¹, puisque, aussi bien, sur son lit de mort, le fondateur de la phénoménologie reconnaissait n'en être encore qu'au commencement de la recherche entreprise.

Le mérite de Husserl n'en demeure pas moins d'avoir posé, en toute rigueur, le maître problème de la raison philosophique en face du défi des sciences humaines et de l'histoire. La situation épistémologique du XX^e siècle apparaît dominée par ce défi, et par la nécessité d'y faire face, d'une manière ou d'une autre. Les philosophes lucides sont désormais appelés à négocier les rapports, avec le monde et avec l'homme, d'une vérité qui ne siège plus en dehors d'un temps soumis à l'autorité plénière des normes ontologiques. La prédestination, mythique ou métaphysique, ne s'impose plus comme un préalable inconditionnel de toute expérience. Comme l'observe Mircea Eliade, « l'homme n'est plus constitué uniquement par ses origines, mais aussi par sa propre histoire et par toute l'histoire de l'humanité. (...) Aucun prestige n'illumine plus *l'illud tempus* des « commencements » : il n'y a pas eu

⁹⁸⁰ P. 125.

⁹⁸¹ Cf. RICŒUR *Husserl et le sens de l'histoire*, Revue de Métaphysique et de Morale, 1949.

chute ni « rupture » primordiale, mais une série infinie d'événements qui, tous, nous ont constitués tels que nous sommes aujourd'hui. Aucune différence « qualitative » entre les événements : tous méritent d'être remémorés et continuellement revalorisés par *l'anamnesis* historiographique. Il n'y a pas d'événements ou de personnages privilégiés : en étudiant l'époque d'Alexandre le Grand ou le message du Bouddha, on n'est pas plus près de Dieu qu'en étudiant l'histoire d'un village du Montenegro, ou la biographie d'un pirate oublié. Devant Dieu, tous les événements historiques se valent. Et l'on ne croit plus en Dieu ; on dit devant l'Histoire » 982...

Reste à savoir si l'histoire, si les sciences humaines en général, signifient définitivement le désaveu, le désespoir de la raison. Ou si l'échec des apriorismes ontologiques n'en appelle pas à une autre forme de raison, mieux informée celle-là, et qui se refuse à être forte seulement de ses ignorances. Aux prétentions exorbitantes de la raison triomphante selon les métaphysiciens peut s'opposer la modestie d'une raison militante qui s'efforce de savoir ce qu'elle sait. Au lieu de lancer l'anathème sur les sciences humaines, on peut reconnaître qu'elles constituent des procédures de la connaissance, c'est-à-dire des modalités de la raison, qui ne doit donc pas renoncer à retrouver en elles ce qui lui appartient. Les ontologistes déçus qui proclament l'alternative du tout ou rien adoptent une attitude d'enfants gâtés, dont le dernier souci est d'essayer d'y voir clair. Il est plus sage d'accepter un dialogue, d'ailleurs devenu inévitable, sous peine d'évanouissement de la philosophie et de dissolution des sciences humaines.

Cette voie, qui est celle d'un positivisme véritable, a d'ailleurs été largement suivie. L'un des plus remarquables parmi les initiateurs fut dans ce domaine un élève de Husserl, Max Scheler (1874-1928), qui sut faire de la méthode phénoménologique un instrument fécond pour l'investigation de la réalité humaine. L'intuition des essences, préconisée par Husserl, permet en effet de constituer des schémas d'intelligibilité pour le regroupement des phénomènes. Les types idéaux de Max Weber présentaient d'ailleurs des avantages analogues. Les entités ainsi définies procurent une explication [468] des situations concrètes en partant d'une compréhension initiale présumée de l'être humain.

982 Mircea ELIADE, *Le Mythe du Bon Sauvage ou les prestiges de l'Histoire*, Nouvelle N.R.F., juillet 1955, pp. 248-249.

Un rationalisme assoupli y maintient ses droits, et l'on échappe aux inconvénients du scientisme réducteur et négateur, parce qu'il refuse de prendre en compte la réalité spécifique de l'être humain. L'analyse phénoménologique librement pratiquée par Scheler lui permet d'entreprendre une anthropologie et une sociologie de la connaissance, sans pourtant renoncer à l'affirmation d'une vérité objective. La biologie et l'histoire sont appelées à porter témoignage sur la réalité personnelle. Les styles de vie et les conceptions du monde définissent certains modes d'organisation de la réalité humaine, entre lesquels pourtant Scheler ne renonce pas à faire prévaloir un ordre, fondé sur des principes qui ne sont pas ceux des anciennes philosophies. L'analogie essentielle de l'être humain se retrouve, en dépit de la diversité des expressions particulières ; l'interprétation philosophique consistera dès lors à mettre en lumière ce principe d'identité fondamental. La métaphysique ne perd pas ses droits : elle se présente comme une théorie de l'incarnation, regroupée autour des thèmes de la personne et de la valeur. La variété des expériences humaines ne se dissout pas en un pluralisme indéfini : l'enjeu est partout et toujours le même.

Le mérite de l'oeuvre de Scheler, très riche en analyses concrètes, est d'avoir mis en pleine lumière l'intime solidarité, la réciprocité des valeurs et des faits dans le domaine des sciences de l'homme. Les faits ne peuvent être compris que comme révélateurs de valeurs qu'ils expriment, et qui leur donnent un sens ; les valeurs ne sont manifestées que dans les faits qui les incarnent. Cette référence constante et réciproque des faits aux valeurs traverse le domaine social, qui fournit les modalités particulières de l'affirmation, les styles de langage ou de comportement. Mais cette marque historique n'empêche pas pour autant toute objectivité d'ensemble, Scheler croyait pour sa part à la réalité ontologique des valeurs par delà le temps. « Le royaume des essences, écrit un commentateur, est pour Scheler un royaume des possibilités dont, liés que nous sommes au temps et à nos intérêts, nous choisissons tantôt un secteur limité, tantôt un autre. Le secteur sur lequel, en tant qu'historiens, nous tournons notre attention, dépend de notre propre échelle de valeurs, qui est déterminée sociologiquement ; ce que nous y trouvons relève des valeurs absolues et intemporelles

qui sont implicites dans le passé dont nous traitons ⁹⁸³. » On pourrait interpréter d'une manière assez large cette attitude en disant que les sciences de l'homme nous présentent, sous des formes indéfiniment renouvelées, des variations sur le thème des valeurs humaines. Les variations sont conditionnées dans l'espace et dans le temps ; mais les thèmes fondamentaux, constitutifs de l'être humain, échappent à ce conditionnement, et peuvent ainsi servir de fil conducteur à l'interprétation.

La nouvelle dimension épistémologique de la sociologie de la connaissance a permis des recherches d'un type nouveau, en particulier celles de Karl Mannheim et de Sorokin ⁹⁸⁴. Mais ces indications méthodologiques s'appliquent en réalité au domaine entier des sciences humaines, dont la tâche est partout de négocier les rapports entre les faits et les valeurs. Le positivisme a eu le tort de croire que la psychologie, l'histoire, l'anthropologie étaient seulement des sciences de faits, soumises aux déterminations qui [469] régissent les sciences de la matière. Cette interprétation réductrice, niant la spécificité du domaine humain, conduit partout à des absurdités. L'explication discursive et rationnelle des faits est bien nécessaire, mais elle est indissociable d'une compréhension des valeurs, qu'orientent et justifient les manifestations diverses des êtres humains. Les deux épistémologies se trouvent ainsi réconciliées ; elles se servent mutuellement de ressource et d'arrière-plan, et leur concours permet de définir chacune des disciplines considérées comme un aspect particulier de l'ordre total des significations humaines.

Explication et compréhension paraissent donc indissociables. Dans l'ordre des sciences humaines, toute intelligibilité renvoie en fin de compte, par la médiation des cheminements explicatifs, à des affirmations de valeurs, à des attitudes humaines. D'où une nouvelle méthodologie, qui s'impose à toutes les sciences de la culture : l'étude objective des événements, des formes de pensée ou d'action doit, en fin de compte, ramener à la mise en lumière des valeurs dominantes qui seu-

⁹⁸³ Maurice MANDELBAUM, *The problem of historical knowledge*, New-York, 1938, p. 150, cité dans R. K. MERTON, *Sociologie de la connaissance*, in *La Sociologie au XX^e siècle*, p.p. Gurvitch, P.U.F., 1947, p. 396.

⁹⁸⁴ Cf. l'exposé des diverses doctrines par J. A. MAQUET : *la Sociologie de la connaissance*, Louvain, Nauwelaerts, 1949.

les donnent accès à l'intelligibilité humaine des faits considérés. La méthode phénoménologique se trouve maintenant pratiquée spontanément par toutes sortes de spécialistes, soucieux de retrouver par delà la matérialité des faits toutes les intentions humaines qui les sous-tendent. Par exemple, naguère la science des religions telle que la pratiquaient, après Fontenelle, un Frazer ou un Lévy-Bruhl première manière, partaient de l'idée que les attitudes religieuses ou magiques présupposaient un infantilisme mental injustifiable en raison positive. Dès lors les réalités religieuses relevaient d'une sorte de pathologie spirituelle, qui les condamnait sans les entendre. Aujourd'hui au contraire, la phénoménologie de la religion, celle de van der Leeuw ou d'Eliade, admet que le savant, s'il veut comprendre son objet d'étude, doit accepter par hypothèse la spécificité des valeurs religieuses en tant que schémas de compréhension. Moyennant ce parti pris initial, qui d'ailleurs réserve le droit du penseur à une option personnelle, même un incroyant peut décrire la vie religieuse. La sympathie doit venir avant la critique, faute de quoi on défigure cela même que l'on prétend mettre en lumière.

Autrement dit, les sciences de la culture doivent s'efforcer de reconstituer aussi exactement que possible la mentalité des hommes et des époques considérées, en s'abstenant de projeter leur état d'esprit en des moments où il n'était pas en question. Langlois et Seignobos, par exemple, observent dans leur méthodologie : « Historiquement, le diable est beaucoup plus solidement prouvé que Pisistrate : nous n'avons pas un seul mot d'un contemporain qui dise avoir vu Pisistrate ; des milliers de « témoins oculaires » déclarent avoir vu le diable ; il y a peu de faits établis sur un pareil nombre de témoignages indépendants. Pourtant nous n'hésitons pas à rejeter le diable et à admettre Pisistrate. C'est que l'existence du diable serait incompatible avec les lois de toutes les sciences constituées ⁹⁸⁵. » Or on peut soutenir que si l'on nie radicalement l'existence du diable, l'histoire du moyen âge devient incompréhensible, car le diable y joue un rôle historiquement considérable. C'est-à-dire que, même si, pour sa part, en tant qu'homme de son temps, l'historien ne croit pas au diable, il doit faire, dans sa recherche objective, comme s'il y croyait. D'ailleurs l'état des sciences

⁹⁸⁵ LANGLOIS et SEIGNOBOS, *Introduction aux études historiques*, Hachette, 1897, pp. 177-178.

constituées, en un moment quelconque, ne saurait être considéré comme un absolu. Ce serait, là aussi, une superstition naïve, et maîtresse d'illusion. En 1878, lorsque le phonographe d'Edison fut présenté à l'Académie des Sciences, un savant, nommé Bouillaud, cria à l'imposture : « Jamais je n'admettrai, [470] proclama-t-il, qu'un vil métal puisse remplacer ce noble appareil phonateur dont nous faisons usage... » Les époques du savoir correspondent elles aussi à des représentations collectives, qui passent avec leur temps. Donner à la dernière en date une valeur définitive, c'est se montrer aussi peu positif que possible, et risquer de s'engager dans des paris stupides.

L'épistémologie compréhensive qui, dans la perspective de l'historisme, s'affirme sous les espèces de la théorie des conceptions du monde et de la sociologie de la connaissance, bien loin de nier toute idée de la vérité, permet au contraire de dénoncer les sédimentations abusives d'une ontologie trop candide ou d'un non moins candide refus de toute ontologie. Il s'agit au contraire d'un approfondissement de la conscience réfléchie qui met en lumière les conditions concrètes de toute affirmation de certitude. La reconnaissance de l'échelonnement de la présence humaine dans le temps révèle mieux les valeurs, en leur conférant une sorte de relief historique. La description phénoménologique des attitudes et des consciences, l'inventaire des conceptions du monde n'impose nullement un relativisme sceptique ; elle ne peut décourager que les tenants d'un totalitarisme intellectuel, qui prétendent accaparer à leur profit toute certitude à jamais. Or la vérité n'appartient à personne en propre ; elle se trouve remise en jeu partout où l'homme affirme sa présence sur la terre. La vérité est coextensive à la réalité humaine, jamais identifiée une fois pour toutes ni prisonnière d'une profession de foi, mais sans cesse sous-entendue, à la manière d'une exigence, et toujours invoquée comme une justification dernière. L'épistémologie compréhensive apparaît ici comme la contrepartie d'une philosophie des valeurs, qui prend son parti d'une attente eschatologique, en laquelle s'affirme une fidélité jamais comblée, mais jamais déçue. Après tant de prétentions claironnantes et vaines, il semble que cette attitude d'humilité soit celle qui convienne le mieux à la recherche dans le domaine des diverses sciences humaines.

[471]

**Introduction aux sciences humaines.
Essai critique sur leurs origines et leur développement.**

CONCLUSION

**POUR UNE CONVERSION
ÉPISTÉMOLOGIQUE**

[Retour à la table des matières](#)

Au congrès de psychologie scientifique tenu à Strasbourg à l'automne 1956, le professeur soviétique Leontiev présenta un rapport très attendu sur les tendances actuelles de la psychologie russe. Il insista sur la nécessité maintenant reconnue de dépasser les schémas simplistes de Pavlov, et d'étudier les systèmes complexes d'adaptation, constitutifs de la vie mentale dans sa richesse, qui s'expriment en particulier au niveau de la parole. L'élite des psychologues scientifiques français l'écoutait dans une sorte de désarroi angoissé, mêlé d'admiration. L'un d'entre eux, exprimant le sentiment général, s'écria : « Vous nous apprenez qu'il ne faut pas hésiter à aborder ce domaine redoutable, devant lequel nous reculons : la conscience... » Pour surprenante qu'elle fût en effet, cette révélation s'imposait avec autorité, puisqu'elle venait de Moscou. Et l'on ne savait pas s'il fallait rire ou pleurer de voir les psychologues ainsi confrontés avec un objet pour eux aussi insolite, aussi hors de question...

Au printemps de 1958 se tenait en Italie un autre congrès, de psychologie sociale celui-là. L'un des maîtres américains de ce domaine, le professeur Viteles, annonça, faisant état de longues études person-

nelles, que le temps des « relations humaines » était passé, et que l'on devait entrer dans le temps des « humanités ». Ce savant avait mis au point une nouvelle méthode pour le perfectionnement des hommes d'affaires, chefs d'entreprises et directeurs en tous genres. Ces hommes déjà mûrs et parvenus à des postes importants étaient jusque-là conviés à des stages techniques destinés à les mettre au courant des acquisitions nouvelles dans leur secteur professionnel. Or l'éminent expert d'outre-Atlantique préconisait l'organisation de stages d'un genre tout à fait différent. Les hommes d'affaires devaient être dégagés de leurs occupations et mis au vert dans un coin tranquille pour une durée de dix mois. Ce temps devait être consacré à des études dirigées dont le caractère essentiel était de n'avoir aucun rapport avec les activités techniques, industrielles ou commerciales des stagiaires ; par exemple, on étudierait Shakespeare, la tragédie grecque, *Illiade* et *l'Odyssee*, ou Napoléon, le romantisme allemand, ou la peinture abstraite, etc. Au bout de dix mois consacrés à l'approfondissement de quelques-unes de ces questions, l'expérience prouve que le comportement des individus se trouve modifié ; ils ne réagissent pas de la même façon à des séries de tests qui leurs sont [472] proposés au début et à la fin de la période considérée. Evidemment, il n'est pas certain que la modification ait pour conséquence directe une augmentation de la productivité, mais elle semble impliquer une nouvelle compréhension des rapports humains, et dans l'optique américaine, l'idée de changement tend à se confondre avec l'idée de progrès.

Ici encore, l'observateur non prévenu reste perplexe. Et si cette expérience n'était pas présentée, avec autorité par l'un des maîtres reconnus d'une discipline éminemment sérieuse, on pourrait craindre une aimable fumisterie. Mais non ; bien plutôt il s'agit d'un aspect caractéristique de la civilisation américaine. Il faut en effet la perspicacité d'un grand savant déjà avancé en âge pour découvrir que, bardés de techniques financières, commerciales et industrielles, soumis depuis toujours à une intense gymnastique professionnelle, les businessmen américains souffrent d'une carence initiale ; ils n'ont jamais connu les loisirs de la culture générale. Et les rudiments de culture dont ils bénéficient sur le tard peuvent avoir une influence considérable sur les fondements mêmes de leur personnalité. Revanche inattendue des études littéraires les plus désintéressées, qui imposent ainsi la recon-

naissance de leur valeur dans un système où elles passent en principe pour nulles et non avenues.

Ces deux exemples fournissent des indications significatives sur la situation spirituelle de notre époque ; ils révèlent l'absurdité de l'inflation scientifique et technique dont souffre la culture occidentale. En France, particulièrement, une intense propagande s'étale un peu partout, avec la bénédiction des pouvoirs publics, en faveur de la formation scientifique. Nous manquons de mathématiciens, nous manquons d'ingénieurs. Il faut en produire à tout prix en quantité massive, et tout de suite. Les champions de cette croisade prêchent qu'il faut renoncer au grec, langue exotique et inutile, réserver le latin à quelques esprits rétrogrades, et limiter même l'étude de la langue nationale au minimum vital du français basique. Un bon citoyen, aujourd'hui, doit vivre pour calculer, pour cultiver l'électron ou manipuler le transistor. Noblesse oblige : les jeunes gens les plus doués doivent être, de gré ou de force, orientés vers les sciences. Quant à ceux qui ne sont pas doués, il faut également les vouer aux mathématiques. Car on nous laisse entendre qu'il n'y a pas besoin d'être intelligent pour faire des mathématiques, du moins pour en absorber une quantité suffisante. C'est l'intérêt du pays : les puissants du jour, Américains et Russes, doivent leur supériorité à leur étonnante densité en ingénieurs au kilomètre carré.

Cet analphabétisme transcendant représente l'une des formes les plus pernicieuses du nihilisme contemporain. On en pourrait trouver la plus magnifique illustration dans le cas des atomistes, ces héros de l'obscurantisme scientifique et technologique. Les plus distingués de ces spécialistes oscillent avec une significative régularité entre la dépression mentale et la haute trahison. Bourrés d'équations, hallucinés par les chiffres et les schémas de montage, ils ne savent plus, à la lettre, ce qu'ils font. Et lorsque les moins pervers d'entre eux, ceux qui n'ont pas définitivement perdu toute présence d'esprit, découvrent un jour les implications et les aboutissements de leurs recherches, ils manifestent leur bonne foi en se déroband par les seules voies qui leur restent. Il aurait mieux valu pour tout le monde qu'ils y réfléchissent un peu à l'avance. Mais le progrès des conquêtes scientifiques n'est pas favorable à la culture générale... De même encore, l'illustre savant Robert Oppenheimer, l'un des parrains des cataclysmes atomiques, finit par trouver le chemin de la tranquillité d'esprit, tout en continuant à calculer, dans la sagesse de l'Inde, qui enseigne précisément la vani-

té des calculs et la nullité ontologique de l'aventure technique. S'il [473] ne s'agissait pas d'une personnalité aussi respectable, et dont la valeur est un des symboles de notre époque, on pourrait se demander si une attitude qui consiste à jouer à la fois sur les deux tableaux atteste un solide équilibre intellectuel et moral.

