

DIGITHÈQUE

Université libre de Bruxelles

Revue de l'Université de Bruxelles, 1972/2-3, Bruxelles : Université libre de Bruxelles, 1972.

http://digistore.bib.ulb.ac.be/2011/DL2503255_1972_2_3_000.pdf

Cette œuvre littéraire est soumise à la législation belge en matière de droit d'auteur.

Elle a été publiée par l'**Université Libre de Bruxelles** et numérisée par les Archives & Bibliothèques de l'ULB.

Tout titulaire de droits sur l'œuvre ou sur une partie de l'œuvre ici reproduite qui s'opposerait à sa mise en ligne est invité à prendre contact avec la Digithèque de façon à régulariser la situation (email : [bibdir\(at\)ulb.ac.be](mailto:bibdir(at)ulb.ac.be)) .

Les règles d'utilisation de la présente copie numérique de cette œuvre sont visibles sur la dernière page de ce document.

L'ensemble des documents numérisés mis à disposition par les Archives & Bibliothèques de l'ULB sont accessibles à partir du site <http://digitheque.ulb.ac.be/>

REVUE
DE L'UNIVERSITE
DE BRUXELLES

L'Idéologie des Lumières

Compte rendu des débats	
<i>Allocution de M. A. Jaumotte</i>	123
<i>Allocution de M. R. Mortier</i>	125
Idéologie ou Philosophie des Lumières?, <i>par Chaïm Perelman</i>	127
D'un vieux problème: Helvétius et Rousseau, <i>par Guy Besse</i>	132
Helvétius — problèmes de recherches, <i>par D. W. Smith</i>	144
Science et lumières, <i>par Jacques Roger</i>	157
La tradition malebranchiste au XVIII ^e siècle, <i>par André Robinet</i>	166
Jean-Jacques Rousseau et la pensée utopique, <i>par Raymond Trousson</i>	188
Condillac et les lumières, <i>par John-Frédéric Logan</i>	210
Holbach et Diderot: Affinités et divergences, <i>par Roland Mortier</i>	223
<i>Discussion</i>	238
Robbe-Grillet: hier, la révolution, <i>par Jean-Claude Raillon</i>	279
Nous pourrions, vous aussi, vous aimer <i>par François Van Laere</i>	311
<i>Comptes rendus</i>	328



Comité de rédaction de la Revue de l'Université

Directeur M. Charles Delvoye

Administrateur

Secrétaire de
rédaction M. Jacques Sojcher

Membres

Messieurs John Bartier, Paul Bertelson, Jean Blankoff,
J. P. Boon, Mademoiselle Lucia de Brouckère,
Monsieur Jacques Devooght, Docteur Jacques Dumont,
Messieurs Michel Hanotiau, Robert Pirson,
Pierre Rijlant, Lucien Roelants, R. Vanhauwermeiren

Abonnements	4 numéros par an de 120 pages environ:
	Abonnement — Belgique: 400 FB
	Étranger: 450 FB
	Prix du numéro: 120 FB
	Prix du numéro double: 240 FB

Prière d'adresser les souscriptions aux

ÉDITIONS DE L'UNIVERSITÉ DE BRUXELLES

Parc Léopold, 1040 Bruxelles (Belgique)

Téléphone: 02/35.01.86

— C.C.P. 1048.59 de l'Université Libre de Bruxelles

— Compte 150.492 de l'Université Libre de Bruxelles à la Banque de Bruxelles

— Compte 735 207 R de l'Université Libre de Bruxelles

au Crédit Lyonnais (C.C.P. 947), Boulevard des Italiens, Paris (2^e)

Les articles publiés n'engagent que leurs auteurs.

Les manuscrits non publiés ne seront pas renvoyés.

COLLOQUE INTERNATIONAL

L'IDEOLOGIE
DES LUMIÈRES

Institut des Hautes Etudes de Belgique
1^{er} — 2 mars 1971



L'Institut des Hautes Études de Belgique a organisé, les 1^{er} et 2 mars 1971, un colloque international sur le thème :

L'IDÉOLOGIE DES LUMIÈRES

Le colloque était destiné à commémorer le bicentenaire de la publication du *Système de la Nature*, et de la mort du philosophe Helvétius.

Le programme du colloque était établi comme suit :

LUNDI 1^{er} MARS

Allocution de M. J. BAUGNIET,
Président de l'Institut

Allocution de M. A. JAUMOTTE,
Recteur de l'Université libre de Bruxelles

Allocution de M. R. MORTIER,
Directeur de la section Arts et Lettres de l'Institut.
Professeur à l'Université libre de Bruxelles

Exposés de MM. :

Chaim PERELMAN,
Directeur de la section Philosophie de l'Institut.
Professeur à l'Université libre de Bruxelles :
Idéologie ou Philosophie des Lumières ?

Guy BESSE,
Attaché au C.N.R.S. (Paris) :
D'un vieux problème : Helvétius et Rousseau

D. W. SMITH,
Professeur à Victoria College (Toronto) :
Helvétius : problèmes de recherches

DISCUSSION

Exposés de MM. :

Jacques ROGER,

Professeur à l'Université de Paris I :
Science et Lumières

André ROBINET,

Maître de recherches au C.N.R.S. (Paris),
Professeur agrégé de l'Université libre de Bruxelles :
La tradition malebranchiste au XVIII^e siècle

Raymond TROUSSON,

Chargé de cours à l'Université libre de Bruxelles :
J.-J. Rousseau et la pensée utopique

DISCUSSION

MARDI 2 MARS

Exposés de MM. :

John-Frédéric LCGAN,

Chargé de cours à Yale University :
Condillac et les Lumières

Roland MORTIER,

Professeur à l'Université libre de Bruxelles :
Holbach et Diderot : affinités et divergences

DISCUSSION

Compte rendu des débats

M. J. BAUGNIET, Président de l'Institut des Hautes Études de Belgique, accueille les participants aux travaux du Colloque. Il rappelle l'historique de la fondation et du développement de l'Institut, salue la présence de M. le Recteur A. JAUMOTTE, et remercie le Professeur Roland MORTIER, Directeur de la section Arts et Lettres, de l'initiative qu'il a prise d'organiser le colloque.

M. le Recteur A. JAUMOTTE ouvre ensuite les travaux :

Mesdames, Messieurs,

En 1770, d'Holbach publie son « Système de la Nature ». En 1771, Helvétius voit le terme d'une existence riche de réflexions audacieuses.

La célébration de ce double bicentenaire pourrait justifier, certes, le colloque qui s'ouvre aujourd'hui. Mais ce serait le situer alors dans une perspective purement historique. J'allais dire : rétrospective.

Or les travaux auxquels vous êtes conviés me semblent au contraire doués d'une actualité singulière. C'est celle-ci qui leur donne, à mon sens, une portée des plus significatives.

En effet, André Malraux, parlant des événements de mai 1968, considère qu'ils annoncent la grande crise de notre civilisation occidentale. De toutes parts, on nous persuade que notre époque est celle qui marque « la fin des idéologies ».

N'est-ce pas là les mêmes propos qui furent tenus *mutatis mutandis* à la fin du XVIII^e siècle, lorsque la pensée française s'exprima par la bouche et la plume de ceux qui éclairèrent, précisément, le Siècle des lumières ?

L'analogie des situations, à deux siècles de distance, incite à la réflexion.

Les spéculations de Spinoza et Descartes par exemple avaient abouti à des systèmes de pensée qui expliquaient le passé du monde et reflétaient l'idéologie ambiante, dans une perspective *conservatrice*.

Or voici que surgissent en France des penseurs préoccupés au contraire d'une réflexion critique dont l'objet est l'organisation

pratique du *changement*. Que ce dernier soit moral, philosophique, politique ou social !

Une telle démarche ne pouvait qu'inquiéter les pouvoirs toujours préoccupés de possibles subversions. Un tel courant de pensée ne pouvait que cabrer la fraction de l'opinion publique trop abondamment nourrie de lieux communs socio-culturels.

De fait, les idées émises alors en France ont été critiquées et, en un certain sens, réprochées.

Sur bien des plans, qui vous sont connus, cette critique des idées reçues a cependant tiré à conséquence.

La naissance de notre Université en 1834 en est un exemple. Notre volonté déclarée d'examiner toute question avec une liberté intellectuelle complète comporte, comme corollaire, le droit (sinon même le devoir !) d'appliquer les résultats de cette réflexion au monde extérieur qui la provoqua en nous. Le Libre Examen, capable de susciter une axiologie, est une position philosophique riche de développements que les événements actuels n'ont pas épuisée. Bien au contraire ! Notre Université n'a-t-elle pas appliqué à se remettre en cause l'acharnement qu'elle avait apporté, lorsqu'en naissant elle s'affirmait d'abord insurgée contre l'obscurantisme du pouvoir établi ? Je le pense.

Libre-exaministe pour autrui, elle le demeure pour elle-même.

C'est pourquoi je pense que votre colloque trouve en notre Maison un accueil, non seulement spécifique et opportun, mais je dirais presque : idéal et prédestiné.

Le succès qui attend vos travaux est déjà marqué par la pluridisciplinarité des interventions. Car l'idéologie des lumières sera abordée sous l'angle de la littérature, de la philosophie, de l'histoire des sciences.

L'intérêt de ces confrontations a réuni sous nos yeux des orateurs et participants en provenance de points très éloignés de l'horizon.

Cet ensemble de circonstances favorables donnera à vos réflexions une acuité et un sens, dont j'ai signalé le caractère puissamment actuel.

Nous entendons bien en tirer parti pour réfléchir aux problèmes que pose notre Société en mutation rapide.

A l'avance, je vous en remercie.

Le Professeur Roland MORTIER, Directeur de la section Arts et Lettres, définit ensuite l'orientation des travaux :

Monsieur le Président,
Monsieur le Recteur,
Mesdames, Messieurs,

Notre réunion d'aujourd'hui, placée sous le signe du bicentenaire d'Helvétius et d'Holbach, appelle — me semble-t-il — une double justification.

Convient-il de célébrer des anniversaires dans le domaine des idées et des lettres et faut-il traiter les écrivains comme s'ils étaient des membres de notre famille? Pourquoi pas, s'il y a là une marque d'attachement et de déférence, si c'est une manière de rappeler ce que nous leur devons et de souligner l'actualité et la vitalité de leur œuvre.

A quoi d'aucuns répondront que, s'il est loisible de fêter le centenaire de Proust ou de Valéry (comme on le fera cette année), il l'est beaucoup moins d'en faire autant pour deux penseurs que certains relégueraient volontiers dans ce qu'il est convenu d'appeler, dans le langage à la mode, « l'archéologie de la culture ».

Il y a trois ans à peine, un petit ouvrage collectif, publié dans une collection consacrée à l'histoire de la pensée politique (*List Hochschulreihe*), et intitulé *Aufklärung und Materialismus im Frankreich des 18. Jahrhunderts* ⁽¹⁾, n'hésitait pas à exécuter sommairement les hommes que nous célébrons ici. « Penseurs de second ordre... mauvais écrivains... presque toujours mauvais penseurs... ». « Leur objet a été d'*animaliser* l'homme, de réduire

(1) Par Arno Baruzzi, Peter Leuschner, Tilo Schabert et Eric Voegelin, München, Paul List, 1968.

le vivant à la machine, d'assimiler le bonheur au plaisir, de sorte que c'est chez Sade qu'Holbach révèle son vrai visage».

Qu'on puisse, à notre époque, ignorer ou mépriser avec tant d'assurance le grand dessein de la philosophie française des lumières, traiter Diderot en hypocrite tortueux, passer presque entièrement sous silence *Le Système de la Nature*, voilà qui suffirait, je crois, à légitimer le principe de ce colloque.

Les penseurs matérialistes des lumières, et de façon plus générale tous ceux qui ont voulu faire de la recherche du *bonheur* la motivation première de leur réflexion sur l'homme et sur le monde, sont-ils ces esprits pervers, ces penseurs utilitaires auxquels d'aucuns voudraient refuser le statut de véritables philosophes ? C'est ce qu'il convient d'examiner en toute objectivité, et tel est d'ailleurs l'objet de la présente réunion.

Qu'il me soit permis d'exprimer toute ma reconnaissance à l'Institut des Hautes Études de Belgique, en la personne de son Président, de son Secrétaire Général et de sa Secrétaire-Trésorière, pour l'appui qu'ils ont accordé d'emblée, et qu'ils n'ont cessé d'apporter, à l'initiative des deux sections, jumelées pour la circonstance, de Sciences philosophiques et de Lettres.

Que Monsieur le Recteur veuille bien accepter l'expression de notre reconnaissance pour avoir si aimablement accepté — en dépit des charges écrasantes qu'entraîne la gestion d'une université en expansion — de nous apporter le témoignage vivant de l'attachement de notre Maison à son principe et à sa mission.

Je tiens aussi à saluer la présence parmi nous des descendants directs de Claude-Adrien Helvetius, M. et M^{me} d'Andlau, qui nous font le grand honneur d'être des nôtres au moment où nous célébrons la mémoire de l'auteur de l'*Esprit* et de l'*Homme*.

Enfin, je voudrais, au nom des organisateurs, remercier les participants à ce colloque — professeurs, chercheurs, ou étudiants — qui nous offriront aujourd'hui et demain, nous l'espérons, le soutien de leur présence, de leur intérêt et de leur savoir.

Idéologie ou Philosophie des Lumières?

par Chaïm Perelman

Professeur à l'Université libre de Bruxelles

L'opposition de la lumière et des ténèbres, du jour et de la nuit, est un lieu commun de la philosophie occidentale. L'usage traditionnellement analogique de cette opposition a pour effet de susciter à l'égard de ce que la lumière et les ténèbres évoquent une altitude favorable ou défavorable.

L'idée même de lumière a été exploitée philosophiquement depuis Platon jusqu'à Malebranche en passant par Plotin, Saint Augustin, Scot Érigène, Duns Scot et Descartes. Cette succession de penseurs a suscité ce qu'on pourrait appeler une tradition illuministe, selon laquelle c'est Dieu qui illumine notre raison, qui est la condition de tout savoir et la source de tout pouvoir. Et une récente découverte, celle des manuscrits de la Mer Morte, a montré que c'était effectivement un thème religieux, puisqu'un des textes y traite « De la guerre entre les fils de la Lumière et les fils des Ténèbres ». Ce qu'il y a de curieux, c'est que ce n'est justement pas à cette tradition religieuse que l'on fait allusion quand on parle du Siècle des Lumières. Nous allons voir que le thème est utilisé pour lui donner un contenu très différent du contenu traditionnel.

Le Siècle des Lumières, selon les spécialistes, s'achève en 1789, époque à laquelle les idées du XVIII^e siècle sont mises à l'épreuve. Mais il faut bien dire que c'est évidemment une approximation, puisqu'un ouvrage aussi caractéristique que *La Flûte enchantée* de Mozart est de 1791 et l'*Esquisse d'un Tableau*

des Progrès de l'Esprit humain, de Condorcet, de 1794. Quand débute le Siècle des Lumières ? Certains le font commencer en 1685, après ce qu'on appelle le siècle de Louis XIV, d'autres en 1715 à la mort de Louis XIV. Personnellement, je préfère la date de 1688, qui est celle de la révolution anglaise. L'encadrer entre ces deux révolutions de 1688 et de 1789, c'est bien montrer que, amorcé par une révolution, il s'achève par une autre, et c'est accentuer son caractère essentiellement politique. En effet, si le centre de gravité de la philosophie des Lumières se trouve en France, son inspiration se trouve en Angleterre. Et les trois noms le plus constamment évoqués par les penseurs de l'époque sont ceux de Bacon, de Locke et de Newton. Ce sont trois penseurs anglais.

Pourquoi Bacon ? Parce qu'il est le premier, je crois, à avoir fait l'éloge de la science non en tant que recherche de la vérité, mais essentiellement comme instrument du progrès technique. C'est donc dans ses applications pour le progrès de l'humanité que la science serait à glorifier et à soutenir par les pouvoirs publics. Il est aussi, je pense, un des premiers au xvii^e siècle à avoir affirmé le primat des modernes sur les anciens.

Locke est celui qui mettant au centre de sa philosophie théorique l'expérience naturelle, fait de l'individu et de sa volonté la clef de voûte de son système politique.

Newton, parce qu'il fournit le modèle prestigieux d'une philosophie qui, se fondant sur l'expérience, nous révèle la structure de l'univers au moyen de lois simples d'allure mathématique. Et en fait, ceux qui évoquent le nom de Newton, pour la plupart du temps, ne sont pas des physiciens. Ils évoquent la philosophie newtonienne comme un slogan de ce qui devrait être réalisé dans tous les domaines.

Et bien, s'il s'agit de trouver la philosophie commune à tous ceux qu'au Siècle des Lumières on appelle les « philosophes », qu'il s'agisse de Voltaire ou de Rousseau, de Diderot ou de Montesquieu, d'Helvétius ou d'Holbach, on se trouve devant un problème. C'est une tâche bien difficile s'il faut donner à leur philosophie un contenu positif. Surtout que ces philosophes, notons-le bien, sont plus des publicistes, des propagandistes, des gens de lettres que des philosophes professionnels. Remarquons qu'ils s'intéressent surtout à l'effet que leurs écrits peuvent avoir dans le large public.

Mais je crois que, quand il s'agit de caractériser un mouvement d'idées aussi répandu, c'est bien plus en caractérisant ce à quoi il s'oppose que ce qu'il préconise qu'on pourrait lui trouver un commun dénominateur. Cherchons l'ennemi commun des philosophes. Leur ennemi commun, ce sont les Ténèbres. Mais que sont ces ténèbres ? Que représentent ces ténèbres ? Ce sont les ténèbres dont ils disent qu'elles sont marquées par l'ignorance, les préjugés, la superstition, qui engendrent le fanatisme de l'Inquisition, le despotisme et l'injustice. Et bien, je crois que l'on pourrait peut-être le mieux les caractériser en disant qu'il y a un groupe d'hommes qu'on a appelé les Enfants des Ténèbres. Et c'est par opposition à ce groupe d'hommes, et à tout ce qu'il représente, que les philosophes vont défendre leur point de vue, le point de vue de ceux qui doivent vaincre ces ténèbres. Ce groupe d'hommes, ce sont les Jésuites. Quand nous pensons que les enfants des ténèbres, ce sont les Jésuites, qui sont normalement considérés comme la partie la plus éclairée de l'Église catholique, nous voyons que cette épithète ne concerne pas du tout des valeurs intellectuelles, puisque, en fait, personne ne peut dénier ces qualités aux Jésuites.

Mais l'important est de savoir ce que les Jésuites représentent aux yeux des hommes du XVIII^e siècle, pour comprendre comment, par antithèse, ceux-ci vont développer la philosophie des Lumières.

La première opposition, c'est l'opposition religion-philosophie. La religion fournit l'idéologie, le fondement d'une société vouée à l'amour et à la gloire de Dieu. A cela s'oppose une philosophie fondée sur la philanthropie, l'amour de l'humanité et le bonheur du genre humain. Ce bonheur est évidemment terrestre. On recherchera ce qui est utile aux hommes et non pas du tout ce qui procure le salut éternel. Ce bonheur se situe dans l'avenir car, contrairement aux Lumières qui résultent d'une révélation ou d'une illumination donnée une fois pour toutes, et normalement dans le passé, ce bonheur et cette lumière résultent d'un long apprentissage et d'une foi en la perfectibilité de l'homme. Il ne s'agit pas, en effet, d'accepter la révélation contenue dans quelques textes sacrés, mais d'apprendre par expérience ce que pourrait nous enseigner le Livre de la Nature. A l'ordre divin s'opposera l'ordre naturel, révélé

par la science expérimentale, et le droit naturel d'ailleurs. Au lieu d'obéir aux ordres venus d'En Haut par l'intermédiaire d'autorités hiérarchisées, l'individu éclairé sera seul juge du vrai et du faux, du juste et de l'injuste, de l'utile et du nuisible.

Cette confiance en la raison humaine émancipée donne lieu à des variantes parce que, pour les uns, c'est seule une élite de philosophes qui va pouvoir éclairer le despote détenteur du pouvoir, pour d'autres, la raison humaine va propager ses lumières, grâce au progrès et à l'éducation, à tous les hommes maîtres de leur destin. Ceux-ci seraient d'accord sur des vérités universelles sur lesquelles on pourra fonder une société du genre humain, ce qui permettrait de répudier à la limite toute forme d'autorité, grâce à la théorie anarchique, — il suffit de penser à l'anglais Godwin. Mais que ce soit l'élite ou que ce soit le grand nombre, l'essentiel est que celui qui est éclairé peut et doit juger par lui-même. Il cherchera à fonder une société nouvelle non sur des privilèges accordés par le représentant de Dieu sur la Terre, mais sur des libertés inaliénables d'hommes égaux entre eux, et dont le consentement deviendrait le seul fondement de toute légitimité politique. Au pouvoir du roi, on opposera ceux du peuple. En effet, toute société fondée sur le principe d'autorité ne peut conduire qu'à l'oppression, à l'injustice et à la guerre entre États séparés et ennemis, à des coutumes fondées sur la tradition ; elle ne peut être qu'artificielle et irrationnelle. Au contraire, il s'agira de fonder la société sur des vérités universelles et rationnelles et, s'il faut une religion, que celle-ci se fonde sur des principes acceptables pour tout être de raison, qu'elle soit un élément d'union et non d'opposition, qu'elle insiste sur des principes moraux bienfaisants et prêche la tolérance pour toutes les croyances et les dogmes que la raison seule est incapable de fonder.

Cet ensemble d'idées que j'ai présenté, pour ainsi dire, par antithèse avec ce que devait représenter l'idéologie des Enfants des Ténèbres, constitue-t-il une philosophie ou une idéologie ? C'est la question qui m'a été posée.

Les notions de philosophie et d'idéologie sont des notions confuses, en ce sens qu'on peut les définir de façons très variées, on peut les opposer ou considérer que toute philosophie est une idéologie, mais une idéologie systématiquement élaborée. On pourrait aussi dire que la notion fondamentale pour ce qu'on

appelle philosophie serait l'idée de vérité, alors que pour toute idéologie, la notion fondamentale serait l'idée d'utilité, qu'elle serait une théorie, un système d'idées justifiant l'action, et surtout l'action politique. Dans ce sens, on peut certainement dire que la philosophie des Lumières constitue une idéologie.

Il y a bien longtemps, j'ai défini la philosophie comme une discipline se proposant l'étude systématique des notions confuses.

Ceux qu'on appelle les philosophes du Siècle des Lumières s'efforcent moins d'analyser ces notions que de les utiliser. Contrairement aux philosophes du xvii^e siècle, depuis Descartes jusqu'à Malebranche, les penseurs du xviii^e siècle ont subordonné l'idée de vérité à celle d'utilité et de bienfaisance. Ils ont cherché avant tout le bonheur de l'humanité et tous leurs projets, grands ou petits, visent à effectuer quelque progrès du genre humain. Ceux qu'on appelle les philosophes ne sont pas des théoriciens, des spécialistes, des contemplatifs. Au contraire, ils agissent, ils luttent et se révoltent, ils ont une foi dans leur mission qui n'est pas divine mais humanitaire. « Les philosophes entendent », — pour reprendre une phrase de notre collègue Mortier —, « changer le monde, instaurer le bonheur, améliorer les hommes, dissiper l'emprise des ténèbres ». La devise de notre université, « Scientia vincere tenebras », « Vaincre les ténèbres par la science », continue à sa façon la lutte du Siècle des Lumières, est l'expression d'une idéologie de combat dont les slogans sont la raison progressant à la lumière de l'expérience naturelle et chassant les ténèbres qui oppriment l'homme par les superstitions et les préjugés. L'homme ainsi éclairé deviendra émancipé et fondera une société sur l'égalité de tous, la fraternité universelle.

L'optimisme humanitaire, qui a l'avenir devant soi, marque le printemps des Temps modernes, mais printemps qui sera suivi d'amères désillusions. Les différents représentants de ce mouvement ne présentent pas, ou très très rarement, une philosophie complète bien structurée. Pour eux, la philosophie est une arme de combat dans la lutte de la bourgeoisie montante contre l'idéologie de l'Ancien Régime.

D'un vieux problème: Helvétius et Rousseau

par Guy Besse
Attaché au CNRS (Paris)

Il y a soixante ans, Pierre-Maurice Masson publiait (*Revue d'Histoire littéraire de la France*, t. XVIII, 1911) une édition critique des remarques de J.-J. Rousseau sur le livre *De l'Esprit*. La Bibliothèque nationale conserve l'exemplaire sur lequel avait travaillé Rousseau. Ces remarques ont été rééditées dans le tome IV des *Œuvres complètes* de Rousseau (Gallimard, p. 1121-1130) avec, en fin de volume, les notes de M. Henri Gouhier. Cette édition des *Œuvres* propose au lecteur diverses observations intéressantes sur la question Helvétius-Rousseau (voir les introductions de MM. Spink et Burgelin).

On sait que Rousseau critique, notamment, l'interprétation helvétique du *jugement*. Rousseau, bien entendu, tient ferme contre Helvétius sur la distinction entre sentir et juger. Il est ici dans le droit fil de la tradition cartésienne.

Notre propos n'est pas de revenir sur cet aspect, si important soit-il, de la vieille question Helvétius-Rousseau. Il faudrait consacrer plusieurs études aux rapports entre les deux auteurs, si différents à la fois par leurs options théoriques et par leur conception de la vie. Ils connurent l'un et l'autre la persécution — l'un dans son hôtel et ses châteaux, l'autre...

J'ai souhaité, dans le cadre de cet échange sur *l'idéologie des lumières*, porter mon effort sur un thème qui est de première importance. Il m'est suggéré par Helvétius lui-même qui, dans *De l'Homme* (section V), conteste Rousseau sur l'un des terrains

sur lequel celui-ci l'avait précisément critiqué, celui de l'éducation. Étant donné l'importance accordée à l'éducation par l'un et l'autre, le débat met en jeu des concepts fondamentaux chez l'un et l'autre.

Un des meilleurs moments de *La Nouvelle Héloïse* est cette lettre 3 (V^e partie) où Saint-Preux professe, comme l'auteur de *l'Esprit*, que la diversité des esprits n'est pas fait de nature, mais effet de l'éducation. D'où la possibilité de modeler les « caractères ». Erreur ! disent M. et M^{me} de Wolmar. La bonne éducation n'a d'autre tâche que d'achever « l'ouvrage de la nature ». Celle-ci est principe universel mais, tout autant, principe d'individuation (on pense à Leibniz...). Tout se passe comme si la nature appelait dès le premier jour chaque enfant par son nom. La culture n'opère pas sur une nature égale et neutre ; elle suit une pente. Elle donne à la nature de chaque enfant, à son « génie », toutes ses chances. Vouloir traiter les enfants comme s'ils étaient tous semblables au départ, ignorer la « forme » de chacun d'eux, c'est à la fois détruire ce que la nature nous proposait et ce que nous avons voulu lui imposer. Nulle part l'opposition n'est plus nette entre le point de vue de Rousseau et celui d'Helvétius, opposition qui a pour objet non seulement la culture, mais le concept même de nature.