J'ai visité récemment la Suède. Heureux pays, et prospère ; celui, sans doute, en Europe et peut-être dans le monde, où le niveau de vie général est le plus élevé. Pays sans misère et sans pauvreté, pays officiellement déprolétarisé. Ce qui est admirable, assurément. La salle de bains et le réfrigérateur, la télévision, le rasoir électrique, l'automobile, le logement confortable pour tous. On croit rêver. Seulement voilà : ces heureux Suédois ne sont pas heureux. Champions du confort et de la productivité, ils sont aussi champions du suicide et du divorce, de l'aliénation mentale, de l'alcoolisme et de la délinquance juvénile. Ils ont résolu tous les problèmes, le problème économique, le problème technique, le problème social. Seulement il y a un problème qu'ils ont oublié, tant ils étaient pressés de courir aux laboratoires et aux usines : le problème de l'existence humaine, le problème des valeurs. Ou plutôt, ils s'étaient imaginé que cet ordre de questions se trouvait en quelque sorte sous-entendu et qu'on pourrait les résoudre sans les poser, en se contentant de régler les difficultés techniques, économiques et sociales. Le reste devait aller de soi. L'expérience a démenti leur attente, et les Suédois ont découvert une nouvelle misère, impossible à guérir par les moyens mêmes qui l'ont engendrée. On ne peut pas fonder une civilisation sur la méconnaissance de la réalité humaine ; le problème de la civilisation est essentiellement un problème humain. Il est permis de penser que tous ceux qui, par système ou par absence de système, par dialectique ou par naïveté, se refusent à l'admettre, qu'ils soient Russes ou Américains, se heurteront un jour, s'ils ne s'y heurtent pas déjà, aux mêmes insurmontables contradictions.

L'homme n'est pas une question qui puisse être résolue. La condition humaine ne se réduit pas à un problème que quelques calculs permettraient de traiter une fois pour toutes, après une mise en équation suffisamment habile, facilitée par un appareillage cybernétique à la mode du jour. Ces affirmations, d'apparence assez banale, résument l'échec des entreprises, scientifiques pour formaliser l'expérience humaine selon les schémas en vigueur dans le domaine des sciences de la matière. A vrai dire, le témoignage déjà séculaire de l'histoire des

sciences de l'homme, de ses essais et de ses erreurs, de ses succès aussi, aboutit à des conclusions analogues. Et le moindre paradoxe de la situation actuelle n'est pas la sereine ignorance, l'indifférence entière des spécialistes d'aujourd'hui à l'égard des tentatives de leurs prédécesseurs. Sous prétexte de défendre les droits de la science pure ou de la pure philosophie, c'est un peu partout le même obscurantisme qui prévaut.



Et pourtant, il suffit de considérer l'état présent des sciences humaines pour constater qu'elles se trouvent dans un total désarroi. Elles se développent, certes, elles multiplient les travaux, mais les techniciens des diverses disciplines ne savent au juste, d'ordinaire, ni ce qu'ils veulent ni ce qu'ils font.

La psychologie, par exemple, en dépit de ses ambitions, et même de ses succès, n'a pas réussi à se comprendre elle-même et à se définir d'une manière précise. La carrière même des fondateurs de la psychologie expérimentale laisse parfois une singulière impression d'échec. William James, se décourage ; il renonce à la psychologie, qui l'a déçu, et se consacre à, [474] la philosophie. En France, Théodule Ribot, fondateur et mainteneur d'une psychologie « expérimentale » qu'il n'a jamais pratiquée lui-même, aboutit à une sorte d'éclectisme. Il déclare, à la fin de sa vie : « la psychologie, qui a pour objet les états de conscience et rien qu'eux, ne peut être une science nettement déterminée et à limites fixes (...) Elle inclut les faits les plus vulgaires de la vie animale et humaine comme les manifestations les plus hautes de l'art, de la science, de la religion, ou les plus complexes des sociétés très civilisées. Ses problèmes peuvent donc être attaqués de beaucoup de manières et par des voies bien diverses » ⁹⁸⁶... Quant à la méthodologie de la science ainsi bien médiocrement caractérisée, Ribot déclare qu'elle subit d'ordinaire « l'influence de la discipline prépondéran-

⁹⁸⁶ RIBOT, article *Psychologie* dans le recueil *De la Méthode dans les Sciences*, nouvelle édition, Alcan, 1928, t. I, p. 304.

te » 987. Pour obéir ainsi à l'état d'esprit dominant, la psychophysique a aspiré « à la détermination quantitative. Enfin, sous l'influence du darwinisme, la méthode génétique ou d'évolution pénètre dans la psychologie comme dans les sciences de la nature et dans l'histoire. Probablement l'avenir fera d'autres tentatives ; car malgré tant de moyens d'investigation, il reste beaucoup de problèmes obscurs et une grande place à l'inconnu » 988.

Ce texte n'a évidemment pas le ton d'un chant de triomphe, et brille surtout par son imprécision. En 1914 encore, deux ans avant sa mort, Ribot écrit une préface pour le *Traité de Psychologie* que prépare son disciple Georges Dumas. Il professe alors que « la psychologie est (...) une partie de la science de la vie ou de la biologie (...) Le psychologue expérimental est un naturaliste d'une certaine espèce (...) Si la psychologie n'est qu'une partie de la biologie, elle ne peut rester, elle ne peut être une partie de la philosophie » 989. Seulement le *Traité*, en deux gros volumes, que patronnait Georges Dumas groupait un certain nombre de collaborateurs dont les contributions très variées ne s'inscrivaient nullement dans les limites fixées par Ribot : certains étaient de purs physiologistes, et on voyait mal à quel titre ils prenaient la qualification de psychologues ; d'autres étaient des sociologues, des philosophes même, de sorte que l'unité de ce *Traité de Psychologie* semblait résider surtout dans l'existence d'une couverture commune. Aussi bien Georges Dumas devait-il bientôt élargir le cadre d'une entreprise, jugée sans doute insuffisante ; il prit la tête d'un *Nouveau Traité de Psychologie*, plus complet que le premier, et comportant une dizaine de volumes. Naturellement, le caractère composite et hétéroclite du premier ouvrage se trouve encore accru dans le second ; on en trouve un curieux témoignage dans la définition de la psychologie proposée par Dumas lui-même : « Si nous devons formuler de la psychologie une définition qui ralliât la presque totalité sinon l'unanimité des suffrages parmi les collaborateurs de ce Traité, nous dirions que c'est une science où l'introspection joue un rôle essentiel et préalable dans la description des faits et dans l'analyse des mécanismes mentaux, où la biologie et la sociologie étudient les racines biologiques et

987 *Ibid.*

988 P. 305.

989 In *Traité de Psychologie*, publié sous la direction de Georges Dumas, Alcan, 1923, t. I, p. IX.

l'évolution sociale des fonctions psychiques et où la psychologie pathologique, la pathologie mentale et la pathologie nerveuse nous apportent, par l'analyse des troubles sensitivo-moteurs et des troubles mentaux, élémentaires ou complexes, comme par l'analyse des psychoses, des affections nerveuses et de leurs conditions cérébro-organiques, la contribution la plus précieuse ⁹⁹⁰. »

[475]

La lecture d'une semblable « définition » laisse le lecteur perplexe, l'unité de la psychologie étant présentée comme celle d'un certain nombre de gens qui parlent ensemble pour dire des choses qui ne concordent pas, et bien souvent se contredisent. L'existence des psychologues est peut-être une preuve de l'existence de la psychologie, mais elle ne permet pas de la caractériser suffisamment ou de donner une idée, même lointaine, de son unité. L'importance prise, depuis quelques dizaines d'années par la psychanalyse, les diverses psychologies des profondeurs, la psychologie sociale et les techniques thérapeutiques dérivés de ces doctrines, a augmenté incontestablement l'importance effective de la psychologie dans la civilisation contemporaine, où d'ailleurs les formes variées de la psychotechnique, et les systèmes de tests préconisés par les diverses écoles méthodologiques, exercent également une influence non négligeable. La réalité de la psychologie est un fait d'ordre épistémologique et d'ordre social à la fois ; on est bien forcé d'y croire. Mais la nature de la psychologie et le sens de son unité ne sont nullement assurés, et l'on ne peut que s'étonner devant l'indifférence sereine de la plupart des spécialistes, sauf quelques honorables exceptions ⁹⁹¹, à l'égard des questions fondamentales concernant le statut de leur discipline.

On pourrait faire des remarques analogues à propos de l'état présent de l'anthropologie. Une mise au point américaine récente présente sous le titre *Anthropology to-day* ⁹⁹², un état actuel des études anthropologiques. Ce recueil massif rassemble les contributions d'une cen-

⁹⁹⁰ Georges DUMAS, *Nouveau Traité de Psychologie*, t. I, Alcan, 1930, p. 339.

⁹⁹¹ Cf. Surtout POLITZER, *Critique des fondements de la psychologie*, Rieder, 1929, et LAGACHE, *L'unité de la psychologie*, P.U.F., 1949.

⁹⁹² *Anthropology to-day*, prepared under the chairmanship of A. L. Kroeber, University of Chicago Press, 1953 ; complété par un volume de discussions sous le titre : *An appraisal of Anthropology to-day*, *ibid.*

taine de spécialistes mondiaux, répartis en divisions et subdivisions, en fonction des questions qui les intéressent, de la préhistoire à la climatologie. Et encore, on n'a pas invité les philologues, les historiens ni les médecins. Force est bien de constater que ces savants éminents ne se comprennent pas entre eux parce qu'ils n'ont pas de langage commun. Au surplus, on peut se demander, non sans inquiétude, s'ils ont quelque chose à se dire. Chacun poursuit son enquête dans le domaine de sa spécialité, sans se soucier des autres, à part les quelques confrères qui s'occupent des mêmes problèmes, en professant des opinions généralement opposées. L'impression se dégage de ces témoignages accumulés que l'on aurait pu aussi bien convier tout le monde à donner son témoignage. On se demande qui, jusqu'à un certain point, ne s'occupe pas d'anthropologie ; sans trop forcer les choses, il semble que les anthropologistes sont des gens qui ont le caractère commun de parler tous de sujets différents. L'anthropologie, leur dénominateur commun, paraît être bien plutôt un commun diviseur. Comme le dit l'animateur de l'entreprise, A. L. Kroeber, « le sujet de l'anthropologie est délimité seulement par l'homme »⁹⁹³, de sorte que l'anthropologie constitue une « science coordinatrice », qui détient des participations dans toutes sortes d'entreprises de la connaissance⁹⁹⁴. Cette opinion est confirmée par celle d'un autre éminent spécialiste américain, Ralph Linton, selon lequel « l'anthropologie est un point focal pour les autres sciences »⁹⁹⁵. Un de ses confrères renchérit : « je ne crois pas que l'anthropologie constitue une entité distincte, comme [476] la physique. C'est simplement un lieu de rencontre pour des gens intéressés par l'homme »⁹⁹⁶...

Le malheur est que ces « définitions » ressemblent fort, ici encore, à un aveu d'impuissance épistémologique. Elles en disent beaucoup trop et pas assez, car, une fois admis que l'anthropologie est une science de l'homme, on se demande ce qui peut bien la distinguer de toutes les autres sciences humaines. La même mésaventure épistémo-

⁹⁹³ *Anthropology to-day*, p. XIII.

⁹⁹⁴ *Ibid.*, p. XIV.

⁹⁹⁵ *An Appraisal of Anthropology to-day*, p. 153.

⁹⁹⁶ William STRAUSS, *ibid.*, p. 154 ; cf. Cl. LEVI STRAUSS, *ibid.* : « Nous nous, accordons tous à reconnaître que l'anthropologie entretient des relations étroites avec les humanités, les sciences sociales et les sciences naturelles... »

logique arrive aux plus intelligents d'entre les historiens, qui voient l'objet de leur recherche perdre toute consistance. Il n'y a pas de réalité historique, constate Raymond Aron : « la réalité historique, parce qu'elle est humaine, est équivoque et inépuisable. Équivoques, la pluralité des univers spirituels à travers lesquels se déploie l'existence humaine, la diversité des ensembles dans lesquels prennent place les idées et les actes élémentaires. Inépuisable la signification de l'homme pour l'homme, de l'œuvre pour les interprètes, du passé pour les présents successifs » ⁹⁹⁷.

Cette dissolution de l'objet historique apparaît en pleine lumière dans la réflexion méthodologique d'un Lucien Febvre, selon lequel l'histoire, naguère science de faits, n'est plus qu'une « étude, scientifiquement conduite, des diverses activités et des diverses créations des hommes d'autrefois, saisis à leur date, dans le cadre des sociétés extrêmement variées, et cependant comparables les unes aux autres, (...) dont ils ont rempli la surface de la Terre et la succession des âges »... Dans cette perspective, il apparaît que les hommes sont les « seuls objets de l'histoire, – d'une histoire qui s'inscrit dans le groupe des disciplines humaines de tous les ordres et de tous les degrés, à côté de l'anthropologie, de la psychologie, de la linguistique, etc. »... La tâche de l'historien sera donc d'étudier ces « hommes dotés de fonctions multiples, d'activités diverses, de préoccupations et d'aptitudes variées, – qui toutes se mêlent, se heurtent, se contrarient et finissent par conclure entre elles une paix de compromis, un *modus vivendi* qui s'appelle la vie » ⁹⁹⁸... Et, dans la leçon inaugurale de son cours au Collège de France, l'éminent historien développait ces vues dans les termes suivants : « Histoire, Science de l'Homme (...) Science du changement perpétuel des sociétés humaines, de leur perpétuel et nécessaire réajustement à des conditions neuves d'existence matérielle, politique, morale, religieuse, intellectuelle. Science de cet accord qui se négocie, de cette harmonie qui s'établit perpétuellement et spontanément à toutes les époques, entre les conditions diverses et synchroniques d'existence des hommes : conditions matérielles, conditions techniques, conditions spirituelles ⁹⁹⁹... » Aux artisans de l'histoire vivante, Feb-

⁹⁹⁷ Raymond ARON, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, N.R.F., 1938, p. 121.

⁹⁹⁸ Lucien FEBVRE, *Vivre l'Histoire*, Mélanges d'Histoire sociale, 1943, p. 6.

⁹⁹⁹ [Combats pour l'Histoire](#), Colin, 1953, p. 31.

vre conseille par ailleurs de ne pas se laisser envoûter par les prestiges d'un passé dépassé, « pour faire de l'histoire, tournez le dos résolument au passé, et vivez d'abord » ¹⁰⁰⁰.

Autrement dit, l'histoire, comme les autres sciences humaines, paraît avoir son centre partout et sa circonférence nulle part. Il est impossible de lui fixer des limites précises du côté de la sociologie, de la psychologie, de la philologie, de l'anthropologie culturelle, ou encore de la géographie. À la réflexion, d'ailleurs, il n'y a là rien de tellement étonnant : [477] puisque les sciences humaines ont toutes le même objet, qui est l'homme vivant, l'unité constitutive de l'être humain doit transparaître lorsque l'on s'efforce d'isoler, de déterminer à part telle ou telle de ses expressions. La pluralité des perspectives épistémologiques n'a de réalité qu'en première analyse ; elle s'efface dès que la recherche aborde l'individu lui-même comme foyer d'intentions, de représentations, et centre d'actions : l'homme du psychologue, l'homme du sociologue, l'homme de l'historien, l'homme du philologue, etc., représentent autant d'aspects d'une personnalité concrète qui s'affirme tout entière dans chacune de ses manifestations.



Il est bien évident que les recherches et travaux d'une science, quelle qu'elle soit, demeureront sujets à caution aussi longtemps que cette discipline ne sera pas fixée nettement quant à son objet et à ses méthodes. La crise des sciences humaines tient à cette indétermination foncière des conditions et du sens de l'entreprise. Alors que les mathématiques, la physique ou la chimie explorent des espaces mentaux bien délimités, et dont les interférences, s'il en est, peuvent être définies avec précision, les sciences humaines sont apparues beaucoup plus tardivement. Plus de deux siècles séparent Galilée de Dilthey, qui a connu les premières années du XX^e siècle. Les mathématiciens, les physiciens vivent sur des traditions, des habitudes mentales, qui remontent à Euclide et à Archimède. Les psychologues, les sociologues,

¹⁰⁰⁰ *Ibid.*, p. 32.

les historiens ne disposent que d'un outillage mental défectueux, approximatif, et surtout incohérent.

La difficulté essentielle tient ici au fait que l'élaboration de l'épistémologie ne peut pas précéder le développement des connaissances, mais accompagne leur acquisition. Il n'est pas possible de fixer à l'avance le cadre dans lequel la masse du savoir viendra se ranger. Les règles de la méthode se dégagent, au fur et à mesure, de l'expérience acquise ; toutes les périodes de début sont des périodes de tâtonnements où l'on ne sait pas au juste ce que l'on cherche ni ce que l'on trouve. C'est ainsi que l'idée de science s'est dégagée, en Occident, à partir des travaux des mathématiciens et des savants de l'école mécaniste au début du XVII^e siècle. Une prise de conscience progressive des schémas d'intelligibilité à l'oeuvre dans l'interprétation du monde extérieur a permis, de Galilée à Newton, la mise au point d'une maquette épistémologique correspondant aux résultats obtenus, et condensant les protocoles des expériences valablement réalisées, dont le précédent pouvait faire autorité pour les expériences à venir.

Seulement le modèle de savoir ainsi codifié s'est si bien imposé à l'intelligence et à l'imagination des hommes que l'on a vu en lui le prototype de toute certitude. Pourquoi ce qui a fait ses preuves dans un certain domaine ne réussirait-il pas aussi bien dans tous les autres ? Lorsque la curiosité des savants se reporte de la nature à l'homme, l'idéal positiviste se trouve transféré de son sol natal au nouvel espace mental qu'il s'agit maintenant d'explorer. Le positivisme, dégagé après coup de la connaissance physique, est censé faire loi pour la connaissance de la réalité humaine qui est encore à venir. On vend ici la peau de l'ours avant de l'avoir tué. De là une sorte de faux sens initial, d'autant plus dangereux que la méthodologie préfabriquée empêche la constitution d'une méthodologie sur mesures. Davantage encore, c'est l'essence même des phénomènes considérés qui se trouve méconnue, par suite de la mauvaise orientation de la pensée.

Le droit d'ainesse des sciences déjà constituées, considérées comme des modèles pour les sciences à venir, correspond à une sorte d'inertie de la [478] pensée, qui se laisse porter par la vitesse acquise, comme si les résultats déjà obtenus dans un certain ordre faisaient jurisprudence pour les domaines encore à explorer. De là une sorte de simplisme, car les disciplines développées les premières sont les plus simples de toutes, et le savoir progresse par ordre de complexité crois-

sante. Ainsi le prestige des mathématiques vient de leur primogéniture aussi bien que de leur intelligibilité. Et sans doute ce privilège d'intelligibilité, déjà reconnu par les pythagoriciens, favorise le développement de la connaissance. Mais il est en même temps un obstacle à la connaissance, dont il aliène par avance les possibilités non concordantes. Une souplesse inattendue, une gratuité arbitraire interviennent ainsi dans l'élaboration des structures du savoir apparemment le plus rigoureux : le langage, les formules précises empruntées par les disciplines les plus jeunes aux plus anciennes, n'ont plus qu'une valeur symbolique, et illusoire dans la mesure où elles détournent la recherche de sa vocation authentique. Bergson, retrouvant une pensée de Bichat que nous avons citée, observait : « Les mathématiques remontent à l'antiquité grecque ; la physique a déjà trois ou quatre cents ans d'existence, la chimie a paru au XVIII^e siècle ; la biologie est presque aussi vieille, mais la psychologie date d'hier (...) Je me suis demandé quelquefois ce qui se serait passé si la science moderne, au lieu de partir des mathématiques pour s'orienter dans la direction de la mécanique, de l'astronomie, de la physique et la chimie, au lieu de faire converger tous ses efforts sur l'étude de la matière, avait débuté par la considération de l'esprit ¹⁰⁰¹... »

Ainsi, contrairement à ce qu'on pourrait penser, l'histoire de la connaissance ne constitue pas à elle seule une logique de la connaissance. L'étalement chronologique dans l'acquisition du savoir n'est pas indifférent, en ce qui concerne la structure du savoir. Mais le temps ne travaille pas de toute nécessité au service de la raison ; il peut très bien travailler contre elle. Le positivisme scientifique semble le contresens d'une raison qui prend le change sur elle-même, parce qu'elle se trompe quant à la portée des résultats antérieurement acquis. Par exemple, le psychologue belge Delbœuf, professeur à Liège, écrivait, à la fin du siècle dernier : « Je pense, quant à moi, et j'affirme que tant qu'un phénomène, quel qu'il soit, physique ou moral, n'a pas été traduit en nombres, il laisse dans l'esprit toujours quelque chose de mystérieux. » L'Américain Titchener cite ce mot en épigraphe au tome IV de son traité : *Experimental Psychology, a manual of laboratory practice*, publié à New-York en 1915. De fait, une telle formule exprime

¹⁰⁰¹ BERGSON, *L'Énergie spirituelle*, 42^e édition, P.U.F., p. 80 ; cf. ci-dessus p. 303.

parfaitement l'ambition d'une certaine psychologie expérimentale, naïvement persuadée qu'une fois la vie de l'esprit évaporée en un nuage d'équations, il n'y aura plus de problème. Or le propos en question ne signifie rien : le mystère de la réalité humaine n'est aucunement dissipé parce que, d'une manière ou d'une autre, on a mis des chiffres en corrélation avec certains aspects de la vie mentale. Comme si un chiffre, à lui tout seul, voulait dire quelque chose. Cette superstition du chiffre, revêtu d'un privilège explicatif radical, représente l'une des formes modernes de la magie, dont il n'est malheureusement pas certain que tous les techniciens actuels des diverses sciences humaines soient vraiment affranchis.

Sans doute faudrait-il analyser en profondeur cette foi naïve dans la vertu des nombres, censés offrir un abri sûr à la certitude, en dehors de toute option métaphysique. Le scientisme croit accéder au réel lorsqu'il écrit une relation mathématique, tout ce qui ne se laisse pas réduire en formules de cet ordre étant considéré comme nul et non avenu. Telle est [479] encore aujourd'hui l'affirmation des « physicalistes » de l'école de Vienne qui, émigrés dans le monde anglo-saxon, y ont dans une large mesure fait prévaloir leurs doctrines. Selon eux, les seuls énoncés dignes d'intérêt sont les propositions logiques, qui d'ailleurs se réduisent à des tautologies, et les propositions des sciences du réel, correspondant à des protocoles d'expériences réalisées selon les procédures rigoureuses du laboratoire. Tout ce que les hommes peuvent penser en dehors du domaine ainsi défini relève du non-sens ou de la fantaisie, et ne saurait prétendre passer pour une vérité à proprement parler. La réalité humaine ne peut être reconnue que dans la mesure où elle se laisse projeter selon l'ordre des déterminations physiques. L'homme, créateur de la science, est pris au piège de sa création, dupe de l'idole qu'il a fabriquée. À l'adage antique selon lequel l'homme est la mesure de la chose s'est substituée la règle nouvelle en vertu de laquelle la chose est la mesure de l'homme.

Le non-sens se trouve, en fait, chez les physicalistes eux-mêmes qui, tout en prétendant éliminer à jamais la métaphysique, ont accordé une validité ontologique à l'expérience physique, douée, par un privilège exorbitant, d'une absolue validité. Comme si les chiffres tenaient tout seuls. Comme si l'homme était fait pour la physique, et non la physique par et pour l'homme. Que la méthodologie issue des recherches physiques fasse autorité dans le domaine de la réalité physique,

rien de plus naturel. C'est une vérité de Lapalisse. Mais prétendre que cette même méthodologie s'impose dans l'étude du monde humain est une affirmation dépourvue de sens, car elle réduit l'être humain aux éléments et aux forces physico-chimiques ou autres dont son organisme est constitué. Il est aussi absurde de parler d'un homme comme on parlerait d'un caillou que de parler d'un caillou comme on parlerait d'un homme. Si, comme l'observe Louis Rougier, l'optique scientifique est toute la vérité du domaine humain de la vision, alors chaque couleur n'est plus qu'une longueur d'onde parmi les autres. Seulement « le savant ne connaît des couleurs que ce qu'en peut savoir un aveugle » ¹⁰⁰², et le philosophe physicaliste qui lui emboîte le pas agit à la manière de quelqu'un qui se crèverait les yeux pour voir d'une manière parfaitement objective.

Au surplus, les affirmations de l'école de Vienne, si elles méconnaissent la spécificité du domaine humain, ne semblent pas exprimer davantage la nature réelle du savoir scientifique. Lorsque les physicalistes accordent aux propositions physiques le privilège d'une validité absolue, ils oublient le caractère hypothétique et précaire des théorèmes et théories scientifiques. Leur épistémologie semble perpétuer l'optimisme résolu qui pouvait régner chez les savants du XIX^e siècle, avant les aventures des géométries non euclidiennes, de la relativité, de la physique atomique et de l'axiomatique... « Les exigences de la raison, écrit Rougier, résultent pour la plupart d'anciennes théories pétrifiées ¹⁰⁰³. » La formule s'applique parfaitement aux scientifiques d'aujourd'hui, qui demeurent fidèles à une conception déjà fossile de la connaissance. En ce qui concerne la logique mathématique elle-même, c'est-à-dire le domaine où culmine l'exigence d'un savoir parfaitement rigoureux, l'entreprise axiomatique a pris conscience de ses limites avec le théorème de Gödel, qui établit, en 1929, l'impossibilité de réaliser un système formel parfait. « Les démonstrations métamathématiques, observe Rougier, reculent le problème sans le résoudre, car, dans la mesure où elles réussissent, elles ouvrent la voix à une procédure de régression sans fin. Une fois démontrée la non-contradiction des mathématiques au moyen de la métamathématique, il faudra formaliser la métamathématique, comme [480] on l'a fait

¹⁰⁰² Louis ROUGIER, *Traité de la Connaissance*, Gauthier Villars, 1955, p. 298.

¹⁰⁰³ *Ibid.*, p. 369.

pour l'arithmétique, et en démontrer la non-contradiction, en recourant à une méta-métamathématique, et cela indéfiniment ¹⁰⁰⁴. »

La méthode axiomatique représente le chef d'oeuvre de la science rigoureuse, l'explication la plus parfaite à laquelle puisse prétendre une intelligibilité réductrice. Or elle souffre elle-même d'un vice de constitution radical « tout emploi de la méthode axiomatique, écrit Piaget, suppose la logique et assurer axiomatiquement le fondement de la logique consiste à fonder la logique sur elle-même en un cercle inexorablement vicieux » ¹⁰⁰⁵. L'absolu de la vérité logique n'est donc, lui aussi, qu'un faux absolu, et l'école de Vienne se trouve battue sur le terrain même où elle s'était crue la plus forte : « sur le terrain proprement axiomatique lui-même, on ne saurait plus parler légitimement de la nature tautologique des connexions logico-mathématiques » ¹⁰⁰⁶. Non seulement le schéma logico-mathématique de la vérité rigoureuse ne peut pas prétendre réduire à l'obéissance le domaine humain, mais encore il apparaît lui-même, à l'analyse, tributaire de ce domaine auquel il doit emprunter ses points de départ et ses points d'arrivée. L'univers logique est ouvert à des influences extrinsèques « L'axiomatisation, écrivait Cavallès, se réfère doublement à un donné extérieurement, donné du système auquel elle emprunte ses concepts ; intérieurement, donné d'une unité opératoire qu'elle ne fait que caractériser ¹⁰⁰⁷. » Le mirage de l'immaculée connaissance se dissipe en fumée. Au lieu d'aligner l'homme sur une vérité toute faite, et qui lui serait étrangère, il faudra définir la vérité elle-même par rapport à l'homme et au règne humain dont elle réalise l'ordonnement.

Le positivisme scientifique nourrit l'étrange ambition de constituer une science de l'homme sans l'homme. Ambition déçue puisque, ainsi qu'on aurait pu s'y attendre, il est apparu que la science de la nature, elle-même, renvoyait à l'homme. La tentative si souvent reprise de faire prévaloir dans le domaine humain les déterminismes de la physique, de la chimie ou de la biologie, sous le contrôle des formules mathématiques, obéit à ce désir contre nature de nier la spécificité de

¹⁰⁰⁴ *Ibid.*, p. 107.

¹⁰⁰⁵ PIAGET, *Traité de Logique*, Colin, 1949, p. 292.

¹⁰⁰⁶ PIAGET, *Introduction à l'Epistémologie génétique*, t. I : *La Pensée mathématique*, P.U.F., 1950, p. 316.

¹⁰⁰⁷ CAVAILLÈS, *Méthode axiomatique et formalisme*, Hermann, 1938, p. 88.

l'être humain en le référant à des normes qui ne sont pas les siennes. Le triomphe de la connaissance équivaldrait à un suicide intellectuel et spirituel, le savant éprouvant une satisfaction masochiste à se nier en tant qu'homme, dans le moment même où il affirme la plus haute réussite du génie humain. Pareille attitude chez des penseurs qui se croient, par ailleurs, des tenants intrépides de la raison, évoque plutôt les exploits de Gribouille ou d'Ubu Roi.

L'espace mental de la science, de n'importe quelle science, est encore un espace humain, tributaire des intentions et expressions humaines. Tous les faits, de quelque ordre que ce soit, y sont suscités par des structures mentales, des lois d'associations qui souvent projettent dans le champ épistémologique de la connaissance rigoureuse des thèmes et des images venus d'ailleurs. Le principe de continuité de Leibniz et l'attraction newtonienne fournissent au XVIII^e siècle des idées directrices à toutes sortes de disciplines fort éloignées de la métaphysique leibnizienne ou de la physique de Newton. Le naturaliste Darwin emprunte à l'économiste amateur Malthus le mythe de l'insuffisance croissante des subsistances et la « loi » de la population dont il fait un fil conducteur de l'histoire naturelle. De même les concepts de « déterminisme », de « progrès », d'« évolution », de « dialectique » correspondent [481] bien plutôt à des mythes qu'à des principes explicatifs dignes de ce nom. Et c'est justement pourquoi ils sont employés si largement. Chaque domaine épistémologique réalise ainsi un compromis, en proportions variables, entre une axiomatique explicative, mise en forme logique et plus ou moins mathématisée, – et des éléments figuratifs, des significations empruntés à la réalité humaine fondamentale. Les sciences de l'homme ne font pas exception. Elles recherchent, elles aussi, l'axiomatisation, elles se servent de l'instrument mathématique ; elles tentent de mettre au point des modèles épistémologiques ; la recherche opérationnelle, en sociologie et ailleurs, peut mettre en oeuvre des éléments mathématiques complexes. Ces procédures sont parfaitement justifiées, à condition que la technique mathématique soit toujours considérée comme un moyen et non comme une fin.

Pour comprendre les malentendus qui ont empêché une prise de conscience exacte de la situation, il faut revenir en arrière jusqu'à la première conversion épistémologique, au prix de laquelle a été rendue possible, depuis le début du XVII^e siècle, la première science méca-

niste de l'homme. Celle-ci exigeait une véritable mutation des habitudes mentales et spirituelles. Rien de plus trompeur que le bon sens, et de plus tenace ; or le bon sens, foncièrement matérialiste, oppose le visible à l'invisible et n'admet pas que l'un puisse agir sur l'autre. Un caillou pousse un autre caillou ; une roue dentée en entraîne une autre ; comment une pensée pourrait-elle remuer des muscles ? Cette difficulté a tenu en échec le génie de Descartes et celui de Malebranche, dont les systèmes s'efforcent, au prix de contradictions ou de subterfuges compliqués, de justifier néanmoins cette autre évidence qui atteste à tout instant qu'une pensée peut animer un homme, et même beaucoup d'autres, et, au bout du compte, remuer des montagnes. Une religion, une doctrine sociale peut changer la vie d'un homme et transformer la face du monde.

La première science post-cartésienne de l'homme a éludé la question. Elle a eu l'immense mérite de prendre au sérieux le corps humain comme corps, de le considérer comme un domaine intelligible, de le constituer en forme de système mécanique fermé, s'administrant en fonction de normes précises. C'était toujours autant de gagné. Seulement, pour Descartes, le corps de l'homme n'est pas l'homme ; l'homme est aussi, et premièrement, une réalité spirituelle dont l'économie répond à des principes foncièrement différents. Par la suite, la mythologie cartésienne des esprits animaux fera place à une biologie, à une physiologie plus exactes, mais, même après Claude Bernard, le problème fondamental de l'être humain n'est pas résolu. Descartes jouait l'homme sur les deux tableaux de l'âme et du corps, auxquels il en ajoutait d'ailleurs un troisième. Cette procédure paraissant aux savants contestable, à très juste titre, ils prennent le parti de s'en tenir à ce qu'ils voient, c'est-à-dire au corps dont la seule présence manifeste suffisamment la réalité de l'homme. Et ce corps devra naturellement être expliqué en termes de corps ; il est corps vivant, parmi les autres corps, vivants ou non, de l'univers matériel. L'anthropologie, en tant que science de la nature, transcrira donc la réalité humaine en termes de choses. Restent, il est vrai, les sciences de la culture : histoire, philologie, ethnologie, sociologie. Elles correspondent à une réalité d'un ordre différent, irréductible à l'organisme ; il faudra bien leur reconnaître une certaine spécificité, mais on s'efforcera de définir cette spécificité sur le modèle de la réalité matérielle. Par exemple, on considérera que ces disciplines portent sur des comportements humains objec-

tivement déterminables ; on s'efforcera de définir avec rigueur les traces matérielles de ces comportements, et pour peu que l'on ait trouvé un langage mathématique, approprié, [482] on se figurera avoir réalisé dans ce domaine aussi une science exacte. Ainsi se perpétue le faux parti pris initial d'une science de l'homme qui prétend ignorer l'idée même de l'être humain. Quelles que soient les difficultés d'analyse, il faut reconnaître que toute science de l'homme présuppose l'homme ; elle se renie elle-même si elle prétend faire l'économie de cette idée directrice, qui définit sa spécificité. Cela signifie par exemple qu'une science du corps n'est pas une science de l'homme, aussi longtemps qu'elle n'a pas pris son parti d'être science du corps humain. Le biologiste J. S. Haldane observe qu'en biologie, « c'est la physique qui n'est pas une science exacte »¹⁰⁰⁸. Ce mot d'un savant détruit l'un des mirages du scientisme, qui croit à la possibilité d'un langage totalitaire, capable d'exprimer toute la réalité du réel. L'affirmation de Haldane se redouble d'ailleurs au seuil de chaque dimension nouvelle de la connaissance, car la biologie elle-même, au niveau de l'anthropologie, cesse de s'imposer avec une autorité rigoureuse, et l'anthropologie culturelle remet en question les indications de l'anthropologie somatique, dont elle peut modifier les significations. Autrement dit, une science purement physico-chimique du corps humain serait la science d'un cadavre, dont les éléments font retour à la matière. La vie organique impose un régime nouveau aux matériaux dont elle est faite ; mais un corps humain est encore autre chose qu'un organisme vivant. Un vivant qui aurait la forme d'un homme, mais la forme seulement et le fonctionnement biologique, sans plus, apparaîtrait comme le plus épouvantable des monstres. Il suffit de songer ici que le corps humain, même dévêtu, ne nous apparaît pour ainsi dire jamais dans la nudité proprement physique d'un corps qui ne serait que corps. Il se revêt aussitôt de significations variées, – esthétiques par exemple, ou érotiques, ou médicales – qui l'empêchent d'être seulement ce qu'il est. Aussi bien, la forme du corps est un fait de civilisation ; elle varie avec les « techniques du corps » particulières à chaque groupe social, et dont Marcel Mauss a souligné l'importance. Les canons esthétiques et moraux, les disciplines sportives, les goûts et les habitudes remodè-

¹⁰⁰⁸ Cité dans CANGUILHEM, *La Connaissance de la Vie*, Hachette, 1952, p. 191.

lent la figure extérieure de l'être humain, dont la simple nature apparaît ainsi revue et corrigée par la culture.

Le positivisme scientifique, fasciné par les mathématiques ou par la chimie, n'obtient jamais, au prix de l'ignorance du présupposé humain, qu'une illusion de rigueur. En mathématiques, observait Bertrand Russell, on ne sait jamais de quoi on parle ni si ce qu'on en dit est vrai. Ainsi en est-il, à bien plus forte raison, des tentatives de réduction, « physicalistes » ou autres, de l'être humain. Le postulat fondamental de toute science de l'homme consiste à la définir comme une connaissance de l'homme par l'homme. C'est justement cette condition au départ, jugée restrictive et humiliante, que le scientisme prétend économiser, car elle lui paraît impliquer un anthropomorphisme incompatible avec l'idée même de la vérité. Seulement il ne suffit pas, pour échapper à l'anthropomorphisme, de donner à tel ou tel ordre de savoir une valeur absolue ; tout savoir de l'homme, même la mathématique la plus abstraite, est encore un savoir humain ; il se réfère en dernière analyse à la situation de l'homme dans le monde, dont il axiomatise tel ou tel aspect. L'anthropomorphisme le plus, dangereux est celui qui s'ignore en se dupant lui-même. Ainsi du citoyen qui déclare ne pas faire de politique : chacun sait qu'il s'inspire d'ordinaire de la plus dangereuse des politiques, et de la plus grossière. La reconnaissance du caractère humain de la vérité humaine, bien loin de détruire la science de [483] l'homme, permet de la fonder ; elle définit une deuxième conversion épistémologique, dont on relève de nombreuses manifestations dans la pensée contemporaine.

*
* * *

Il convient d'ailleurs de ne pas se montrer trop sévère à l'égard des théoriciens trop hâtifs, ou imprudents, qui méconnaissent la spécificité des sciences humaines. Celle-ci ne pouvait être reconnue d'emblée. Les hésitations et les contresens de l'épistémologie correspondent aux lenteurs inévitables d'une conscience qui se cherche : tout n'est pas possible pour elle à tout moment ; une logique interne justifie les cheminements de la pensée. La vérité et l'erreur ne peuvent être départagées que rétrospectivement, par un jugement qui s'appuie sur des

données que les auteurs des premières théories ne possédaient pas. Ce fait que la vérité ne se dégage qu'après coup, qu'elle est toujours en retard d'un épisode par rapport aux acquisitions du savoir, doit d'ailleurs inciter à la prudence les théoriciens actuels ; ils peuvent bien définir la science d'hier, mais ils doivent observer la plus grande prudence lorsqu'il s'agit de la science d'aujourd'hui, et à plus forte raison de celle de demain.

La constitution d'un schéma épistémologique des sciences humaines devait donc procéder par étapes successives, en dégageant progressivement le champ opératoire de tous les obstacles intellectuels qui l'encombraient. La première démarche devait consister à purger l'hypothèque théologique. Il fallait déblayer les sédimentations dogmatiques accumulées sous lesquelles disparaissait la condition humaine. Travail difficile et dangereux, mais indispensable, pour que l'homme soit reconnu comme un objet d'enquête positive. Les concepts religieux, fournissant réponse à tout, empêchaient les vraies questions de se poser. Mais une fois desserrée, par des initiatives révolutionnaires, l'étreinte des théologies, la métaphysique récupère le terrain libéré, comme on le voit au XVIII^e siècle, où des systèmes plus ou moins abstraits prétendent fournir une explication totalitaire de la réalité humaine. Les nouveaux dogmes de l'attraction ou du progrès, par exemple, captent l'attention des savants, et font prévaloir une lecture des phénomènes conforme à des présupposés doctrinaux.

Jusqu'ici, le schéma de la loi des trois états, proposé par Auguste Comte, paraît valable. Reste à savoir si le positivisme, en faveur au XIX^e siècle et qui correspond à la mentalité diffuse des savants, consacre vraiment l'avènement d'une phase nouvelle, et terminale, du savoir. On peut dire aujourd'hui qu'il n'en est rien. En fait, la doctrine positiviste n'est encore qu'un moment de l'âge métaphysique. Il s'agit là en effet d'un nouveau système et d'autant plus dangereux qu'il se dupe lui-même sur sa véritable nature ; le refus de la métaphysique est un parti pris métaphysique, qui conserve, en creux si l'on peut dire, et par défaut, l'image même des doctrines qu'il combat. Un nouvel âge mental implique un nouveau schéma d'intelligibilité, c'est-à-dire une attitude nouvelle à l'égard de la réalité humaine. En fait, Comte prolonge la tradition des penseurs du XVIII^e siècle bien plutôt qu'il ne s'oppose à elle ; il est le dernier des Encyclopédistes. Littré a retrouvé chez Turgot la loi des trois états, non point par une coïncidence de

hasard, mais parce qu'il s'agit là d'un thème de pensée qui correspond à l'état d'esprit général de *l'Autklärung*. Les vues d'Auguste Comte en matière d'épistémologie sont assurément très remarquables, et par ailleurs il est l'inventeur du mot « sociologie ». Mais on ne peut pas dire qu'il y ait chez lui une pleine conscience de la spécificité méthodologique des sciences humaines. Le contraire serait d'ailleurs [484] étonnant : la pensée de Comte se forme au début du XIX^e siècle, à un moment où les sciences humaines sont loin d'être encore pleinement constituées.