J'observe, avant d'aller plus loin, que, si les historiens de la littérature évoquent volontiers la critique rousseaulienne d'Helvétius (Notes sur *de l'Esprit* ; *Profession de foi* ; *Nouvelle Héloïse*, V, 3...), ils semblent n'attacher aucune importance à la réponse d'Helvétius. Dommage ! Nous sommes ici sur un des points nodaux du siècle.

On me pardonnera de ne pas reprendre dans le détail l'argumentation d'Helvétius ⁽¹⁾. L'auteur du traité *De L'Homme* tient *Emile* pour un bon livre ; c'est bien pourquoi, dit-il, prêtres et moines ont fait feu sur Jean-Jacques. Mais il reproche à Rousseau de se contredire dans *Emile*, et aussi dans la *Nouvelle Héloïse*. Par exemple, M. et M^{me} de Wolmar prétendent qu'éduquer les enfants, c'est s'interdire toute intervention qui pourrait contrarier le vœu de la nature. En même temps, ils se flattent de faire un pertinent usage de la « nécessité ». Mais n'est-ce

(1) Nous lisons notre auteur dans l'édition de Londres 1773.

pas se donner le moyen d'agir sur le « caractère » des enfants, ce caractère qui, pour Wolmar et Rousseau, est une œuvre de la nature ? Et « pourquoi Julie, toujours contraire à elle-même, répète-t-elle sans cesse qu'elle met peu d'importance à l'instruction de ses enfants et qu'elle en abandonne le soin à la nature, lorsque dans le fait, *il n'est point d'éducation*, si je l'ose dire, *plus éducation que la sienne* ; et (...) enfin en ce genre, elle ne laisse, pour ainsi dire, rien à faire à la nature ».

Autre contradiction : dans *Emile*, Rousseau affirme à la fois que l'idée de la vertu est innée et qu'elle est acquise. Il faut choisir ! Ou c'est la nature qui nous enseigne à distinguer bien et mal, ou c'est la société, et l'on sait ce qu'en pense Helvétius. Mais sa critique, ici, n'est pas aussi probante qu'il le croit. Rousseau se défendrait en rappelant sa distinction entre bonté naturelle et vertus-vices. L'homme est bon dans la Nature qui fait bien ce qu'elle fait (on retrouve l'inspiration malebranchiste). Cette bonté est en deçà de la morale, qui ne peut naître qu'au point où chaque individu découvre son autre, où les regards se croisent, où les hommes se mesurent. La bonté est nature, mais c'est en constituant leur être social que les hommes ont appris à hiérarchiser leurs conduites, à poser valeurs et contre-valeurs. Aussi bien, l'homme de la nature n'a que faire des vertus, et les « vices » ne sont pas de son monde ; c'est l'homme de l'homme qui mène une vie tourmentée entre les deux pôles de la moralité ^(*).

Je ne reprends pas point par point l'argumentation, heureuse ou malheureuse, d'Helvétius. Mais ce n'est pas vouloir à tout prix concilier les inconciliables que d'observer qu'il arrive à Jean-Jacques d'être aussi bon « matérialiste » que les meilleurs matérialistes du siècle. Je ne pense pas seulement à ces pages

(*) « Il me semble premièrement que tout ce qu'il y a de moral en moi-même a toujours ses relations hors de moi ; que je n'aurais ni vice ni vertu si j'avais toujours vécu seul, et que je serais bon seulement de cette bonté absolue qui fait qu'une chose est ce qu'elle doit être par sa nature. Je sens aussi que j'ai maintenant perdu cette bonté naturelle, par l'effet d'une multitude de rapports artificiels, qui sont l'ouvrage de la société et qui m'ont pu donner d'autres penchants, d'autres besoins, d'autres désirs, d'autres moyens de les satisfaire, nuisibles à la conservation de ma vie ou à la constitution de ma personne, mais conformes aux vues particulières que je me suis faites et aux passions factices que je me suis données » (Lettre première sur la vertu et le bonheur, éd. Streckeisen-Moultou).

du second *Discours* qui attirent sur leurs auteurs les foudres du père Castel ⁽³⁾. Et pas seulement au fameux passage des *Confessions* sur la « morale sensitive » ou « matérialisme du sage » ⁽⁴⁾, projet qu'eut le jeune Rousseau, — et dont la trace se retrouve en divers endroits plus tard, — de régler ses conduites en évaluant au plus juste toutes les influences que le milieu exerçait sur lui. Je pense aussi à ce bouleversant récit de l'apprentissage chez Ducommun à Genève ⁽⁵⁾ : comment une vie asservie fait une âme serve ; comment le milieu, l'événement, les autres passent en nous, comment du dehors se fait un dedans. Il y a là de quoi illustrer... quelques bonnes raisons d'Helvétius et de plusieurs autres.

Mais pour ne pas nous écarter, ou pas encore, de la section V de *l'Homme*, sans doute le morceau le plus vigoureux d'Helvétius se trouve-t-il au chapitre 1. Rappelant la polémique de la *Profession de foi*, à propos de Regulus dont Helvétius a, selon Jean-Jacques, calomnié la vertu en traitant la conduite du chef romain comme déduite d'un intérêt bien entendu, Helvétius interroge :

« Pourquoi M. Rousseau nierait-il que l'intérêt est le moteur unique et universel des hommes ? *Il en convient en mille endroits de ses ouvrages* » (nous soulignons).

Et Helvétius cite Rousseau :

« Un homme a beau faire semblant de préférer mon intérêt au sien propre, de quelque démonstration qu'il colore ce mensonge, je suis très sûr qu'il en fait un ».

Qu'on dénombre les emplois du mot « intérêt » dans toute l'œuvre de Rousseau ; on aura de quoi faire un dictionnaire. Helvétius dit : intérêt, amour de soi, passion, utilité... Chez Rousseau ces mots-là se retrouvent partout.

Intérêt ? C'est un des maîtres-mots du Vicaire savoyard.

Amour de soi ? « L'amour de soi-même est le plus puissant, et selon moi le seul motif qui fasse agir l'homme ». Phrase d'Helvétius ? Non, de Rousseau (*Correspondance générale*, X, 340).

⁽³⁾ L'homme moral opposé à l'homme physique de M. R.***. Toulouse, 1756.

⁽⁴⁾ *Confessions*, IX, dans *Œuvres complètes*, Éd. Gallimard, I, p. 409.

⁽⁵⁾ *Ibid.*, p. 30 sqq.

Pour Rousseau, pour Helvétius, l'amour de soi est un mouvement propre à notre *nature* d'homme. Et comme, pour l'un et l'autre, la nature humaine a une forme immuable, que l'histoire peut oublier ou masquer, mais qu'elle ne peut détruire, l'amour de soi est et sera toujours à l'œuvre dans les conduites et les motivations de notre espèce. Et cet amour de soi n'a pas besoin de se proclamer pour agir. Vous croyez qu'il se renonce, il s'exalte. Vous croyez l'avoir vaincu ; il ruse, il est le plus fort ⁽⁶⁾.

*
* *

C'est précisément sur *Amour de soi* que va se décider la partie.

A première vue, Helvétius et Rousseau sont ici en équation. Mais alors, pourquoi leur querelle ? Ne disent-ils pas, au fond, la même chose ?

La comparaison entre amour de soi selon Rousseau, amour de soi selon Helvétius fait apparaître à quel point l'écart est grand. Le mot décisif, ici, n'est pas « amour », mais « soi ». De quel « soi » s'agit-il ?

Pour Helvétius, le « soi » s'édifie tout entier sur la sensibilité physique (plaisir-douleur). Donc le soi qui s'aime est soi d'un être qui ne participe pas de deux mondes, celui d'Épicure, celui de Platon, mais d'un seul : celui dans lequel notre existence d'homme s'organise du simple au complexe, des sensations de base aux jugements les plus objectifs. Toute notre réalité d'homme, toutes nos « facultés » dérivent de cette capacité première de notre corps de recevoir des impressions. L'éducation, qui différencie les individus, fonde ses pouvoirs sur ce rapport originaire de notre espèce au monde sensible. L'amour de soi se cultive comme tout ce qui est humain. Mais, même quand nous croyons devoir lier notre vie à un arrière-monde, son lieu véritable est toujours ce monde sensible où l'humanité fait son plein d'être. Parce que je m'aime (selon la loi de nature), je souffre quand un de mes besoins n'est pas satisfait. Si je ne me

(6) Sur amour de soi, amour-propre, intérêt, une abondante littérature est à consulter. L'article de Marcel RAYMOND, « Du Jansénisme à la morale de l'intérêt » (*Mercur de France*, juin 1957) est très suggestif. Grâce à J. R. Armogathe, notre attention a été attirée sur l'article, riche et précis, rédigé par H. J. FUCHS, « Amour-propre, amour de soi », dans *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Basel, Stuttgart).

vois pas tel que je suis et où je suis (quand, par exemple, je prête foi aux fables des prêtres qui me disent que je ne suis pas un, mais deux, mortel d'une façon, immortel de l'autre...), je serai victime de mon erreur, donc malheureux. Pour que l'amour que je me porte soit un amour heureux, il faut qu'il soit un amour éclairé. Éclairé sur ma vérité d'homme naturel en la nature, perfectible en elle, entièrement soumis aux lois du monde sensible même quand je me forge des chimères. Et c'est parce que mon intérêt constant, c'est moi, que je recherche le commerce de tous ces autres dont j'ai besoin pour être encore mieux moi. Mieux je fais société avec eux, mieux je m'unis à moi-même.

Helvétius pense que l'amour de soi allume nécessairement et dès l'origine le désir du *pouvoir* (*De l'Esprit*, Discours III, ch. 17 ; *De l'Homme*, Section IV, ch. 4, etc.). On sait combien Rousseau est opposé à ces vues. Contrairement à ce qu'a cru Hobbes, explique-t-il, l'état de nature n'est pas état de guerre. L'amour premier que l'homme se porte n'est pas autre chose que mouvement d'autoconservation ; il ne menace personne, car il ignore tout ce qui n'est pas son objet. L'appétit de domination ne naîtra qu'en l'homme de l'homme, quand la « comparaison » avec autrui fera muer l'amour de soi en amour-propre.

C'est alors que tout se complique. Si je n'existe plus qu'en l'opinion des autres, qui suis-je désormais, moi qui m'aime ? Je dois me vouloir non comme je suis, mais comme ils me veulent. Comment ce moi hors de moi ne pourrait-il pas me tyranniser ? Comment ce moi rebelle aux volontés d'autrui ne serait-il pas un moi souffrant ? Or la nature est toujours là, qui veut mon bonheur.

C'est ici qu'il nous faut cette science de l'homme dont l'homme de la nature n'avait nul besoin. Elle m'apprend (cf. *Lettre à Ch. de Beaumont*) que l'homme est un être « composé de deux substances ». Tant que la socialisation n'avait pas mis en branle les puissances de notre esprit, nous étions indivis, quoique composés. Nous n'aurions pas d'histoire si nous avions la simplicité des bêtes. Mais cette dualité esprit-corps, cette opposition liberté-machine qui a rendu possibles tous nos progrès est à la source de tous nos tourments. Car l'indéracinable amour de soi a cessé d'être « une passion simple ». Nous nous aimons

corps, nous nous aimons âme. Disputés entre deux « intérêts » : celui de notre être physique, celui de notre âme. Le second n'est pas, — comme l'entend Helvétius, — le premier qui se répète en termes différents. Il est autre, en effet. C'est pourquoi Emile ne peut conquérir le bonheur, achever son « histoire naturelle » que s'il fait deux apprentissages, un selon la loi des choses, l'autre selon la loi des esprits. Car, pour Rousseau, il n'est pas de bonheur hors la loi. Il n'y a de bonheur qu'en elle, à condition de s'y tenir. L'amour de soi ne se renonce jamais, mais il n'est amour heureux que si par lui je m'inscris en un Ordre où j'ai ma place.

C'est ici qu'on mesure toute la signification de la célèbre distinction entre le sage et le citoyen. L'homme de l'homme ne peut annuler cette humanité essentielle, cet homme de la nature dont la marque demeure en nous, brouillée, indélébile. Mais il ne sera pas heureux s'il ne sait pas choisir entre le genre humain et la patrie, s'il ne sait pas identifier sa volonté à celle de la pure humanité, ou à celle de la république. Pour être heureux il faut être ou sage ou citoyen.

Voilà qui nous oriente vers une troisième série de remarques. Il s'agit de la philosophie politique d'Helvétius et de Rousseau.

*
* *

Le citoyen selon Rousseau et le citoyen selon Helvétius sont-ils faits du même métal ? La question mériterait un examen approfondi que nous nous contenterons d'ébaucher ici.

« Le grand problème en politique » (7) étant de rétablir « dans le droit l'égalité naturelle entre les hommes » (8), Rousseau le résout en mettant « la loi au-dessus de l'homme » (9). De telle sorte que chacun, préservé de toute contrainte exercée par quelque volonté particulière, n'obéisse qu'à la volonté générale dont il est coproducteur à titre égal. Dans une république fidèle aux principes du *Contrat social*, le citoyen qui viole la loi est en contradiction avec lui-même puisqu'il n'est citoyen que parce qu'il veut que la loi soit. C'est « l'opposition des intérêts parti-

(7) Lettre à Mirabeau, 27-7-1767.

(8) *Discours sur l'Économie politique*.

(9) Lettre à Mirabeau.

culiers», nous est-il dit au livre II (ch. 1) du *Contrat social*, qui a rendu nécessaire «l'établissement des sociétés». Aussi la volonté générale ne peut-elle avoir d'autre finalité que l'intérêt général.

Mais celle-ci n'est pas un agrégat de volontés particulières, un concours de forces qui trouveraient demain, dans leur particularité même, une raison suffisante de rompre la coalition qui les rapproche aujourd'hui. C'est la présence d'un intérêt commun en la volonté de chacun qui motive le concours de tous et assure la volonté générale qu'elle est bien générale. Qu'on se reporte ici au 1^{er} chapitre du livre II du *Contrat*. Et c'est l'identification des membres de la cité à cette volonté qui fait le citoyen (On remarquera l'importance-clé de l'identification dans la vie et l'œuvre de Rousseau)⁽¹⁰⁾. La cité n'est que par la volonté de ceux qui la fondent et qui la maintiennent ; et chacun peut rompre le contrat si bon lui semble. Mais la cité est *un* être réel, qui parle en première personne ; le *nous* qu'elle prononce est un *moi*. C'est justement pourquoi la patrie nous fait naître à une forme d'existence à laquelle la nature ne nous appelait pas, ne nous préparait pas.

Il ne semble pas que le statut du citoyen soit le même chez Helvétius. Sans doute parce que le concept de volonté générale, concept-clé du *Contrat social*, est absent du livre de *l'Homme*.

Helvétius se plaît à opposer deux types d'État : celui où la loi est la même pour tous ; celui où tous sont soumis à l'arbitraire du despote, dont les intérêts sont irréductiblement contraires à ceux du grand nombre. Et si «l'esprit religieux» est «des-

(10) C'est justement parce que la loi n'a de réalité qu'en la volonté générale et par elle que, pour Rousseau, le mal le plus grand n'est pas l'absence de lois, — qui pourrait autoriser une rupture du lien social, — mais la captation, le détournement dont est l'objet le principe même de la loi. Il en est ainsi quand l'oppresser fait de la loi l'instrument de la violence qu'il exerce et le manteau qui la dissimule. Elle lui fournit, sous le signe de l'universel, les justifications et les prétextes dont sa volonté particulière a besoin pour assurer son règne. L'universel en personne est attesté pour perpétrer et perpétuer une politique qui le nie. Le pire oppresseur est celui qui se donne l'apparence de servir le bien public.

Sur ce motif, voir le *Discours sur l'Économie politique*.

De façon générale, il est intéressant d'étudier ce qu'on pourrait appeler les figures de la conscience et de l'inconscience politiques chez Rousseau : illusion, faux-semblant, substitution, mimétisme, fascination.

tructif de l'esprit législatif», c'est parce que l'intérêt du corps ecclésiastique fut toujours l'ennemi de l'intérêt public (*de l'Homme* VII, 2). Une bonne législation est celle qui, *liant* l'intérêt personnel à l'intérêt public (le mot est dans Helvétius), incite les citoyens à ne pas faire leur bonheur sans faire le bonheur public. Cela suppose que le législateur remédie à l'inégal partage des richesses : l'indigent peut-il avoir une patrie ? Et cela requiert un judicieux système de récompenses et de peines : le législateur fait du citoyen un calculateur, qui saura en toutes occasions répondre aux attentes par la conduite appropriée. Mais si nous voyons le citoyen *lié* à la loi par son intérêt bien entendu, nous ne le voyons pas s'identifier à elle *dans une volonté générale* ⁽¹¹⁾. Si abondant sur peines et récompenses, opinion, liberté de la presse..., si attentif aux défauts du despote et aux qualités du législateur, Helvétius ne nous dit rien d'une volonté générale. Tout au plus nous est-il dit que, dans le « gouvernement de tous », les citoyens n'obéissent « qu'à la législation qu'eux-mêmes se sont donnée » ⁽¹²⁾.

Sans doute convient-il, pour comprendre la pensée politique d'Helvétius, de remonter jusqu'à sa représentation de l'homme, qui s'oppose à celle de Rousseau.

Pour celui-ci, l'essence de l'homme est liberté, et la liberté est disposition de soi. Si elle nous donne une seconde naissance, la formation du lien social ne saurait nous ôter notre essence d'être libre. Sinon, comment concevoir la possibilité d'un nouveau pacte social ? Dans la loi, œuvre de la volonté générale, chacun des citoyens doit trouver à la fois l'expression et la garantie de sa liberté. Aussi faut-il que la loi soit la même pour tous ; l'égalité entre tous les citoyens est la condition de la liberté de chacun.

L'homme, selon Helvétius, nous l'avons rappelé plus haut, est irrésistiblement soulevé par un appétit de domination « L'amour du pouvoir, fondé sur celui du bonheur, est [...] l'objet commun de tous nos désirs » (*De l'Homme*, IV, 4). C'est

⁽¹¹⁾ Chez Rousseau, le rapport qui unit le citoyen à sa patrie est proprement d'identification. La patrie est un *moi* qui s'aime en chacun de ceux qui font vœu de cité.

⁽¹²⁾ *De l'Homme*, IV, 11.

cet amour qui donne corps à la vertu du citoyen. C'est cet amour qu'une législation rationnelle fera conspirer au bien public ⁽¹³⁾.

La pensée politique d'Helvétius est donc, logiquement, polarisée par la particularité. Hegel a dit comment l'universel, pour se réaliser, se médiatise dans le particulier ; la raison, pour s'accomplir, mobilise les passions de chacun de ceux qui jouent un rôle dans l'histoire. Chez Helvétius, il en va différemment. C'est la particularité qui se médiatise en l'universel (un « universel » qui n'est certes pas celui du logos) pour atteindre ses fins. Prosaïquement, je suis citoyen parce que tel est mon intérêt de propriétaire. On n'en conclura pas que je suis tiède patriote.

*
* *

La controverse avec Helvétius n'est qu'un aspect de la grande contestation des « philosophes » par Rousseau. Collaborateur de l'Encyclopédie, Rousseau est pourtant de ceux qui pensent que le progrès et la diffusion des « lumières » ne peuvent assurer aux hommes justice et bonheur. La « philosophie » n'a nul pouvoir pour transformer les hommes parce que, fille de l'amour-propre, elle porte en elle les contradictions d'une société mal faite. Le « philosophe » parle humanité, bien public, intérêt général... Mais son discours signifie autre chose, car il est le produit, et le complice, — conscient ou non, — d'un certain type de rapports où je dois subjuguier si je ne veux pas être dominé.

La philosophie du siècle est du siècle, en effet ; elle n'est pas servante de l'humanité, mais instrument du désir de puissance. Et nous voyons Jean-Jacques retourner contre les philosophes la critique dirigée par les philosophes... contre les prêtres.

Que Rousseau lui-même doive beaucoup à cette philosophie, et à ces philosophes, c'est une question que nous n'aborderons pas ici.

(13) On ne sera pas surpris qu'au ch. 4 de la section V, Helvétius rejette catégoriquement la célèbre thèse de Rousseau (cf. le 2^e *Discours*), qui voudrait que la compassion soit originelle à l'humanité. Pour Helvétius tout s'apprend, même la pitié.

Mais la portée historique du débat ne saurait être méconnue. Hostile au privilège nobiliaire, Rousseau redoute l'avènement, sur les ruines de l'ancienne société, d'un monde asservi aux privilégiés de l'argent. D'où sa position, médiane et difficile, entre les apologistes du principe féodal et ceux qui souhaitent le développement de l'industrie moderne et du marché. Dès lors son attitude à l'égard d'Helvétius (qu'il ne faudrait pas limiter aux seuls aspects que nous avons abordés aujourd'hui) apparaît logique. Helvétius était hostile à la toute-puissance de l'argent ; mais il fut un ancêtre de l'utilitarisme anglais qui ne pouvait naître qu'en une société d'échanges généralisés, dans un pays où le capitalisme était à l'essor. Dans une telle société, je suis quelque chose dans la mesure où j'ai quelque chose à échanger, fût-ce ma force de travail.

Or Rousseau ne croit pas qu'une société fraternelle puisse se fonder sur ce type de rapports entre les individus. Il est moraliste, et il ne croit pas qu'une balance des échanges garantisse une véritable entente entre les membres d'une société, car les intérêts qui hier ont motivé une entente peuvent demain provoquer la rupture. Et professer, comme Condillac et tant d'autres à l'époque, que l'universalisation du lien commercial pacifiera l'humanité, c'est ne pas voir que le commerce est une guerre masquée. Rousseau ne se place pas dans la perspective de ceux pour qui le commerce travaille à sa manière à la victoire du droit.

Pour lui, seule la *loi* peut, dans les limites d'une modeste cité, garantir un concours authentique entre les hommes. Et la loi a sa source dans le cœur des citoyens. Une chose est l'échange des services, autre chose l'échange des serments.

ADDENDUM

(*Voir les débats, p. 243*)

M. Guy Besse nous a ultérieurement communiqué sa réponse, que nous publions ici pour la commodité du lecteur :

« L'objet de cette communication était différentiel. Mais il est exact que Rousseau, tout en étant opposé à la philosophie d'Helvétius, a eu de la sympathie pour l'auteur persécuté. M. Roland Mortier soulève une question de première importance qui, me semble-t-il, déborde largement le thème qu'abordait cette communication. Rousseau a-t-il eu raison de croire que les « philosophes » étaient prisonniers du système qu'ils critiquaient ? Je serais tenté de répondre oui et non. Oui, dans la mesure où, — à la différence de Rousseau, — ils s'illusionnaient sur le pouvoir propre des « lumières » dans l'émancipation de l'humanité ; l'histoire du capitalisme a montré que le savoir et la technique peuvent être utilisés comme instruments de domination sur les hommes qui n'ont d'autre « propriété » que leur force de travail. Non, car Helvétius, et plus généralement les « philosophes », ont par leurs critiques d'une société profondément contradictoire agi effectivement dans l'histoire ; ils ont contribué aux transformations révolutionnaires dont l'Europe fut plus tard le lieu. Et puis la science peut être un moyen de lutte pour une vie meilleure quand elle est assimilée par des forces sociales qui ont intérêt à l'avènement d'une société assurant à chaque individu le développement optimal ; ce qui rejoint une idée de Condorcet ».

Helvétius — problèmes de recherches

par D. W. Smith

Professeur à Victoria College (Université de Toronto)

Ces vingt dernières années ont vu l'apparition de plusieurs livres et articles sur Helvétius qui témoignent d'un renouveau d'intérêt pour son œuvre. Dans la première moitié du siècle la thèse magistrale d'Albert Keim ⁽¹⁾ semblait avoir découragé tous ceux qui n'étaient pas munis de documents nouveaux ⁽²⁾. Mais depuis 1950 Helvétius a été de nouveau découvert et apprécié, surtout hors de France. On s'est penché en particulier sur sa philosophie de l'éducation ⁽³⁾, sur l'affaire de *L'Esprit* ⁽⁴⁾, sur la *Réfutation de l'Homme* de Diderot ⁽⁵⁾, sur l'influence qu'il

⁽¹⁾ A. KEIM, *Helvétius, sa vie et son œuvre, d'après ses ouvrages, des écrits divers, et des documents inédits*, Paris, 1907.

⁽²⁾ B. D'ANDLAU, *Helvétius, seigneur de Voré*, Paris, 1939 ; M. JUSSELIN, *Helvétius et Mme de Pompadour, à propos du livre et de l'affaire de L'Esprit... 1758-61*, Le Mans, 1913.

⁽³⁾ I. CUMMING, *Helvétius, His Life and Place in the History of Educational Thought*, London, 1955.

⁽⁴⁾ D. OZANAM, « La Disgrâce d'un premier commis : Tercier et l'affaire de *L'Esprit* », *Bibliothèque de l'École des Chartes*, CXIII (1955), 140-70 ; D. W. SMITH, *Helvétius : A Study in Persecution*, Oxford, 1965.

⁽⁵⁾ G. BESSE, « Observations sur la *Réfutation d'Helvétius* », *Diderot Studies*, VI (1964), 29-45, (Voir aussi *Wissenschaftliche Zeitschrift der Humboldt-Universität zu Berlin*, XIII (1964), 137-43) ; D. G. CREIGHTON, « Man and Mind in Diderot and Helvétius », *P.M.L.A.*, LXXI (1956), 705-24, (Voir aussi sa thèse *Diderot's Refutation of Helvétius*, Columbia, 1952) ; R. DESNÉ, « Les Leçons inédites de la *Réfutation de l'Homme*, d'après le manuscrit autographe de Diderot », *Diderot Studies*, X (1968), 35-46 ; H. LEY, « Diderot's Refutation des Helvétius », *Wissenschaftliche... Berlin*, XIII (1964), 119-35 ; G. T. ROBERTSON, *A Study of Diderot's Thought in the Refutation*

a exercée sur d'autres écrivains tels que les idéologues, Sade et Stendhal ⁽⁶⁾, et enfin sur les aspects pré-marxistes de son idéologie politique ⁽⁷⁾.

Mais malgré ce regain d'intérêt on attend toujours l'édition critique de ses œuvres complètes ainsi qu'une bibliographie analytique de tous ses ouvrages. Il n'existe actuellement aucune édition satisfaisante d'un seul ouvrage d'Helvétius, ni d'édition séparée de sa correspondance, et la meilleure bibliographie de ses œuvres reste encore le catalogue général de la Bibliothèque nationale. Aucun des philosophes n'est lu dans des textes aussi incertains. Contrairement à toute attente, ses écrits ont moins souffert de censeurs craignant son influence néfaste que d'éditeurs préoccupés de sa réputation posthume. Comme pour redresser l'équilibre, on a attribué à Helvétius un certain nombre de livres, de lettres et de notes dont l'authenticité est pour le moins douteuse.

Dans cette communication je me propose d'examiner certains problèmes textuels que présentent les œuvres d'Helvétius et de montrer que leur solution conditionne toute enquête sur son idéologie. Ce n'est qu'après l'établissement sérieux des textes, après l'élimination des apocryphes, que l'on pourra interpréter son idéologie sans risque d'erreurs. Il ressortira en particulier de cet examen que la pensée politique d'Helvétius est beaucoup plus traditionnelle et conservatrice que n'ont suggéré certains critiques qui fondent leurs opinions sur des lettres apocryphes et sur des textes tronqués de *L'Homme*.

A titre d'exemple, prenons le cas des erreurs d'interprétation résultant d'un texte mal établi, voire non établi. En 1789 Martin Lefebvre de La Roche, héritier des manuscrits d'Helvétius, publia deux lettres du philosophe, l'une à Montesquieu,

de *L'Homme*, Thèse, Virginia, 1951 ; J. ROSTAND, « La Conception de l'homme selon Helvétius et selon Diderot », *Revue d'histoire des sciences et de leurs applications*, IV (1951), 213-22.

⁽⁶⁾ S. MORAVIA, *Il tramonto dell'Illuminismo. Filosofia e politica nella società francese (1770-1810)*, Bari, 1968 ; J. LEDUC, *Les Sources de l'athéisme et de l'immoralisme du marquis de Sade*, *Studies on Voltaire*, LXVIII (1969) ; J. C. ALCIATORE, *Stendhal et Helvétius : les sources de la philosophie de Stendhal*, Genève et Lille, 1952.

⁽⁷⁾ G. BESSE, *Un Maître du rationalisme français au dix-huitième siècle*, Paris, 1959 ; I. L. HOROWITZ, *Claude Helvétius, Philosopher of Democracy and Enlightenment*, New York, 1954 ; Kh. N. MOMDJIAN, *La Philosophie d'Helvétius*, Moscou, 1959.

l'autre à Saurin, dans lesquelles il s'attaquait aux idées du premier sur la séparation des pouvoirs et sur la constitution britannique ⁽⁸⁾. Ces lettres auraient été écrites peu avant la parution de *L'Esprit des lois*. Le plus souvent les spécialistes d'Helvétius les lisent dans l'édition des *Œuvres complètes* éditée par La Roche en 1795 ⁽⁹⁾. Leur authenticité semble confirmée par une remarque de David Hume dans une lettre datée de 1767 :

« Helvétius and Saurin both told me at Paris that they had been consulted by Montesquieu about his *Esprit des lois* : They us'd the Freedom to tell him, as their fix'd Opinion, that he ought to suppress the Book ; which they foresaw, wou'd very much injure his Reputation... Helvétius and Saurin assured me, that this Freedom of theirs never lost them anything of Montesquieu's friendship » ⁽¹⁰⁾.

Ces lettres, remarquables par leurs idées politiques avancées, critiquent l'équilibre des pouvoirs et la constitution britannique à une époque où les philosophes prenaient l'Angleterre pour modèle politique. Helvétius semblait avancer en 1747 ou 1748 des opinions devenues à la mode seulement cinquante ans plus tard. Permettez-moi de citer la lettre à Montesquieu sur les pouvoirs intermédiaires :

« Un roi se crée des ordres intermédiaires ; ils sont bientôt les maîtres, et les tyrans de son peuple. Comment contiendraient-ils le despotisme ? Ils n'aiment que l'anarchie pour eux, et ne sont jaloux que de leurs privilèges, toujours opposés aux droits naturels de ceux qu'ils oppriment... »

Vous voyez que par intermédiaires j'entends les membres de cette vaste aristocratie de nobles et de prêtres dont la tête repose à Versailles, qui usurpe et multiplie à son gré presque toutes les fonctions du pouvoir par le seul privilège de la naissance, et retient dans sa dépendance jusqu'au souverain, qu'elle sait faire vouloir changer de ministre selon qu'il convient à ses intérêts » ⁽¹¹⁾.

Et sur la constitution anglaise :

« L'exemple du gouvernement anglais vous a séduit. Je suis

⁽⁸⁾ *Lettres de M. Helvétius au Président de Montesquieu, et à M. Saurin, relatives à l'aristocratie de la noblesse*, [Paris], 1789.

⁽⁹⁾ *Œuvres complètes d'Helvétius* (désormais H.O.), Paris, 1795, 14 vols, XIV, 61-77.

⁽¹⁰⁾ *The Letters of David Hume*, Oxford, 1932, 2 vols., II, 133-4.

⁽¹¹⁾ H.O., XIV, 65, 69.

bien loin de penser que cette constitution soit parfaite. Attendons que des revers éclatants qui auront leur cause dans le vice de cette constitution nous aient fait sentir ses dangers : alors on verra le danger d'un équilibre qu'il faudra rompre sans cesse» (12).

Dans la lettre à Saurin les mêmes opinions sont avancées mais on y montre encore moins de respect pour Montesquieu. Alors que dans la lettre à Montesquieu il n'avait fait qu'une allusion péjorative à « nos robins », il écrit à Saurin :

« Il [le Président] a conservé ses préjugés d'homme de robe et de gentilhomme : c'est la source de toutes ses erreurs... Les lumières qu'ils [les philosophes] auront répandues éclaireront tôt ou tard les ténèbres dont ils envelopperont les préjugés ; et notre ami Montesquieu, dépouillé de son titre de sage et de législateur, ne sera plus qu'homme de robe, gentilhomme et bel esprit. Voilà ce qui m'afflige pour lui et pour l'humanité qu'il aurait pu mieux servir » (13).

Sans parler de leur aigreur inattendue, la perspicacité de ces opinions est si extraordinaire que l'éditeur, La Roche, s'est trouvé contraint de commenter : « On les croirait écrites pendant la Révolution » (14).

Certains commentateurs ont attaché une grande importance à ces lettres dans leur exposé des idées politiques d'Helvétius. En 1811 Destutt de Tracy les trouva « pleines de choses excellentes » (15) et en 1907 Albert Keim y voyait la clef de toute l'œuvre d'Helvétius (16). Certains historiens marxistes, français aussi bien que russes, pensent que ces critiques de l'œuvre de Montesquieu résultent de son expérience des abus monarchiques pendant ses tournées de fermier-général. Sa réaction est censée représenter l'attitude de la bourgeoisie laborieuse, hostile aux privilèges de la caste nobiliaire. Ce serait le refus par la jeune génération des philosophes de collaborer avec l'aristocratie et le régime féodal. Toutes les idées fondamentales des œuvres

(12) *Ibid.*, XIV, 66.

(13) *Lettres...* [Paris], 1789, pp. 20, 23. La Roche a supprimé les cinquante-huit derniers mots de cette citation dans *H.O.*, XIV, 77.

(14) *H.O.*, XIV, 59.

(15) A. L. C. DESTUTT DE TRACY, *Commentaire sur l'Esprit des lois*, Paris, 1819, p. 11. La première version de ce commentaire a paru en anglais. Voir *A Commentary and Review of Montesquieu's Spirit of Laws*, Philadelphia, 1811, p. 11.

(16) KEIM, *op. cit.*, p. 158.

ultérieures d'Helvétius figureraient sous forme embryonnaire dans ces lettres de jeunesse (17).

Malheureusement il n'en est rien ! Helvétius n'est pas l'auteur de ces lettres, comme Monsieur Koebner, dans un article vieux de vingt ans, l'a démontré d'une façon convaincante (18). Elles ont été écrites par l'éditeur La Roche ou bien par ses collaborateurs qui utilisaient le nom d'Helvétius pour leur propagande révolutionnaire. Puisque l'article de Koebner semble avoir échappé à l'attention des spécialistes d'Helvétius, peut-être parce qu'il a paru en anglais, je me permets d'offrir un résumé de ses arguments principaux :

a) Dans ces lettres Helvétius prétend avoir lu *De l'esprit des lois* avant sa parution en 1748, mais dans une lettre de décembre 1748, dont l'authenticité est avérée, il informe Montesquieu qu'il n'a pas encore lu l'ouvrage (19).

b) Dans le reste de leur correspondance, Helvétius, Montesquieu et Saurin ne font aucune allusion à ces lettres. D'ailleurs dans ses autres lettres et dans *De l'esprit* il est clair qu'Helvétius admirait, respectait, chérissait même l'auteur et son ouvrage, tandis que dans les lettres en question il semble l'attaquer avec une férocité et une indignation peu compatibles avec ce que nous savons autrement de lui. Enfin, Helvétius semble ignorer que son ami personnel appartenait à la noblesse d'épée et non pas à la noblesse de robe.

c) Le langage technique et les arguments de *L'Esprit* ressemblent à ceux de Montesquieu : les lettres en question se rapportent aux événements de la Révolution. Loin de reprendre dans ce livre les arguments de ces lettres, Helvétius au contraire ne sort que peu du cadre politique hérité de Montesquieu. Par exemple, la définition du despotisme que l'on trouve dans *De l'esprit* complète celle proposée par Montesquieu. Il s'agit du despotisme d'un seul, alors que dans les lettres en question le terme « despote »

(17) Voir *De l'esprit*, ed. Besse, Paris, 1959, Introduction, pp. 11-18 ; MOMDJIAN, *op. cit.*, pp. 93-6.

(18) R. KOEBNER, « The Authenticity of the Letters on the *Esprit des lois* attributed to Helvétius », *Bulletin of the Institute of Historical Research*, XXIV (1951), 19-43.

(19) MONTESQUIEU, *Œuvres complètes*, ed. Masson, Paris, 1950-5, 3 vols., III, 152, Lettre 431.

se rapporte toujours à la noblesse féodale, « aux aristocrates et à nos despotes de tout genre »⁽²⁰⁾. D'ailleurs, les lettres sur *De l'esprit des lois* conseillent aux Français de ne pas imiter l'exemple politique de l'Angleterre, éventualité peu probable en 1748, tandis que, dans *De l'esprit, De l'homme* et ses lettres d'une authenticité certaine, Helvétius loue la séparation des pouvoirs et la constitution anglaise. On peut dire qu'Helvétius est resté Anglophile quand l'Anglophilie n'était plus de mode. Dans une lettre à Servan de 1764, dont on vient de retrouver l'original autographe, Helvétius écrit :

« Vous verrez [en Angleterre] un gouvernement où toutes les passions se contrebalancent, et où le repos naît de l'équilibre de leurs forces... Par la forme de l'état, tout jusqu'aux vices... est avantageux en Angleterre »⁽²¹⁾.

En effet, comme La Roche l'a bien dit, on croirait ces lettres sur *De l'esprit des lois* écrites pendant la Révolution pour la bonne raison que c'est bien pendant la Révolution que La Roche les a rédigées ou au moins permis qu'elles soient imprimées sous la signature d'Helvétius⁽²²⁾.

La question qui s'impose maintenant est la suivante. Si c'est à La Roche que nous devons ces lettres, il semblerait prudent de mettre en question tout autre écrit dont il est seul à garantir l'authenticité. Koebner lui-même s'est rendu compte que d'autres écrits d'Helvétius pourraient bien être faux. Il était convaincu, par exemple, que la lettre à La Roche sur la constitution de l'Angleterre, datée de 1768, avait été fabriquée par le destinataire. Les opinions que l'on y exprime correspondent étroitement aux lettres sur *De l'esprit des lois* mais sont incompatibles avec ses ouvrages authentiques. D'ailleurs cette lettre reproche à l'Angleterre de s'ingérer dans les affaires de la France, accusation qui a peu de poids en 1768 mais qui est très pertinente en 1795. Indépendamment de Koebner, M^{lle} Acomb, dans l'appendice de son livre *Anglophobia in France*

⁽²⁰⁾ H.O., XIV, 63.

⁽²¹⁾ J. M. A. SERVAN, *Œuvres choisies*, Paris, 1822, 5 vols, I, cxxiv.

⁽²²⁾ Au terme de cette communication M. Roland Desné m'a informé que M. Werner Krauss arrive aux mêmes conclusions en utilisant des arguments philologiques. Voir *Essays zur französischen Literatur*, Berlin, 1968.

qui a apparemment attiré aussi peu d'attention que l'article précédemment cité, est arrivée à la même conclusion ⁽²³⁾. Enfin, toujours d'après Koebner, La Roche aurait apporté des remaniements au commentaire qu'Helvétius avait écrit sur son exemplaire de *L'Esprit des lois*. Mais Koebner n'étend pas plus loin son enquête iconoclaste et se permet d'accepter l'authenticité d'autres lettres qui, pour ma part, me semblent apocryphes ⁽²⁴⁾. Cependant je n'ai pas l'intention de me lancer dans une enquête sur l'authenticité de tous les écrits d'Helvétius. Dans le cadre de cette communication le temps manquerait pour faire un examen minutieux de textes aussi nombreux.

C'est pourquoi je me bornerai ici à un examen de *L'Homme*. Ce que les spécialistes d'Helvétius ne semblent pas avoir remarqué, c'est que le texte de *L'Homme* dans l'édition La Roche des *Œuvres complètes* de 1795 comporte des changements considérables par rapport à la première édition qui a paru en 1773, moins de deux ans après la mort de l'auteur. Je me propose de comparer les deux textes afin de déterminer les raisons qui ont dicté ces changements et de démontrer que dans de nombreux passages de la première édition les idées d'Helvétius ne s'accordent en rien avec les opinions exprimées dans les lettres fabriquées de toutes pièces par La Roche. Et ce sont ces mêmes passages, jugés sans doute gênants, qui ont été éliminés dans le texte révisé de 1795. J'en conclus que La Roche voulait empêcher ses lecteurs de découvrir des contradictions évidentes et d'en venir à mettre en doute l'authenticité des lettres de 1748.

Mais avant de passer à cet examen de *L'Homme* il faut débayer le terrain bibliographique. Les bibliographes (Quérard, Tchemerzine) et les biographes (Keim, Cumming) signalent une édition de *L'Homme* datée de 1772. Malgré des recherches assez poussées, effectuées principalement en Europe, il m'a été impossible de retrouver trace de cette édition et je crois tout simplement qu'elle n'a jamais existé. La seule explication que

⁽²³⁾ F. ACOMB, *Anglophobia in France, 1763-1789*, Durham, 1950.

⁽²⁴⁾ La troisième lettre à Chauvelin (H.O., XIV, 47-53) est d'une authenticité douteuse. Les deux lettres à Montesquieu écrites de Genève (Masson, Lettres 613, 638) ne sont pas d'Helvétius. Elles sont attribuées à Saladin d'Onex dans F. WEIL, « Additions et corrections à la correspondance de Montesquieu », *Revue historique de Bordeaux*, X (1961), 48-9.

je puisse avancer concernant cette édition fantôme, c'est qu'en 1772 Saint Lambert, dans son *Essai sur... Helvétius* qui forme la préface du *Bonheur*, a présenté un résumé de *L'Homme*. Les bibliographes auraient supposé que l'ouvrage avait déjà paru, alors que Saint Lambert l'avait tout simplement lu en manuscrit. De toute façon il est bien établi que c'est au mois de juin 1773 qu'on a publié à La Haye la première édition de *L'Homme* qui porte la fausse adresse de Londres, Société typographique ⁽²⁵⁾.

Pourtant il existe quatre éditions différentes qui portent la date de 1773 et la même adresse. Le texte de ces quatre éditions est le même, à part quelques erreurs typographiques. Celle que Tchemerzine met en tête de sa liste est, à mon avis, une contrefaçon française ⁽²⁶⁾. Ornement, filigrane, « compositorial practices », tout indique une origine française plutôt qu'hollandaise. Celle qui figure en deuxième place dans la liste de Tchemerzine est, je crois, l'édition originale. Elle est la seule à comporter une page d'errata, dont les corrections sont incorporées dans le texte des trois autres éditions de 1773 ⁽²⁷⁾. C'est aussi dans un exemplaire de cette édition que Diderot, qui se trouvait à La Haye au moment de la parution de la première édition, a ajouté les notes marginales qui allaient former sa *Réfutation de L'Homme* ⁽²⁸⁾. C'est aussi la seule édition à correspondre aux descriptions de la première édition donnée par Voltaire, M^ms Du Deffand, et le marquis de Noailles ⁽²⁹⁾. Enfin, les lettres que D. A. Golitsyn, ambassadeur à La Haye, adressait à A. M. Golitsyn, vice-chancelier de Catherine II, établissent avec

⁽²⁵⁾ Voir M. TOURNEUX, *Diderot et Catherine II*, Paris, 1899, pp. 62-3.

⁽²⁶⁾ 2 vols, 12°, *vol. 1* : (7), vj-xliij, (2), 2-399 pp. ; *vol. 2* : (5), 2-495 pp.

⁽²⁷⁾ 2 vols, 12°, *vol. 1* : (3), iv-lxiv, (1), 2-639 ; *vol. 2* : (3), 2-760 pp. Les deux autres éditions datées de 1773 ont la même pagination : *vol. 1* : (2), III-XXXII, (1), 2-326 pp. ; *vol. 2* : (2), 412 pp.

⁽²⁸⁾ Voir le manuscrit autographe dans le Fonds Vandeul, BN, MSS français, N.A. 13725. Dans l'édition des *Œuvres complètes* de Diderot d'Assézat et Tourneux on ne se rapporte plus à l'édition originale de *L'Homme* mais à une rare édition de 1774 en deux volumes in-12° dont on trouve des exemplaires à l'Université du Texas, à l'Université de Montpellier et à la Bibliothèque municipale de Neuchâtel.

⁽²⁹⁾ *Voltaire's Correspondence*, ed. Besterman, Genève, 1953-65, 107 vols, Best. 17342, 17348, 17362, 17505, 17515 ; J. DONVEZ, « Diderot, Aiguillon et Vergennes », *Revue des sciences humaines*, LXXXVII (1957), 287-92.

certitude que cette édition fut publiée par Pierre Frédéric Gosse ⁽³⁰⁾.

Dans l'édition des *Œuvres complètes* de 1781 le texte de *L'Homme* a subi plusieurs changements ⁽³¹⁾. Quoique cette édition soit « corrigée et augmentée sur les manuscrits de l'auteur », si l'on se fie à la page de titre, en fait presque tous les changements comportent des coupures, surtout dans les notes. Certains passages ont été remaniés mais rien d'important n'a été ajouté. L'éditeur anonyme n'offre aucune explication de ce procédé curieux, mais il est à supposer que La Roche y avait donné son consentement. Après tout, c'est lui qui détenait les manuscrits d'Helvétius et il a dû autoriser la publication de certaines lettres nouvelles, dont un de ses poèmes personnels intitulé « A Monsieur Helvétius voyageant en Allemagne » ⁽³²⁾.

Dans l'édition de 1795 La Roche, tout en utilisant comme texte de base l'édition de 1781, a remanié ou retranché de nombreux passages, sans ne jamais ajouter plus d'une ou deux phrases. En tout et pour tout, l'édition La Roche de 1795 comporte 30,000 mots de moins que le texte de l'édition originale. Cependant La Roche nous offre cette explication qui obscurcit plutôt qu'elle n'éclaire la question :

« Le Livre de *L'Homme* ne fut imprimé, après sa mort, que sur une copie envoyée, en 1767, à un savant de Nuremberg, qui devait le traduire et le faire paraître d'abord en allemand... Le savant mourut avant d'avoir achevé sa traduction... Depuis l'envoi de cette copie en Allemagne, Helvétius avait corrigé et perfectionné son ouvrage ; beaucoup de notes en ont été retranchées ou fondues dans le texte ; des chapitres entiers ont été refaits ou supprimés : c'est dans cet état, et tel qu'il me l'a laissé, que je le donne aujourd'hui au public » ⁽³³⁾.

Cette relation des faits me semble suspecte et soulève plusieurs questions. Pourquoi La Roche n'a-t-il pas mentionné l'édition

⁽³⁰⁾ Voir A. RACHINSKIY, « Russkie tseniteli Gel'vetsia v XVIII veke », *Russkij Vestnik*, GXXIII (1876), 285-302.

⁽³¹⁾ En fait, il y a deux éditions, l'une de deux volumes in-4°, l'autre de cinq volumes in-8°, qui portent la fausse adresse de Londres. C'est la Société typographique de Bouillon qui les a publiées. Voir F. CLÉMENT, *Le Journal encyclopédique et la Société typographique*, Bouillon, 1955, pp. 81-2, 117.

⁽³²⁾ *Œuvres*, 1781, 5 vols, V, 248-9.

⁽³³⁾ H.O., I, vij-viii.

de 1781 qui est son texte de base ? Faut-il croire qu'à la mort d'Helvétius il y avait trois manuscrits authentiques, les textes de 1773, de 1781 et de 1795, étant chacun une version tronquée du précédent ? Pourquoi La Roche n'a-t-il pas imprimé dans la première édition un des textes révisés ? Pourquoi a-t-il attendu plus de vingt ans avant de publier un texte qu'Helvétius avait apparemment révisé pendant les quatre dernières années de sa vie ? Est-il probable qu'Helvétius, dont la prolixité était notoire, aurait tant supprimé sans rien ajouter d'important ? La Roche n'offre aucune réponse à ces questions.

Cette façon plutôt cavalière de considérer sa tâche d'éditeur ne conduit-elle pas à penser que La Roche a altéré le texte de *L'Homme* pour répondre à la conjoncture historique du moment et pour faire respecter les opinions des lettres sur *De l'esprit des lois* ? Quoiqu'il soit vrai que certains passages ont été retranchés ou remaniés afin d'éliminer des redites, il est difficile de croire qu'Helvétius aurait délibérément laissé de côté son anti-cléricalisme véhément, ses louanges de certains despotes éclairés, ses éloges du gouvernement anglais, et son pessimisme sur l'avenir de la France qui en 1770-71 semblait plutôt triste. Par contre on peut facilement voir dans ces coupures la main de La Roche. Nous allons examiner cette possibilité avec davantage de précisions.

C'est l'anti-cléricalisme de l'édition originale de *L'Homme*, d'ailleurs beaucoup plus véhément que dans *De l'esprit*, qui a dissuadé Helvétius de publier cet ouvrage de son vivant. L'expulsion des Jésuites en 1764 n'avait nullement diminué son hostilité. On se demande pour quelle raison il aurait adouci son anti-cléricalisme entre 1767 et 1771, alors que le pouvoir de l'Église restait constant pendant cette période. La comparaison suivante entre les prêtres catholiques et les bandits malais, que l'on a supprimée dans les *Œuvres* de 1795, peut servir d'exemple :

« Chaque pays a ses Malais. Dans les pays catholiques le clergé pille, comme eux, les dîmes des récoltes : et ce que le Malais exécute par violence et par la force des armes, le prêtre le fait par la ruse et la terreur panique » (24).

Il paraît plus probable que La Roche soit responsable de ces coupures, car en 1795 les philosophes de sa génération, malgré

(24) *De l'homme*, édition originale, I, 273.

leur anti-cléricalisme, croyaient avoir déjà remporté la victoire sur le clergé. Les attaques vigoureuses qu'Helvétius dirigeait contre l'Église leur semblaient démodées, même d'épassées.

La Roche s'intéressait davantage au danger représenté par le despotisme, qu'il définissait non seulement comme le fait Montesquieu mais encore comme une oligarchie des ministres ou des aristocrates qui servait les intérêts d'une minorité noble. On peut donc penser que c'est l'éditeur et non pas l'auteur qui a retranché les passages où Helvétius loue certains despotes éclairés comme Louis XIV, Frédéric II, et Catherine II ⁽³⁵⁾ et des ministres protecteurs des lettres comme Richelieu et Colbert. Helvétius aurait-il retranché le passage suivant ?

« Si les Descartes, les Corneille, &c illustrèrent le règne de Louis XIII, les Racine, les Bayle, &c celui de Louis XIV, les Voltaire, les Montesquieu, les Fontenelle, &c celui de Louis XV, c'est que les arts et les sciences furent sous ces différents règnes successivement protégés par Richelieu, Colbert et le feu duc d'Orléans, Régent » ⁽³⁶⁾.

On peut en dire autant de ses éloges de l'Angleterre qui témoignent d'une Anglophilie constante. En 1795 l'Angleterre était l'ennemie politique de la France et la constitution anglaise (le système des partis, la Chambre des Lords, la prérogative royale) représentait le dernier bastion idéologique auquel se raccrochaient les royalistes et les conservateurs français. Le citoyen La Roche a sans doute jugé bon de rejeter comme inopportuns des panégyriques tels que celui-ci :

« L'Anglais est né libre ; qu'il profite donc de cette liberté pour éclairer le monde ; qu'il contemple dans les hommages rendus encore aujourd'hui aux peuples ingénieux de la Grèce, ceux que lui rendra la postérité, et que ce spectacle l'encourage » ⁽³⁷⁾.

De même, le pessimisme d'Helvétius sur l'avenir de la France dans *De l'homme* ne correspondait pas à l'optimisme des lettres

⁽³⁵⁾ C'est à Catherine que *De l'homme* est dédié. Mais les premiers exemplaires de l'édition originale ne comportaient pas de dédicace. L'importance de cette absence de dédicace sera examinée dans ma « Preliminary Bibliographical List of Editions of Helvétius' Works », *Australian Journal of French Studies*, VII (1970), No. 3, et dans l'édition critique de *L'Homme* que prépare actuellement M. Harold Brathwaite de l'Université de Toronto.

⁽³⁶⁾ *De l'homme*, édition originale, I, 609-11.

⁽³⁷⁾ *Ibid.*, I, 331.

sur *De l'esprit des lois* qui prévoyaient une amélioration de la vie politique et économique en France. Cependant, ce pessimisme exprimé dans la préface de la première édition de *L'Homme* était trop bien connu pour que La Roche pût espérer le faire oublier. C'est sans doute pourquoi il s'est vu obligé d'ajouter dans une note :

« Il faut faire attention que l'auteur écrivait cette préface un an avant sa mort, dans l'époque de beaucoup de changements dans la monarchie »⁽³⁸⁾.

Cette note, où La Roche admet explicitement que la préface fut écrite en 1770, dément donc sa déclaration précédente que le manuscrit de *L'Homme* est sorti des mains d'Helvétius en 1767.