Le troisième âge des sciences humaines intervient seulement au moment où les nouvelles disciplines ont acquis leur autonomie, et peuvent s'interroger sur la signification, sur la portée des résultats déjà acquis grâce à la mise en œuvre de la nouvelle méthodologie, influencée par les thèmes de l'historisme et la pratique de l'analyse phénoménologique. Pour donner une idée, par un cas concret, de la mutation à la fois intellectuelle et spirituelle qui intervient ici, on pourrait citer en exemple Lucien Lévy-Bruhl, le maître français des études d'ethnographie comparée. Il s'était consacré à ces recherches après des travaux sur la pensée des empiristes anglais du XVIII^e siècle, et un livre sur Auguste Comte. Il en avait tiré un schéma positiviste des progrès de la pensée humaine depuis les primitifs, qui illustrent le stade infantile de la représentation, jusqu'aux temps modernes, caractérisés par l'avènement d'un savoir rationnel et positif. Or les résultats de son immense enquête le menèrent peu à peu à remettre en question ses présupposés de départ. Il dut renoncer au schéma simpliste d'une évolution linéaire et progressive, sans résidus, telle que la concevaient, selon le style positiviste du XIX^e siècle finissant, un Tylor et un Frazer. De la réduction scientiste, il passa donc à une conception structurale, selon laquelle la conscience mythique est un aspect fondamental de l'être humain : « Il y a dans tout esprit humain, écrit-il à un correspondant, des éléments mystiques fondamentaux indéracinables, qui, d'ailleurs ne se manifestent que par des croyances et des pratiques nécessairement sociales ; et, si on les voit plus aisément peut-être dans les sociétés « primitives », elles ne font pas défaut non plus dans les autres civilisations ¹⁰⁰⁹. » La tâche de l'ethnographie comparée sera donc de réali-

¹⁰⁰⁹ L. LÉVY-BRUHL, *Lettre au professeur Evans Pritchard*, 14 novembre 1934, *Revue philosophique*, 1957, p. 412.

ser une « description exacte » de la mentalité primitive. En somme, Lévy-Bruhl se rallie à une interprétation compréhensive, qui s'apparente à une phénoménologie de la conscience mythique, indépendante de tout parti pris métaphysique.

La crise actuelle des sciences humaines correspond à l'avènement d'un nouvel âge du savoir. La métaphysique, relayant la théologie, a d'abord été un obstacle à la constitution de la science de l'homme. Celle-ci exigeait une profanation préalable de son objet ; il fallait que l'homme rentre dans le rang de la nature par une diminution capitale qui le réduisait de l'état métaphysique à l'état simplement physique. Mais l'échec du scientisme restitue à l'être humain sa vocation proprement métaphysique. On a voulu le faire rentrer dans le rang ; il faut pourtant bien qu'il en sorte, puisque c'est à lui de relever le plan d'ensemble des êtres et des choses ; l'exercice de la magistrature scientifique force l'homme à être à la fois juge et partie. Cette situation particulière, et d'ailleurs inaliénable, est le point de départ de la métaphysique. L'homme ne peut pas s'affranchir de la métaphysique parce qu'il est, par essence, un être métaphysique, nullement affranchi de tout déterminisme, soumis au contraire à de nombreux conditionnements, mais obligé de négocier l'accord de ces conditionnements, et donc capable de leur échapper, puisque c'est à lui qu'il incombe de définir leur sens et leur valeur.

Une métaphysique étrangère à la science était un empêchement à la science. Elle soumettait la connaissance du réel au despotisme d'une surréalité arbitraire. Pour créer la science, il fallait rejeter le voile de cette [485] métaphysique. L'évolution ultérieure du savoir a révélé la nécessité de retrouver partout la métaphysique. Non pas la métaphysique première, l'ontologie préfabriquée, mais une autre métaphysique, conçue comme la mise en évidence du primat de la présence humaine comme ligne de vie et décision en valeur. Si la science, d'abord, s'est imposée comme une critique de la métaphysique première, cette métaphysique seconde permet une critique de la science, dont elle dénonce les mauvaises habitudes intellectuelles et les abus de pouvoir.

L'état présent des sciences humaines atteste la nécessité d'une restauration métaphysique ; mais cette métaphysique, au lieu d'être distincte de la science, en concurrence avec elle, se manifeste à l'intérieur même du domaine scientifique, dont elle permet de définir les configurations principales. On assiste donc à l'échec de la métaphysique

seule, qui n'est plus une métaphysique, et à l'échec de la science seule, qui n'est plus une science authentique. Il ne s'agit plus de partir d'une métaphysique achevée pour en déduire une science, à la manière de Descartes, de Hegel ou de Kant. Il ne s'agit pas non plus de partir d'une science indépendante, pour en tirer une négation de la métaphysique, qui serait une métaphysique négative. La science n'est pas plus une deuxième lecture de la métaphysique que la métaphysique n'est une deuxième lecture de la science. Science de l'homme et métaphysique s'impliquent mutuellement et se constituent réciproquement, sans que l'on puisse postuler la priorité de l'une ou de l'autre. La science de l'homme est une recherche de l'homme, qui s'efforce de relever d'âge en âge les thèmes, les schémas, les valeurs dans lesquels s'incarne l'être de l'homme.

Davantage même, il apparaît ici que toute science désormais, et les sciences même de la matière et de la nature, sont aussi des sciences de l'homme. Ce fait ne s'est pas imposé dès l'abord, parce qu'il est plus aisé de réaliser une science sans l'homme, en faisant abstraction, dans les divers domaines épistémologiques, de ce facteur commun qu'est l'homme connaissant. En se faisant lui-même objet de science et de mesure, l'homme pensait se réduire au droit commun du savoir, mais c'était bien plutôt le droit commun du savoir qu'il élevait jusqu'à lui. En fait, toutes les disciplines, y compris les plus rigoureuses, s'inscrivent, par delà leur intelligibilité spécifique, dans le cadre d'une intelligibilité d'ensemble, correspondant à la culture d'une époque. La géométrie d'Euclide, l'astronomie de Ptolémée, premières formes de la science exacte, constituent en même temps des monuments de la civilisation hellénique, dont on retrouve la marque dans la structure d'ensemble, dans l'inspiration de ces systèmes explicatifs. Il n'est plus possible aujourd'hui d'imaginer les architectures scientifiques comme des ensembles flottant dans le vide absolu d'un espace abstrait, où la vérité s'établirait, sans aucune attache avec la terre des hommes. Chaque époque de la connaissance définit une configuration d'ensemble, dont les structures s'imposent à toutes les recherches contemporaines ; elles portent la marque d'une mutualité d'intentions et de significations, dont nous avons relevé un exemple à propos de la théorie circulatoire d'Harvey : un historien a pu y voir la marque du style baroque caractéristique de cet âge de la culture.

Que l'homme reprenne ici son bien, on ne voit pas qu'il y ait lieu de s'en étonner ou de le déplorer. C'est la nature même de la vérité qui se trouve en question. Nous assistons à la mort de Dieu en épistémologie, aboutissement d'une évolution qui se poursuit depuis fort longtemps. Cela signifie que toute science ici-bas est une science humaine et non pas une science divine. Il faut rendre à l'homme ce qui est à l'homme et à Dieu [486] seulement ce qui est à Dieu ¹⁰¹⁰. Un peu de science éloigne de l'homme, beaucoup de science y ramène. Dans une perspective historique, la relativité des modèles épistémologiques s'impose d'une manière saisissante. On assiste, d'âge en âge, à un déplacement des systèmes d'intelligibilité, dont les questions et les réponses, les types d'explication ne cessent de se renouveler. Tout le savoir du Moyen Age a pour foyer le compromis établi entre la révélation judéo-chrétienne et l'intellectualisme hellénique. La Renaissance met en œuvre le thème humaniste de Prométhée, héros de la culture, et le thème de l'aventure, de la découverte des nouveaux mondes. Le mécanisme, au XVII^e siècle, s'enthousiasme pour le schéma de la machine, de l'automate. La physique newtonienne lui substitue le rayonnement épistémologique du concept d'attraction. Puis vient le temps de Lavoisier et le prestige de l'analyse chimique, bientôt renforcé par le thème de la synthèse élaboré par l'autorité de Berthelot. Ensuite l'influence de la *Naturphilosophie* romantique, celle aussi de Cuvier, de Geoffroy Saint-Hilaire accrédite une intelligence biologique, orientée en fonction des idées de développement organique et de plan de structure, en attendant la prodigieuse fortune du concept d'évolution, à partir de Darwin. Notre époque, elle, est marquée par l'inspiration de la dialectique marxienne, de la géométrie non euclidienne, de la structure axiomatique, de la théorie de la forme, de la relativité ; et la cybernétique remet en honneur l'automate mécaniste, revu et corrigé par la technique moderne.

¹⁰¹⁰ Cf. D. DUBARLE, *Humanisme scientifique et raison chrétienne*, Desclée de Brouwer, 1953, p. 109-110 : « L'homme découvre de mieux en mieux ce fait que la science dont il est le protagoniste et le maître ne peut se fixer de façon simple un centre absolu d'intelligibilité à partir duquel la pensée s'élancerait pour parcourir tout un espace, un peu à la façon dont le regard de l'astronomie antique pensait embrasser l'étendue du monde à partir de la terre stable au centre de tout. Les assises de notre monde ont, elles aussi, leurs circulations et leurs gravitations secrètes. L'indéfini, le mouvant en ressaisissent ainsi jusqu'aux plus fermes principes. »

Il n'y a pas de discipline autonome. Chaque époque de la culture est caractérisée par la présence de thèmes flottants qui se retrouvent en sous-œuvre au fondement même des systèmes explicatifs les plus apparemment rigoureux. Toute connaissance implique des éléments d'extrapolation, parce que toute connaissance procède d'une certaine orientation d'esprit et développe une attitude préalable de l'homme à l'égard de l'univers. On peut certes regretter l'heureux temps où prévalait le mirage des sciences exactes, mais ce serait le comble de l'inexactitude que de vouloir maintenir contre toute évidence un schéma périmé. Ce qui bien entendu ne doit pas empêcher mathématiciens et physiciens de poursuivre en toute sérénité leurs exercices familiers à l'intérieur de leurs systèmes hypothético-déductifs soigneusement délimités. L'abus commence, et le danger, lorsqu'ils confondent leurs espaces abstraits avec la réalité humaine.

Les sciences dites rigoureuses doivent leur rigueur à la possibilité d'une restriction mentale qui permet de mettre entre parenthèses et d'oublier provisoirement la situation d'ensemble. Cette restriction et neutralisation devient de plus en plus difficile lorsqu'on en vient aux sciences du concret ; elle paraît à peu près impossible dans le domaine des sciences humaines, qui trouvent dans cette illimitation de l'objet un de leurs caractères essentiels. En dépit de leurs efforts, les diverses sciences de l'homme ne parviennent pas à se partager d'une manière nette le domaine humain. Chacune le revendique en entier, sans pouvoir pour autant nier l'existence des autres disciplines. Il est impossible de savoir au juste où commence et où s'arrête [487] l'histoire, où la philologie, où la sociologie, où l'économie politique, où même la géographie. De là une situation confuse, dont chacun tire parti en réclamant pour sa discipline sinon l'exclusivité dans la science de l'homme, du moins la prépondérance. Seulement on ne cesse dès lors de se heurter à des problèmes de confins qui demeurent mystérieux, parce qu'ils impliquent une sorte de contradiction dans les termes mêmes où ils sont posés. C'est là l'une des origines du désarroi épistémologique actuel, que nous avons relevé dans l'introduction de cet ouvrage.

Les sciences humaines existent, mais elles semblent incapables de définir leur unité, si bien même que l'on en arrive parfois à se demander si elles en ont une. Une telle perplexité a tout de même quelque chose de paradoxal. Elle est due, probablement, au manque de recul des techniciens qui considèrent leur objet de trop près, à la manière

des enfants qui écrasent leur nez contre la vitrine pour mieux voir les jouets qui s'y trouvent exposés. L'objet commun des sciences humaines est l'homme, et l'homme ne saurait être coupé en morceaux indépendants les uns des autres, tel un saucisson qui se débite par tranches. Il est clair dès lors que chacune des sciences de l'homme correspond à une mise en question de l'homme tout entier. À vouloir isoler des autres l'une des perspectives épistémologiques des sciences humaines, à la refermer sur elle-même, on la réduit à n'être qu'une caricature de l'homme réel. Dès que l'on s'efforce au contraire de retrouver la densité concrète de la présence humaine, chaque perspective empiète sur toutes les autres. Elle affirme ses préoccupations propres sur l'arrière-plan de toutes les formes de connaissance dont le concours définit la réalité humaine.

Les sciences de l'homme constituent donc un espace épistémologique unique, où l'on ne peut établir de cloisons étanches. Les thèmes et les inspirations se diffusent à l'intérieur de cet espace, dont les orientations essentielles et les structures sont fournies par les déterminations de l'être humain. Chaque renouveau de l'anthropologie se répercute de proche en proche, fournissant des indications utiles aux chercheurs de toutes les disciplines. La théorie évolutionniste de Darwin a ainsi donné un langage à la critique littéraire de Brunetière, qui étudiait « l'évolution des genres », ou aux historiens préoccupés de l'évolution des civilisations. L'anthropologie médicale de Cabanis inspire la pensée historique de Michelet. Plus près de nous, la psychanalyse de Freud exerce une influence considérable sur les sciences humaines, et sur la sociologie en particulier, comme on le voit dans les travaux de Malinowski, de Gilberto Freyre et de nombreux sociologues américains ¹⁰¹¹. Autrement dit, les sciences humaines définissent d'âge en âge les différentes formes de la conscience que l'homme prend lui-même et de sa situation dans l'univers.



¹⁰¹¹ Cf. Roger BASTIDE, *Sociologie et Psychanalyse*, P.U.F., 1950.

Ainsi le caractère commun des sciences humaines est de mettre en jeu la réalité humaine dans son ensemble. De là les difficultés très nombreuses qui font obstacle au développement de ce savoir. Les sciences de l'homme diffèrent des sciences de l'objet en ce que les sciences de l'objet peuvent épuiser leur objet, parvenir à une connaissance totale du soufre ou du processus de la germination. Au contraire, il ne peut y avoir de connaissance totale de la réalité humaine, parce qu'elle n'est pas un objet. Ou encore, il faut admettre que la connaissance elle-même est ici à la fois forme et [488] matière ; elle est à elle-même son propre objet, de sorte que le progrès de la connaissance constitue une transformation de la réalité elle-même, qui se dérobe au moment même où on la saisit, comme si l'homme devait ici lutter avec son ombre, indéfiniment. Toute recherche une fois réalisée est une recherche périmée, parce que, du même coup, la réalité humaine se trouve transformée, et tout est à recommencer. Ce retard du savoir par rapport à une actualité à jamais inaccessible, indéterminable, n'est pas un retard chronologique, une distance qu'on pourrait un jour franchir d'un bon, mais bien un retard ontologique, semblable à celui de la flèche, dans l'argument de Zénon d'Elée, qui, occupée à franchir indéfiniment des espaces de plus en plus petits, n'atteindra jamais le but qui lui était fixé.

Ainsi la réalité humaine est inépuisable, et l'illusion maîtresse serait de croire qu'un jour, proche ou lointain, la science de l'homme pourrait parvenir à son achèvement. Achever la science, ce serait aussi achever l'homme, c'est-à-dire le tuer. Tel est le paradoxe des philosophes de l'histoire, de Kant à Hegel, à Cournot ou à Marx, qui prétendent définir un état final de l'humanité, où, ayant atteint ses fins, elle demeurerait à jamais immobile, figée dans la pose que leur dicterait la raison. Une telle conception est parfaitement absurde, parce qu'elle méconnaît la spécificité propre de l'ordre humain. Sur le plan méthodologique, cette spécificité s'affirme sans doute avec la nécessité d'employer simultanément dans les sciences humaines les deux épistémologies concurrentes de l'explication et de la compréhension. La première de ces procédures, qui procède par décomposition et recombinaison, analyse et synthèse, suffit pour les sciences de la matière, ainsi réduites à l'obéissance de l'intellect. La compréhension, au contraire, implique l'impossibilité de mettre l'objet à distance et de l'exposer tout entier à l'inquisition du sujet. La compréhension, qui

s'impose dès que l'on aborde les sciences de la vie, suppose une sorte d'interdépendance entre l'objet et le sujet, une implication mutuelle au sein d'une même situation concrète. L'explication se réfère à un univers du discours abstrait, à un monde intelligible où l'esprit règne en maître puisque c'est lui qui l'a créé. La compréhension renvoie au monde humain, dont la réalité multiple et indéfinie échappe à toute tentative de réduction totalitaire.

Les sciences humaines doivent tout à la fois expliquer et comprendre. C'est-à-dire qu'il leur faut mettre au point des systèmes rationnels afin d'élucider certains aspects du réel, et de rendre raison des attitudes et des événements. Mais ces théories explicatives demeurent toujours lacunaires et imparfaites ; elles ne suffisent pas à rendre compte de la réalité humaine dans son ensemble. Il faut donc subordonner les éléments d'intelligibilité discursive à une saisie d'ensemble de l'unité humaine. Bien entendu, cette combinaison de procédures incompatibles entre elles n'est pas satisfaisante pour l'esprit, qui trouve plus de confort et de sécurité dans les systématisations de type mathématique. Seulement ce n'est pas une raison parce que les difficultés d'analyse sont moins grandes dans l'ordre des mathématiques ou de la physique, pour décréter que ces disciplines fournissent le prototype de toute intelligibilité. L'homme est le maître des mathématiques et de la physique, et ne saurait sans une abdication ridicule s'obliger à figurer tout entier dans un ordre abstrait qu'il a créé de toutes pièces pour rendre compte de certains aspects de son univers, oubliant du même coup que cet univers est un univers humain. Il faut rendre à l'homme son bien, c'est-à-dire lui reconnaître le droit d'initiative qu'il exerce par rapport aux significations de l'univers. D'ailleurs, les schémas scientifiques appliqués à la réalité humaine méconnaissent que celle-ci s'est formée par la réalisation du plus improbable, en remontant la pente du déterminisme par un [489] constant manquement aux exigences les plus élémentaires, qui auraient maintenu la réalité cosmique dans une immobilité minérale.

En tant qu'objet de science, l'homme apparaît ainsi caractérisé par l'impossibilité de l'inscrire dans la perspective d'une seule série causale. L'être humain n'est pas déterminé, par exemple, par les seules conditions matérielles, physiques ou morales, de son existence. Il obéit en fait à une pluralité de déterminismes, qui, du fait même de leur multiplicité, se servent mutuellement d'échappatoires, permettant

ainsi cette négociation entre des exigences opposées, en laquelle s'affirme la liberté concrète. Un surplus de significations caractérise les expériences humaines, une surdétermination qui impose l'entrée en fonction d'une faculté nouvelle de détermination. La causalité, au lieu de revêtir un caractère linéaire, et terme à terme, s'exerce d'une manière occasionnelle, l'ensemble étant remis en jeu à propos de chaque aspect ou de chaque accident. Le domaine humain se définit comme une communauté de représentations et de valeurs ; toute détermination y prend, dès lors, une signification symbolique, emblématique. Les sciences humaines auront pour tâche de reconstituer de proche en proche ces ensembles significatifs ; elles suivront l'homme à la trace de ses expressions ; elles pourront le serrer de plus en plus près, le cerner peut-être, mais non pas le réduire.

Ainsi se comprend l'insuccès de toutes les entreprises de rationalisation totalitaire : l'ambition des planificateurs de la réalité humaine est vouée à l'échec. Les reconstruteurs de l'esprit humain, Locke, Hume, Condillac, les Idéologues veulent remettre de l'ordre une bonne fois dans la confusion de la pensée, les reconstruteurs politiques de la société, Hobbes ou Locke, Rousseau, les révolutionnaires français espèrent composer définitivement la vie sociale selon l'ordre des raisons ; les metteurs en scène de l'histoire, Kant, Hegel, Marx, Comte l'imaginent domestiquée, soumise à la vérité, dont elle serait la variable temporelle, avant de s'effacer devant son triomphe à jamais. Tous ces schémas dogmatiques pèchent par orgueil et par impatience. Leur effet est toujours de fausser, par impérialisme intellectualiste et déductif, une réalité qui met en oeuvre des intelligibilités disparates, et se situe par delà un télescopage inévitable des procédures de connaissance mises en oeuvre. Chaque tentative pour constituer la réalité humaine en un système autonome et fermé n'enserme au bout du compte que du vide dans le réseau de ses enchaînements. Ainsi en est-il des systématisations prématurées d'autrefois, ainsi, également, des entreprises modernes de sociotechnique et de technocratie d'obédiences diverses, qui ne présentent, en réalité, que des formes revues et corrigées du scientisme. Une tentative de reconstruction totalitaire suppose qu'on peut raturer la réalité humaine, et tout effacer pour tout recommencer sur des fondements définis en toute rigueur scientifique.

Ces premières indications constituent déjà une mise en garde contre les multiples formes, dans les sciences humaines, de ce que

Gurvitch après Sorokin, appelle la « testomanie » et la « quantophrénie » ¹⁰¹². Le mirage électronique et cybernétique de la réduction chiffrée correspond au délit de faux et usage de faux. Il se condamne lui-même. Un ethnologue pose ici la question essentielle : « Quelle certitude avons-nous que nos instruments à mesurer l'esprit donnent encore, dépaysés, des résultats satisfaisants ? ¹⁰¹³ » Les systèmes de tests, étalonnés en fonction des attitudes mentales d'une certaine population, ne correspondent plus à celles d'une autre. Le « décalage culturel » fausse les « moyens d'analyse », comme l'observe Balandier à [490] propos du test de Rorschach : « Quel sens exact véhiculent les images que nous présentons comme des révélateurs, ces mots même échangés avec nos informateurs, une fois que, dans notre dialogue avec l'Africain, ils ont sauté d'une culture à une autre ? ¹⁰¹⁴ » Le sens du mot s'inscrit dans un « champ sémantique » déterminé ; le sens de l'attitude présuppose un domaine humain de comportements et de valeurs. Les travestissements du langage scientifique les plus modernes ne font que reprendre l'illusion séculaire qui fait de la mentalité de l'Européen, supposé adulte et sain d'esprit, une norme universellement applicable. Même réduite à l'état d'épure géométrique, cette mentalité ne saurait prétendre à une validité absolue. Au surplus, elle n'est elle-même que l'ombre d'une réalité : la représentation mathématique est tributaire de ce qu'elle représente ; c'est par un abus de confiance qu'elle se prévaut d'une autorité de droit divin à l'égard des faits dont elle exprime tant bien que mal certains aspects.

De tous les infantilismes, l'un des plus dangereux est celui du polytechnicien qui lâche la proie du monde humain pour les ombres d'un tableau noir bourré d'équations. La formule *dum Deus calcula fit mundus* est déjà assez suspecte en elle-même, car après tout rien ne prouve que Dieu soit polytechnicien. Mais quand l'homme la reprend à son compte et se figure recréer le monde à force de calculs, elle correspond à une manière de délire, analogue à celui du coq de la fable qui croyait, par son chant, faire lever le soleil. Le statut épistémologique des sciences humaines se fonde sur l'existence préalable de la réalité humaine, point de départ et point d'arrivée de toutes les spécula-

¹⁰¹² Georges GURVITCH, *La crise de l'explication en sociologie*, Cahiers internationaux de Sociologie, XXI, 1956, p. 3.

¹⁰¹³ Georges BALANDIER, *Afrique ambigüe*, Plon, 1957, p. 37.

¹⁰¹⁴ *Ibid.*

tions. L'homme ne peut être défini comme une approximation de la science ; c'est la science qui réalise, tant bien que mal, et plutôt mal que bien, une approximation de l'homme.

Or l'homme se révèle à nous comme un être multiple et contradictoire. Il pourrait, comme Dieu, être caractérisé par la coïncidence des opposés. Il ne faut donc pas s'étonner si la science de l'homme est une science inexacte et toujours douteuse. L'insuffisance des sciences humaines depuis les origines tient le plus souvent à ce qu'elles pèchent par excès de raison. L'élément empirique y est bien reconnu, mais sous réserve d'inventaire. L'intellect le prend en charge, mais s'empresse de le reconstituer, tant et si bien qu'il le détruit. C'est une attitude inconsidérée, et qui inverse les rôles, que de prétendre d'emblée poser des conditions aux sciences humaines, afin qu'elles puissent se présenter comme des sciences dignes de ce nom ; faute de quoi on se réserve de les répudier par principe, si elles ne se conforment pas à l'idée préconçue qu'on s'en faisait. Le domaine humain, quel que soit le plan de l'analyse, se présente toujours comme un ordre d'intentions et d'expressions, le rôle de l'individu concret étant celui d'un transformateur des significations établies. Il est dès lors impossible de le prendre au piège d'une formule quelconque ; il se dérobe toujours, trouvant la meilleure attestation de sa réalité dans un surplus qui défie l'explication systématique. L'équivoque et l'ambiguïté sont constitutives de la présence humaine, dussent les bonnes habitudes intellectuelles, et le désir de sécurité et de confort des chercheurs se trouver soumis de ce fait à une rude épreuve. Quoi qu'en ait dit Durkheim, les faits humains ne sont pas des choses. La question est alors de savoir si l'on renoncera pour autant à les étudier, ou bien si l'on prendra le parti de rechercher une méthodologie appropriée à la connaissance de la réalité humaine.

Celle-ci devra reconnaître dès le principe le droit de l'homme à disposer de lui-même. C'est-à-dire qu'elle se résignera à n'être qu'une science inexacte [491] et douteuse. Mais, aussi bien, ces mots n'ont qu'une valeur relative ; ils veulent dire que la science de l'homme n'est pas comme la science de la chose, et que si l'on se donne pour idéal la science de la chose, la science de l'homme demeure loin de compte. Reste à savoir si la science de l'homme ne peut pas être un savoir d'une espèce différente, susceptible d'une autre forme d'intelligibilité,

qui ferait état de tous les types de savoirs existants sans subir leur loi, mais en leur imposant la sienne.

Toute explication réductrice fait illusion, parce qu'elle insiste sur les enchaînements du savoir, sur la cohésion formelle qu'elle fait régner dans un certain domaine. Cette forme présuppose pourtant une matière qui conserve, elle, une réalité de fait, nullement transparente à la raison. Par exemple, la géométrie plane a besoin, au départ, de se donner le point, la droite et le plan, ainsi qu'un mode d'emploi de ces réalités. La science de l'homme n'est pas réductible à la géométrie parce qu'elle ne peut s'édifier sur le matériel axiomatique du point, de la droite et du plan ; elle suppose un ensemble complexe de données qu'il paraît très difficile, et sans doute impossible, de définir une à une. Cet ensemble existe néanmoins d'une manière concrète. Lors même qu'il s'agit pour moi d'interpréter des expressions et des intentions qui me sont étrangères, je suis guidé dans mon effort par une structure, commune de la condition humaine dont je retrouve en moi spontanément les articulations. Comprendre, dans ce domaine, c'est s'identifier, retrouver dans son principe telle ou telle attitude constitutive de l'universel humain.

Toute compréhension de l'homme exige une précompréhension de l'être humain. C'était un rêve absurde que d'espérer mener à bien une science de l'homme qui ne prenne pas l'homme pour unité de compte. Aujourd'hui les naturalistes ont compris que l'étude du chien, du cheval ou de l'hippopotame doit prendre pour fil conducteur l'espèce considérée : on ne peut comprendre le comportement du chien qu'en fonction de sa structure propre, de son style de vie et de son univers ; on ne peut rendre compte du chien qu'en style de chien, en partant de l'idée qu'un chien vivant n'est pas un organisme quelconque, mais un organisme de chien, adapté à un certain mode d'existence dans un environnement particulier. Il est étrange que tant de grands esprits se soient fait une sorte de point d'honneur d'expliquer l'homme sans l'homme : l'attitude positive est ici de ne pas refuser à l'homme ce qu'on accorde au chien ou à l'hippopotame. En fait, l'anthropologie présuppose une sorte de révélation naturelle de l'être humain, qui seule permet l'investigation du phénomène dans sa totalité. Les sciences dites exactes traversent la réalité humaine sans s'y arrêter ; la causalité humaine présente un caractère méta-physique, par dépassement et regroupement de la réalité matérielle.

Le fait humain fondamental est saisi comme l'attestation d'une présence. Voir un visage, par exemple, ce n'est pas déchiffrer un ensemble de lignes géométriques, d'organes biologiques, une configuration matérielle ; c'est toujours et d'emblée percevoir une existence incarnée, dont le sens expressif anime les éléments qui la manifestent. Cet exemple très simple fait bien voir le caractère abusif du préjugé matérialiste, conscient ou non, en vertu duquel le corps, qu'on voit, s'opposerait à l'esprit, qu'on ne voit pas. En fait quand on voit un corps ou un visage, ce n'est pas le visage qu'on voit, ou le corps, mais l'existence incarnée d'un être humain. Ainsi en est-il de toutes les manifestations de la vie personnelle, dont l'interprétation renvoie toujours à un ensemble significatif. Le mouvement humain, pour devenir vraiment intelligible, doit être compris en fonction de la réalité humaine [492] qui s'affirme en lui, et non pas seulement selon les principes abstraits de la dynamique.

Toute mise en question de l'être humain a donc pour fondement présupposé une sorte de révélation naturelle de la réalité humaine. Autrement dit, il est impossible de réaliser ici une synthèse *a priori* quelle qu'elle soit : l'être humain n'est réductible à aucune autre réalité que lui-même ; il est sa propre mesure et sa norme. On ne peut vaincre la nature humaine qu'en lui obéissant ; elle s'impose préalablement à toute investigation comme un *a priori* matériel, comme une finalité immanente et constitutive de la réalité. Marcel Mauss aimait à répéter que tous les faits sociaux s'inscrivaient dans la réalité globale d'un « fait social total ». De la même manière, on pourrait dire qu'au principe de toutes les sciences humaines s'impose la reconnaissance d'un *fait humain total*, sans laquelle toute tentative épistémologique est vouée à l'échec. Il existe une structure de la condition humaine, dont on trouve l'affirmation à la base même des questionnaires d'enquête ethnographique. Il s'agit chaque fois de mettre en évidence la manière dont la population étudiée assure la gestion d'un certain budget humain : besoins et techniques, sexualité, économie, religion, etc. La même précompréhension de la compréhension apparaît dans un dessein d'ensemble, valable des Eskimos aux Patagons et des Sumériens aux Incas.

La compréhension de la réalité humaine, quel que soit l'aspect considéré, doit donc le ressaisir dans la perspective du fait humain total. Chacune des disciplines anthropologiques doit se présenter elle-

même comme un reflet de la totalité. Buytendijk observe par exemple : « l'homme n'est plus pour le médecin un produit de la nature, une espèce animale supérieure. Même dans la maladie somatique, le corps est un réseau de significations liées entre elles par la vie, et qui, en tant que système organique est en rapport direct avec l'histoire personnelle antérieure, la formation d'un monde, le secret d'une liberté et d'un destin. L'organisme ne réagit pas à des excitations physiques ; c'est l'homme qui réagit corporellement à la signification de l'excitation » ¹⁰¹⁵. La biologie ramène à l'anthropologie ; elle ne s'appartient pas à elle-même, et loin de pouvoir expliquer le domaine humain, elle s'explique en fin de compte par lui. La psychanalyse, la médecine psycho-somatique ont montré, avec une évidence contraignante, tout ce qu'il y a d'humain dans la physiologie humaine. « L'allaitement et ses contextes affectifs, écrit par exemple Hesnard, ne sont pas des opérations du genre physico-chimique. S'ils sont des événements biologiques, le lien qu'ils forment avec les êtres dont dépend la condition parasitaire de l'enfant est infiniment plus qu'une combinaison de tropismes ou de réflexes, mais une conduite mal différenciée ou de structure très élémentaire : un fait humain ¹⁰¹⁶. »

On pourrait multiplier sans fin les exemples de ce genre, qui imposent un regroupement d'ensembles. Chacun d'eux se détache sur l'arrière-plan de tous les autres. Le principe de l'analogie humaine est le fondement commun d'intelligibilité sur lequel reposent toutes les sciences de l'homme. La révélation naturelle, dont nous avons parlé à ce propos, équivaut à la reconnaissance d'une fonction humaine globale, comportant un ensemble complexe de variables, qui prennent des valeurs différentes selon les époques et les lieux. Une connaissance de l'homme qui ne tient pas compte de l'analogie humaine se trouve par avance vouée à l'échec parce qu'elle mutile et défigure l'être humain. Il en est ainsi de la réflexologie de Pavlov, qui prétendait réduire les conduites humaines à un schéma physique ou neurologique. De même, [493] dans un ordre différent, le premier taylorisme, qui déshumanisait le travail humain, ou encore la théorie classique de *l'homo œconomicus*. La réalité humaine ne se démembrer pas, elle ne peut être interprétée d'une manière restrictive, tout de même qu'un homme cou-

¹⁰¹⁵ F. J. J. BUYTENDIJK. *Le sens de la douleur*, Revue d'histoire et de philosophie religieuses, n° 4, 1956, p. 17.

¹⁰¹⁶ A. HESNARD, *Psychanalyse du lien interhumain*, P.U.F., 1957, p. 57.

pé en morceaux cesse d'être un homme. Les sciences humaines sont toutes des sciences de la totalité ; chacune d'elles rencontre sur son terrain propre cette catégorie de la totalité, en biologie, par exemple, la notion d'organisme et l'idée de vie, en psychologie la notion d'individualité, en histoire, la biographie, en sociologie les thèmes directeurs de niveaux de vie et de genres de vie. Bien entendu, ces configurations d'ensemble, ces exigences globales gênent la bonne marche des analyses ; cela est bien regrettable, mais l'attitude scientifique, partout, consiste à regarder la réalité telle qu'elle est, et non pas à déplorer qu'elle ne se présente pas d'une manière plus satisfaisante pour l'œil ou pour l'esprit.



Les sciences humaines poursuivent donc, chacune pour sa part, l'investigation du fait humain total. Seulement ce fait n'est pas un donné matériel qui puisse faire l'objet d'un inventaire définitif. Un fait total n'est pas un fait comme les autres, puisqu'il englobe tous les autres. Il s'agit d'une sorte de limite épistémologique, consacrant l'avènement d'un ordre différent de réalité. Là encore, nous nous heurtons à un caractère spécifique des sciences humaines, dont les chercheurs doivent prendre leur parti. Il en résulte que ce que l'on appelle le retard épistémologique des sciences humaines n'est pas un retard à proprement parler, c'est-à-dire la conséquence pure et simple du décalage chronologique dans la constitution de ces disciplines. Quand on parle de « retard » ici, on affirme implicitement que les sciences les premières arrivées définissent le modèle qui fait autorité pour toutes les autres. Cet état d'esprit typiquement scientifique se manifeste chez les théoriciens selon lesquels le stade historico-phénoménologique dans lequel se trouvent actuellement les sciences de l'homme n'est qu'une phase provisoire, en attendant l'institution d'un savoir rigoureux de type causal ¹⁰¹⁷.

¹⁰¹⁷ Telle est encore l'attitude de l'éminent anthropologiste KROEBER, dans *An appraisal of Anthropology to-day*, University of Chicago Press, 1953, p. 362. Selon lui « toute science pleinement développée sera sans doute com-

Le bon sens est de reconnaître que les sciences humaines ne sont pas des sciences d'un type provisoirement inférieur, mais des sciences d'un type différent. Elles ont leur principe commun dans l'analogie humaine, fondement présupposé de toute compréhension, et leur méthodologie doit accepter la condition restrictive d'un empirisme descriptif, par rapport auquel les modèles explicatifs rationnels ne jouent qu'un rôle secondaire. D'autre part, la réalité humaine est une réalité en devenir, c'est-à-dire qu'elle ne saurait donner prise à un savoir définitif ; le savoir ici accompagne un mouvement qu'il ne domine pas, et qu'il ne peut pas réduire. D'où l'échec de toutes les entreprises de planification et de prévision rigoureuse. Ici encore, l'erreur est de croire qu'une analyse suffisamment poussée, mettant en équation un nombre de facteurs de plus en plus grand, épuisera en quelque sorte sa matière ; dès lors, si les technocrates et philosophes de tout acabit [494] ont vu jusqu'à présent leurs pronostics démentis par l'événement, on peut espérer que ceux de l'avenir, mieux informés, réussiront là où leurs prédécesseurs ont régulièrement échoué. Ce genre de consolation, qui consiste à tirer des traites sur un avenir inconnu, bien qu'il soit fréquemment pratiqué, équivaut à une malhonnêteté intellectuelle, ou à un pari stupide.

On peut imaginer qu'il existe un dernier mot de la géométrie et de la physique nucléaire, c'est-à-dire un moment où, le savoir parfait se trouvant atteint, il est possible de le codifier d'une manière définitive. Euclide a pu penser ainsi qu'il formulait à jamais le discours cohérent de la géométrie ; et, quelques dizaines de siècles après, Hilbert pouvait se flatter à nouveau de la même espérance. Il en va autrement dans l'ordre de la réalité humaine : un dernier mot ne saurait être obtenu dans la science de l'homme, parce que le dernier mot de l'homme serait ensemble la fin de l'humanité. C'est pourquoi il faut renoncer à l'idée d'une psychologie absolue, ou d'une sociologie absolue, ou d'une histoire absolue, et rejeter tous ces spectres d'une connaissance totalitaire qui hantent d'une manière plus ou moins avouée, ou plus ou moins secrète, l'imagination des savants. La vérité dans le domaine

plètement analytique », elle « s'occupera des causes ». « Mais avant d'atteindre son plein développement, elle ne peut se dispenser de la tâche préalable d'observer et d'enregistrer les phénomènes, de les ordonner ou de les classer, si humble que puisse paraître cet exercice intellectuel ».

humain n'est pas susceptible de prendre ainsi la pose d'un système figé dans un immobilisme définitif.

Ce mode d'appropriation, s'il est réalisable dans l'ordre de la vérité selon la chose, devient impossible lorsqu'on aborde le domaine humain. La vérité n'est plus ici un domaine indépendant, que l'on pourrait accaparer ; la vérité n'est pas distincte du cheminement de l'homme vers la vérité. Michel Foucault observe que, dans les temps récents, « la connaissance a cessé de se déployer dans le seul élément du savoir pour devenir recherche ; en d'autres termes, elle s'est détachée de la sphère de la pensée où elle trouvait sa patrie idéale, pour prendre conscience d'elle-même comme cheminement à l'intérieur d'un monde réel et historique où se totalisent techniques, méthodes, opérations et machines. La science n'est plus un chemin d'accès à l'énigme du monde, mais le devenir du monde qui ne fait plus maintenant qu'une seule et même chose avec la technique réalisée (...) La science disparaît comme mémoire pour devenir histoire, elle n'est plus une pensée, mais une pratique, non plus un cycle fermé de connaissances, mais, pour la connaissance, un chemin qui s'ouvre là même où il s'arrête » ¹⁰¹⁸.

En fait, il s'agit là d'une véritable révolution épistémologique. On admettait depuis toujours que la recherche était un stade préalable à la science. La science triomphante attendait, pour se constituer, l'achèvement de la recherche militante. Ou bien, la recherche prolongeait vers l'avenir la science établie, avant que soit définie une nouvelle étape. La recherche était la période molle de la science. Il apparaît aujourd'hui que science et recherche, loin de s'exclure ou de se relayer, sont concomitantes. La recherche est l'édification de la science, sa critique et sa réformation. La science serait plutôt désormais un moment de la recherche, soumise à une constante remise en question. L'idole d'une science parfaite dominant le temps du haut de son inaltérable suffisance doit être abandonnée. Il n'y a pas plus de point de départ radical que de point d'arrivée définitif. L'illusion d'un invariant du savoir doit être définitivement rejetée, même dans l'ordre des sciences de la matière qui ne sont ni si exactes ni si « pures » qu'on a pu le penser jadis. Tous les aspects concomitants de la connaissance sont solidaires ; ils relèvent d'une même attitude spirituelle de l'homme à

¹⁰¹⁸ Michel FOUCAULT, *La recherche scientifique et la psychologie*, dans le recueil *Des chercheurs s'interrogent*, Privat-P.U.F., 1956, p. 198.

l'égard du monde [495] et de lui-même. Chez les Grecs, par exemple, la géométrie, la mécanique, l'astronomie, la cosmologie apparaissent liées par l'obéissance commune à un canon d'ensemble qui s'impose aux manifestations les plus diverses de la culture. Ainsi en est-il d'âge en âge ; le mécanisme du XVII^e siècle, aux origines de la science moderne, est une mentalité, un ensemble de pressentiments, avant de se constituer en forme de physique ou de biologie.