On est donc en droit de voir dans cet élagage radical de *L'Homme* la main de La Roche plutôt que celle d'Helvétius. L'éditeur des *Œuvres* de 1818 en dit autant quand il écrit dans son *Avis de l'éditeur* :

« Nous avons cru rétablir des passages qui se trouvent dans les anciennes éditions in-8° et qui manquent dans l'édition in-18°, soit que la crainte de nouvelles persécutions ait déterminé Helvétius lui-même à les supprimer, soit que ces suppressions... aient été faites par l'abbé La Roche »⁽³⁹⁾.

Évidemment on pourrait toujours objecter qu'Helvétius avait le droit de changer d'avis, que sa philosophie a pu évoluer au cours des années, que la réticence des œuvres qu'il a publiées résulte de sa peur des censeurs ou des autorités. Mais si l'on accepte l'authenticité des écrits que j'ai mise en question, on sera obligé de conclure qu'Helvétius a changé d'idée avec une fréquence notoire, ou bien que deux philosophies contradictoires guerroyaient dans son esprit. En 1748 il s'attaquerait à la séparation des pouvoirs et à la constitution anglaise qu'il approuverait en 1758. En 1748 il s'attaquerait aux préjugés nobiliaires de son ami Montesquieu et au despotisme ministériel de Richelieu, personnages qui mériteraient son respect et son admiration dans ses deux ouvrages principaux, complétés en 1758 et en 1767. En 1764 dans sa lettre à Servan il approuverait

⁽³⁸⁾ H.O., VII, xiv.

⁽³⁹⁾ Helvétius, *Œuvres...*, Paris, 1818, 3 vols, I, vj.

toujours la constitution anglaise mais elle serait l'objet de ses critiques dans un pamphlet en forme de lettre qu'il écrirait à La Roche en 1768. Dans le premier texte de *L'Homme*, qui daterait de 1767, il reviendrait à la défense de l'Angleterre mais il retrancherait ses éloges dans le texte révisé de cet ouvrage. Des transformations si fréquentes et si radicales ne peuvent s'expliquer par la simple évolution de sa philosophie ni par la sévérité du censeur, car certaines lettres authentiques confirment les opinions qu'il a publiées sur le despotisme et sur l'Angleterre. La seule explication logique de ces contradictions apparentes est d'accepter le fait que les lettres sur *De l'esprit des lois* et sur la constitution anglaise ne sont pas d'Helvétius et que les textes de *L'Homme* que l'on a publiés en 1781 et en 1795 ont été remaniés par une main autre que celle de l'auteur.

L'intention principale de cette communication n'est pas de dresser le procès de La Roche. Il serait mal à propos de juger des valeurs d'une époque révolutionnaire après un intervalle de presque deux cents ans, surtout pendant une époque relativement calme. J'ai simplement voulu montrer que, si les dix-huitiémistes ne s'assurent pas de l'authenticité des textes d'Helvétius dont ils se servent, ils risquent de mal interpréter ses idées, et en particulier ses idées politiques. Si les historiens n'ajoutaient foi qu'aux textes d'une authenticité indiscutable, ils arriveraient sans doute à la conclusion qu'Helvétius est un penseur politique plus conservateur que la tradition ne nous l'a présenté et par là même élimineraient les apparentes contradictions idéologiques de son œuvre. Les opinions politiques d'Helvétius dérivent surtout de Montesquieu qui, loin d'être son adversaire idéologique, a exercé sur ses idées l'influence la plus étendue, sans parler de l'étroite amitié personnelle qui les unissait. Quand certains historiens attribuent à Helvétius une rare perspicacité, ils ne font que féliciter La Roche de son habileté extraordinaire à prévoir le passé (40).

(40) Je tiens à remercier mes collègues de Victoria College, les professeurs Le Huenen, Perron et Rosenberg de leur précieux concours dans la préparation de cette communication.

Science et lumières

par Jacques Roger
Professeur à l'Université de Paris I

Une tradition héritée du *xix*^e siècle, mais qui date en réalité de la fin du *xviii*^e, nous conduit à lier étroitement le développement des sciences à la philosophie du *xviii*^e siècle, en particulier dans son immense effort de laïcisation de la pensée. A l'examen, cependant, le problème apparaît comme beaucoup plus complexe, et la brève étude que l'on va lire ne prétend qu'à des remarques très générales ⁽¹⁾.

La première de ces remarques doit porter sur le statut de la science et du savant. Sans nier le mérite des chercheurs du *xviii*^e siècle, il faut reconnaître que le bilan scientifique du siècle, tel qu'il peut être établi par l'histoire des sciences, est moins brillant que celui du *xvii*^e. Le plus souvent, le *xviii*^e exploite, développe, confirme ou précise les grandes découvertes du siècle précédent, du moins jusqu'à ce nouveau départ que constituent les travaux de Monge, Laplace, Priestley, Lavoisier, Lamarck, etc. ; mais alors, nous sommes déjà presque dans le *xix*^e siècle. Ce qui, par contre, semble bien propre au *xviii*^e, c'est un changement dans le statut social et intellectuel de la science.

On peut rappeler très brièvement que le *xvii*^e siècle, au moins en France, où le déclin de l'Université était plus net qu'ailleurs, a vu la recherche scientifique passer d'une aristocratie d'amateurs (Fermat, Descartes, Mersenne, Pascal, etc.) à une aristocratie

⁽¹⁾ Comme on le verra, cette étude doit beaucoup au livre de G. GUSDORF, *De l'histoire des sciences à l'histoire de la pensée* (Paris, 1966). En particulier, plusieurs citations sont tirées de cet ouvrage.

de professionnels, les Académiciens du Roi. Le XVIII^e siècle, lui, voit naître ce qu'on peut appeler une bourgeoisie de scientifiques professionnels, officiers des corps savants (artillerie, génie, marine), ingénieurs des mines ou des ponts et chaussées, hydrographes, géomètres, dessinateurs, professeurs, journalistes. Le XIX^e siècle héritera de ce personnel, et même de son système de formation par les « grandes écoles ».

Cette extension des professions scientifiques est le signe d'une transformation du statut social de la science, mais aussi de son statut intellectuel ⁽²⁾. La science cesse d'être une curiosité désintéressée ou une méditation édifiante des œuvres de Dieu : on sent qu'elle va devenir l'inspiratrice des « arts », c'est-à-dire des techniques. A vrai dire, cela n'est pas tout à fait nouveau. En Angleterre, Bacon et ses disciples, les fondateurs de la Royal Society, comme en France Colbert, organisateur de l'Académie des Sciences, entendaient bien mettre la science au service de la société. Le XVIII^e siècle n'a pas inventé cette tendance, mais il l'a considérablement développée. De Fontenelle aux Encyclopédistes, en passant par Réaumur et l'abbé Pluche, il y a là-dessus unanimité, mis à part ceux qui, comme Voltaire, préféreront ouvertement une technique utile à une science jugée incertaine. Ce qui nous conduit à remarquer en passant que, s'agissant de la science, de son rôle et de son utilité, il n'est pas toujours facile de faire le départ entre les « philosophes » et les autres.

Curieusement, il semble que le fait n'ait pas immédiatement répondu aux espérances. En tant que corps de connaissances théoriques, les sciences du XVIII^e siècle ont peu suscité de progrès techniques. Par contre, beaucoup de savants, formés à la rigueur de la méthode expérimentale et du raisonnement scientifique, ont tenté d'appliquer cette rigueur aux problèmes techniques. On pourrait citer, parmi d'autres, les travaux de Réaumur sur l'acier, ceux de Duhamel du Monceau et de Buffon sur la résistance des matériaux, et surtout du bois, et

⁽²⁾ Nous ne ferons ici qu'une allusion rapide à l'évolution du mot et de la notion de « science », entre la création du *Journal des Savants* (1666), où la numismatique et la théologie voisinent avec les mathématiques et la « physique », et la création des « Facultés des Sciences » dans l'Université impériale. Cette question est traitée par G. GUSDORF, *op. cit.*

ceux de Buffon sur le fer forgé. Il s'agit davantage d'une rationalisation fondée sur le modèle scientifique que d'une application des résultats de la science à la technique. C'est pourquoi Condorcet, en 1792, exprime surtout un espoir :

« Ceux qui en suivent la marche [i.e. : des sciences] voient approcher l'époque où l'utilité pratique de leurs applications va prendre une étendue à laquelle on n'aurait osé porter ses espérances, où les progrès des sciences physiques doivent produire une heureuse révolution sur les arts » (3).

Reste que ce rôle de modèle joué par la science a été considérable, et dans tous les domaines de la pensée. Ce qui autorise ce rôle, c'est d'abord que, pour les hommes du XVIII^e siècle, la science est vraie. Ce qui signifie d'abord qu'elle n'utilise que des faits vrais, c'est-à-dire, vérifiés. La vérification du fait constitue l'essentiel de la méthode scientifique au début du XVIII^e siècle. Fontenelle, Réaumur ou Voltaire ne sont, à cet égard, que les interprètes d'une opinion unanime (4). Pour l'abbé Pluche, cette vérité de la connaissance scientifique suffirait à la rendre infiniment préférable à la connaissance illusoire et inutile de la fable, dont on surcharge la mémoire des enfants. Mais surtout, l'autorité du fait dûment constaté doit mettre un terme aux disputes. C'est ainsi que les mesures d'un degré de méridien terrestre, effectuées par Maupertuis en Laponie, par Cassini en France, par Bouguer et La Condamine au Pérou, trancheront le débat entre cartésiens et newtoniens à propos de la forme du globe terrestre. Le succès des théories de Newton, vers le milieu du siècle, crée une unanimité exemplaire du monde scientifique, et Condorcet pourra écrire :

« Dès que les véritables méthodes d'étudier les sciences et d'y faire des progrès sont une fois connues, il ne peut manquer d'exister entre tous ceux qui cultivent chacune d'elles avec quelque succès une opinion commune, des principes avoués dont ils ne pourraient s'écarter sans trahir leur sentiment intérieur, sans se dévouer à la réputation ou d'ignorance ou de mauvaise foi » (5).

(3) *Rapport (...) sur l'organisation générale de l'instruction publique*. Cité *ibid.*, pp. 30-31. La question des rapports entre science et technique au XVIII^e siècle exigerait une étude très détaillée, ces rapports ayant varié au cours du siècle, et restant très différents selon les domaines.

(4) Cf. notre étude sur *Les sciences de la Vie dans la pensée française au XVIII^e siècle* (Paris, 1963), 2^e Partie, ch. I.

(5) *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*. Cité par G. GUSDORF, *op. cit.*, p. 74.

Les sciences de la vie offrirait sans doute un tableau moins idyllique, mais un spécialiste des sciences exactes comme d'Alembert peut, dans le discours préliminaire de l'*Encyclopédie* comme dans ses *Éléments de Philosophie*, souligner la supériorité de la science, porteuse d'utilité, de vérité et de concorde, sur les connaissances inutiles, comme l'érudition, incertaines, comme l'histoire, ou objets de disputes infinies, comme la théologie.

Cet accord des savants est un fait nouveau, qui rend caducs les vieux arguments du scepticisme traditionnel à la Montaigne, et d'autant plus qu'il ne s'agit pas seulement d'un accord entre savants contemporains, mais déjà entre prédécesseurs et successeurs, chaque génération s'appuyant sur les découvertes de la précédente. Pascal l'avait déjà dit, et l'histoire des mathématiques ou de la physique montrait que la chose n'était pas nouvelle ; mais les héritiers de la révolution intellectuelle du xvii^e siècle la ressentent comme nouvelle. Pour Fontenelle, cela signifie que l'on peut désormais « faire une ample provision de faits bien avérés, qui pourront être un jour les fondements d'un système » (6). La science est cumulative parce que les faits vrais s'accumulent. Elle l'est depuis peu de temps, parce qu'il y a peu de temps que l'on est parvenu, comme dirait Réaumur, à « savoir douter » (7). Pour les newtoniens, la science peut se construire parce que Newton a découvert « le vrai système du monde ». Pour les uns et pour les autres, « on a quitté une physique stérile et qui depuis plusieurs siècles en était toujours au même point » (8). Une coupure historique s'est produite et, depuis cette coupure, la science progresse.

Dès l'instant que la science progresse, il est possible d'en faire l'histoire, et G. Gusdorf a montré comment le xviii^e siècle, remplissant un vœu de Bacon, a créé l'histoire des sciences (9). Cette histoire sera essentiellement celle de la naissance et des progrès de la science moderne, opposés aux éternels conflits d'opinions qui ont, pendant des siècles, occupé inutilement les savants du passé (10). Le succès d'une histoire des sciences

(6) *Préface sur l'utilité des mathématiques*, in *Œuvres* (Paris, 1790), VI, 74.

(7) *Mémoires pour servir à l'histoire des insectes* (Paris, 1734-1742), VI, 1j.

(8) FONTENELLE, *Préface à l'histoire de l'Académie des sciences depuis 1666*. In *Œuvres*, VI, 2.

(9) *Op. cit.*

(10) Cf. CHARLES PERRAULT, *Parallèle des Anciens et des Modernes*, Préface.

ainsi comprise tient évidemment au fait qu'elle autorise une histoire des progrès de l'esprit humain. C'est à propos d'une traduction de Pappus entreprise par l'abbé Gallois, que Fontenelle remarque : « Une des plus agréables histoires, et sans doute la plus philosophique, est celle des progrès de l'esprit humain » (11). D'Alembert confond encore plus explicitement les progrès de la « philosophie » et ceux de la science (12), cependant que, pour Voltaire, c'est Newton qui doit tenir, dans cette nouvelle histoire, la place que les souverains et les conquérants occupent dans l'histoire traditionnelle (13).

Garante des progrès de l'esprit humain dans le passé, l'histoire des sciences, conçue d'après une certaine idée de la science, a surtout le mérite inestimable de garantir les progrès de l'avenir. Selon Turgot, « l'histoire universelle embrasse la considération des progrès successifs du genre humain (...), les progrès des langues, de la physique, de la morale, des mœurs, des sciences et des arts », le genre humain « marchant toujours à sa perfection » (14). Plus clairement encore, Condorcet écrit : « S'il existe une science de prévoir les progrès de l'espèce humaine, de les diriger, de les accélérer, l'histoire des progrès qu'elle a déjà faits en doit être la base première » (15). Selon la formule de G. Gusdorf, « l'histoire apparaît comme le vecteur de l'idée de progrès ; par le témoignage de ce qui fut, elle donne une assurance sur l'avenir » (16). Mais on peut inverser la formule : c'est la confiance en l'avenir qui fait découvrir le progrès dans le passé. C'est parce que la science est considérée comme le modèle du progrès qu'on entreprit d'en faire l'histoire.

La science prend donc valeur de modèle à suivre dans tous les domaines de la pensée. Si Beccaria est pour ses amis un « petit Newton », si Rousseau est pour Kant « le Newton du monde moral », c'est que Newton est devenu le héros mythique des

(11) *Éloge de l'abbé Gallois*, in *Œuvres*, VI, 209.

(12) *Essai sur les Éléments de Philosophie. Tableau de l'esprit humain au milieu du XVIII^e siècle.*

(13) Cf. 12^e *Lettre Philosophique.*

(14) *Plan de deux discours sur l'histoire universelle.* Cité par G. GUSDORF, *op. cit.*, pp. 77-78.

(15) *Esquisse d'un tableau historique...* Cité *ibid.*, p. 76.

(16) *Ibid.*, p. 62.

Lumières. Lui-même avait proposé d'étendre au monde moral la méthode scientifique, et son disciple Désaguliers écrivit un poème intitulé *Le système newtonien du monde, meilleur modèle de gouvernement*. Programme que Thomas Payne prétendait suivre à la fin du siècle, avant que Bentham définisse son « principe d'utilité » comme « la loi de gravitation du corps social ». C'est sur le modèle scientifique qu'il faut rénover l'histoire, comme Voltaire l'explique dans ses *Nouvelles Considérations sur l'Histoire*, et comme Rousseau tente de le faire dans le *Discours sur l'origine de l'inégalité*, lorsqu'il reconstitue l'état de nature à la manière dont Buffon reconstituait l'état primitif de la terre. Le dessein de Hume dans son *Traité de la Nature humaine* est « l'application de la philosophie expérimentale à la morale »⁽¹⁷⁾, selon le vœu de Newton, mais dans un autre esprit, et d'Alembert, dans l'article *Expérimental* de l'*Encyclopédie* réclame la création de trois enseignements nouveaux, Morale, Droit Public et Histoire, « trois objets qui appartiennent en un certain sens à la philosophie expérimentale prise dans toute son étendue ». Mais si « l'étendue » de la notion de « philosophie » permet à la science d'y agir de l'intérieur, l'épithète « expérimentale » implique que toute philosophie a intérêt à devenir scientifique.

Il est donc logique que la science devienne l'instrument majeur de l'éducation, et c'est encore Condorcet qui va le dire :

« On peut sans doute, en s'appliquant à la littérature et à la grammaire, à l'histoire, à la politique, à la philosophie en général, acquérir de la justesse, de la méthode, une logique saine et profonde (...). Mais combien plus aisément acquiert-on toutes ces vertus par l'étude des sciences ? En outre, cette étude est à la portée d'un plus grand nombre d'esprits »⁽¹⁸⁾.

Mais Condorcet a des raisons plus profondes de préférer l'étude des sciences à celle des lettres : il peut faire le bilan du siècle qui s'achève, et discerner la part que les sciences ont prise dans le combat des Lumières. Il peut donc affirmer que, de tous les avantages des sciences,

(17) *A Treatise of human Nature*, Introduction, I, 308 (Ed. Green and Grosse, Londres, 1909).

(18) *Rapport (...) sur l'organisation générale de l'Instruction publique*. Cité par G. GUSDORF, *op. cit.*, p. 30.

« ... le plus important peut-être est d'avoir détruit les préjugés et redressé en quelque sorte l'intelligence humaine, forcée de se plier aux fausses directions que lui imprimaient les croyances absurdes transmises à l'enfance de chaque génération avec les terreurs de la superstition et la crainte de la tyrannie. Toutes les erreurs en politique, en morale, ont pour base des erreurs philosophiques, qui elles-mêmes sont liées à des erreurs physiques. Il n'existe ni un système religieux, ni une extravagance surnaturelle qui ne soit fondée sur l'ignorance des lois de la nature. Les inventeurs, les défenseurs de ces absurdités ne pouvaient prévoir le perfectionnement successif de l'esprit humain (...). Les progrès des connaissances physiques sont même d'autant plus funestes à ces erreurs que souvent ils les détruisent sans paraître les attaquer et en répandant sur ceux qui s'obstinent à les défendre le ridicule avilissant de l'ignorance» (19).

Ainsi est fixée, à l'usage du XIX^e siècle, l'image de la science émancipatrice des esprits, le plus discret, mais peut-être le plus actif des combattants des Lumières.

Reste à savoir si la science a toujours bénéficié de cette situation. La question est fort complexe, et l'on ne peut ici que donner quelques indications générales. La première constatation sera que la science a certainement profité d'une liberté relative d'expression qu'elle doit au combat des philosophes. Buffon, ici, pourrait servir d'exemple, et cette considération très simple ne peut être sous-estimée. Mais, plus profondément, la science du XVIII^e siècle a obéi à quelques grandes tendances des Lumières.

Relevons d'abord le fait général que l'activité scientifique, au lendemain des triomphes de Newton et de Leibniz, de la découverte du calcul infinitésimal et de la gravitation universelle, va redescendre du ciel sur la terre. Malgré Clairaut, Euler ou d'Alembert, l'astronomie perd de son prestige, et l'étude même de la mécanique céleste intéresse peut-être plus la mécanique que l'astronomie. L'intérêt des savants se déplace vers la chimie, les sciences naturelles, les sciences de la terre et de la vie. Certains savants passent ainsi d'un domaine à l'autre, comme Maupertuis ou Buffon, mais en même temps il se fait un transfert et comme une transplantation de notions, de concepts ou d'idées. L'histoire de la gravitation universelle est exemplaire à cet égard : elle passe de la mécanique céleste

(19) *Esquisse d'un tableau historique...* Cité *ibid.*

à la chimie et de la chimie à l'explication de la vie. Pour Newton et pour Voltaire, elle est l'instrument divin de l'ordre dans l'univers ; pour Diderot, elle assure la cohésion des molécules de la matière. Sans doute s'agit-il d'une sorte de reflux devant le théocentrisme de la fin du xvii^e siècle, mais aussi d'un passage d'une vision statique de l'ordre du monde à une vision dynamique de la matière. Mais l'élément le plus actif de cette évolution est peut-être une transformation profonde dans la manière de concevoir le rôle et la nature de l'homme, d'un homme qui ne peut plus se contenter d'être l'objet des attentions problématiques de la Providence ou le spectateur admiratif de l'ordre divin, mais auquel il faut rapporter désormais toute connaissance de la nature, ainsi que le réclament Buffon, Hume ou Diderot. Rapport double, car l'homme est à la fois le sujet et l'objet de la connaissance et, comme objet, il fait partie de la nature. L'anthropologie du xviii^e siècle passe par la chimie, la zoologie, l'histoire de la terre et la biologie : elle est encore une « histoire naturelle de l'homme », cependant qu'elle inclut, de l'autre côté, l'histoire, la politique et l'utopie. De la *Théorie de la Terre* au *Contrat social*, l'homme reste au centre du discours. Mais cet homme n'est évidemment plus celui du xvii^e siècle.

Un second aspect notable des choses, c'est le problème de la méthode scientifique elle-même, et plus précisément celui des rapports qu'y entretiennent la raison et l'observation ou, comme on dit alors, « l'esprit de système » et « l'expérience ». Le primat de « l'expérience » est hautement affirmé, de Fontenelle à d'Alembert, et Fontenelle explique clairement le type de science qu'il suppose :

« Il faut que la physique systématique attende à élever des édifices que la physique expérimentale soit en état de lui fournir les matériaux nécessaires (...).

Le temps viendra peut-être que l'on joindra en corps régulier ces membres épars ; et s'ils sont tels qu'on le souhaite, ils s'assembleront en quelque sorte d'eux-mêmes. Plusieurs vérités séparées, dès qu'elles sont en assez grand nombre, offrent si vivement à l'esprit leurs rapports et leur mutuelle dépendance, qu'il semble qu'après avoir été détachées par une espèce de violence les unes d'avec les autres, elles cherchent naturellement à se réunir »⁽²⁰⁾.

(20) *Préface sur l'utilité des mathématiques...*, in *Œuvres*, VI, 74-75.

La science ici rêvée est une science de collectionneur, qui attend passivement que « les faits bien avérés » forment spontanément un ordre. Science conforme à la philosophie sensualiste et rigoureusement opposée au rationalisme cartésien. Le milieu du siècle réagira contre cette crainte panique des « systèmes » ⁽²¹⁾, mais les nouveaux systèmes n'échapperont pas à l'emprise du sensualisme. De la sensation à la sensibilité, et de la sensibilité à la sensibilité universelle dont Diderot a rêvé, il y a passage quasi-nécessaire, et rendu possible en tout cas par cet axiome fondamental de la pensée sensualiste, selon lequel la raison humaine ne peut prétendre à imposer ses catégories ou ses évidences à la nature. Cet axiome, qui a permis d'accepter la notion alors irrationnelle d'attraction, permet d'accepter la notion tout aussi irrationnelle de sensibilité, dont Bordeu et les médecins montpeliérains de l'*Encyclopédie* font un agent général de la vie, et qui va devenir, avec Barthez, le « principe vital ». Le vitalisme, qui d'ailleurs est matérialiste à cette époque, est peut-être, comme certains historiens le prétendent, la « Nachtseite », le côté obscur des Lumières, il ne leur en est pas moins consubstantiel, alors même qu'il contribuera activement à en détruire l'esprit, en aidant au succès de la philosophie romantique.

Ainsi, au moment même où l'on veut rapporter toute science à l'homme, on enlève à l'homme le pouvoir de construire une connaissance rationnelle. Buffon, seul peut-être, a échappé à ce mouvement, qui reflète l'ambiguïté fondamentale de l'homme des Lumières, libéré de Dieu mais toujours hanté par l'Absolu dont il s'est coupé. Assurément, une histoire des sciences donnerait un tout autre bilan de l'activité scientifique du xviii^e siècle ; elle soulignerait tous les progrès qui ont rendu possible l'extraordinaire développement scientifique du début du xix^e siècle. Mais si l'on voit naître, à la fin du siècle, la géologie, la cristallographie, la chimie, la biologie, et parfois entre les mains de savants fort éloignés du combat des Lumières, ce n'est pas tout à fait par hasard. La chimie de Lavoisier et la biologie vitaliste de Lamarck sont apparemment fort éloignées l'une de l'autre. Elles sont pourtant nées toutes deux de la visée scientifique des Lumières, et portent témoignage de son ambiguïté.

(21) Cf. notre étude sur *Les sciences de la Vie...*, pp. 465-468.

La tradition malebranchiste au XVIII^e siècle

par André Robinet

*Maître de recherches au CNRS (Paris)
Professeur agrégé de l'Université libre de Bruxelles*

D'un point de vue méthodologique idéal, il importerait que l'on pût définir *a priori* ce qu'est la tradition malebranchiste et ce qu'est le XVIII^e siècle. Malebranche et son œuvre constituent le point de départ assuré de la tradition malebranchiste, mais l'œuvre est diverse et évolutive. Et qu'est-ce que le « XVIII^e siècle » ? Faut-il en faire le « siècle des lumières » en l'opposant au « siècle de Louis XIV », ou bien en admettre la diversité et les contradictions ? Les concepts de « tradition » et de « siècle » n'ont d'ailleurs rien de défini et ne constituent que des repères qui aident la conscience historique à jalonner grossièrement son objet. Si donc il était possible de comparer « grille » à « grille » les expressions « tradition malebranchiste » et « XVIII^e siècle », on aurait fait un pas nouveau, et dans la description des contenus, et dans la comparaison des idées. C'est là souhaiter que l'histoire de la philosophie devienne une discipline capable de disposer son objet hypothético-déductivement. La condition à laquelle elle pourra le faire est d'abord de définir ses « faits » par des approches rigoureuses et d'affiner ses concepts méthodologiques par des exigences internes plus délibérément « scientifiques ».

Si une telle entreprise reste prématurée méthodologiquement, elle s'impose cependant circonstanciellement. Nous nous trouvons en effet en présence de multiples travaux qui, quotidienne-

ment, nous apportent quelque révélation sur des données datées du XVIII^e siècle, qui sont référables à l'œuvre de Malebranche. On trouve aujourd'hui du Malebranche partout et chez les plus inattendus des auteurs. Il faut dire que la publication des *Œuvres complètes* de l'oratorien-académicien des sciences en a remis les doctrines à l'actualité et qu'on discerne mieux ce qui définit son empire de pensée. Du côté « malebranchiste », il devient plus aisé d'établir une grille opérationnelle à travers laquelle on pourra lire ce qu'il y a de malebranchiste dans l'œuvre des auteurs du XVIII^e siècle.

Ce processus est d'autant plus nécessaire que les « dix-huitiémistes » comme les « dix-septiémistes », changent actuellement la face de leurs recherches en abandonnant les concepts tout faits de périodisation et en adoptant une attitude plus « différentialiste » qu'« intégriste » ou qu'« identitariste ». Au fur et à mesure que leur attention devient plus rigoureuse, les chercheurs doivent admettre, sous la pression des textes exacts, que les grandes lignes culturelles sur lesquelles repose la dialectique des siècles sont extrêmement fragiles et s'effacent dès qu'on tente trop fermement de les fixer. D'autre part les approches scientifiques des textes littéraires ou philosophiques, qui usent aujourd'hui de la notion de mesure dans nos disciplines, modifient l'approche de la périodisation en la subordonnant à une véritable « expérience » qui commence à prendre son envol en histoire de la philosophie. La comparative historique repose sur des lexicographies exhaustives, sur les tables de fréquence des vocabulaires d'auteurs, sur des systèmes de co-occurrence verbale internes aux œuvres, sur les associations syntagmatiques qui sont souvent un indice de l'appel à une « tradition », etc... Cette investigation « armée » permet au chercheur de faire jouer bien d'autres ressources que celle de l'intuition du philosophe réfléchissant. Elle découvre, quand elle n'invente pas, des voisinages qui échappent à l'attention naturelle et qui resteraient insoupçonnés et insoupçonnables sans repérage « armé » (1).

(1) L'index des *Sämtliche Schriften* de Kant (G. MARTIN, de Gruyter, Berlin), nous fournit les références à « Malebranche » dans le *Personen-Index*, et à « occasionalismus » dans le *Wort-Index*. Les nouvelles éditions savantes vont être « armées » d'index dus aux applications de l'informatique à la littérature et à la philosophie. Cf. à ce sujet nos articles de la *Revue intern. de phil.*, de *Dialectica*, et les Actes du Congrès de Montréal sur la *Communication* (1971).

Je dirai, pour clore ce préambule méthodologique, qu'il convient de creuser la différence entre source, influence et tradition. Ces trois concepts qui traduisent la loi de causalité historique me paraissent en diversifier la signification.

Une *source* est une donnée explicite, repérée par l'auteur et introduite par lui, qui réfère un élément t_2 de son œuvre à un élément t_1 d'une œuvre antérieure ou contemporaine. Certes l'auteur peut avoir volontairement ou involontairement « oublié » de mentionner la source exacte d'où découle son actuel discours, et tout discours n'est pas référentiel mécaniquement à une source hypothétique. Les recherches de sources ont un profil très accentué. Elles supposent une connaissance précise des deux œuvres mises en relation : les sources malebranchistes de la conception rousseauiste de l'état de nature (H. Gouhier, *Les Méditations métaphysiques de J. J. Rousseau*), l'origine explicite des citations de Malebranche faites par Voltaire dans le *Dictionnaire philosophique* (J. Deprun).

Une *influence* vise moins la relation du détail à sa cause matérielle que l'insertion d'un ensemble significatif dans un contexte repérable. L'influence ne repose pas uniquement sur le concept de causalité. Elle implique quelque chose d'électif, elle suppose des phénomènes d'interférence qualitative qui expriment l'action de l'effet sur la cause, mais ne restitue pas telle quelle la donnée originale. Une influence s'exprimerait plutôt en termes d'attraction newtonienne qu'en terme de mécanique cartésienne. Par exemple, on peut dire que Norris ou Gerdil ont subi l'influence de Malebranche, mais au travers de leur formation anglo-saxonne ou italienne. Et il va de soi qu'on peut trouver dans chaque auteur, et des sources et des influences, qui peuvent provenir d'origines disparates et se recomposer dans un nouveau contexte qu'elles relient à l'ensemble culturel.

La *tradition* est plus globalisante, plus aérienne, plus diffuse, Elle implique en même temps un facteur volontariste de maintenance qu'il importe de souligner : maintenir dans la diachronie, une idée, un système, des thèses. Elle suscite des argumentations nouvelles pour maintenir à flots une doctrine au travers de temps variés. A propos de Malebranche, il convient de parler de « tradition augustinienne », aussi bien qu'à propos de son adversaire Arnauld. Mais l'éclairage de la donnée originelle peut

être modifié du tout au tout par ces *aggiornamenti* successifs. C'est ainsi qu'une tradition finit par s'ignorer elle-même dans l'oubli le plus complet de ses origines exactes et de ses concaténations séculaires. En ce sens, il y a beaucoup de « malebranchisme » qui est passé sous forme de résidu culturel incritiqué et admis comme allant de soi, dans les œuvres du xviii^e siècle.

*
* *

Je procéderai cependant hypothético-déductivement, pour provoquer l'image-force de ce que pourrait être une histoire de la philosophie rationnelle. Et avant de sérier l'éventail de la tradition malebranchiste au xviii^e siècle, j'en établirai la structure minimale, sans laquelle on pourrait difficilement dire qu'il y a là « malebranchisme », mais grâce à laquelle on peut repérer ce qu'il y a de « malebranchisme » là ou là.

Ce réseau malebranchiste typique exprime un code théologique qui trouve place parmi les nombreux codes théologiques en usage au xvii^e et au xviii^e siècle. La clé de voûte en est l'étude des rapports de la Puissance avec la Sagesse dans le concert des attributs divins. Là se creusera l'originalité des combinatoires formalistes de la fin du siècle, en vigoureuse opposition avec les philosophies intuitionistes groupées autour de l'œuvre cartésienne, janséniste ou arnaldienne. Ces dernières privilégient le radical P>S, dérivant le code métaphysique à l'écart du code théologique, creusant un abîme entre la raison et la foi. La thèse créationniste des vérités éternelles, contre laquelle Malebranche révélera son originalité en 1678, entraîne une conception subordonnée de l'ordre et de la valeur par rapport à la Puissance. Le vrai et le bien sont tels parce que *faits* par une toute-puissance infinie. L'ordre de la nature est exprimé dans les lois du mouvement des corps et dans les lois physiologiques que recherche le *Traité de l'Homme*. La validité de ces lois tient à leur origine entièrement libre et gratuite de la part de l'auteur de la nature. Quant à l'ordre de la grâce, il n'existe pas en tant que comparable à l'ordre naturel puisqu'il est fondé sur le miracle et sur l'élection salutaire par le bon plaisir du Dieu caché.

Que Malebranche ait subi l'influence de ce train de pensées ne fait aucun doute : ses premiers écrits en témoignent, dans les

appareils critiques qui permettent de récupérer l'archéologie de son système. Et précisément, les *Éclaircissements* de 1678 vont nettement renverser la situation en précisant sans aucune ambiguïté que la thèse créationniste des vérités éternelles est fautive et dangereuse, que l'abîme creusé entre la foi et la raison est pernicieux, et que l'ordre de la grâce répond au même modèle combinatoire que l'ordre de la nature. C'est dire que, dans la recherche sur la hiérarchie des attributs divins qui commandent la création et le salut, Malebranche retourne le radical sur lequel est axée la ligne Descartes-Jansénius-Arnauld, et privilégie la relation S > P.

De là le « méditatif », comme disait Arnauld, tire sa propre lignée architectonique. La Sagesse ayant le pas sur la Puissance, un univers du possible prend place dans la métaphysique des origines radicales. La volonté divine, confondue dans le *fiat* des sectateurs de la toute-puissance, devient discernable. Une volonté divine antécédente a pour visée l'ordre des perfections absolues qui se trouvent dans la Raison souveraine, de toute éternité. Cet ordre est incréé. Il commande la combinaison des perfections dans la vue du monde possible, qui ne sera pas vrai et bon de cela seul qu'il a été fait par la toute-puissance, mais qui répondra à un critère interne à la pensée divine qui dispose un *optimum* entre ces perfections. Faut-il que la variété matérielle de l'univers l'emporte ? Faut-il que la loi qui ordonne les éléments variés ait sa place dans le calcul des desseins et que ces desseins intègrent le « moyen » qu'est la « voie simple » ? Ce Dieu, ouvrier ou architecte, dispose ensemble les pierres de sa construction, et c'est de cette disposition même que le choix résulte. Le principe du meilleur influe donc directement sur le choix des éléments et sur la combinaison des séries d'événements que ces éléments permettent d'attendre et de conserver. Une telle pré-méditation de l'univers conduit la pensée divine à déterminer la quantité de réalité des mondes possibles, mais aussi leur dose de légalité : et c'est du rapport entre la quantité matérielle créée et l'ordonnement de ces éléments, que s'inquiètent les métaphysiques combinatoires. Disons, dès ce niveau de la volonté antécédente, que la tradition malebranchiste sera aisément différenciable, de ce point de vue, de la tradition leibnizienne, en ce qu'elle conserve une distinction nette entre les deux substances du corps et de l'âme, en ce qu'elle distingue

la loi de la substance en ordonnant les substances à la loi alors que, pour Leibniz, les substances sont dérivées de l'intégrale de la loi et que le rapport combinatoire devient constitutif de la monade singulière. Malebranche pense donc le rapport du meilleur comme celui qui, pour une réalité donnée, use d'une loi plus simple qu'une autre pour en conserver le cours. Plutôt que de créer douze réalités par une loi de valeur six, Malebranche préfère pour son Dieu neuf réalités seulement créées par une loi de valeur neuf. La simplicité de la loi est l'un des éléments de la proportion qui commande l'*optimum*.

L'univers créé est celui dans lequel le compossible atteint la plus haute valeur, dans chaque série physique ou morale et entre chaque série. Or ce monde en projet est celui que la volonté conséquente fera exister. La toute-puissance créatrice n'est plus libre de faire exister ce qu'elle veut, et ce qu'elle fait exister n'est pas bon par cela seul qu'elle l'a fait exister. Mais elle l'a fait exister parce que c'était possiblement bon. Le *fiat* est le résultat de ce calcul divin. Et le calcul divin ne reste pas enténébré dans un Dieu caché ; il est révélé à la raison humaine qui voit directement les vérités éternelles dans la raison divine et qui en partage les perfections et l'ordre. Ainsi la foi ne saurait décrire un ensemble de vérités révélées que la raison n'atteint pas. La différence n'est plus qu'accidentelle, historique : à la fin de l'histoire, tout redeviendra « lumière ». La foi est une preuve courte, une preuve de sentiment, que Dieu a donnée aux hommes qui ne sont plus capables d'allier leur raison à la sienne. Et c'est pourquoi la méthode cartésienne a du bon, parce qu'elle réapprend à se servir de la raison plutôt que de l'autorité, à faire appel à l'évidence plutôt qu'aux billevesées de l'imagination, et partant aux superstitions.

Une autre distinction très nette d'avec la combinatoire leibnizienne est repérable au niveau de ce *fiat* créateur. Pour Leibniz, la toute-puissance, à son image, crée des forces naturelles monadiques indépendantes. Or ce concept même d'indépendance est la bête noire de Malebranche dans sa polémique contre le paganisme aristotélicien et contre les thuriféraires du Dieu caché. Se rendre indépendant est le projet même du démon. Tout est et reste au contraire, création comme conservation, sous la plus grande dépendance de Dieu qui soit : à tel point que les créatures ne disposent d'aucune force naturelle qui les

individuent : elle n'ont que des figures ou des configurations qui en différencient les singularités. Le fondement de l'occasionalisme est là : les créatures n'ont aucune puissance naturelle d'agir. Toute action naturelle est d'emprunt à la force divine, qui est la cause unique de tous les mouvements, la liberté étant alors rejetée dans un ordre strictement moral qui en rend la doctrine très difficile, mais fort bien fondée.

Or, au niveau du *fiat*, il faut à la fois des individus et la loi. La loi, qui développe mécaniquement le processus de la conservation des créatures ne peut engendrer les individus, mais seulement les maintenir dans l'existence qui leur a été donnée. L'interférence des deux axes s'impose pour traduire la conception malebranchiste du créé : l'un qui prend son origine de l'individuel et crée des corps, des âmes, des anges, un Jésus-Christ ; l'autre qui prend son origine dans la loi et qui couvre le domaine matériel par les lois du mouvement, le domaine intersticiel entre matière et esprit par les lois psycho-physiques, le domaine des esprits par les lois de l'union de la raison humaine à la Raison divine, les lois angéliques et les lois que nous font connaître la science de l'âme de Jésus. A chacun de ces domaines correspond une cause occasionnelle propre : le choc des corps, le sentiment de l'union de l'âme et du corps, l'attention de la raison, le miracle dispensé par la voie angélique et le plaisir prévenant dont la loi de grâce affecte les esprits par l'intermédiaire de Jésus, Verbe incarné.

Telle est la très schématique structure de la « grille » malebranchiste. Comment peut-on disposer notre « lecture » des œuvres du XVIII^e siècle en fonction de telles coordonnées ?

* * *

Ce réseau se retrouve intégralement par simple reproduction dans les nombreuses rééditions des œuvres de Malebranche qui continuent à voir le jour durant le XVIII^e siècle : *Recherche de la vérité* (après la cinquième édition de 1700 et la sixième de 1712, tellement enrichies par l'auteur, l'édition de 1712 sert de prototype à 1721, 1735, 1740, 1749, 1762, 1772, éditions qui connaissent 17 formes de distribution comme en témoignent leurs pages de titre différentes), *Entretiens sur la métaphysique* (après la quatrième édition de 1711, éditions en 1732 et 1763), les *Conversations*

chrétiennes (après la sixième édition, identique pour 1702 et 1711, celle de 1733). Rappelons que l'*Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois* (1708) et que les *Réflexions sur la prémotion physique* (1715) voient le jour à la veille de la Régence. Par ces différentes rééditions, les lecteurs du XVIII^e siècle prenaient connaissance de la dernière philosophie de Malebranche. Il en résulte pour la tonalité donnée à la tradition malebranchiste un effet important qui privilégie les thèmes de la dernière période ainsi que leur suspension architectonique. Ajoutons enfin que les imprimés de Malebranche se trouvent dans toutes les bibliothèques privées dont nous avons l'inventaire : Montesquieu, Dortous de Mairan, Voltaire, Rousseau etc...

On ne peut parler, sur cette remarque, de tradition, mais plutôt de transmission intégrale de l'œuvre en ses manifestations authentiques, fondement qui rend d'autant plus aisée et intégrale la tradition proprement dite.

*
* *

Il convient d'abord de mentionner ceux que nous rangeons sous l'appellation de *tradition*, disons intégriste, qui transmettent la tradition malebranchiste dans sa lettre la plus stricte, qui en défendent la mémoire et qui en augmentent les applications. Le « malebranchisme » vivait en tant que « mouvement » avant que de survivre comme « tradition ». Or le mouvement acquis à la fin du XVII^e siècle se prolonge avec vivacité tard dans le XVIII^e siècle. En effet les conquêtes effectuées par les malebranchistes à des postes-clés leur permettent de promouvoir la doctrine du maître avec de puissants moyens. Je ne ferai que rappeler ici quelques indications qui ont été condensées dans le tome XX des *Œuvres complètes (Malebranche vivant)*.

Le groupe malebranchiste de l'Oratoire continue son œuvre après la mort de Malebranche et dans le même esprit : Lelong, dont les travaux historiques deviendront indispensables au XVIII^e siècle, Bernard Lamy, dont l'œuvre propre transmettra le malebranchisme à Montesquieu et à Rousseau. La forteresse marchante de l'Oratoire véhiculera dans sa pédagogie, l'essentiel et le détail du malebranchisme (2).

(2) A. ROBINET, *Techniques de la pédagogie malebranchiste, La pédagogie au XVII^e siècle*, Colloque de Marseille, 1971.

La plupart des oratoriens se retrouveront avec Malebranche à l'Académie des sciences, où il disposeront d'une autre zone d'influence considérable dans les milieux scientifiques, qui ne sont pas encore entièrement coupés des milieux littéraires et philosophiques. Carré, Guisnée, Saurin, Rémond de Montmort, Renau d'Elisagaray, Varignon, Bragelongne, Privat de Molières etc... conserveront un malebranchisme bon teint. On sait que Fontenelle, qui fit entrer cette fournée de malebranchistes à l'Académie lors du renouvellement de 1699, leur survivra, et soutiendra encore au milieu du XVIII^e siècle la thèse des tourbillons arrangés selon les conclusions ultimes de la *Recherche de la vérité*.

En de multiples milieux les « salons » malebranchistes continueront à avoir leur influence : l'accès des Ducs au pouvoir, l'inspiration rationaliste de la Régence, en favorisent puissamment l'expansion. Et même en milieu jésuite, André tiendra bon dans son admiration pour la pensée de Malebranche (3).

Un excellent exemple de transmission intégriste concerne les *Méditations métaphysiques* de H. F. D'Aguesseau (4). Le fondement du droit naturel est à rechercher dans le partage de la raison universelle. La liberté est garantie par le sentiment intérieur. Le précepte de l'inintelligibilité du néant domine les *Méditations* comme il dominait les *Entretiens*. Le code théologique est calqué sur celui qui commande la structure des pensées de Malebranche : « Dieu se connaît lui-même, il voit dans son intelligence suprême... les idées de tous les êtres et de toutes les manières d'être possibles. Il ne connaît pas moins sa volonté toute-puissante que ses idées infinies... ». Le contexte métaphysique étant occasionaliste, c'est bien au réseau malebranchiste que se réfère D'Aguesseau en avançant de telles propositions.

(3) Cf. DESAUTELS, *Les Mémoires de Trévoux et le mouvement des idées au XVIII^e s.*, 1956, nombreuses mentions de la manière dont la revue des jésuites réagit à l'œuvre de Malebranche.

(4) Ce malebranchisme de D'Aguesseau fait l'objet d'un article en voie de publication. Il avait été remarqué par Bouillier, Ingold, Sainte-Beuve ; puis récemment souligné par G. RODIS-LEWIS, *Malebranche*, p. 328 ; par J. DEPRUN, *Une page républicaine du Chancelier D'Aguesseau* (Orléans, 1970) ; par le t. XX des OG de Malebranche, pp. 203-204 ; par notre article sur « L'attitude politique de Malebranche », *XVII^e siècle*, 1958.

« Les vérités que j'ai appelées métaphysiques se dévoilent au regard fixe et persévérant de notre attention, qui, comme le Père Malebranche l'a fort bien dit, est une espèce de prière naturelle que Dieu exhauce toujours, lorsque je ne demande que ce qui peut m'être révélé, et que je le demande comme il faut pour l'obtenir ».

Dans la même tradition intégriste, on a un autre exemple d'influence directe avec Kéranflech. Cet auteur n'a nullement tenu, comme les précédents, au concert du « groupe malebranchiste », mais il s'y est adjoint de lui-même bien plus tard, donc uniquement à partir de l'œuvre de Malebranche, et à un moment où cette œuvre est considérée par beaucoup comme archaïque ou entièrement hors de propos. C'est en effet entre les années 1760 et 1780 que Kéranflech fait paraître ses multiples ouvrages qui se réfèrent tous à la physique ou à la métaphysique de Malebranche. M^m^e Rodis, qui lui a consacré une excellente étude ⁽⁵⁾, souligne sa « fidélité intelligente », estime qu'il reste un « disciple », « en ce que ses développements les plus originaux sont toujours fidèles à l'ensemble du système ». Kéranflech approfondit même certains thèmes très délicats de l'œuvre de Malebranche, comme le rapport entre la généralité et la particularité de l'idée. Soutenir encore d'un livre, en 1761, l'hypothèse des petits tourbillons, dissenter sur les miracles, sur l'âme des bêtes et sur la raison, prouve un fond, acquis, de la systématique de Malebranche qui lui redonne une belle vigueur en cette époque où il est de bon ton de se gausser des romans métaphysiques du Père Malebranche. Bouillier estimait justement que Kéranflech était « l'un des plus originaux malebranchistes du xviii^e siècle ».

*
* *

De larges morceaux du réseau théologique malebranchiste subsistent sous une forme plus ou moins développée dans nombre d'œuvres où l'on ne commence qu'aujourd'hui à les repérer avec exactitude.

Cette *tradition partielle* est celle qu'exprime Montesquieu. Nous ne pouvons reconnaître Spinoza dans la plupart des pro-

(5) G. RODIS, « Un malebranchiste méconnu : Kéranflech », *Rev. phil.*, 1964.

positions métaphysiques de Montesquieu : par contre, nous y lisons du Malebranche. Cette erreur interprétative, encouragée par les meilleurs commentateurs de Montesquieu, doit cesser. Historiquement, Montesquieu a toutes raisons d'avoir reçu de plein fouet l'impact de l'œuvre malebranchiste : il fait ses classes à Juilly, il se réfère expressément à Malebranche à maintes reprises, il en conserve les *ex libris* qu'il a dû se procurer par l'intermédiaire de Desmolets. Les *Lettres persanes* 24, 69 et 83, sont fort explicites à cet égard. Le problème d'actualité de la nouvelle Constitution est réglé en fonction du problème métaphysique et théologique de la théodicée récente. Or il ne saurait s'agir d'un appel ni à Descartes, ni à Spinoza, puisqu'il convient de rechercher l'harmonie de toutes les perfections dans l'infiniment parfait et d'en éviter l'entr'empêchement, l'ordonnateur des choses ne pouvant en modifier les essences. Comme chez Leibniz ou Malebranche, le possible précède l'existence, et les rapports possibles définissent les lois de justice, rapport de convenance que Dieu suit, rapport toujours le même, éternel et immuable, que l'homme ne connaît pas clairement. Ce principe de l'ordre éternel est strictement référé au précepte rigoureusement malebranchiste du rien qui n'a point de propriété et qui ne peut être aperçu. Certes Montesquieu fait volontiers appel à l'*altitudo* pour montrer les limites du savoir humain à cet endroit, mais il n'empêche que ce qu'il en dévoile s'apparente exactement aux dispositions générales et précises des *Entretiens*.

Quant au fronton qui domine l'entrée de *L'Esprit des lois*, il proclame que la création ne saurait être assimilée à « un acte arbitraire » et que « tous les êtres ont leurs loi ». Montesquieu refuse la fatalité des athées et le bon vouloir du Dieu caché. La « raison primitive » n'est ni aveugle, ni inconnaissable. Elle se détermine suivant des rapports uniformes et constants. La pensée de Montesquieu est très précise à ce sujet : Dieu connaît ses créatures, à la cartésienne, « parce qu'il les a faites », mais, à la malebranchiste, « il les a faites parce qu'elles ont du rapport avec sa sagesse et sa puissance ». Car « la divinité a ses lois ». De plus « avant qu'il y eût des lois faites, il y avait des rapports de justice possible ».

On peut rattacher à cette racine toutes les philosophies qui invoquent un « ordre » immuable et éternel dans le règlement des rapports naturels et des relations sociales. Ainsi Mirabeau

définira la morale épurée par « l'amour dominant de l'ordre et dans la justice par essence », la vertu étant « l'amour libre, habituel et dominant de l'ordre immuable ⁽⁶⁾. Lemer cier de la Rivière, en épigraphe de ses travaux sur l'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques, affichera : « L'Ordre est la loi inviolable des esprits, et rien n'est réglé, s'il n'y est conforme ». Les *Entretiens sur la métaphysique* pour les plus métaphysiciens, et le *Traité de morale* pour les juristes, continuent à véhiculer un lot important de données directement puisées dans l'œuvre de Malebranche, comme c'est le cas chez Quesnay ⁽⁷⁾.

On a même décrit l'itinéraire voltairien comme un départ de Malebranche et un retour à Malebranche (Pomeau). Deprun discerne avec justesse le « malebranchisme manifeste » du *Dictionnaire philosophique* ⁽⁸⁾ et conclut à « une attitude de demi-adhésion ». On peut dire en effet que la philosophie voltairienne de l'ordre, la démonstration déiste de l'existence de Dieu par l'intelligence de l'ordonnateur des choses, la passivité qui s'ensuit du côté de la dépendance éprouvée de l'homme, dominant les positions voltairiennes, à quelque époque que ce soit, et quelque violent que soit l'anathème de Voltaire porté contre les systèmes théologiques ou contre la personne et l'œuvre de Malebranche.

Il en irait de même du *Militaire philosophe*, et ce n'est pas pour rien que Voltaire accueille avec fougue cet anonyme. Ces « difficultés sur la religion proposées au Père Malebranche » conservent une quatrième partie qui traite de la religion naturelle, et qui se situe très loin de l'imprimé de tendance athée que Naignon et D'Holbach en ont tiré en 1767. Face aux religions « factices », la religion « naturelle » conserve ses serviteurs en raison. Et c'est bien, là encore, sur le présupposé d'un ordre universel que se pose la réflexion philosophique, alors même qu'elle évince tout ce qui, dans le malebranchisme, rappelle les dogmes de la religion « factice ».

⁽⁶⁾ J. DEPRUN, « L'Éthique de l'Ami des hommes », Congrès d'Aix sur *Les Mirabeau et leur temps*, 1968.

⁽⁷⁾ Cf. P. M. SCHUHL, *Rev. phil.*, 1938.

⁽⁸⁾ J. DEPRUN, « Le Dictionnaire philosophique et Malebranche », *Annales de la Faculté d'Aix*, tome XL.

A cette même lignée des influences partielles, on peut rattacher des œuvres aussi complexes que celles de Leibniz ou de Fontenelle. Encore s'agit-il de s'entendre. Il y a dans la « tradition malebranchiste » une part de thèmes qu'elle partage avec la « tradition leibnizienne » : ordre éternel, connaissance de vérités immuables, légalité des différents règnes de la nature et de la grâce. Mais, Leibniz abolit l'occasionalisme, comme le fit Fontenelle dès la polémique de 1686, et introduit, aussi bien que Fontenelle, un relais substantiel, doué de force, entre le *fiat* créateur et le déroulement de la création. Il y a là, sur des plans aux clivages très nets, mais subtils, bien des hésitations possibles quand on se demande à qui se réfère un auteur qui invoque par exemple la possibilité comme condition originelle de la réalité créée. Il faut souvent bien des recoupements avant de pouvoir attribuer des formules trop générales à l'une ou à l'autre des deux grandes traditions combinatoires du début du XVIII^e siècle.

*
* *

Cet aspect de la tradition malebranchiste porte sur le réseau considéré en son contenu architectonique : on peut dire que la métaphysique malebranchiste, qui repose sur le concept fondamental de l'ordre, continue à survivre en bien des directions où on ne l'attendait pas et où on l'a fort mal repérée. Mais il est un autre aspect de cette tradition qui porte sur la manière dont ce réseau est un objet de connaissance, c'est-à-dire sur le moyen par lequel l'esprit de l'homme peut en avoir la représentation. Rien que sur les effets de la polémique Malebranche-Arnauld au XVIII^e siècle, il y aurait une littérature abondante à dépouiller. Selon que la connaissance de l'ordre est considérée comme relevant de la raison ou comme relevant du sentiment, problème qui constitue l'une des facettes miroitantes des plus délicates à examiner dans l'œuvre de Malebranche, on distinguera deux genres d'approche qui relèvent également d'une tradition, cette fois-ci oblique par rapport à l'objet examiné.