À plus forte raison en est-il ainsi dans le domaine des sciences de l'homme, qui sont ensemble et d'abord conscience de l'homme. Or la conscience humaine est l'ordre de la contradiction et du démenti ; elle ouvre une dimension de fuite et de dérobade, qui permet à l'homme de n'être pas ce qu'il est ou d'être ce qu'il n'est pas. Dès lors, les indications fournies par les sciences humaines auront un caractère provisoire ; elles devront toujours être reconsidérées, et mises en place par rapport à la situation culturelle dans son ensemble. Il faut les interpréter non seulement en fonction des réponses obtenues, mais aussi en fonction des questions posées. Par exemple, les enquêtes américaines nous renseignent d'abord sur les curiosités et inquiétudes de ceux qui posent les questions. Ce ne sont pas des questions absolues, ce sont des questions américaines, significatives en tant que telles, comme sont significatifs, aussi bien, tous les systèmes de tests ou tous les questionnaires de quelque origine qu'ils soient.

Autrement dit, l'interrogation renvoie à l'interrogateur, dont les préoccupations, d'époque en époque, revêtent la valeur d'un témoignage de l'homme sur l'homme et de l'homme à l'homme. La Renaissance, par exemple, est l'âge d'or d'une curiosité aventureuse, qui s'émerveille devant l'étrange et l'extraordinaire. L'homme s'admire d'être capable d'aborder les rivages inconnus. Les sciences humaines ont la saveur de la promesse et de l'aventure. Le XVII^e siècle s'attache à l'ordre, et parie pour l'ordre dans les domaines même où il peut paraître le moins assuré. Le XVIII^e siècle met en œuvre une raison constructive et systématique, déliée de toute ontologie, cantonnée dans l'humain et sûre de l'avenir. Les Idéologues ont partie liée avec la Révolution : il s'agit d'inscrire dans le réel le savoir acquis, en forme de lois et d'institutions, d'écoles, d'asiles et d'hôpitaux. Au XIX^e siècle, les théoriciens sociaux font figure d'Idéologues sans bras séculier, cependant que les savants cèdent au mirage des possibilités indéfinies ouvertes par l'expansion de la connaissance et le progrès de la techni-

que. Le XX^e siècle connaît la déception des guerres, des crises et des révolutions, d'où une lassitude et un désarroi, qui contrastent avec les indéfinies ressources de richesse et de puissance dont l'humanité dispose désormais.

Les questions des savants, et plus particulièrement dans les sciences humaines, sont donc des questions d'époque. Et, comme on ne chercherait pas si l'on n'avait déjà trouvé, elles présupposent des réponses d'époque. Mais ce n'est pas l'époque elle-même qui s'interroge ; l'enquête présuppose toujours la personne interposée du savant, qui introduit ainsi une nouvelle instance de relativité dans les cheminement du savoir. Le positivisme scientifique, qui se fait de la science un absolu, doit fermer les yeux sur le savant, comme il prétend ignorer l'époque elle-même. C'est un dogme pour lui que la rigueur scientifique ne saurait faire acception de personne. Au contraire, l'épistémologie contemporaine nous fait assister à une sorte de réhabilitation du *je* dans les sciences humaines. De plus en plus, le savant cesse de considérer le moi comme un coefficient infamant. Il a cessé d'être haïssable.

Ce nouveau style du savoir ne signifie pas pour autant un renoncement à l'objectivité. Il correspond bien plutôt à une prise de conscience plus exacte du sens réel et des conditions de l'objectivité. Si la science est une [496] recherche, le chercheur est lui-même un instrument de connaissance. C'est un homme qui s'adresse à d'autres hommes ; l'homme, à la fois sujet et objet de la connaissance, imprime à sa recherche la marque de sa personnalité. Il comprend à proportion de ce qu'il est ; c'est son horizon personnel qui fournit le cadre de référence aux résultats obtenus. Il ne sert à rien de tenter de dissimuler cet état de choses, l'objectivité véritable consistant bien plutôt à mettre en lumière le statut réel du savoir poursuivi. Nous retrouvons ici l'affirmation de Dilthey, qui voyait dans la biographie la forme par excellence des sciences humaines. Mais le caractère biographique s'entend en un double sens : d'une part, toute vie humaine s'organise en forme de destin, de sorte que les faits humains s'inscrivent dans la perspective d'une existence temporelle ; d'autre part, la biographie se trouve aussi du côté de l'enquêteur, dont l'oeuvre exprime la vie en un moment donné. Les sciences de l'homme sont à la fois biographiques et autobiographiques. Elles se développent sur le mode d'un dialogue entre le savant et les hommes qu'il étudie, sur le mode d'un examen de

conscience réalisé par la confrontation du proche et du lointain, du présent et du passé. La compréhension suppose une identification du moi et d'autrui, qui rend possible, secondairement, la prise de conscience des différences. Qu'ils le veuillent ou non, les spécialistes des sciences de l'homme portent témoignage de leur personnalité propre, et du style de leur temps ; et, par delà, ils portent témoignage de l'humanité à l'humanité.

Un ethnologue le constatait naguère pour sa part : « Si le moi est haïssable, il faut accorder une exception à l'ethnologue. Il doit situer son témoignage qui, plus encore que d'une technique savante, procède de multiples et complexes interférences entre la civilisation observée et son observateur. Sa démarche suppose une extrême sensibilité, un continuel effort d'ajustement. Aussi est-il nécessaire qu'il se « découvre » en même temps qu'il étudie les résultats de sa recherche. Il peut mener à bien une telle tentative, parallèlement au travail scientifique, s'il poursuit ce dernier dans tous ses prolongements, s'il révèle en quelque sorte le dessous des cartes. ¹⁰¹⁹ » L'affirmation peut d'ailleurs être considérée comme un signe des temps. Plusieurs parmi les récents ouvrages d'ethnologie sont en effet rédigés à la première personne : en dehors de *Afrique ambiguë* de Balandier, il y avait eu déjà *Afrique fantôme*, de Michel Leiris et les *Tristes Tropiques* de Claude Lévi-Strauss ; on peut admettre aussi que le très remarquable *Do Kamo*, de Maurice Leenhardt, et le *Dieu d'Eau*, de Griaule, relèvent de la même inspiration. Au lieu de cacher son *je*, le savant l'affirme hautement sans se faire, pour autant, infidèle à la vérité. Bien au contraire, cette attitude ouvre à la recherche une nouvelle dimension de fidélité au réel, comme l'attestaient déjà les exemples d'un Rasmussen ou d'un Malinowski.

Il serait d'ailleurs faux de penser que ce renouvellement du style scientifique concerne seulement l'ethnographie. Chacune des sciences humaines réalise pour sa part une observation de l'homme par l'homme ; elle suppose la même confrontation, le dialogue d'un homme avec l'humanité. Le grand ouvrage de Braudel sur *la Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II* s'ouvre sur la déclaration suivante : « J'aime passionnément la Méditerranée. » Un tel propos peut paraître contraire aux bonnes mœurs intellectuelles en

¹⁰¹⁹ G. BALANDIER, *Afrique ambiguë*, Plon, 1957, pp. 14-15.

matière de thèses de doctorat, ouvrages d'une érudition grisâtre, où l'auteur se dissimule d'ordinaire sous l'entassement de ses fiches. Les plus grands historiens ont été pourtant des passionnés, d'une passion qui n'empêche nullement l'érudition mais la suscite et la sauve. Il en est ainsi de Michelet à Lucien Febvre et de Ranke à Burckhardt.

[497]

Henri Marrou a caractérisé cette orientation nouvelle de la méthodologie historique, en soulignant qu'il fallait passer « de la logique de l'histoire à une éthique de l'historien » ¹⁰²⁰. Certes, il ne s'agit pas d'abandonner le domaine de l'histoire à la fantaisie, d'y laisser proliférer le roman. Mais par delà les disciplines restrictives de l'historiographie critique, il faut reconnaître une autre instance, où les orientations fondamentales, les présupposés de valeur sont fournis à l'historien par sa propre attitude à l'égard de la vie. La connaissance historique est une exploration de l'ordre humain, où chacun met en oeuvre sa propre humanité. « Nul ne peut s'improviser historien s'il n'a, de façon très générale, cette tendance à la sympathie qui permet de communier avec l'autre : il doit pouvoir se faire tout à tous, s'ouvrir à tout ce qu'il rencontre d'humain ¹⁰²¹. » Le critère de la vérité historique, par delà les procédures critiques, renvoie donc à la capacité personnelle, à l'envergure spirituelle du savant : « si c'est la qualification personnelle qui garantit de la sorte l'authenticité et la profondeur de l'oeuvre historique, rien n'est plus vain, ou hypocrite, que l'attitude si longtemps imposée à l'historien : attitude glacée, *unimpassioned*, impersonnelle en face de son sujet, un « ton objectif » ¹⁰²²... Contrairement à ce qu'auraient pensé les historiens du siècle dernier, une telle attitude ne rend pas l'histoire impossible, ou inexacte ; elle lui permet au contraire de s'élever à une vérité d'un ordre supérieur. « L'honnêteté scientifique, poursuit Marrou, exigera donc de l'auteur qu'il se présente lui-même, définisse sa propre orientation de pensée, explicite ses postulats (dans la mesure où la chose est possible ¹⁰²³. » Une nouvelle limite à la connaissance apparaît ici, qui est la limitation même, la finitude de

¹⁰²⁰ H. MARROU, *De la logique de l'histoire à une éthique de l'historien*, Revue de Métaphysique et de Morale, 1949.

¹⁰²¹ *Ibid.*, p. 266.

¹⁰²² P. 267.

¹⁰²³ Pp. 267-268.

l'être humain. Car « les postulats les plus fondamentaux, l'option essentielle sont trop profondément enracinés dans l'être pour que l'auteur puisse se juger lui-même totalement » ¹⁰²⁴. Du moins peut-on dire ici que reconnaître sa limite, c'est déjà dépasser cette limite ; c'est en tout cas se trouver, sur le chemin de la vérité, beaucoup plus avancé que les tenants de l'historiographie naïve et sans problème historique, persuadés de détenir les voies et moyens de l'objectivité absolue.

A vrai dire, cette histoire « existentielle », définie par Marrou, avait déjà été annoncée par Nietzsche et par Dilthey, au temps même où le positivisme triomphait. Nietzsche affirme en effet qu'il faut « sentir comme sa propre histoire l'histoire de toute l'humanité » ¹⁰²⁵. Le thème est largement développé dans la *Considération inactuelle* qui traite des études historiques et de la manière dont l'historien doit les envisager : « le rempart de la ville, la porte flanquée de tours, les ordonnances municipales, les fêtes populaires, il comprend tout cela comme s'il feuilletait la chronique enluminée de sa jeunesse, et dans toutes ces choses, c'est lui-même qu'il retrouve, sa force, son zèle, son jugement, sa folie et son inconduite. C'est ici qu'il faisait bon vivre, car il *fait* bon vivre » ¹⁰²⁶. Le sens du passé historique n'est pas spécifiquement [498] distinct du sens du passé personnel. « Plus un homme, écrit encore Nietzsche, possède de fortes racines, et plus il réussit à s'appropriier des parcelles du passé. La nature la plus puissante se ramène donc à ceci : son sens historique ne rencontre jamais les limites au-delà desquelles l'activité de son esprit ne s'exerce plus que d'une manière excessive et nuisible. Elle sait s'emparer du passé tout entier et le transformer en sang, qu'il s'agisse de son propre passé ou des éléments qui lui sont le plus étrangers ¹⁰²⁷. »

On a dit de l'histoire de France de Michelet qu'elle était d'abord l'histoire de Michelet lui-même. Cette remarque avait la valeur d'un

¹⁰²⁴ P. 268.

¹⁰²⁵ NIETZSCHE, *Le Voyageur et son Ombre*, tr. Albert, Mercure de France, t. I, p. 118, § 185. Cf. ce mot d'un historien contemporain : « On trouvera sans doute légitime que, cherchant à expliquer la grande Peur, j'aie essayé de me ranger parmi ceux qui l'ont éprouvée. » (Georges LEFEBVRE, *La grande Peur de 1789*, Colin, 1932, p. 3.)

¹⁰²⁶ *Considérations inactuelles*, Première série : *De l'utilité et des inconvénients des études historiques pour la vie*, tr. Albert, Mercure de France, p. 149.

¹⁰²⁷ *Ibid.*, p. 128.

reproche, comme s'il s'agissait là de deux histoires incompatibles. Dans la perspective de la nouvelle épistémologie, le reproche cesse d'en être un. Toute histoire est histoire de l'historien ; et l'on devrait plutôt savoir gré à Michelet de n'avoir pas essayé de duper son lecteur en donnant à son récit les apparences d'une impartialité de toute manière impossible à réaliser. Chaque historien fait une histoire à son image, mais l'historien lui-même n'est que le porte-parole de son époque, dont il incarne les goûts, les préjugés et les passions. C'est pourquoi il ne saurait y avoir d'histoire définitive, dans quelque domaine que ce soit. Le renouvellement des valeurs inspire de siècle en siècle un renouvellement du passé selon les exigences du présent. L'histoire est inépuisable, car elle se présente à nous comme une formule développée de la conscience personnelle et de la conscience sociale. Dans la mesure même où l'être humain est par nature un transformateur des significations établies, il jouit du privilège de remettre en jeu le sens de l'histoire, et donc de le poursuivre toujours sans l'atteindre jamais.

Cette révision des valeurs historiques, si choquante qu'elle puisse paraître à certains esprits fossilisés qui souhaitent, eux aussi, une vérité à leur image, s'impose d'ailleurs dans tous les domaines de la connaissance. L'historien américain Ferguson a consacré un ouvrage plein d'intérêt à *La Renaissance dans la pensée historique* ; il étudie la formation et les vicissitudes du concept de Renaissance dans l'historiographie moderne. Chaque période de l'histoire, chaque grand personnage, chaque institution pourrait donner lieu à une recherche du même ordre ; les concepts historiques sont eux-mêmes des réalités historiques. Une époque se juge elle-même en jugeant les autres époques, et en révisant leurs jugements, tout en prenant son jugement propre pour un absolu. Mais il n'y a pas de dernier mot ni de jugement dernier. C'est pourquoi l'histoire de l'art est la meilleure critique des prétentions de l'esthétique. C'est pourquoi l'histoire de la philosophie est la meilleure école d'une philosophie sans illusion. L'auteur contemporain d'un ouvrage sur Hume prend soin de prévenir ses lecteurs : « Bien entendu, le Hume que je présente est mon Hume ; il est impossible qu'il en soit autrement ¹⁰²⁸. » Il faut effectivement en prendre son parti, et rendre à l'homme ce qui lui appartient, c'est-à-dire la libre disposition des significations qu'il met en lumière dans la

¹⁰²⁸ A.L. LENOY, *David Hume*, P.U.F., 1953, p. 1.

réalité humaine. L'homme, le savant peut et doit chercher la vérité, mais la vérité de l'homme n'est pas un objet susceptible d'appropriation, une sorte de trésor acquis à jamais à son inventeur. La vérité de l'homme est inséparable de la recherche de l'homme ; et si la recherche s'arrête, la vérité se dérobe, car la vérité se trouve dans le sens, dans l'exigence même de la recherche, qui se nie dès qu'elle se croit arrivée.



[499]

Cet examen de la situation épistémologique actuelle nous met donc en -présence des thèses de l'historisme, dont nous avons retracé la genèse au chapitre précédent. Or c'est un fait que l'historisme a mauvaise presse : on le soupçonne de préparer l'avènement d'un relativisme dangereux et d'un scepticisme tout à fait inadmissible. L'universalité de l'esprit humain est une sorte de dogme, auquel beaucoup de savants et la plupart des philosophes paraissent désespérément attachés. Toute concession à l'historisme sera considérée dès lors comme un péché contre l'esprit, sans que l'on prenne la peine de se demander sérieusement au préalable si nos habitudes et nos préférences intellectuelles ont le pouvoir de fixer à la réalité leurs propres conditions. Or la question n'est pas de savoir quelle forme de vérité nous est plus commode ou plus agréable. Il faut prendre la vérité telle qu'elle est, et non l'affirmer telle que nous la voulons. Le pire relativisme, ici encore, est celui qui s'ignore lui-même. Mais on postulera que la vérité ne saurait tolérer aucune compromission temporelle ; il faut qu'elle demeure étrangère au temps, dût-elle se refermer sur elle-même, dans le vide, et dût le temps, ainsi déserté, s'en aller à l'aventure.

« La philosophie n'est possible, écrit Léo Strauss, que s'il existe un horizon absolu ou naturel, par opposition aux horizons historiques et

changeants comme celui de la caverne de Platon ¹⁰²⁹. » Or la philosophie existe, donc elle est possible, c'est-à-dire que l'historisme est faux. « Toutes les fois que nous parlons d'esprit, affirme de son côté von Hayek, nous interprétons ce que nous observons à l'aide de catégories que nous ne connaissons que parce que ce sont celles avec lesquelles opère notre propre esprit. Il n'y a rien de paradoxal dans l'affirmation que tout esprit doit fonctionner d'après certaines catégories universelles de pensée, parce que, là où nous parlons d'esprit, ceci signifie que nous pouvons réussir à interpréter ce que nous rangeons dans ces catégories (...) Si l'esprit humain était réellement variable, nous ne pourrions, comme le soutiennent les sectateurs de l'historisme, directement comprendre ce que voulaient dire les gens d'une autre époque ; l'histoire nous serait inaccessible ¹⁰³⁰. » Autrement dit, l'historisme se nierait lui-même : en refusant une raison immuable, qui puisse servir de commun dénominateur entre les hommes et les époques, il supprime le fondement même de l'intelligibilité historique.

Seulement ce genre d'arguments n'est guère convaincant. Il paraît bon, tout au plus, à perpétuer entre les philosophes et les historiens une division du travail ruineuse pour les uns et pour les autres, et qui d'ailleurs entretient chez les uns et les autres une mauvaise conscience mutuelle. Mauvaise conscience du philosophe à l'égard de l'histoire, parce que l'homme de la pensée n'est pas trop sûr, au fond, que ses normes universelles puissent être jamais applicables dans le concret à des hommes réels. Mauvaise conscience aussi de l'historien, ou du spécialiste de telle ou telle des sciences humaines, parce que, lorsqu'il proclame « je ne fais pas de philosophie », il avoue en substance qu'il ne sait pas ce qu'il fait.

L'intelligence du vrai, en un temps donné, ne peut être coupée de la vie affective et de l'activité technique et créatrice. Il n'y a pas, dans l'homme vivant, de cloisons étanches, qui puissent préserver une sorte d'invariant philosophique à l'abri des vicissitudes et des renouvellements propres aux engagements temporels. L'homme va au vrai de tout son être, et la vérité [500] prend toujours pour lui le sens d'un ac-

¹⁰²⁹ Léo STRAUSS, *Droit naturel et histoire*, tr. Nathan et de Dampierre, Plon, 1954, p. 50.

¹⁰³⁰ Friedrich von HAYEK, *Scientisme et Sciences sociales*, tr. Barre, Plon, 1953, P. 91.

complissement. Le séparatisme de la conscience philosophique apparaît ainsi comme une procédure de consolidation abusive, une sorte de contre-assurance au moyen de laquelle l'homme en proie au temps essaye de se mystifier lui-même. Renan raconte, dans ses *Souvenirs d'Enfance et de Jeunesse*, que le pieux directeur du séminaire d'Issy reçut un jour la visite d'un de ses confrères alarmé, en un temps d'émeutes anticléricales, par les troubles de la rue et par certains discours violents des députés de l'opposition. Le directeur parcourut, dans le journal qu'on lui avait apporté, le récit des événements, et se contenta pour tout commentaire, de dire avec un bon sourire : « On voit bien que ces gens-là ne font pas oraison... »

Comme cet ecclésiastique, le philosophe est souvent un homme d'oraison, persuadé qu'il suffit de faire le vide des circonstances, pour découvrir au plus profond de soi l'absolu, l'essence, qui fait autorité pour tous les hommes et tous les temps, d'une manière si entière que les démentis quotidiens ne sauraient l'entamer si peu que ce soit. Les métaphysiciens survolent la réalité de si haut qu'elle perd tout son relief. L'histoire humaine se réduit à quelques vérités simplistes. Tout a été dit, tout a été fait. On n'imagine pas que le développement du temps puisse apporter de l'imprévu. Les philosophies de l'histoire arrêtent l'histoire à la fin du livre, en 1806 ou en 1825, pour Hegel par exemple, ou un peu plus tard, dans vingt ans, dans cinquante ans si le penseur est plus prudent. De même les intuitions eidétiques, les descriptions d'essences et de schémas, trop souvent, supposent l'histoire finie, pour la systématiser. Mais depuis quand ? Depuis les Grecs, depuis le Moyen Age, la Renaissance, la Révolution ? Les types d'hommes, les structures de pensée que nous connaissons épuisent-ils toutes les possibilités ? N'y en aura-t-il jamais d'autres ? Les limites d'un système ou d'une pensée suffisent-elles à marquer les bornes de la réalité ?