Le problème de l'origine des idées, connu au travers de la polémique Malebranche-Arnauld, devient éminent, par les dernières œuvres de Malebranche, au travers de la polémique qu'il soulève contre Locke, et que Leibniz accentue pour son compte dans les *Nouveaux Essais* qui verront le jour en 1765.

L'oratorien A. M. Roche, dans son *Traité de la nature de l'âme et de l'origine de ses connaissances, contre le système de M. Locke et de ses partisans* (1759), défend la vision des corps en Dieu par l'intermédiaire des idées ; il suppose que c'est en Dieu que l'âme voit « non seulement les vérités éternelles et immuables, mais même les corps, ou du moins leurs idées ». Cependant, Roche ne peut suivre Malebranche sur le problème de la présence en Dieu de perfections inégales, qui n'y sont « guères admissibles » ; quant à la variété infinie de différentes idées, elle ne lui semble pas recevable (pour autant que ce fut là la thèse mûre de Malebranche, elle ne l'est point). Roche maintient également une connaissance de l'âme par conscience, mais qui, selon lui, est bien meilleure que celle qu'elle aurait d'elle-même par idée. Comme il le dit à propos du monde idéal de Malebranche « la mode en est maintenant passée ». Et cependant la philosophie malebranchiste lui offre maintes argumentations par lesquelles il réfute l'empirisme.

Lelarge de Lignac se plaint également que Malebranche soit trop peu lu et soit mal connu. Il abandonne Malebranche sur le système des idées, mais en recueille l'enseignement sur l'observation interne. Dans le même contexte, qui se situe dans une « tradition » prise en sens très dilué, on peut situer Claude Brunet « un malebranchiste peu connu »⁽⁹⁾.

Ces répercussions du problème de la connaissance, plus que de celui de l'ordre, se font sentir partout à l'étranger durant le cours du XVIII^e siècle. La défense de Malebranche que présente Gerdil contre Locke relève plus d'une bonne intention que d'une connaissance approfondie de l'œuvre de l'oratorien⁽¹⁰⁾. C'est peut-être un philosophe comme John Norris qui a le mieux connu la doctrine malebranchiste de la connaissance à l'étranger⁽¹¹⁾.

*
* *

⁽⁹⁾ Cf. LARGUIER DES BANCELS, « Un malebranchiste peu connu, Claude Brunet », *Rev. phil.*, 1951.

⁽¹⁰⁾ Cf. Berthé DE BÉSAUCÈLE, *Les cartésiens d'Italie* ; A. BANFI, « Malebranche et l'Italie », *Rev. phil.*, 1938.

⁽¹¹⁾ Pour les relations avec l'Angleterre, cf. la thèse de M. Acworth à laquelle nous faisons allusion sur le malebranchisme de John Norris, récemment soutenue à Paris ; T. F. JESSOP, *Malebranche et Berkeley*, R. W. CHURCH, « Malebranche and Hume », *Rev. intern. de phil.*, 1938 ; A. A. LUCE, « Malebranche et le Trinity college de Dublin », *Rev. phil.*, 1938.

Alors que l'on ne trouve là que de pâles épigones, il en va tout autrement chez ceux qui se sont posés à fond le problème de leur position en *tradition oblique* par rapport à la doctrine malebranchiste de la connaissance.

Si l'on se livre, comme nous l'avons fait cette année, à l'examen des citations de Malebranche que fait Kant, on s'aperçoit rapidement de l'ampleur que prennent dans l'œuvre de Kant les thèmes de l'occasionalisme et de la vision en Dieu. Ces thèmes apparaissent en contre-champ de la position kantienne, mais ils l'aident, surtout au moment de la *Dissertation* (1770), à bien situer le problème critique que formulera en meilleurs termes la lettre à Herz deux ans plus tard. Une philosophie qui recherche l'origine des « formes » sensibles dans les notions de temps et d'espace, et qui rencontre la raison des « formes » intelligibles dans la liaison ordonnée sans laquelle aucune connaissance n'est possible, garde comme un regret de ne pouvoir suivre Malebranche sur ce que Kant estime être un « océan mystique » (*Dissertation*, §22 scholie). L'omniprésence phénoménale et l'éternité phénoménale seraient des thèses proches de celles de Kant si Kant avait à s'aventurer dans le domaine mystique : alors il serait fort proche de Malebranche. Ce texte peu cité et peu commenté est de première importance pour la présente articulation : surtout après qu'un jésuite comme Hardouin eût compté Malebranche au nombre des *Athei detecti*, et avant que Hegel ne fasse de la philosophie malebranchiste une dérivation spinoziste du cartésianisme.

Si Kant voit le réseau métaphysique édifié par Malebranche du point de vue de la raison pure, c'est du pôle opposé que Rousseau l'approche en recueillant de l'enseignement de B. Lamy le rôle capital du sentiment, instinct divin ⁽¹²⁾.

*
* *

J'entends par *tradition diachronique* celle qui se reflète dans une œuvre donnée en fonction d'un moment d'une autre œuvre.

(12) Cf. BRÉHIER, « Les lectures malebranchistes de J. J. Rousseau », *Rev. intern. de phil.*, 1938 ; et H. GOUIER, *Les méditations métaphysiques de J.-J. Rousseau*, nombreuses citations de Malebranche.

Quand J. Deprun aborde la question des *Thèmes malebranchistes dans l'œuvre de Prévost* ⁽¹³⁾, il ne peut qu'être très frappé par la présence de la théorie de l'inquiétude qui manifeste une « sympathie très visible » de Prévost pour l'œuvre de Malebranche, à qui il a « beaucoup emprunté ». Deprun va jusqu'à évoquer une « affinité spirituelle ». Toutes les citations de Prévost qu'il repère et les textes de Malebranche auxquels il réfère, lui permettent de conclure que Prévost est « un malebranchiste du dehors », « un malebranchiste perdu ». Je dirais plus précisément que Prévost se réfère à un « Malebranche perdu ». La quadruple thématique de la tristesse douce-amère, de l'inquiétude de la volonté, de la condition de l'âme assiégée et de la conscience aveuglée, constitue un ensemble explicite de malebranchisme qui fait se poser à Deprun la question : « Malebranche eût-il jugé que c'était là l'essentiel ? Question insoluble ». Oui si l'on attend de l'œuvre de Malebranche une réponse monotype. Car il est évident que cette insistance ne répond pas à la philosophie mûre de l'ordre et de la raison, ni à la philosophie tardive où bonté et justice retrouvent une place de choix. Or les citations que retrouve Deprun et que l'on pourrait multiplier, relèvent du premier Malebranche, de celui qui a été enrobé dans les éditions d'après 1678, ou dont les textes ont été purement et simplement retirés, en tous cas vivement atténués. Malebranche ne reviendra plus avec cette crudité sur la thèse de l'inquiétude, essentiellement parce qu'elle est prise d'abord en son plein sens tragique, comme égarant la volonté hors des chemins de la raison. Ce n'est qu'avec le renversement de la définition de la volonté que Malebranche donnera à l'inquiétude un sens plus métaphysique que psychologique, en lui faisant signifier l'infinité de l'acte volontaire sous chacune des prévisions physiques. Il y aura là un bel exemple de mesure à faire, quand nous allons établir les index des *Œuvres complètes*, car je ne suis pas sûr que le mot d'inquiétude ait été employé après 1678, en tous cas, il ne l'est plus avec le sens qu'il a dans les Livres IV et V de la *Recherche*.

A l'inverse, il ne faut pas sous-estimer dans la dernière philosophie de Malebranche l'importance du retournement de la

(13) Colloque sur l'abbé Prévost, Actes d'Aix, 1963.

définition de la volonté, d'abord résumée dans la tendance au bien, puis rectifiée par le désir d'être heureux. Ce désir d'être heureux entraîne une réhabilitation de l'amour-propre que les textes d'avant 1678 avaient évincé. Des énoncés fondamentaux comme celui d'Helvétius relèvent directement de la dernière philosophie de Malebranche : « Il était cependant facile d'apercevoir que l'amour-propre ou l'amour de soi, n'était autre chose qu'un sentiment gravé en nous par la nature ; que ce sentiment se transformait dans chaque homme en vice ou en vertu, selon les goûts et les passions qui l'animaient ; et que l'amour-propre, différemment modifié, produisait également l'orgueil et la modestie » (*De l'Esprit*, p. 34). Si l'on se rapporte aux premiers textes de Malebranche, on ne peut certes que mesurer la distance qui les séparent d'énoncés de ce genre, puisqu'alors la doctrine de l'amour-propre implique une tendance au mal et ne peut, en rien, être une conséquence d'un désir d'être heureux. Cette ambiguïté de l'inclination naturelle, fort bien mise en évidence dès la *Recherche*, est le ressort qui rend l'esprit apte à toujours aller plus loin, comme l'admet à son tour Helvétius : « Au reste, ces mêmes passions, qu'on doit regarder comme le germe d'une infinité d'erreurs, sont aussi la source de nos lumières. Si elles nous égarent, elles seules nous donnent la force nécessaire pour marcher ; elles seules peuvent nous arracher à cette inertie, et à cette paresse toujours prête à se saisir de toutes les facultés de notre âme » (p. 14). On peut d'ailleurs lire le traité *De l'Esprit* avec, sous les yeux, la *Recherche de la vérité* : on sera étonné d'y trouver une résonnance commune, souvent si littérale qu'elle ne peut avoir été rendue possible que par une consultation attentive de l'œuvre de Malebranche.

*
* *

J'en viens à énoncer quelques *traditions partielles*, qui, tout en récusant l'ensemble du malebranchisme, en conservent, sciemment ou en ignorance des sources, des pans significatifs appréciables.

C'est ainsi que l'on peut se poser la question du rôle des lectures malebranchistes chez l'auteur du *Système de la nature*. A soi seul le titre est suffisamment provoquant à l'époque pour nous laisser entendre ce qu'il omet : *et de la grâce*. Certes, D'Hol-

bach radicalise le malebranchisme en évinçant l'ensemble du code théologique qui le supporte, mais il en admet l'ossature métaphysique en conservant une manière occasionaliste d'envisager l'ordre des événements, en privilégiant, sous sa critique de l'ordre-préférence, un rôle indéniable de l'ordre-fondement, et en exigeant, à l'origine radicale des choses, à la fois l'individu et la loi.

Nous entrons certes dans un système d'énergétique universelle, mais où l'énergie a une racine unique. Il n'y a qu'une seule cause parce qu'il n'y a qu'une seule nature eût pu dire D'Holbach en parodiant Malebranche. En effet « aucun être n'est capable de se mouvoir par sa propre énergie ». Il faudrait que cette énergie fût supérieure et contraire à toutes les énergies de l'univers pour agir seule. Une cause n'est jamais indépendante des autres causes et l'univers est « la chaîne immense et non interrompue de causes liées les unes aux autres ». Il n'y a, pas plus que chez Malebranche, d'agent inconnu, ni d'agent particulier.

Cet occasionalisme rentré répond à une doctrine de l'ordre infiniment plus complexe que ce que l'on en retient d'ordinaire. S'il est exact que la critique expresse du concept d'ordre est fonction du scholie terminal du Livre I de l'*Ethique*, il est non moins exact que D'Holbach invoque à maintes reprises un ordre « naturel », « immuable », qui n'est pas celui de nos préférences, mais qui commande, de tous temps, le déroulement des mouvements de cette énergie universelle unique. Si bien que, ce qui, pour nous, est ordre ou désordre, fallacieusement affirmés et sans aucune signification ontologique, se trouve toujours être ordre, au sens absolu, l'ordre comme le désordre pour nous renvoyant à un ordre en soi qui s'exprime imperturbablement dans le déroulement des lois naturelles.

Or, si ces lois naturelles commandent la conservation de l'énergie, elles n'en commandent point la répartition en corpuscules ou en atomes. Les corps primitifs ont des formes indépendantes de la loi. Les lois sont exécutables en fonction des formes de la nature, et les formes de la nature sont faites pour épouser les lois effectives. Certes le hasard pourrait jouer son rôle dans cet arrangement, mais D'Holbach récuse précisément le hasard, pour faire jouer la « nécessité », nécessité qui fait en sorte que l'individu et la loi s'entre-répondent, comme dans la dialecti-

que fondamentale entre configurations et mouvements légaux pour la science malebranchiste. Le principe d'individuation moléculaire est tel qu'il exige chez D'Holbach, sans doute en provenance de Diderot, un fondement métaphysique qui illustre à nouveau le *valde bona* de Malebranche en tant que définit par la magnificence du projet, ou le principe d'individuation monadique de Leibniz. Comme l'énonce D'Holbach, les molécules sont « essentiellement variées par elles-mêmes et par leurs combinaisons, elles sont pipées pour ainsi dire, d'une infinité de façons différentes ».

On trouverait même chez La Mettrie, une tradition partielle plus authentiquement malebranchiste que chez bien des cartésiens : puisque la thèse de l'animal et de l'homme-machine répond à la définition rigoureuse de la substance corporelle par son essence étendue.

*
* *

Reste à mentionner, en marge de ce large éventail, la création artificielle de *fausses traditions* malebranchistes. Ce fut le cas avec la publication du *Traité de l'infini créé* qui vient jeter la confusion, quatre vingt ans après sa rédaction, dans des milieux où l'on ne sait plus très bien où le malebranchisme commence ni où il s'achève. De tels écrits ne comportaient, du vivant même de Malebranche aucune référence précise à l'œuvre et ne prouvaient qu'une connaissance fort approchée des thèses de l'auteur de la *Recherche*. Mais, du point de vue qui nous occupe, la tradition du faux est encore à signaler puisqu'elle maintient à l'actualité, ne serait-ce que le nom d'un auteur que l'on connaît de moins en moins bien.

*
* *

La tradition malebranchiste, durant le XVIII^e siècle, allait trouver ses premières assises dans les processus d'objectivité que les nécessités polémiques ou l'historiographie naissante développent.

Quand le jésuite Buffier répond terme à terme au *Système de la nature*, il est conduit à s'étonner que D'Holbach fasse endosser à Malebranche des thèses qui ne furent jamais les siennes, soit

sur l'innéité des idées, confondues avec leur vision en Dieu, soit sur le panthéisme dont l'on affuble le malebranchisme. Buffier connaît avec suffisamment de fermeté les écrits de l'oratorien pour repérer que D'Holbach lui attribue de fausses propositions et de faux textes. Car ce que D'Holbach donne effectivement comme étant de Malebranche a pour origine les critiques qu'Aubert de Versé lui adressait dès 1684 en reconstituant une lettre des textes malebranchistes qui n'avait rien à voir avec l'original. C'est par de semblables procédés qu'Hegel, usant du faux, et en fabriquant, orientera sous la coupe de sa vision de l'histoire une œuvre qui n'a rien à voir avec ce qu'il en énonce (14).

Par contre, Malebranche prend place dans l'historiographie d'une manière décisive. Nous avons longuement souligné la manière dont Fontenelle mettait en place l'œuvre de Malebranche : tout bon académicien est passé par le doute cartésien, par la méthode de la *Recherche* et s'est perfectionné par la maîtrise de l'*Analyse des infiniment petits* (15). Nous avons fait paraître, dans le tome XX des *Œuvres complètes* le document d'Adry, dont le *Précis de la vie du P. Malebranche* comporte une foule de références sur l'impact du maître au XVIII^e siècle.

Une enquête poussée en milieu historiographique reste à faire : Boureau-Deslandes, Buhle, Brücker, Stolius, Tennemann, Tiedemann, consacrent à Malebranche des pages et des chapitres qui lui font place dans l'histoire de la philosophie de manière irréversible.

*
* *

Je me refuse donc à tirer des conclusions du genre : la tradition malebranchiste au XVIII^e siècle, c'est... D'abord parce que le jalonnement du sujet est en cours et que toute synthèse serait prématurée tant que les relevés et les analyses historiques ne sont pas plus avancées. Ensuite parce que c'est le concept de « tradition » qui devient criticable du point de vue de la recher-

(14) Cf. A. ROBINET, *Hegel-Jahrbuch*, 1958-1959, pp. 372-395 ; et *La Dialectique*, Congrès de Nice, 1959, *Dialectique et histoire de la philosophie*.

(15) Cf. A. ROBINET, « Considérations sur un Centenaire, Fontenelle », *Rev. mét. et mor.*, 1958 ; « Malebranche dans la pensée de Fontenelle », *Rev. de synthèse*, 1961.

che scientifique en histoire de la philosophie : de tels concepts ne jouent que sur une échelle de vastes généralités à la Cassirer ou à la Paul Hazard. Le philosophe, historien de la philosophie, n'a pas à faire de la littérature sur des questions qui, à ses yeux, doivent relever de la plus haute précision.

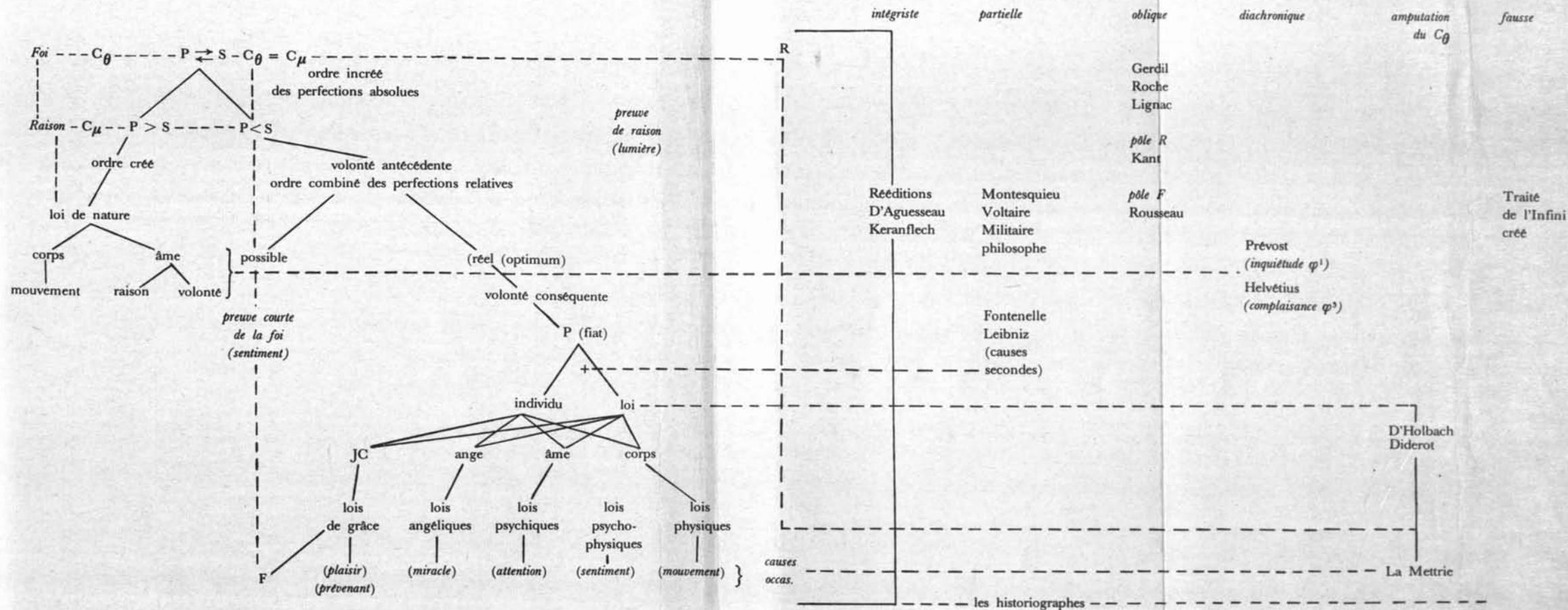
Mais on comprend, par l'ampleur de ce relevé, l'étrange faiblesse manifestée par le xviii^e siècle à l'égard de Malebranche.

Certes, on pourrait tenter une conclusion précise au sujet du concept fort controversé de « lumière ». Il serait tentant de suivre une pente culturelle traditionaliste pour laquelle il va de soi que le xvii^e siècle, ou « grand siècle », est opposable au xviii^e siècle, ou « siècle des lumières ». On peut imaginer plusieurs couples d'antithèses pour soutenir cette opposition. Soit que le xvii^e siècle reçoive la désignation de siècle de la raison et celui qui le suit de siècle de l'expérience : mais que fait-on de Gassendi, de Galilée, de Huygens, de Mariotte, et du Malebranche de l'Académie des Sciences, dont le drame interne consiste précisément à « dépasser » la physique spéculative cartésienne en l'asseyant sur les découvertes des expérimentateurs de la fin du siècle ? Soit que l'on fasse du xvii^e siècle un siècle où la théologie règne encore en maîtresse, alors que le xviii^e est « philosophique », en attendant par là que la théologie est récusée. Mais outre que le courant des libertins et des athées au xvii^e siècle n'a pas moins de vigueur qu'au xviii^e, pourquoi passer sous silence, en plein milieu du xviii^e siècle, la perspicacité et la puissance politique des théologiens de l'époque, qui s'insèrent jusque dans l'*Encyclopédie* ? Soit que l'on fasse du xvii^e siècle un siècle de la religion, et du xviii^e un siècle des lumières ? Alors que l'on veuille bien convenir que les attaques contre les mythes engagées par les déistes comme par les athées, n'ont de sens que parce que l'idéologie dominante reste d'inspiration confessionnelle. Et, à l'inverse, que penser d'un tel raccourci pour le xvii^e siècle, alors que Descartes dans la science, puis Malebranche dans la religion, portent l'attaque en faveur « de la lumière » ou « des lumières » avec une puissance dont le xviii^e siècle est souvent dépourvu. Et là, ce serait le concept de périodisation, de « siècle », qui s'affirmerait mythique à son tour, puisqu'il ne permet que d'artificielles et fallacieuses constructions.

RESEAU «MALEBRANCHISTE»

(l'une des traditions augustinienne:
intellige ut credas)

«TRADITION» MALEBRANCHISTE



La « lumière » dont se réclame Malebranche résiste aussi bien au fidéisme aveugle qu'à l'empirisme de la table rase. On verra, par les relevés précis que nous sommes en train de faire, quel est l'usage du terme « lumière » chez Malebranche. On sera surpris de sa fréquence, de ses emplois, de la direction de recherche qu'il implique, du rapport incessant entre lumière illuminante et lumière illuminée. S'il y a une « idéologie des lumières », elle caractérise aussi bien la philosophie malebranchiste et sa tradition au XVIII^e siècle, que les œuvres qu'il est convenu de ranger sous ce titre, dont elles ne peuvent prétendre s'arroger l'appellation contrôlée (16).

Aussi la question qui m'a été posée était-elle doublement féconde, puisque, indépendamment des précisions qu'elle permet de rassembler pour répondre à la lettre de son objet, elle engage à soulever le problème de la méthodologie en histoire de la philosophie.

(16) Comme je fus amené à l'avancer dans les entretiens qui suivaient les communications du Colloque de Bruxelles, c'est peut-être au 30 juin 1678 qu'il faudrait placer le début du « siècle des lumières ». On sait quelle hésitation est permise au sujet de cette périodisation par « siècles ». Personne ne fait commencer le XVIII^e siècle en 1700 : pourtant le « renouvellement » de l'Académie des Sciences, en janvier 1699, mériterait une plus grande attention de la part des amateurs de classifications culturelles à grande échelle. C'est plutôt de la Régence qu'on fait dater l'origine du siècle des lumières : comme si la Régence n'avait pas été longuement mûrie dans les milieux féneloniens et malebranchistes plus de vingt ans à l'avance. Mais on fait aussi volontiers partir le XVIII^e siècle des premiers écrits de Bayle et de Fontenelle, auteurs dits « charnières » pour la circonstance. Or Bayle comme Fontenelle, n'ont pu s'imposer que par ce que *La Recherche de la vérité* avait percé la trace en 1674-1675. Alors pourquoi ne pas proposer 1675 ? Parce que la *Recherche*, comme les *Conversations* qui la suivent, portent encore de nombreuses traces d'architectoniques archaïques qui relèvent plus de la mystique du Dieu caché que de la théo-philosophie des lumières. Précisément, ce sont les *Éclaircissements*, titre bienvenu en l'occurrence, achevés d'imprimer le 30 juin 1678, qui vont rectifier le cours de l'œuvre, rompre avec la création cartésienne des vérités éternelles et avec l'abîme qu'Arnauld maintient entre raison et foi. Désormais l'ordre, appréhendé par sentiment et connaissable par raison, règne par autant de lois qu'il est de domaines de l'être et, à la fin de l'Histoire, tout redeviendra Lumière.

Jean-Jacques Rousseau et la pensée utopique

par Raymond Trousson

Chargé de cours à l'Université libre de Bruxelles

Les commentateurs n'ont pas manqué qui se sont plu, dès le vivant de Rousseau, à dénoncer en lui un esprit chimérique, amoureux des constructions abstraites, un de ces soi-disant réformateurs politiques qu'on nomme, avec une nuance de dédain, des « utopistes », aimables rêveurs dont la bonne foi prête à sourire mais qu'on se garde bien de prendre au sérieux. Grimm disait déjà des *Considérations sur le gouvernement de Pologne* qu'il ne trouvait là que « l'amusement d'un philosophe oisif qui emploie son loisir à esquisser des lois et une forme de gouvernement pour quelque utopie ».

A l'opposé de cette attitude, M. Jean Fabre, dans un bel article (1), s'est attaché à montrer que la pensée politique de Rousseau n'avait rien de chimérique, et que ses raisonnements et ses considérations, loin d'être propos en l'air d'un rêveur qui légifère dans la fantaisie, étaient au contraire toujours solidement étayés par une connaissance étendue des faits. Ne le voit-on pas d'ailleurs, à l'époque des projets pour la Corse ou la Pologne, se documenter de son mieux et aux meilleures sources accessibles ? ne le voit-on pas regretter de ne pouvoir se rendre en Corse pour prendre un contact immédiat avec les réalités du pays ? n'écrit-il pas au marquis de Mirabeau, le 26 juillet

(1) J. FABRE, « Réalité et utopie dans la pensée politique de Rousseau ». *Annales de la Société J.-J. Rousseau*, XXXV, 1963, pp. 181-221.

1767, que « la science du gouvernement n'est qu'une science de combinaisons, d'applications et d'exceptions, selon les temps, les lieux, les circonstances » ?