Inversement, les historiens, scandalisés par la désinvolture des philosophes, estiment qu'il se passe beaucoup plus de choses sur la terre des hommes que dans les systèmes métaphysiques. Ils suivent l'histoire à la trace, mais ils la considèrent de si près qu'ils ne lui trouvent plus aucun sens. Les faits, les détails leur cachent l'ensemble, comme un tableau, si on le considère le nez sur la toile, se dissout en une absurde fantasmagorie de taches de couleurs.

De part et d'autre en somme, chez les philosophes et chez les historiens, on refuse d'entreprendre la négociation entre le fait et le droit, entre la raison et l'événement qui se trouve pourtant au principe même de toute intelligibilité dans le domaine humain. Le métaphysicien refuse toute restriction anthropologique et historique, l'historien refuse toute remise en ordre en vertu d'un principe transcendant à l'écoulement des « faits ». L'imprécision ou la fausseté de l'attitude initiale vicie par avance le développement de la recherche. Or les sciences humaines ont leur fondement commun en ceci que l'événement est le lieu propre d'une vérité qui change, et nous change. On a tort quand on affirme que la tâche du philosophe n'est pas de suivre l'histoire, ni même de la comprendre, mais de la juger. Car le philosophe ne peut pas se jucher en dehors de l'histoire, sur une sorte de piédestal, pour en arbitrer le développement. Comment pourrait-on sortir de l'histoire pour juger l'histoire ? Elle nous juge bien plutôt que nous ne la jugeons.

Pour souligner l'existence, chez Platon, chez Aristote ou chez saint Thomas, de vérités éternelles, il faut oublier que, dans leur contexte, ces affirmations prenaient un sens différent de celui qu'elles revêtent aujourd'hui, parce que les harmoniques culturelles ne sont pas les mêmes. Aristote, par exemple, formule une certaine conception de la justice, mais celle-ci [501] exclut les esclaves et les barbares ; elle ne vaut que d'une élite, tout de même que la démocratie grecque n'a guère de commun avec la démocratie moderne que l'identité d'appellation. De même Aristote, comme saint Thomas après lui, admet l'astrologie, qui marque l'ensemble de son système : mais l'astrologie, superstition aujourd'hui, est la vérité rationnelle et scientifique de cet âge mental révolu. Certaines affirmations d'un philosophe par delà leur temps, demeurent valables en d'autres temps ; mais il faut pour cela qu'elles soient détachées de leur contexte et réinsérées dans un contexte différent, qui en modifie profondément la portée. Tout se passe comme si un thème de pensée, extrait, après désarticulation, de l'ensemble auquel il appartenait, se trouvait projeté dans un espace mental abstrait, conservatoire philosophique pour vérités mortes, à la manière d'un herbier où se dessèchent des plantes collectionnées un peu partout. Mais un herbier n'est pas un milieu vital.

Chaque époque porte avec soi, et emporte, son intelligibilité propre. On la dénature en la jugeant en fonction des évidences d'une épo-

que différente. C'est l'illusion qui a si longtemps faussé la signification authentique du « Moyen Age », ainsi dénommé par des hommes qui ne le comprenaient plus, et le reléguèrent parmi des temps périmés, règne de la barbarie « gothique ». Seulement si chaque époque se referme ainsi sur elle-même, gardant pour elle son secret, l'histoire elle-même apparaît impossible. Elle s'égrène en unités de compréhension étrangères les unes aux autres, dont le secret demeure à jamais incommunicable. Il est vrai que cette vue de l'histoire en discontinuité se heurte aussitôt à l'objection des « périodes de transition », qui assurent la liaison entre les époques de la culture, périodes où l'inertie, la vitesse acquise, du passé se combine avec la nativité du futur. Or toutes les périodes, à l'analyse, se révèlent être des périodes de transition, chacune prolonge le passé et prépare l'avenir.

Entre l'intelligibilité radicale et l'inintelligibilité de l'histoire se dessine ainsi une voie moyenne. Au lieu de rechercher à travers l'histoire le fil d'une succession linéaire poursuivant de siècle en siècle la réalisation d'un dessein d'ensemble, ou de déplorer l'absence de ce fil, il paraît plus raisonnable de penser que l'histoire est la dimension propre de l'humanité. Ce qui la maintient ensemble et assure sa cohérence, c'est le perpétuel retour de l'humanité à elle-même, non pas cercle vicieux, mais plutôt explication, c'est-à-dire développement des possibilités constitutives de l'être humain. Ainsi s'ouvre la perspective d'une intelligibilité structurale, qui s'efforce de retrouver à travers les vicissitudes des événements un signalement permanent de la réalité humaine. Entre le rêve métaphysique d'arracher l'homme au temps et le rêve historiciste de dissoudre l'homme dans le temps, la voie du bon sens consiste à maintenir que l'homme est le chiffre de l'histoire. Il y a quelque chose de commun, comme un langage possible, d'une époque à l'autre, parce qu'il y a quelque chose de commun de l'homme à l'homme à travers le temps. Chaque temps vise, à travers les circonstances et les événements, quelque chose qui dépasse les circonstances et les événements. Chaque temps parle à tous les temps, mais aucun temps ne possède le secret de tous les temps, et chaque temps peut apporter quelque chose aux autres temps. Il n'existe pas de dernier mot posé une fois pour toutes, mais une série de questions, évocations et invocations, à travers quoi l'homme recherche le sens de sa propre destinée. La vérité humaine n'est pas une propriété privée, ni un point de départ, mais plutôt une espérance toujours vivante et le foyer ima-

ginaire de toutes les aspirations individuelles qui se renouvellent d'âge en âge.

Il n'y a donc pas à choisir, dans l'interprétation de la réalité humaine, [502] entre le monisme et le pluralisme, entre la continuité et la discontinuité, parce que toute continuité se réalise sur un fond de discontinuité, toute discontinuité présuppose une continuité plus profonde. Quand on oppose l'Orient à l'Occident, le primitif au civilisé, l'homme du Moyen Age à celui de la Renaissance, on admet implicitement qu'il y a entre eux une identité commune, faute de quoi toute comparaison serait impossible. La diversité des attitudes et des styles de vie met en oeuvre une unité qui se situe par delà ; les variations renvoient à des thèmes communs, qui justifient à travers l'espace et le temps les intentions et expressions humaines. En tant que sciences de l'homme, les sciences humaines ont en commun le schéma d'ensemble d'une anthropologie, mais cette anthropologie, en seconde lecture, s'organise en fonction des valeurs humaines ; elle est la mise en oeuvre d'une axiologie, c'est-à-dire d'un ensemble d'exigences qui commandent la totalité des attitudes et des comportements individuels.

Cette axiologie serait donc, en dernière analyse, le contenu propre de la révélation naturelle, dont nous avons dit qu'elle fondait sur une précompréhension toute compréhension de l'être humain. L'entreprise de chacune des sciences de l'homme réalise une exploration de l'espace humain, c'est-à-dire un inventaire partiel des lignes de force qui servent de principes d'organisation à toutes nos activités. L'homme ne vit pas dans un monde de choses, mais dans un monde de significations. Les réalités matérielles, lorsqu'elles entrent dans ce monde, y reçoivent une qualification nouvelle ; le passage de l'ordre physique, chimique ou biologique à l'ordre humain implique chaque fois une reconversion et comme un baptême. Chaque objet reçoit une nouvelle désignation, en fonction de sa place dans le système des moyens et des fins, constitutif de la réalité humaine. Il n'y a pas de réalité naturelle, parce que le monde humain est un monde de valeurs, au sein duquel n'existent que des relations symboliques. Une dénomination n'est pas seulement un simple repérage matériel, constatant un état de fait. Elle institue un état de droit, car elle permet d'étalonner en valeur l'objet ou la réalité désignée.

Les sciences de la culture ont pour matière ces rapports de valeurs, qui définissent leur domaine commun. On aperçoit dès lors l'insuffi-

sance de toutes les réductions matérialistes qui prétendent réduire l'interprétation des valeurs à une simple lecture de la réalité. Bien loin en effet qu'une réalité quelconque puisse déterminer les valeurs, ce sont les intentions de valeurs, immanentes à l'être humain, qui servent de principes constituants à la réalité « matérielle ». Toute prise de conscience est une reprise de l'objet, qui en transforme, ou plutôt qui en fonde la signification. Les éléments matériels de la situation n'en sont que des conditions de possibilité, dont l'effet est soumis à la reprise intentionnelle de la conscience et de l'activité humaines. Par exemple, le sentiment d'oppression, qui suscite la conscience de classe, n'est pas simplement l'effet d'une situation d'oppression matériellement donnée. A travers l'histoire la réalité matérielle de l'oppression peut exister pendant des siècles sans qu'elle soit ressentie comme oppression. La conscience de classe, chez les opprimés, n'est pas un effet de l'oppression ; elle en serait bien plutôt la cause, comme conscience prise et comme ressentiment. L'esclavage, comme institution et comme état de fait, a existé pendant des siècles, avant de devenir intolérable, sous l'effet d'une prise de conscience, dont la *Case de l'Oncle Tom* par exemple, serait un signe entre bien d'autres, ou la révolte de John Brown.

Il n'y a donc pas de causalité, à proprement parler, du matériel au spirituel, ou de l'« infrastructure » à la « superstructure », comme affirme le jargon marxiste. La causalité s'exerce toujours du spirituel au spirituel, [503] c'est-à-dire d'un appel de valeur, à sa réalisation, les « faits matériels » incarnant chaque fois les exigences de la conscience et leurs renouvellements. De là les incertitudes et les contradictions du pseudo-matérialisme marxiste, qui devant le non-sens des schémas simplistes, est obligé de recourir à la « dialectique », ou de se faire matérialisme « historique » pour récupérer les significations humaines que son réalisme naïf lui interdit de mettre en œuvre. De même, on invoquera le « travail », la « praxis » comme éléments explicatifs, c'est-à-dire l'action de l'homme sur les « choses ». Seulement, à ce compte, le concept de matérialisme ne veut plus rien dire du tout. C'est ce que reconnaît, en son langage un marxiste intelligent, lorsqu'il écrit : « cette implication en profondeur de sphères et d'essences qui s'enveloppent dans une interaction incessante, e qui constituent une totalité mouvante, c'est pour moi le matérialisme dialectique. Et c'est l'expression de *l'homme total*, car l'homme a en lui du physique

et du chimique et du physiologique, et de l'économique et du social et du psychologique, etc. ». Et nous ne pouvons ni détruire une de ces déterminations, ni l'étendre au détriment des autres. Il nous faut donc les penser dans leur implication comme éléments ou moments d'une totalité. (...) Tout acte humain est à la fois physique, physiologique, économique, social, etc. » ¹⁰³¹. Et l'auteur en arrive ainsi à formuler « le principe méthodologique suprême de la dialectique » sous la forme suivante : « la vérité est toujours concrète. Plus encore qu'une solution aux problèmes multiples qui se posent, le marxisme apporte aujourd'hui cette conscience de la richesse du réel » ¹⁰³².

On ne peut, bien entendu, que se réjouir de voir le marxisme, si souvent enfermé dans une scolastique formelle, s'affirmer résolument sens du concret, respectueux de la surdétermination des phénomènes humains. Mais il faut bien reconnaître alors que cet humanisme authentique, respectueux de l'enchevêtrement des significations humaines, cesse d'être un matérialisme, sous quelque forme que ce soit : physicalisme, biologisme ou économisme... Le schème de l'« homme total » exclut toute définition *a priori*, et désigne un espace mental correspondant à un horizon à l'intérieur duquel se négocient les rapports de valeurs constitutifs de la réalité humaine. Celle-ci est faite de significations sédimentées sans cesse remises en question par le développement de la culture. Chaque domaine culturel établit un système de correspondance entre les exigences essentielles de l'être humain, enracinées dans la nature biologique, mais dont le développement, au niveau de la conscience, s'accomplit dans l'ordre de l'histoire. La relativité des valeurs se trouve ainsi fondée en droit et en fait, mais elle n'empêche nullement leur unité, dans la mesure où chaque valeur particulière présuppose un programme global des exigences humaines, principe d'identité de toutes les sciences de l'homme par delà leurs divergences dans l'espace et dans le temps.

Le système des valeurs humaines échappe aussi bien à l'impérialisme des métaphysiciens qui prétendraient le définir dans l'absolu, de tout temps à jamais. Il se présente tout d'abord comme un cadre épistémologique, comme un guide pour la recherche. De ce point de vue,

¹⁰³¹ Henri LEFEBVRE, *De l'explication en économie politique et en sociologie*, Cahiers internationaux de Sociologie, XXI, 1956, p. 31.

¹⁰³² *Ibid.*, p. 36.

au surplus, on peut dire que certaines des sciences humaines mettent en œuvre dès à présent des schémas heuristiques de cet ordre. Les formulaires d'enquête ethnographique définissent en fait les grandes lignes d'une exploration de la réalité humaine, quels que soient la latitude, et le type de société considéré. De [504] même, les savants américains ont défini la notion de *basic personality structure*, qui regroupe, pour un milieu social donné, le système des attitudes et des comportements en lesquels se résume le statut de chaque individu. La personnalité de base fournit ainsi le minimum vital commun qui gage l'unité et la cohérence d'une culture particulière, chaque sujet restant libre, dans son affirmation propre, de prendre certaines distances à l'égard du type commun ¹⁰³³. La personnalité de base varie d'un groupe social à un autre, mais l'idée même d'une telle structure permet d'envisager, par delà la diversité des communautés particulières, l'unité de l'être humain. Ici encore, il s'agit d'une notion ethnographique, mais on voit sans peine qu'elle s'applique aussi bien à la recherche historique. Huizinga par exemple, dans son *Déclin du Moyen Age*, ne fait pas autre chose que de mettre en lumière la personnalité de base de l'homme occidental au XIV^e siècle ; et Lucien Febvre a tenté de définir la configuration moyenne de l'homme renaissant. De même la géographie humaine, lorsqu'elle étudie, après Vidal de la Blache, le genre de vie de telle ou telle population, réalise un travail du même ordre, qu'il s'agisse du paysan du delta tonkinois, étudié par Pierre Gourou, du paysan noir étudié par Labouret, ou encore du paysan d'Auvergne ou du montagnard des Alpes.

Sans doute objectera-t-on que la plupart des spécialistes des sciences humaines n'ont jamais entendu parler de « personnalité de base ». Ils ne se soucient ni d'anthropologie ni d'axiologie, et seraient assez surpris si on leur disait que leurs recherches ont quelque chose à faire avec des concepts philosophiques à l'égard desquels ils ne nourrissent sans doute qu'un éloignement nuancé de suspicion. La philosophie des valeurs représente à leurs yeux un domaine interdit et dangereux, chasse gardée des métaphysiciens, qui d'ailleurs ne tiennent nullement à accueillir sur leur sol des techniciens du relatif, étrangers aux nobles

¹⁰³³ Cf. KARDINER et LINTON, *The individual and his Society*, Columbia University Press, 1939 ; KARDINER, *The psychological frontiers of Society*, Columbia University Press, 1945 ; et l'exposé de Mikel DUFRENNE, *La Personnalité de base*, P.U.F., 1953.

spéculations portant sur l'absolu. Une pareille division du travail n'est en réalité qu'une division de la paresse d'esprit. La prise de conscience de la situation réelle définit très exactement la conversion épistémologique nécessaire. La restauration métaphysique dans l'ordre des sciences de l'homme consiste à reconnaître en elles des essais pour l'élucidation des programmes de valeurs qui se déploient à travers les formes diverses de l'expérience humaine. L'unité des diverses disciplines ne doit pas être cherchée ailleurs que dans l'unité de l'homme concret, individu biologique, être culturel, sujet historique, telle qu'elle s'offre à nous sous les formes indéfiniment variées des modes d'établissement des sociétés humaines dans le monde.

Les événements psychologiques, historiques et culturels renvoient à des structures de valeur qui président à la constitution des faits comme tels. Les valeurs seules justifient les « faits », dont elles fournissent le sens. Mais les valeurs elles-mêmes ne peuvent être saisies que par l'intermédiaire des faits qui les incarnent. La conscience des valeurs ne dispose pas d'un accès direct aux intentions maîtresses que mettent en œuvre les activités humaines. Cette réciprocité, ce dialogue de l'événement et de la structure a pour conséquence le caractère douteux et ambigu des sciences humaines. Nous ne pouvons prendre au mot les valeurs qui animent les volontés humaines ; tout au plus pouvons-nous les prendre au piège des expressions qui les signifient, mais chaque expression renvoie indéfiniment à toutes les autres, [505] sans que l'enquête puisse jamais s'achever. Aussi bien l'enquête elle-même est-elle pour sa part une autre signification humaine et historique ; elle répond à un présupposé de valeur qui l'oriente. Toute révélation de l'être humain s'inscrit dans une conscience globale, caractéristique de l'époque qui la réalise.

Par delà l'inventaire des faits, ce que poursuivent les sciences humaines, c'est un relevé des significations. L'homme est ici sa propre matière ; il dessine sa propre image, dans l'intention toujours déçue de coïncider avec elle. Tout le développement de la civilisation, dans ses aspects matériels et techniques aussi bien que dans ses aspects proprement culturels et spirituels, jalonne le chemin parcouru par l'humanité à la recherche de l'équilibre qui l'exprimera le mieux ; elle devient, à mesure, par cette éducation progressive, la fille de ses œuvres. L'histoire du peuple hébreu est un ensemble de faits, comme est un grand fait humain la civilisation grecque, ou l'explosion de vie et de

culture en Occident au moment de la Renaissance, ou encore la contre-civilisation réalisée par le nazisme. Toute science de l'homme s'inscrit dans le cadre d'une histoire et d'une sociologie des valeurs ; elle ne peut prétendre qu'à une objectivité humaine, l'homme pouvant seul servir de critère à l'homme. L'anthropologie poursuit l'entreprise de définir le sens de l'existence personnelle, étant bien entendu que cette existence, en sa totalité concrète, échappe toujours ; elle apparaît comme un horizon qui se dérobe à jamais dans un recul ontologique.



Un rapport récent, et très officiel, fait état de l'échec des tentatives américaines pour étudier d'ensemble de vastes domaines sociaux. « Admirablement soutenus par une armée de sociologues, de spécialistes de « political science », disposant de tous les moyens matériels et humains pour mener d'excellentes enquêtes, les chercheurs américains sont déçus par les résultats de cet effort qui, de l'extérieur, paraît si magnifique. Ce qui a manqué et manquera longtemps à leurs expériences, centrées sur l'étude de l'instantané, c'est le concours de géographes, d'historiens, de philosophes valables. Il y a eu négligence de trois points de vue essentiels : la philosophie apportant les conditions indispensables d'une construction logique ; l'histoire (dans ses tendances nouvelles, peu goûtées aux Etats-Unis) y introduisant la notion des mouvements profonds et de longue durée, éléments de toute explication sociale ; la géographie substituant une notion vivante à celle trop schématique d'enveloppe écologique. Or ces compléments sont chez nous à portée de la main ¹⁰³⁴... »

Signe des temps, peut-être, le philosophe, trop souvent considéré comme, une bouche inutile, voit donc sa place reconnue dans l'organisation des sciences de l'homme. Et les techniciens des diverses spécialités acceptent leur mutuelle dépendance : « Anthropologie, histoire,

¹⁰³⁴ *La recherche scientifique et le progrès technique*, Rapport au Président du Conseil des Ministres et au Commissaire général au Plan, juin 1957, p. 117. Cf. sur ce sujet le livre de P. SOROKIN : *Tendances et déboires de la Sociologie américaine*, trad. Arnavon, Aubier, 1959.

psychologie, sociologie, écrit Charles Morazé, ne sauraient être, à notre point de vue, disciplines distinctes, mais toutes exigées ensemble pour la mise en marche d'une logique des sciences de l'homme (...) Toutes les sciences travaillent et pour leurs propres progrès, et pour les progrès des sciences de l'homme. Les sciences de l'homme ne comportent pas seulement anthropologie, histoire, psychologie, [506] sociologie, mais toutes les sciences ¹⁰³⁵... » Ces propos annoncent peut-être un nouvel état d'esprit, caractérisé par la préoccupation de la synthèse, la reconnaissance de la mutualité des sciences humaines, et l'idée que cette synthèse présuppose une conception d'ensemble de la condition humaine. Il ne s'agit pas ici d'imposer à nouveau un impérialisme philosophique, sous la forme d'une doctrine quelconque. Savants et techniciens doivent continuer à travailler dans leur domaine propre et selon leur méthodologie particulière. Il leur est seulement demandé de prendre conscience de l'horizon dans lequel se poursuivent leurs recherches, et d'accepter la pensée qu'ils ne sont pas les maîtres d'un espace mental autonome. La densité, la pluralité de la réalité humaine ne sont accessibles qu'à une intelligence élargie et compréhensive, pour laquelle les questions techniques et les solutions techniques, au lieu de se fermer sur elles-mêmes, ne sont que des moments d'une immense enquête sur l'homme, quel que soit l'outillage mental employé. Et le prototype mathématique du savoir adopté, consciemment ou non par les chercheurs doit faire place au prototype d'une intelligibilité humaine : selon laquelle l'homme concret représente l'unité de compte fondamentale.

Le renouvellement de l'intelligence épistémologique, par le renoncement à des préjugés désormais périmés, s'annonce d'ailleurs déjà dans la pensée contemporaine, où certains penseurs répudient un séparatisme ruineux à la fois pour les philosophes et pour les savants. Merleau-Ponty, par exemple, affirme la nécessité de féconder l'une par l'autre sociologie et philosophie, au lieu de les opposer, la philosophie ayant alors pour tâche d'élargir et d'éclairer l'investigation positive : « La philosophie est irremplaçable parce qu'elle nous révèle le mouvement par lequel des vies deviennent des vérités, et la situation circulaire de cet être singulier qui, dans un certain sens, est déjà tout ce

¹⁰³⁵ Charles MORAZÉ, *La Synthèse dans les sciences humaines*, in *Travail et Méthodes*, éditions Science et Industrie, 1958, p. 191.

qu'il vient à penser ¹⁰³⁶. » D'où la complémentarité nécessaire de la science et de la philosophie. « Le savoir, écrit Merleau-Ponty, sera fondé sur ce fait irrécusable que nous ne sommes pas dans la situation comme un objet dans l'espace objectif, et qu'elle est pour nous principe de curiosité, d'investigation, d'intérêt pour les autres situations comme variantes de la nôtre, puis pour notre propre vie, éclairée par les autres, et considérée cette fois comme variante des autres, et finalement ce qui nous lie à la totalité de l'expérience humaine, non moins que ce qui nous en sépare ¹⁰³⁷... »

Il faut se réjouir de voir certains philosophes abandonner enfin le splendide isolement où les confinait une tradition abusive. Mais c'est surtout chez les techniciens que le nouvel état d'esprit peut avoir d'heureuses conséquences. Ne pouvant ici passer toutes les disciplines en revue, nous nous contenterons de relever quelques exemples de cet élargissement du champ mental. Biologie et médecine sont devenues des sciences de l'homme à partir du moment où l'on a renoncé à opposer, dans l'homme, le physique et le moral comme [507] deux systèmes autonomes. La négation du déterminisme du physique au physique, du moral au moral a permis de définir une intelligibilité nouvelle, fondée sur la mutualité du psychologique et du physiologique. Les découvertes de Freud ont contribué pour beaucoup, en le sait, à imposer le nouveau schéma d'une médecine psycho-somatique, dont le principe se trouve dans la reconnaissance de l'unité humaine comme un principe qui impose aux séries causales une sorte de surdétermination.

En même temps, l'attitude du praticien doit être elle-même modifiée. La méthode anatomo-clinique, élaborée au XIX^e siècle, s'efforçait de repérer des symptômes et de les grouper en tableaux séméiolo-

¹⁰³⁶ M. MERLEAU-PONTY, *La Philosophie et la Sociologie*, Cahiers internationaux de Sociologie, X, 1951, p. 69 ; cf. de WAELEHENS, *Sciences humaines, horizon ontologique et rencontre*, in : *Rencontre*, Spectrum, Utrecht, 1957, p. 496 : « Toutes les sciences de l'homme renvoient originellement vers une expérience vécue implicitement au moins et dont elles fourniront l'explication à un certain plan. Le mode d'être que, dans cette tentative d'explication, elles seront portées d'attribuer à l'homme est le même que celui que découvrirait une analyse phénoménologique de l'expérience vécue, entreprise dans le but de mettre en évidence ce mode d'être. »

¹⁰³⁷ MERLEAU-PONTY, *op. cit.*, p. 65.

giques précis, afin de permettre l'application d'une technique appropriée. Ces acquisitions ne sont pas inutiles, mais on s'efforcera aujourd'hui de parvenir à une saisie globale de la maladie, ou plutôt du malade dans sa situation concrète : le trouble psychologique ou physiologique apparaît alors comme un effort d'adaptation qui échoue. Il atteste la déficience du sujet devant la tâche d'assumer sa propre vie. La neurobiologie de Monakov et de Goldstein, la physiologie de Selye ont permis en ce sens un élargissement capital de l'interprétation médicale. De même, dans l'ordre psychiatrique, Paul Guiraud insiste sur la nécessité d'approfondir la connaissance individuelle du malade. Le praticien n'y arrive « qu'après un lent et patient travail d'analyse, suivi d'une reconstruction synthétique, qui nécessite non seulement des connaissances intellectuelles, mais surtout une sorte de liaison, de fusion psychique avec le sujet, qui lui permet de covivre sa maladie » ¹⁰³⁸.

Le néologisme « covivre » illustre fort bien le renouvellement de l'intelligence dans cette science de l'homme qu'est la psychopathologie. Le praticien n'est pas hors de cause ; il fait partie lui-même du champ épistémologique et se sert de sa propre expérience comme d'un moyen de connaissance. Autrement dit, les sciences humaines redécouvrent cette antique vérité que pour connaître autrui, il faut se connaître soi-même. « Les sciences de l'homme, écrit Mannoni, constituent un domaine de recherche où, plus sans doute que dans les autres domaines, on en fait toujours plus qu'on n'en sait. Cela revient à dire que la plupart des progrès consistent surtout à rendre claires des attitudes que le chercheur avait d'abord adoptées pour des raisons obscures. On apprend toujours quelque chose, et non seulement sur soi-même, mais déjà sur l'objet même de la recherche, à prendre conscience de ces attitudes et à en analyser les raisons ¹⁰³⁹. »

La sociologie, elle aussi, doit trouver dans un nouvel esprit épistémologique, un renouvellement de ses significations. On trouverait des exemples de cette orientation nouvelle dans la sociologie fonctionnelle, et dans la sociologie structurale des anglo-saxons, ou encore dans

¹⁰³⁸ Paul GUIRAUD, *Psychiatrie générale*, Le François, 1950, p. 514.

¹⁰³⁹ O. MANNONI, *La psychanalyse et la notion d'objectivité dans les sciences de l'homme*, Revue de Métaphysique et de Morale, 1957, p. 210.

la thérapeutique du psychodrame, élaborée par Moreno ¹⁰⁴⁰. En France, Mauss avait ouvert la voie, et l'*Anthropologie structurale* de Lévi-Strauss fournit un instrument d'analyse appropriée à une élucidation des situations concrètes où s'affirme la réalité humaine. Georges Gurvitch a fortement insisté sur la nécessité d'une bonne entente entre la philosophie et la sociologie : « La sociologie et plus largement les sciences de l'homme, écrit-il, se trouvent en contact plus étroit avec la connaissance philosophique que les sciences de la nature, y compris les sciences biologiques (...) La sociologie est la science de la liberté humaine et de tous les obstacles que celle-ci rencontre et dépasse [508] partiellement. Les autres sciences humaines (qu'elles s'appellent économie, droit, science des mœurs, anthropologie, géographie humaine, démographie, etc.) ne se distinguent de la sociologie que par la limitation de la direction de l'effort et la sélection correspondante de l'obstacle à dépasser. La réalité que toutes ces sciences étudient est la même : la condition humaine, considérée sous un éclairage particulier et construite dans un objet particulier par une méthode que ¹⁰⁴¹. » Il ne s'agit donc plus de mettre au point des systèmes *a priori*, en spéculant dans l'abstrait. La condition humaine sert de schéma de condensation dans tous les ordres du savoir, dont l'investigation doit obéir aux normes d'un empirisme critique, seul fécond parce que respectueux du donné humain.

Enfin la situation présente de l'économie politique fournit une autre illustration de la restauration humaniste ou du renouveau métaphysique dans les sciences de l'homme. Car l'économie est encore une science humaine, en dépit des illusions inévitables nées de l'application d'une méthodologie quantitative. La tentation du scientisme aboutissait aux schèmes mathématisés de l'*homo œconomicus*, ou aux chronométrages impitoyables de la méthode Taylor. L'homme concret se trouvait ici pris au piège de relations numériques et de lois d'autant plus rigoureuses qu'elles s'affirmaient dans un espace mental d'où la présence humaine avait été exclue. Or la valeur monétaire est une valeur fiduciaire, c'est-à-dire une valeur humaine ; et l'activité technique s'est révélée aux enquêteurs étonnés comme une activité humaine, un

¹⁰⁴⁰ Cf. Didier ANZIEU, *Le psychodrame analytique chez l'enfant*, P.U.F., 1956.

¹⁰⁴¹ Georges GURVITCH, *Réflexions sur les rapports entre philosophie et sociologie*, Cahiers internationaux de Sociologie, XXII, 1957, p. 10.

travail, irréductible à des déterminismes purement quantitatifs. L'étude de l'évolution des besoins et des niveaux de vie, le développement des recherches de psycho-sociologie industrielle, la connaissance plus précise des relations humaines et de leurs multiples modalités ont montré que la vie économique, elle aussi, ne peut être comprise qu'en fonction de la réalité humaine globale. Les échanges monétaires tout comme les opérations techniques renvoient en dernière analyse à une compréhension de l'homme par l'homme, qui fonde toute intelligibilité dans le domaine humain.



Les sciences humaines sont des « sciences de la liberté ». La formule de Gurvitch, dans son paradoxe apparent, peut nous servir de mot de la fin. Naguère, en effet, la science était la négation de la liberté ; elle prenait, à nier la liberté, une sorte de plaisir quelque peu masochiste. Aujourd'hui, il apparaît que la science peut et doit composer avec la liberté. Les sciences de l'homme constituent pour l'humanité présente son meilleur instrument de libération, dans la mesure où elles désignent elles-mêmes les limites des conditionnements qu'elles imposent.

Dans chaque destinée, il y a en effet plus et moins, à la fois, que dans la science de l'homme, dont les schémas d'interprétation demeurent toujours approximatifs. Aucune destinée ne peut épuiser tous les possibles, mais chacune, dans ses décisions enrichit ceux des schémas qu'elle met en œuvre. Toutes les disciplines anthropologiques fournissent ainsi des moyens d'approche pour une connaissance de la personnalité ; elles contribuent à une théorie des ensembles humains, par la mise en place des arrière-plans sur lesquels s'affirme la réalité de chacun d'entre nous. Ainsi se dessine une prédétermination historique et sociale de l'être humain, [509] qui lui fournit, en première approximation, des matériaux pour la conscience qu'il est appelé à prendre de lui-même. Chaque science de l'homme contribue pour sa part à esquisser cette préintelligibilité de la forme humaine dans un espace vital et dans une époque donnée. Il ne s'agit pas de nier la personne ou de la réduire, mais seulement de la situer. A l'idée métaphysique d'une

liberté sans condition se substitue l'idée positive d'une liberté en condition.

C'est pourquoi les sciences de l'homme, contrairement à une thèse trop répandue, ne constituent nullement des atteintes à la dignité humaine. Il y a des techniques de l'existence, qui, loin de menacer l'existence, lui fournissent au contraire des moyens efficaces d'accomplissement. Mais l'attitude opposée est fautive également, et non moins dangereuse, qui attend des sciences humaines la solution définitive de tous les problèmes humains. La recherche scientifique ne peut s'imposer comme une fin en soi : partie de l'homme, elle revient à lui et demeure soumise à sa juridiction. En obéissant à la science, l'homme n'obéit qu'à lui-même ; la connaissance permet ici comme partout d'éclairer l'action. L'homme qui institue la recherche se situe par là même au-delà des recherches qui le concernent, et il serait absurde, pour lui, d'abdiquer devant les résultats obtenus : ils ne valent que sous condition de son consentement. La recherche est fonction de l'homme et non l'homme fonction de la recherche.

Cette mise en place des perspectives épistémologiques fournit la meilleure réponse aux protestations ingénues contre le viol de la personnalité ou la manipulation des masses par les techniques inspirées des sciences humaines. On dénonce par exemple la pratique abusive des psychothérapies, les abus de la publicité et de la propagande, la mise en œuvre de l'organisation rationnelle du travail, qui faciliterait l'aliénation technique et sociale. A travers ces indignations vertueuses s'affirme la nostalgie d'une intégrité inviolée de la personne, qui devrait flotter en plein ciel des valeurs, étrangère à toute compromission, dans le miracle perpétuel d'une liberté radicale. Le malheur est que cette virginité qu'on voudrait à tout prix préserver n'existe pas et n'a jamais existé. Et d'ailleurs, elle eut été, elle serait, le cas échéant, comme les vierges consacrées au Seigneur, parfaitement stérile. Il y a toujours eu des techniques du Spirituel. Les mêmes bonnes âmes, qui déplorent le viol contemporain de la personnalité, admettent de plein droit l'activité des directeurs de conscience, admirent les *Exercices spirituels* d'Ignace de Loyola, ou encore s'extasient devant les prêcheurs de croisade qui manipulaient savamment les foules de la chrétienté médiévale. Le travail n'était pas mieux protégé, il ne l'était pas du tout, avant l'organisation rationnelle du travail. Toutes les religions, depuis le shamanisme primitif, toutes les civilisations, depuis

celle des Chinois jusqu'à celle de Philippe II ou de Louis XIV, ont défini des liturgies et des rituels, un cérémonial dont la mise en œuvre répondait à une prise de conscience parfois très pénétrante des techniques du spirituel.

Les sciences humaines et les techniques qu'elles inspirent permettent en fait de protéger efficacement aussi bien que d'aliéner la personnalité. Encore faut-il que celle-ci soit connue et reconnue pour ce qu'elle est véritablement : non pas une entité abstraite, refermée sur sa pureté inentamée, non pas un principe de dénégation et de dérobaie, mais la structure concrète de la présence au monde, qui se manifeste à l'épreuve du monde. Les sciences humaines autorisent à en finir avec une fausse et métaphysique idée de la liberté, qui hante les rêves des philosophes, depuis les théologiens chrétiens jusqu'à Sartre, l'homme qui veut se faire Dieu, telle la grenouille qui se veut aussi grosse que le bœuf, et jusqu'aux marxistes [510] eux-mêmes, avec leurs rêves prophétiques et puérils d'un homme total, totalement désaliéné dans le paradis de la société sans classes. Aussi vaine est d'ailleurs la réduction inverse, qui prétend nier toute liberté, et la dissout dans un automatisme planifiant la réalité humaine selon le modèle de l'ordre matériel. La liberté n'est pas tout, et elle n'est pas rien ; elle se situe précisément entre le zéro et l'infini.

Une attitude vraiment positive et expérimentale permet de concevoir la liberté non pas comme un absolu, comme un don gracieux, mais comme un art du possible. On a toujours la liberté qu'on mérite et dont on est capable. Car la liberté est l'enjeu pour chacun de cette négociation quotidienne, au prix de laquelle chaque homme essaie de manifester ce qu'il est, en usant au mieux des circonstances favorables ou défavorables. Chacun est appelé à gagner sa vie, ou à la perdre, selon l'usage qu'il fait du monde et de lui-même. Dans ce labeur d'une libération qu'il faut chaque jour entreprendre à nouveau, les sciences humaines peuvent jouer un rôle capital au service de la lucidité. Elles n'imposent nullement la paralysie d'un déterminisme stéréotypé ; bien au contraire, elles proposent aux décisions humaines les modèles théoriques d'une nécessité seulement conditionnelle. S'il existe un obscurantisme qui refuse de reconnaître les sciences et les techniques sociales, c'en est un autre, et non moins dangereux que de s'en tenir aux sciences et aux techniques, comme si elles devaient résoudre d'elles-mêmes tous les problèmes humains.

Je présidais récemment une réunion des examinateurs chargés de corriger les épreuves de philosophie du baccalauréat dans l'Académie de Strasbourg. Il s'agit, en pareil cas, de fournir aux correcteurs quelques points de repère avant qu'ils ne se mettent au travail. Toutes les copies sont là ; on en prélève au hasard quelques-unes ; on les lit et on discute de la valeur respective de ces échantillons, ce qui permet une sorte de premier étalonnage provisoire. Pendant quelque temps, les copies, sur certains sujets, avaient été honorables et parfois tout à fait bonnes. Vient un moment où l'on ne trouve plus que des dissertations franchement mauvaises, et dont certaines attestent un infantilisme qui confinait à l'arriération mentale. Agacé, je pressai les correcteurs de rechercher dans leurs liasses une copie au moins médiocre, afin que l'on puisse juger des possibilités offertes par les sujets proposés à un esprit de qualité moyenne. Mais ; les correcteurs me firent alors observer d'une seule voix qu'il était inutile de chercher plus avant. On ne trouverait pas de bonne dissertation dans les lots en question ; il s'agissait en effet des candidats de la série de mathématiques élémentaires qui, bourrés d'études scientifiques, sont absolument incapables de réflexion personnelle et de bon sens. Or c'est justement, cette classe de mathématiques élémentaires qui est aujourd'hui considérée comme la pépinière des élites de demain ; c'est en elle que les autorités universitaires ont mis leurs espérances les plus chères, entraînant d'un cœur léger notre monde vers cette barbarie mathématicienne qui, à force de mesurer tout, perd complètement le sens de la mesure.

Et certes on peut faire des mathématiques sans être pour autant un idiot congénital. Mais le danger d'une éducation vouée à ce genre d'exercice est que la science pure et ses prolongements techniques ne débouchent pas sur le monde des valeurs. Elles peuvent se développer indéfiniment en conséquence en conséquence sans jamais se heurter au démenti qui leur ferait prendre conscience de leur totale absurdité. L'enjeu de l'existence n'est pas de pure connaissance ; il ne s'agit pas de dégager une vérité en esprit qui procéderait à une mise en équation définitive de la condition humaine. Le but dernier de tout savoir est de réaliser un équilibre, d'assurer [511] la mise en place de l'homme dans le monde. Ainsi s'affirme la fonction humaine des sciences humaines ; elles doivent être la mauvaise conscience des sciences sans l'homme, des sciences inhumaines. La construction du monde est nécessairement solidaire de l'édification de l'homme. Toute construction qui

n'est pas au service de cette édification se trompe sur elle-même, et travaille pour le néant, si elle prépare l'avènement d'un monde qui n'est pas à la mesure de l'homme.

Telle est en substance la conversion épistémologique ici demandée à chacun des spécialistes des diverses sciences humaines. Il ne s'agit nullement pour lui d'abandonner son domaine propre, ou de pratiquer une philosophie qui lui demeure étrangère. Mais, tout en demeurant fidèle aux exigences de sa discipline, il peut modifier son attitude mentale, éclairer cet arrière-plan de pensée non élaborée, inavouable et inavouée, qui règne sur le développement de sa recherche et sur la mise en oeuvre des résultats obtenus. L'historien, le sociologue, l'économiste, le médecin, l'ethnographe demeurent les maîtres de leur domaine, que personne ne peut songer à leur contester. Le métaphysicien les appelle seulement, par delà les limites de leur spécialisation, à pratiquer la vertu de curiosité et la vertu de sympathie. L'homme est cet être qui possède le don de se mettre lui-même en question, et de transformer toujours à nouveau les significations établies. L'entreprise de la connaissance est une immense enquête de l'homme sur l'homme ; chacune des sciences humaines prend sa part de cette aventure qui ne s'achèvera jamais, parce qu'elle est liée à l'essence même de l'être humain. L'homme se modifie avec l'accroissement du savoir de sorte que le but se dérobe indéfiniment quand on croit l'atteindre. Ainsi en serait-il d'un enfant qui essaierait de courir après son ombre.

FIN

Fin du texte