Il n'est pas douteux, en effet, que Rousseau tenait compte du réel : sa démarche est généralisatrice, non chimérique. Mais d'autre part l'utopie exclut-elle toute forme de réalisme ? Prenant appui sur le réel, ne peut-elle apparaître comme une tentative de corriger, d'améliorer celui-ci ? L'utopiste, constatant ce qui est, imagine et suggère ce qui devrait être : c'est dans la conscience aiguë d'un devoir-être que réside l'essentiel de son apport. Certes, certains utopistes se jetèrent dans l'irréel absolu par une sorte de besoin compensatoire exacerbé ou de goût excessif pour la fantaisie : témoins Cyrano de Bergerac ou Chesterton. Mais on aurait tort d'oublier que nombre d'entre eux, loin d'être des rêveurs en chambre sans aucun contact avec les réalités politiques, sociales, économiques, étaient au contraire des hommes que leur formation ou leur état avaient mis en relations constantes avec elles : Thomas More fut chancelier d'Angleterre, et la première partie de son *Utopie* montre assez qu'il ne perdait pas de vue les problèmes de son temps ; chancelier lui aussi, Francis Bacon, dont la « Maison de Salomon », dans la *New Atlantis*, inspira le très réel Collège de Philosophie, puis la Société Royale de Londres ; et ce furent des hommes passionnés par les problèmes économiques ou politiques de leur époque que Theodor Herzl, père du mouvement sioniste, l'économiste Theodor Hertzka ou l'avocat Edward Bellamy. Lorsque James Harrington compose, en 1656, son *Oceana*, il perd si peu de vue l'Angleterre contemporaine et ses problèmes politiques, économiques et religieux, que Cromwell s'empresse de l'interdire ; et c'est cette utopie — ou cette chimère, car les deux termes sont trop souvent considérés comme synonymes — qui inspira Siéyès pour le scrutin secret et la division du corps législatif en deux chambres, et, outre-Atlantique, les constituants de plusieurs États américains : Massachussets, Caroline, Pennsylvanie, New Jersey ⁽²⁾.

En somme, loin d'être radicalement coupée du réel, l'utopie en serait volontiers une émanation, une sécrétion, et elle garde

(2) Cf. A. L. MORTON, *L'utopie anglaise*. Trad. par J. Vaché. Paris, 1964, p. 84.

souvent avec ce réel un contact plus étroit qu'on ne le croit communément. Prendre l'utopie pour une chimère, un rêve gratuit, c'est négliger qu'elle est souvent une œuvre inspirée par les circonstances, qu'elle constitue une réaction devant un état de choses contemporain.

Conscient de la nécessité de l'information, Rousseau se défie d'ailleurs d'un réalisme étroit qui paralyse. Dans son *Jugement sur la Polysynodie*, il reconnaît bien qu'il faut appliquer toujours « ses vûes, aux hommes, aux tems et aux circonstances » (*O.C.*, III, p. 637), mais il lui semble aussi qu'on parle trop vite « de projets en l'air et de rêveries » (p. 535) sitôt qu'un penseur cherche à énoncer des principes généraux, et il avoue son mépris « des ignorans qui ne savent mesurer le possible que sur l'existant » (p. 635) ⁽³⁾. « L'évidence, disait-il encore à Mirabeau, ne peut jamais être dans les lois naturelles et politiques qu'en les considérant par abstraction » : ce n'est pas du pied de la montagne qu'on se fait une idée de la topographie de la plaine.

En outre, le goût qu'avait Rousseau pour l'étude des faits et des réalités ne l'a pas empêché de s'intéresser aux utopies, dont il fut grand lecteur dans un siècle qui en produisit beaucoup. Il connaît la *République* de Platon, l'*Utopie* de Thomas More, le *Télémaque* de Fénelon, l'illustre *Histoire des Sévarambes* de Denis Veiras, les *Aventures de Jacques Sadeur* de Gabriel de Foigny, les *Voyages et aventures de Jacques Massé* de Simon Tyssot de Patot, le *Séthos* de Terrasson, la *Basiliade* de Morelly, l'*Entretien d'un Européen avec un insulaire du royaume de Dumocala*, de Stanislas Leczinski, d'autres encore sans doute ⁽⁴⁾. De telles lectures montrent assez que Rousseau ne dédaignait nullement ces ouvrages d'imagination ni les constructions politiques et sociales qu'ils lui présentaient, et l'on sait que certaines de ces utopies

⁽³⁾ Cf. *Emile* (*O.C.*, t. IV, p. 836) : « Il faut savoir ce qui doit être pour bien juger de ce qui est ».

⁽⁴⁾ Cf. P.-M. MASSON, édition critique de la *Profession de foi du Vicaire savoyard* (Paris, 1914, pp. xx-xxv). Rousseau cite Platon, More et Veiras dans les *Lettres de la Montagne* (*O.C.*, t. III, p. 810) ; *Télémaque* et *Séthos* dès le *Verger de M^{me} de Warens* (*O.C.*, t. II, p. 1128) ; il commande More et Veiras au libraire Duchesne le 24 décembre 1764, emprunte la *Basiliade* à M^{me} d'Houdetot, le 23 mars 1758. Sans doute a-t-il lu aussi l'*An 2440*, de L. S. Mercier, qu'il cite dans les *Dialogues* (*O.C.*, t. I, p. 691), etc.

développaient çà et là des idées qui n'étaient pas si éloignées des siennes propres.

Peut-être ne serait-il pas non plus sans intérêt d'appliquer à Rousseau la distinction qu'a si bien établie Raymond Ruyer ⁽⁵⁾ entre le mode utopique et le genre utopique. Le mode utopique est la faculté d'imaginer, de modifier le réel par l'hypothèse, de créer un ordre différent du réel, parallèle à la réalité des faits. Il est donc, pour reprendre la définition de R. Ruyer, un exercice mental sur les possibles latéraux. Imaginant ce qui serait possible si..., l'esprit effectue un raisonnement de type hypothético-déductif qu'utilise, au moins au départ, aussi bien le savant que l'utopiste ⁽⁶⁾. Ainsi, le mode utopique ne renie pas le réel : il sert à approfondir le réel par l'invention de ce qu'il pourrait être.

Certes, celui qui possède à un haut degré cette faculté d'invention est en général insatisfait du réel et son imagination est à dominante compensatrice ; c'est aussi, on s'en doute, un spéculatif, un « théorétique », plutôt qu'un homme d'action. Rousseau, comme l'observait B. Groethuysen, « n'a jamais été et n'a jamais voulu être un homme d'action. Sa forme d'action, c'est l'action imaginaire » ⁽⁷⁾. Or ce sont bien ces tendances qui expliquent, dans de nombreux cas, la démarche intellectuelle de Jean-Jacques. Il affectionne l'hypothèse, la conjecture ⁽⁸⁾. Sur quoi est construit le second *Discours*, sinon sur des « raisonnemens hypothétiques et conditionnels » ? C'est eux qui expliquent le fameux : « Commençons donc par écarter tous les faits » : car Rousseau va, non pas raconter ce qui fut, mais imaginer ce qui a pu être, tenir cette gageure de « connoître un État qui n'existe plus, qui n'a peut-être point existé, qui probablement n'existera jamais, et dont il est pourtant nécessaire d'avoir des Notions justes pour bien juger de notre état présent ». Par le biais de la fiction, l'hypothèse va servir à approfondir le réel. De même encore, à la différence de Montesquieu, l'auteur du

⁽⁵⁾ R. RUYER, *L'utopie et les utopies*. Paris, 1950.

⁽⁶⁾ Claude Bernard définissait en trois étapes la démarche du savant : « Observation, hypothèse, expérimentation ». L'utopiste s'arrête à la seconde.

⁽⁷⁾ B. GROETHUYSEN, *Jean-Jacques Rousseau*. Paris, 1949, p. 139.

⁽⁸⁾ La « communauté de nature de l'utopie et de l'hypothèse » est également soulignée par A. Lalande dans son *Vocabulaire*.

Contrat social disputera du droit et non des faits (*O.C.*, t. III, p. 297), il expliquera ce qui devrait être et non ce qui est — démarche qui n'implique en rien, bien au contraire, qu'il soit ignorant de ces mêmes réalités. C'est dans cette mesure où Rousseau construit, non contre le réel, mais parallèlement à lui, qu'on admettra, avec G. Duveau, qu'il est l'« utopiste-type » (*).

Bien sûr, cette faculté, si généralement répandue, ne conduit pas cependant tout un chacun à devenir un créateur d'utopie. Il n'y aura donc apparition du genre utopique, au sens strict du terme, que lorsque la réflexion sur les possibles latéraux aboutit, dans une forme littéraire, à la création d'un monde spécifique, organisé.

Notre propos n'est pas de montrer ici que son besoin de construire dans le monde de l'imaginaire a conduit Rousseau à écrire une utopie — ce serait là l'objet d'une analyse corollaire que nous n'avons pas le loisir d'aborder aujourd'hui.

Du moins les éléments mentionnés jusqu'ici permettent-ils de constater qu'une certaine mentalité, une certaine psychologie de l'imaginaire sont communes à Rousseau et aux utopistes. Reste à savoir si, dans leur ensemble, les conceptions de Rousseau sur l'organisation de l'État et de la société viennent renforcer cette parenté spirituelle. Dans son remarquable ouvrage sur l'utopie, R. Ruyer s'est efforcé de mettre en évidence une série de caractéristiques du genre. Nous souhaitons essayer d'appliquer cette grille, enrichie de quelques éléments qui nous ont paru significatifs, à la pensée de Rousseau. Il ne s'agit donc nullement de « traiter » Rousseau d'utopiste dans le sens péjoratif du terme, manière de procéder contre laquelle s'est justement élevé M. Fabre. Nous tenterons plutôt de le situer dans la tradition des utopistes et de le définir comme tel par rapport à un ensemble de thèmes et de constantes.

La caractéristique la plus évidente et la plus commune de l'utopie est son insularisme. Que d'îles, en effet, dans la tradition utopique, de Thomas More à Moutonnet de Clairfons en passant par Gilbert, Lesconvel ou Morelly ! Et quand, par hasard, il se s'agit pas d'une terre isolée au milieu de l'océan, l'insularisme fondamental n'est pas moins évident : la Cité du Soleil s'isole « dans une vaste plaine située sous l'Équateur » ;

(*) G. DUVEAU, *Sociologie de l'utopie*. Paris, 1961, p. 85.

le royaume de Butrol, chez Tyssot de Patot, est coupé de l'extérieur par le rempart de la savane et de la forêt ; la Mezzoranie de Berington est oubliée au cœur de l'Afrique et l'utopie de Butler est tapie au creux des montagnes. Certes, on y a assez insisté, l'insularisme de Rousseau relève de la psychologie et de la psychanalyse ; mais cela ne signifie pas qu'il ne puisse relever, en même temps, du mécanisme utopique, et même M. Fabre accepte de reconnaître que Rousseau coupe du monde les mondes où il s'installe, fait le vide. Un coup d'œil suffit pour se rendre compte que les exemples n'en manquent pas.

La Corse, bien sûr, est par elle-même une île, que Rousseau veut isoler dans la Méditerranée, arracher à toute emprise continentale : « la première chose qu'elle doit faire est de se donner par elle-même toute la consistance qu'elle peut avoir » (III, 903). Indépendante et autonome, jalouse de demeurer une entité irréductible, il lui faudra « ne songer pas plus aux puissances étrangères que s'il n'en existoit aucune » (III, 904).

Moins favorisée par la géographie, cernée de toutes parts par des États puissants et avides, la Pologne devra compter sur un insularisme moral ⁽¹⁰⁾. L'isolationnisme nationaliste et patriotique supplée ici à l'absence d'insularisme naturel.

Rousseau précise d'ailleurs que la Corse et la Pologne auront le moins de rapports possible avec leurs voisins, et l'on sait que, dans la cité du *Contrat social*, le philosophe n'a pas traité le problème des « relations externes », « objet trop vaste pour (sa) courte vue » (III, 470). De même, chez les législateurs de l'antiquité, Lycurgue ou Numa, Rousseau admire en particulier qu'ils aient fait de leurs peuples des entités rigoureusement autonomes : il félicite Moïse d'avoir donné aux Hébreux des cérémonies et des rites si spécifiques qu'ils les rendent « toujours étrangers parmi les autres hommes » (III, 957). A son tour, il suggère aux Polonais de conserver leur habillement typique et de concevoir une éducation nationale attentive à préserver la singularité polonaise. N'est-ce pas ici un trait caractéristique de l'insularisme utopique qui est, essentiellement, une attitude

⁽¹⁰⁾ Si l'on veut éviter l'annexion, la fusion dans un corps étranger, il s'agira d'« établir tellement la République dans le cœur des Polonais, qu'elle y subsiste malgré tous les efforts de ses oppresseurs » (III, 959). Comme chez More le bon roi Utopus avait fait creuser un isthme séparant à jamais Utopie du continent, le législateur fera en sorte « qu'un Polonais ne puisse jamais devenir un Russe » (III, 960).

mentale dont l'île classique n'est que la représentation naïve ? Du reste, c'est encore comme une île qu'apparaît la Genève idéale de la dédicace du second *Discours*, et ce sont d'autres îles, non moins coupées du monde, que le pays des Valaisans, celui des Montagnons ou le domaine dirigé par Wolmar dans la *Nouvelle Héloïse*. Partout le principe est le même : protéger l'intérieur contre l'extérieur, élever un rempart tantôt moral, tantôt géographique, contre les risques du dehors, éviter toute dissolution. Si l'on ne sort pas de l'île, on n'y pénètre pas non plus. On ne devient pas aisément citoyen des utopies rousseauistes : à Clarens, nul visiteur ne franchit le seuil du domaine enchanté, et la Corse n'acceptera de naturaliser qu'un seul étranger tous les cinquante ans.

Cet insularisme fondamental, qui relève à la fois d'une psychologie spécifique et de la conviction que seule une communauté préservée de la corruption extérieure peut atteindre la perfection de son développement entraîne évidemment l'autarcie et l'autonomie quasi absolues. Les Valaisans et les Montagnons, comme les habitants de Clarens, se suffisent à eux-mêmes, ignorent le luxe, la richesse. Ces prétentions autarciques apparaissent à propos des problèmes économiques, où Rousseau se révèle directement apparenté aux utopistes.

L'utopiste, le fait est bien connu, professe le mépris de l'or et de l'argent. Chez Thomas More, le métal précieux sert à faire des pots de chambre ou à forger des chaînes pour les esclaves et les condamnés, et semblable dédain est présent chez Kaspar Stüblin, tandis que les enfants de la Cité du Soleil « rient aux éclats » quand on leur dit l'importance que certains peuples attachent à la monnaie. La même attitude est commune encore aux Sévarambes de Veiras, aux Ajaoiens de Fontenelle, aux Icaïens de Cabet ou aux Français de 2270 imaginés par A. France.

Cette répulsion à l'égard de l'argent est continue aussi chez Rousseau, d'innombrables textes en témoignent. A la manière des utopistes, il se défie d'un système économique qui conduit à l'inégalité et surtout qui ruine l'immédiateté en mettant un intermédiaire entre l'objet et sa jouissance. Sparte, rappelle-t-il, n'avait qu'une monnaie de fer et, à Rome, « Fabricius méprisait l'or de Pyrrhus » (III, 86). Il le dira aux Polonais en les incitant au culte des vraies valeurs : « l'argent n'est pas la richesse, il n'en est que le signe ; ce n'est pas le signe qu'il

faut multiplier, mais la chose représentée » (III, 1008). L'idéal de la Corse est identique et l'on y bannit l'économie monétaire : « les échanges pourront se faire en nature et sans valeurs intermédiaires, et l'on pourra vivre dans l'abondance sans jamais manier un sou » (III, 923). Clarens, de son côté, ne tolère l'argent que dans la stricte mesure des quelques échanges indispensables avec l'extérieur, d'ailleurs aussi peu fréquents que possible (II, 548).

Bref, parce que la vraie richesse est dans la terre et dans les bras des hommes qui la cultivent, « un État riche en argent est toujours foible » (III, 904). Aussi préférera-t-on aux impôts un système de culture des terres de l'État par corvées ; Rousseau le proposait déjà dans le *Discours sur l'économie politique*, et les fonctionnaires corses, comme ceux de l'*An 2440* de Mercier, seront rétribués en nature. De même, Montagnons et Valaisans ignorent l'argent corrompeur et en Pologne — où les travaux publics s'effectuent aussi par corvées et non par impôts (III, 1009) —, on prendra soin de « rendre l'argent méprisable, et s'il se peut inutile » (III, 1004). Rousseau, comme tous les utopistes, se défie d'une vie économique qui tendrait à se développer comme un corps étranger dans la société humaine et qu'il serait difficile de domestiquer. Le système monétaire est pour eux générateur d'injustice et d'inégalité, il tend à rompre l'uniformité et la symétrie des conditions que réclame la Cité idéale.

En conséquence, Rousseau et les utopistes préfèrent une économie fermée, en vase clos, parfaitement autarcique, qui permette d'exclure l'argent par un « faire valoir » direct. Aussi va-t-on retrouver chez lui la véritable phobie du commerce, considéré par les utopistes comme parasitaire, immoral et anti-social. L'utopiste est en général physiocrate d'instinct et antimalthusien, même avant la lettre. Chez More, chaque cité est entourée d'un territoire cultivé par les citoyens et suffisant à leurs besoins ; le rare commerce nécessaire aux Solariens ne peut se faire qu'au-delà des portes de la cité. Même Bellamy, dans *Looking backward*, en 1888, bannit encore le commerce comme foncièrement immoral ⁽¹¹⁾.

(11) « Acheter et vendre, représente une activité incompatible avec la bienveillance mutuelle et le désintéressement qui caractérisent le système nouveau ; c'est une activité essentiellement anti-sociale ».

Des traits identiques se retrouvent chez Rousseau. De commerce, l'idéale Clarens n'en fait aucun et le remplace, si nécessaire, par quelques rares échanges ⁽¹²⁾. Le même principe, on l'a vu, régit l'économie des Valaisans et des Montagnons, comme celle des Corses et des Polonais. Certes, de telles conceptions relèvent de la psychologie et de la morale de Rousseau, mais elles procèdent aussi de la mentalité utopique. Or, l'économie fermée, en ce siècle où s'organise le grand commerce, où se créent les grandes voies de communication, où règne une relative sécurité du trafic, où la banque et le crédit s'organisent, apparaît réactionnaire. C'est encore une caractéristique de l'utopiste qui, en dépit de sa tendance au prophétisme, reste volontiers en deçà des événements et propose des solutions en retard sur le dynamisme de l'histoire.

La conséquence directe de cet ostracisme d'une économie monétaire et du commerce est le culte, commun à la plupart des utopistes, d'un système exclusivement agricole. C'est là une constante qui saute aux yeux. Les Eudémoniens de Stüblin ne jurent que par l'agriculture, les Solaris de Campanella, malgré leur amour du savoir, donnent le meilleur d'eux-mêmes au travail de la terre ; les Sévarambes font obligatoirement trois ans de service agricole dans leur formation, Fénelon insiste sur la revalorisation de la condition paysanne, les Mezzoraniens de Berington sont d'abord cultivateurs. Tout cela rejoint la théorie de Rousseau selon laquelle « la condition naturelle de l'homme est de cultiver la terre et de vivre de ses fruits » (II, 534), et pour qui le travail de la campagne, cher à tous les utopistes, « rappelle au cœur tous les charmes de l'âge d'or » (II, 603).

Comment s'étonner dès lors que l'agriculture soit expressément recommandée à la Corse, qui devra « s'en tenir au système rustique » (III, 907) ? Le système agricole favorisera la population et surtout renforcera l'insularisme de base en supprimant la dépendance à l'égard de l'extérieur :

(12) « Le transport de nos revenus s'évite en les employant sur le lieu, l'échange s'en évite encore en les consommant en nature ; et dans l'indispensable conversion de ce que nous avons de trop en ce qui nous manque, au lieu des ventes et des achats pécuniaires qui doublent le préjudice, nous cherchons des échanges réels où la commodité de chaque contractant tienne lieu de profit à tous deux » (II, 548).

« le seul moyen de maintenir un État dans l'indépendance des autres est l'agriculture » (III, 905). L'exploitation des mines et des bois, les manufactures, ne seront tolérées que dans les parties stériles de l'île, et le même conseil est donné aux Polonais (III, 1008). Ainsi, dans l'esprit de Rousseau non moins que dans celui des utopistes, commerce et agriculture s'excluent comme antithétiques : « Je regarde si bien tout système de commerce comme destructif de l'agriculture, que je n'en excepte pas même le commerce des denrées qui sont le produit de l'agriculture » (III, 920).

Mais l'insularisme et les conceptions économiques ne sont pas les seuls éléments de consanguinité entre Rousseau et la tradition utopique.

Le fonctionnement interne de l'univers utopique doit être impeccable comme celui d'un mécanisme d'horlogerie. Pour atteindre cette perfection, il a besoin d'une organisation qui ne doive rien à une croissance spontanée, anarchique, tributaire des interventions perturbantes de l'histoire et des événements. Il est typique que l'utopie n'a pas de passé — Utopie ignore Abraxa —, elle n'est pas devenue telle à la suite d'une évolution, ou du moins cette évolution ne nous est pas montrée. L'utopie *est*, dans un présent définitif qui ignore le passé, et même l'avenir, puisque, étant parfaite, elle ne changera plus. Aussi le classique visiteur de l'utopie n'y pénètre-t-il jamais qu'à un moment où elle est déjà réalisée, où tout est en place. Ainsi Saint-Preux n'assiste pas (et nous non plus) à l'épanouissement de Clarens sous la férule de Wolmar : il entre dans un Clarens achevé, figolé et en parfait ordre de marche. Ceci répond, chez l'utopiste, à une volonté de bâtir à neuf, en déblayant les déchets de l'histoire. Les faits le gênent dans sa construction parallèle et l'on retrouve Rousseau écartant tous les faits pour l'hypothèse du second *Discours* ou avertissant, dans le *Contrat social*, qu'il va, à la différence de Montesquieu, disputer du droit et non des faits (III, 297), du devoir-être et non de l'existant. Ainsi, en Corse et en Pologne, il tentera d'effacer autant que possible les traces néfastes du passé.

Pour régler cette organisation, pour mettre chaque chose à sa place, Rousseau ne peut donc pas recourir à l'expérience historique, au temps, à une durée où tout se mettrait empiriquement et approximativement en ordre. La législation, l'ordre

doivent en quelque sorte descendre du ciel et non surgir de l'histoire. Cet ordre souverain, support de l'équilibre, de l'harmonie et de la continuité sans heurts ni ruptures, qui donc pourrait le définir et l'instaurer, sinon ce personnage mythique, presque divin, rouage nécessaire de toute utopie : le Législateur ?

Ce sage plus qu'humain, qui joint la clairvoyance au désintéressement absolu, figure en bonne place chez la majorité des utopistes. Chez More, c'était le roi Utopus ; chez Campanella, Hoh, le Métaphysicien ; chez Bacon, le grand Salomon ; il s'appelle Olphaus Megaletor chez Harrington, Sévarias chez Veiras, Alsmanzein chez Morelly, Unipour chez Restif de la Bretonne ou Icar chez Cabet. Sous des noms divers, c'est toujours le même personnage, qui a droit à la reconnaissance et à la vénération du peuple.

Qui, plus que Rousseau, fait un emploi plus classique de cette figure mythique ? On connaît son culte pour les grands législateurs du passé, Moïse, Lycurgue, Numa, et il le rappelle aux Polonais : « Je regarde les nations modernes : j'y vois force faiseurs de lois et pas un législateur » (III, 956). Ce personnage capital, Rousseau en a esquissé la silhouette idéale dans le *Contrat social* ⁽¹³⁾ et il apparaissait déjà dans le *Discours sur l'économie politique* (III, 250). Le législateur, à Genève, était Calvin (III, 382) et il deviendra Wolmar, l'omniscient et l'omniprésent, l'« œil vivant » de Clarens, et il sera Rousseau lui-même pour la Corse et la Pologne.

Le législateur n'est pas le seul garant de l'équilibre et de l'ordre. Parce que l'utopiste croit à la stabilité et à la régularité de son régime, il accorde une attention toute particulière au maintien des institutions et des lois. Certes, il existe quelques utopies sans institutions, de la *République* de Zénon de Citium à *Men like Gods* de Wells, en passant par l'Angleterre rêvée par W. Morris et la *Coming Race* de Bulwer-Lytton, où l'on

(13) « Pour découvrir les meilleures règles de société qui conviennent aux Nations, il faudroit une intelligence supérieure, qui vit toutes les passions des hommes et qui n'en éprouvât aucune, qui n'eut aucun rapport avec notre nature et qui la connût à fond, dont le bonheur fût indépendant de nous et qui pourtant voulût bien s'occuper du notre ; enfin qui, dans le progrès des tems se ménageant une gloire éloignée, put travailler dans un siècle et jouir dans un autre. Il faudroit des Dieux pour donner des loix aux hommes » (III, 381).

suppose que la sagesse et les bons instincts permettent de se passer de lois et de gouvernement. Mais c'est l'exception. En général, l'utopiste fait de la Loi un véritable mythe, il est institutionaliste par nature, et c'est pourquoi il est à la recherche du meilleur des mondes possibles obtenu par un jeu subtil et compliqué de règlements et d'obligations. Convaincu qu'« aucun peuple ne seroit jamais que ce que la nature de son gouvernement le feroit être », dit Rousseau dans les *Confessions* (I, 404), il s'agit de chercher « quelle est la nature de gouvernement propre à former un peuple le plus vertueux, le plus éclairé, le plus sage, le meilleur enfin », tant il est clair, précise-t-il dans la préface de *Narcisse*, que tous les vices ne sont que le propre de « l'homme mal gouverné ».

De là son culte de la loi, qu'il développera dans le *Contrat social*. Déjà dans le *Discours sur l'économie politique*, la loi est appelée « inspiration céleste », « voix céleste » (III, 248) et il est précisé que « c'est à la loi seule que les hommes doivent la justice et la liberté » (III, 248). En d'autres termes, il arrive à Rousseau, comme aux utopistes, de prendre la loi pour une cause et non pour un effet : c'est elle qui rendra les hommes tels qu'ils doivent être, qui saura « altérer la constitution de l'homme pour la renforcer » (III, 381), car, dit-il encore, « il est certain que les peuples sont à la longue ce que le gouvernement les fait être » (III, 251). Le Législateur fera donc de bonnes lois qui, agissant sur un peuple neuf, feront des hommes bons et dignes de ces lois.

Un des effets de la loi auquel l'utopiste tient particulièrement, est l'uniformité de son monde. L'idéal est que chaque citoyen soit assimilé, identifié à l'être social, que ses structures mentales soient conformes aux structures sociologiques de la cité.

Aussi évite-t-il à tout prix les divergences, les exceptions, les dissidences : ce qui frappe d'abord, en Utopie, c'est l'unanimité complète, quasi mécanique, des volontés nourries d'une même conviction et tendues vers un même but. De là la suppression, ou plutôt l'inexistence des sources de conflits, des passions et des revendications ; il n'y a pas de minorités agissantes, pas de partis au sens politique du terme, qui exprimeraient des vues contradictoires et rompraient l'ordre et la norme. Le citoyen d'Utopie a appris à faire abstraction de lui-même pour se donner sans réserve au tout.

De même, chez Rousseau, si la volonté générale représente la volonté de chacun, c'est dans la mesure où chacun vote en tant que citoyen dans l'intérêt du plus grand nombre, quitte à contrarier ses intérêts personnels. Et parce que la volonté générale est censée exprimer le vœu des citoyens en tant que citoyens désirant le bien le plus général, « quiconque refusera d'obéir à la volonté générale y sera contraint par tout le corps » (III, 364). Et l'on comprend que, dans le *Contrat social*, Rousseau interdise les « brigues » et les « associations partielles », c'est-à-dire ce que nous appellerions les partis politiques : comme chez les utopistes, son État est moniste, unanimiste. Aussi bien seuls le particulier ou le corps isolé peuvent-ils se tromper, d'où l'utilité de la censure, faite pour « redresser les opinions des hommes » et « régler » leur jugement (III, 458).

La même aspiration à l'uniformité entraîne chez l'utopiste l'égalité des citoyens et la suppression des classes sociales traditionnelles, cheval de bataille de presque tous les auteurs du genre. Mais il est fréquent aussi que les classes sociales fondées sur la possession ou la dignité héréditaire soient remplacées par d'autres, elles-mêmes soigneusement uniformisées. Ce sont alors des classes « créées » par le pouvoir central, loin de toute germination anarchique, spontanée, et elles sont les organes de fonctions sociales plutôt que des classes capables d'autonomie et de revendications.

Il en est ainsi des trois classes chez Platon, des sept classes que Fénelon distingue par leurs fonctions et la couleur de leurs vêtements, des chapeaux brodés que Mercier réserve aux citoyens qui se sont illustrés. Quant à Rousseau, il ne maintiendra en Corse ni noblesse ni dignités héréditaires, mais il crée trois classes bien définies : aspirants, patriotes, citoyens (III, 919) ; et le principe sera le même en Pologne : les détenteurs du premier grade porteront sur une plaque d'or l'inscription *Spes patriae*, ceux du second *Civis electus* sur une plaque d'argent, ceux du troisième *Custos legum* sur une plaque d'acier, — la valeur marchande de la décoration étant, selon les principes de l'utopie, inversement proportionnelle à sa valeur morale et civique (III, 1021-1023). Ainsi obtient-on une société en ordre, fondée sur une hiérarchie nouvelle et incontestable, où les classes sont parfaitement uniformes et accessibles à des conditions très précises. A la limite, ces répartitions feront sourire : chez Les-

convel, la noblesse s'obtient par voie d'examen et il y a même une seconde session pour le repêchage des candidats malheureux !

Qu'un tel ensemble fonctionne avec régularité n'est possible, cela va de soi, qu'au prix d'une étroite surveillance : c'est pourquoi les utopistes recourent toujours à un strict dirigisme. Dans ce domaine, on le sait, ils ont été très loin. L'utopie est par nature contraignante. La vertu devenue réflexe conditionné y enserme l'homme dans un carcan et l'amour de la régularité fait des automates évoluant dans des ruches géométriques. Qu'on songe à More, Campanella, Fénelon, Morelly et tant d'autres : partout, sous prétexte de liberté, l'individu est esclave. Ici on l'astreint à changer de domicile tous les six mois, là les repas se prennent obligatoirement en commun ; il ne peut se marier qu'à tel âge et selon telles règles et n'aura des enfants qu'au moment prescrit par la loi ; toute propriété est bannie, au point qu'il ne possède pas même ses vêtements ; il travaillera, aimera, se délassera à heure fixe... Au nom d'un bonheur coercitif, l'homme est partout enchaîné, comptable à l'État de ses actes et même de ses pensées.

La raison de ce dirigisme est qu'il faut aliéner totalement l'individu au tout, à la cellule-mère. Parce que l'utopie est par essence centripète, il lui faut intervenir en profondeur. Comme le dit Rousseau : « S'il est bon de savoir employer les hommes tels qu'ils sont, il vaut beaucoup mieux encore les rendre tels qu'on a besoin qu'ils soient ; l'autorité la plus absolue est celle qui pénètre jusqu'à l'intérieur de l'homme, et ne s'exerce pas moins sur la volonté que sur les actions » (III, 251). Faute de quoi, « n'attendez rien de vos loix. Quelques sages, quelques prévoyantes qu'elles puissent être, elles seront éludées et vaines » (III, 969-970).

Pour lui aussi, l'existence individuelle doit être minutieusement réglée : il faut être marié pour être patriote, avoir deux enfants et une terre pour être citoyen ; le Législateur règle le cérémonial national, les costumes (en Pologne), codifie des rituels de civisme, règle même les détails les plus anodins ⁽¹⁴⁾. Et Rousseau multiplie les ordonnances, les obligations, les inter-

(14) Il n'y aura pas de carrosses en Corse, mais « les ecclésiastiques et les femmes pourront se servir de chaises à deux roues » (III, 945).

dictions qui consolideront sa société géométrique où nulle exception n'est tolérée, où tout est basé sur un alignement rigoureux. Qu'on relise les fragments séparés du *Projet de constitution pour la Corse* : « Tout Corse qui à quarante ans accomplis ne se sera pas marié et ne l'aura point été sera exclus du droit de Cité pour toute sa vie » — « Tout particulier qui changeant de domicile passera d'une pièce à l'autre, perdra son droit de Cité pour trois ans » — « Tout enfant... » — « Tout Corse... » — « Nul ne sera admis... » — « Nul ne pourra... » — « Tout garçon... » — « Tout plaideur... » — « Toute fille... » (III, 941-950). Partout les décrets tombent comme des couperets dans une sorte d'ivresse de réglementation et d'uniformisation, où le moindre cas est prévu, où rien n'est laissé au hasard ni à l'initiative personnelle. On sait où aboutira ce conditionnement dans l'anti-utopie moderne de Zamiatine ou Huxley, où la moindre parcelle de l'individu ne pourra être dérobée à l'interventionnisme de l'État.

L'utopie fonctionnera donc sur un ensemble de principes inéluctables, comme un grand organisme multicellulaire animé d'un seul souffle. Une série de détails caractéristiques de la mentalité utopique vont encore apparaître chez Rousseau.

Ainsi, il va de soi que l'utopiste bannira toute forme d'inaction et d'inutilité. Dès Thomas More, et même dès l'antiquité, la cité utopique ressemble à une ruche en activité incessante⁽¹⁵⁾, et aucun ordre n'est privilégié. Cet amour du travail est présent chez Rousseau : ne le précise-t-il pas dans *Emile*, « tout citoyen oisif est un fripon ». Dans le domaine de Clarens, on pratique la haine vertueuse de l'oisiveté. Les serviteurs sont toujours actifs et laborieux, ils n'abandonnent jamais une tâche que pour en attaquer une autre : « on ne les voit jamais oisifs et désœuvrés jouer dans une antichambre ou polissonner dans la cour, mais toujours occupés à quelque travail utile » (II, 444). Aussi, comme chez les utopistes, le travail est ici un plaisir et un jeu : « les soins, les travaux (...) peuvent devenir des amusemens par l'art de les diriger » (II, 556). Et semblable activité sera prescrite aux Corses et aux Polonais.

(15) Cf. déjà Platon (*Lois*, 807d) : « Il faut établir pour tous les hommes libres un ordre d'occupations pour tout le temps de leur vie sans interruption, à partir de l'aurore jusqu'au lendemain, au lever du soleil ».

Mais ce travail, bien entendu, n'est pas destiné à produire du superflu. L'utopiste a horreur de la profusion, du gaspillage, de la prodigalité de la vie ; il élimine sans remords les métiers qui ne sont pas nécessaires, utiles ; il est ascétique avec bonheur et pratique le régime spartiate. A l'opposé d'un Mandeville, il déteste le luxe, ou plutôt le seul luxe utopien est réservé aux cérémonies publiques qui manifestent la grandeur de la cité dans son ensemble et n'est plus l'expression d'une fraction privilégiée et égoïste.

Pour des raisons morales et aussi pour éviter tout risque d'anarchie, les utopistes (More, Campanella, Mercier, etc.) proscrivent les jeux de hasard et souvent même les spectacles, considérés comme fauteurs de passions centrifuges. Platon bannissait les poètes de sa République, et Rousseau refuse de tolérer à Genève un théâtre qui peut donner « une nouvelle énergie à toutes les passions ». A la suite des utopistes, Campanella par exemple, il préfère recommander les jeux en commun, qui rassemblent le peuple, lui donnent le goût et l'habitude de vivre et d'agir sous une forme collective. « On ne doit point permettre, dit-il—à propos des petits Polonais, qu'ils jouent séparément à leur fantaisie, mais tous ensemble et en public, de manière qu'il y ait toujours un but commun auquel tous aspirent » (III, 968). Les adultes seront dressés aux mêmes divertissements de groupes : « Beaucoup de jeux publics où la bonne mere patrie se plaise à voir jouer ses enfans » (III, 962). Mais, bien sûr, ni jeux de hasard, ni théâtre : des « spectacles en plein air », épreuves de force et d'adresse, etc. On sait aussi l'admiration de Rousseau pour les fêtes publiques de Sparte et les jeux qu'il proposait à Genève : gymnastique, lutte, course, joutes de bateliers, bals même, pourvu qu'ils fussent communs et non « frivoles ».

La fête publique a, aux yeux des utopistes, un autre mérite. Non seulement elle rassemble les citoyens, mais elle réalise aussi l'idéal à la fois utopique et rousseauiste de la transparence. Il n'y a pas de secrets en Utopie, d'abord parce que l'existence individuelle y est si bien aliénée au tout qu'un retrait centrifuge prendrait des allures de trahison et de dissidence, mais aussi parce que chacun y est le miroir des autres : tous se reflètent et se renvoient mille fois leur propre image heureuse, unanime et sans faille. L'âme de l'utopien est une plaque lisse que fait étinceler le regard collectif. Les citoyens d'Utopie vivent donc

sous un perpétuel regard. Les anti-utopistes modernes feront de cette constante utopique une tragique application : chez Zamiatine, les maisons mêmes sont en verre, idéalement transparentes ; chez Orwell, des écrans de télévision sont toujours présents et, sur les affiches, l'œil de Big Brother, par un artifice de perspective, semble attaché sur chacun, tandis que la recherche de la solitude est interdite ; chez Huxley, les distractions sont obligatoirement prises en commun et l'on est d'ailleurs conditionné à l'horreur de la solitude.

La cité de Rousseau, elle aussi, vit sous la loi de l'œil vivant. Si les jeunes Polonais doivent jouer ensemble, c'est qu'il faut « les accoutumer de bonne heure à la règle, à l'égalité, à la fraternité..., à vivre sous les yeux de leurs concitoyens et à désirer l'approbation publique » (III, 968). La situation est la même dans le paradis de Clarens, où s'organisent les jeux collectifs du dimanche. Nul n'est jamais seul, nul n'a le temps de s'interroger sur l'emploi de la minute qui vient : tout est prévu. Et la même répulsion pour l'ombre, pour l'acte individuel, s'y manifeste : « tout divertissement public devient innocent par cela même qu'il est public, au lieu que l'occupation la plus louable est suspecte dans le tête-à-tête » (II, 456). Et Rousseau nous dit encore dans la *Lettre à d'Alembert* son amour de la fête publique, commune, où chacun est sous le regard de tous : « C'est en plein air, c'est sous le ciel qu'il faut vous rassembler... Que le soleil éclaire vos innocents spectacles » ; ou encore : « Il n'y a de pure joie que la joie publique ». Comme les utopistes, Rousseau réclame de chacun une parfaite évidence et la fête est pour lui, comme l'a si bien montré J. Starobinski⁽¹⁶⁾, une « auto-affirmation de la transparence des consciences », une technique de dévoilement. Communion et immédiateté sont deux rouages essentiels au fonctionnement de l'utopie. Tout cela répond, en définitive, à l'exigence suprême d'un eudémonisme collectif, conséquence logique. La personne n'existant qu'en fonction d'une communauté, bonheur personnel et bonheur de la communauté ne sont qu'un seul et même bonheur. Dès lors, « la cité idéale est une représentation de l'être social de chaque homme comme constitutif de sa nature »⁽¹⁷⁾. Il faut,

(16) J. STAROBINSKI, *J.-J. Rousseau. La transparence et l'obstacle*. Paris, 1957, p. 119.

(17) R. MUCCHIELLI, *Le mythe de la Cité idéale*. Paris, 1960, p. 99.

disait Rousseau aux Polonais, forger « une existence commune » — une variante dit : « collective » (III, 966). Dans la fête collective, apogée extatique de la transparence, le peuple entier dit sa joie globale, nul ne reste à l'écart ni de la loi ni du bonheur.

Pour mener les hommes à ce point de cohésion et d'unanimité, les utopistes n'ont pas manqué de faire une place importante à l'éducation, la pédagogie offrant la meilleure prise d'action directe sur le matériel humain. Depuis More, nulle utopie qui ne lui fasse un sort appréciable et, le plus souvent, l'éducation est confiée à l'État, détenteur de la norme et de l'unique modèle autorisé. Un citoyen se forme dès l'enfance, et c'est dès l'enfance qu'on lui serine la gamme des réflexes indispensables. A sa nature primitive, humaine, donc individualiste et anarchique, il faut en substituer une autre, adéquate à sa fonction, et Rousseau le sait si bien qu'il prescrit de choisir entre faire un homme et faire un citoyen, ce dernier ne se concevant que comme amalgamé au tout : « Former des citoyens n'est pas l'affaire d'un jour... Si, par exemple, on les exerce assez-tôt à ne jamais regarder leur individu que par ses relations avec le corps de l'État, et à n'apercevoir, pour ainsi dire, leur propre existence que comme une partie de la sienne, ils pourront parvenir enfin à s'identifier en quelque sorte avec ce plus grand tout » (III, 259).

Pour atteindre ce but, il y a un ensemble de méthodes de manipulation, une technique que M. Crocker appelle la « main cachée », et qui consiste à s'emparer subtilement des volontés, à imposer un déterminisme invisible. Comme dit Wolmar à Clarens, « tout l'art du maître est de cacher cette gêne sous le voile du plaisir ou de l'intérêt, en sorte qu'ils pensent vouloir toujours ce qu'on les oblige de faire ». Et le sage précepteur d'Émile le répète : « Qu'il croie toujours être le maître, et que ce soit toujours vous qui le soyez. Il n'y a point d'assujettissement si parfait que celui qui garde l'apparence de la liberté ; on captive ainsi la volonté même... Sans doute il ne doit faire que ce qu'il veut, mais il ne doit vouloir que ce que vous voulez qu'il fasse » (IV, 363) ⁽¹⁸⁾. Les mêmes principes de for-

⁽¹⁸⁾ Cf. déjà Platon (*République*, 459d) : « Il y a chance que nos gouvernants soient obligés d'user largement de mensonges et de tromperie pour le bien des gouvernés ».

mation seront conseillés aux Polonais (III, 966), pour obtenir enfin cet idéal de tous les utopistes défini dans le projet pour la Corse : « Il ne doit point y avoir d'autre état permanent dans l'Isle que celui de citoyen, et celui-là seul doit comprendre tous les autres » (III, 946) ⁽¹⁹⁾.

Heureux en groupe, transparent à tous les yeux, « dénaturé » et refait dès l'enfance, il ne reste plus à l'utopien qu'à connaître les limites et les normes de sa foi religieuse. Or, dans toute utopie, la Cité elle-même, son organisation et son devenir terrestre demeurent l'essentiel, elle est une construction humaine qui se fonde sur la croyance en la salvation de l'homme par l'homme et non par le recours à une grâce transcendante. Il y a quelques utopies chrétiennes — la Christianopolis d'Andraea, Campanella, la Nouvelle Solyme de S. Gott — mais elles sont rares dans un genre qui défie l'entreprise humaine, ce qui explique, du reste, l'absence des utopies au Moyen Age. Une religion trop stricte, une Église trop puissante, une foi embarrassée de dogmes seraient autant d'obstacles. Aussi n'est-il pas surprenant de trouver dans ces mondes pourtant contraignants et normatifs un idéal de tolérance ou de religion naturelle, de simple déisme. On y trouve en général, depuis More jusqu'à Mercier en passant par Foigny et Morelly, la profession de foi minimum qui ressemble à celle de Rousseau : croyance en un Dieu créateur et tout-puissant, révélé par le spectacle de la nature, certitude de l'immortalité de l'âme, indifférence à l'égard des cultes qui honorent la divinité, etc.

Souvent, cependant, la Cité idéale a pris soin de fixer les normes d'un culte officiel, extérieur, qui fait partie de la constitution de l'État. Parce que la religion est un ciment social qui renforce la cohésion civile, il conviendra de respecter la profession de foi officielle, quitte à avoir, à part soi, l'opinion que l'on voudra. Denis Veiras le stipule dans son *Histoire des Sévarambes* : « il n'y a qu'un culte extérieur, bien que tous ceux qui ont des sentiments particuliers aient pleine liberté de conscience. Car les Sévarambes ont pour maxime de n'inquiéter personne pour ses opinions particulières, pourvu qu'il obéisse

⁽¹⁹⁾ Et en Pologne : « Tout homme public en Pologne ne doit avoir d'autre état permanent que celui de Citoyen » (III, 967).

extérieurement aux lois et se conforme à la coutume du pays dans les choses qui regardent le bien de la société» (II, 105). Et il en est de même chez Foigny, Gilbert, Berington, Morelly, Mercier. N'a-t-on pas reconnu ici la fameuse « religion civile » de Rousseau ? Dans la cité du *Contrat social*, pour autant que les articles arrêtés par le Souverain soient respectés, « chacun peut avoir au surplus telles opinions qu'il lui plaît » (III, 468). Il n'est pas indispensable de croire, mais d'agir comme si l'on croyait ⁽²⁰⁾. Le contrevenant peut donc être banni ou puni de mort, « non comme impie, mais comme insociable » (III, 468) ⁽²¹⁾. De la même manière, les sages Potuans de Louis Holberg avaient déjà décrété : « Seuls ceux qui combattent ouvertement la religion établie sont punis comme perturbateurs de la paix publique ». Autrement dit, C. G. Dubois l'a bien souligné ⁽²²⁾, la religion de l'utopie est en fait un acte d'auto-adoration de la cité par elle-même, sous une représentation spirituelle et symbolique. Elle reflète l'idéal de transparence, d'unité, de rationalité de la construction sociale. De là la substitution d'une intolérance civile à une intolérance religieuse : les seules hérésies intolérables sont celles qui perturbent l'ordre public. Rousseau, ici encore, rejoignait les utopistes.

On pourrait sans grand mal souligner encore plusieurs points de contact entre Rousseau et l'utopie. Les quelques éléments que nous avons rappelés suffisent cependant, nous semble-t-il,

⁽²⁰⁾ Ainsi, même un athée, pourvu qu'il soit vertueux, ne serait pas inquiété dans la société selon Rousseau ; il lui suffirait de respecter les principes établis. Ainsi agit Wolmar : « Il ne dogmatise jamais, il vient au temple avec nous, il se conforme aux usages établis ; sans professer de bouche une foi qu'il n'a pas, il évite le scandale et fait sur le culte réglé par les lois tout ce que l'État peut exiger d'un Citoyen » (II, 592-593).

⁽²¹⁾ Cf. la grande lettre à Voltaire, du 18 août 1756, souhaitant « une sorte de profession de foi qui peut être imposée par les lois ». Rousseau précise : « Je voudrais donc qu'on eut dans chaque État un code moral ou une espèce de profession-de-foi civile que chacun seroit tenu d'admettre... Au surplus je voudrais que l'État laissât les particuliers disposer librement de leur conscience comme ils en disposent toujours malgré lui. Ainsi toute religion qui pourroit s'accorder avec le code seroit admise sans difficulté, toute religion qui ne s'y accorderoit pas seroit proscrite. Chacun seroit libre de n'en avoir point d'autre que le code même ». C'est le « catéchisme du Citoyen ».

⁽²²⁾ C. G. DUBOIS, *Problèmes de l'utopie*. Paris, 1968, p. 51.

à mettre en lumière une parenté. Répétons-le : une telle comparaison n'est possible que dans la mesure où l'on allège le terme même d'utopiste de tout import péjoratif et où l'on s'en tient à situer Rousseau par rapport à une certaine tradition et au cœur d'une famille d'esprits.

Étudier Rousseau en se référant à la tradition utopique, en mettant en évidence, chez lui, la présence de certaines constantes, de certains mécanismes caractéristiques d'un genre littéraire et d'un mode de réflexion, c'est surtout le situer dans un certain contexte et sur une toile de fond. Entendons bien qu'il ne s'agit ni de nier sa clairvoyance politique et son information, ni davantage d'oublier ce qu'il doit à Grotius, à Pufendorf, aux théoriciens du droit naturel. Mais ces éléments positifs, savants, ne nous paraissent nullement inconciliables avec l'influence des récits de voyages et des utopies dont Rousseau fut, de son propre aveu, un lecteur friand. Il y a chez les utopistes des thèmes, des idées et surtout une attitude à l'égard du réel, qui répondent à sa mentalité, à son type psychologique.

Mais situer Rousseau par rapport à la tradition utopique a peut-être encore un autre intérêt. Depuis le XIX^e siècle, on a souvent dénoncé en Rousseau l'ancêtre direct du totalitarisme, de B. Constant à Faguet et Lemaitre, et c'est encore l'idée reprise par l'un des plus récents interprètes de Rousseau, M. L. G. Crocker. Se référant à la psychologie et à la psychanalyse, il montre en Rousseau le type parfait de la personnalité autoritaire : paranoïaque et obsédé par un sentiment d'infériorité, Rousseau se dédommage par un système politique qui lui permettra d'exercer sur les autres le contrôle qu'il est incapable d'exercer sur lui-même⁽²³⁾. Ce Rousseau totalitaire est donc comparé explicitement à Hitler, Staline ou Mao Tsé-Toung⁽²⁴⁾. Cette optique conduit encore M. Crocker à comparer le système de Rousseau à ceux qu'exposent les œuvres terrifiantes de Huxley et Orwell : suppression radicale de la liberté, conformité absolue, espionnage, etc. Mais il nous paraît que cette comparaison porte à faux ; aussi avons-nous évité de rapprocher Rousseau des utopistes du XX^e siècle. En effet, Zamiatine, Huxley

(23) L. G. CROCKER, *Rousseau's Social contract*. Cleveland, 1968, p. 36.

(24) *Ibid.*, p. 164.

ou Orwell n'ont pas créé des utopies, c'est-à-dire des constructions positives, mais des contre-utopies, c'est-à-dire des tableaux tragiques dénonçant le résultat final du rêve utopique. Il y a entre les utopies du passé et celles d'aujourd'hui une différence essentielle d'intention, dont il faut tenir compte. Les utopistes de jadis, et Rousseau avec eux, croient sincèrement à la possibilité de « faire » du bonheur par la mise en place d'une bonne organisation dont le mérite est de tout prévoir. Nul plus que les utopistes et Rousseau n'a parlé avec dévotion de la liberté et du respect de l'individu et on les eût fort surpris en leur disant que l'atmosphère de leurs univers était irrespirable. Ce que dénoncent les modernes, mieux servis sans doute par l'expérience historique, c'est la faillite et l'échec de ce rêve que partageait Rousseau.

Aussi M. Crocker a-t-il tort d'assurer que seul Rousseau a songé à dominer jusqu'aux émotions et aux volontés (*ibid.*, p. 132), et tort aussi de parler de duplicité, de dénaturation. Rousseau et ses confrères utopistes ont peut-être commis le péché naïf de la bonne intention, mais ils n'ont été en aucun cas les adeptes d'une *Realpolitik*, et c'est trahir leur pensée que d'assimiler leur élan généreux au cynisme qui préside dans la contre-utopie contemporaine.

Enfin — mais ceci serait une autre histoire — admettre Rousseau dans la famille des utopistes permettrait peut-être de mieux comprendre certaines de ses fameuses contradictions, dont celle entre la liberté individuelle sans bornes du second *Discours* et l'aliénation de cette même liberté dans le *Contrat social*. Abandonnant le mythe englouti de l'âge d'or et de l'état de nature pour organiser l'état social, Rousseau s'est vu confronté avec le problème éternel de tous les utopistes : la sauvegarde de l'individu naturellement centrifuge dans un monde nécessairement homogène et global, la nécessité de choisir entre l'homme et le citoyen.

Condillac et les lumières

par John-Frédéric Logan
Chargé de cours à Yale University

Les œuvres de l'abbé de Condillac ont toujours constitué une des « valeurs sûres » du siècle des lumières. Voltaire, lui-même, appréciait Condillac. Dans une lettre de 1756, invitant Condillac à visiter « Les Délices », Voltaire déclarait : « Il me semble que personne ne pense ni avec tant de profondeur ni avec tant de justesse que vous » (1). Plus près de nous, les théories de Condillac sur le langage ont éveillé l'intérêt d'un Michel Foucault et d'un Jacques Derrida (2). D'une manière générale, Condillac est considéré comme « le philosophe des philosophes », comme un grand esprit éloigné des réalités concrètes et des polémiques violentes de son temps, un esprit qui a opéré une sorte de cristallisation des idées du siècle (3).

Nous ne sommes pas très bien renseignés sur la vie de Condillac. Nous savons, cependant, qu'il prit activement part à la

(1) *Voltaire's Correspondence*, éd. T. Besterman, Geneva, 1953-65, t. XXX, 142-144.

(2) Michel FOUCAULT, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, 1966, pp. 92-136 ; Jacques DERRIDA, « Nature, culture, écriture. La violence de la lettre de Lévi-Strauss à Rousseau », *Cahiers pour l'Analyse*, N° 4, Septembre-Octobre 1966, pp. 1-45. Voir aussi l'intéressant article de Jean MOSCONI, « Analyse et genèse : Regards sur la théorie du devenir de l'entendement au XVIII^e siècle », *ibid.*, pp. 47-82. Pour un excellent résumé des théories de Condillac sur le langage, nous renvoyons le lecteur à Roger Lefèvre, « Condillac, maître du langage », dans *Revue internationale de Philosophie*, N° 82, 1967, pp. 393-406.

(3) Nous nous référons ici à l'ouvrage bien connu de G. LANSON, *Histoire de la littérature française*, complétée par P. Tuffrau, Monaco, 1964, pp. 736-737.

vie des cercles philosophiques parisiens, entre 1740 et 1758. Le frère aîné de Condillac, l'abbé de Mably l'introduisit dans les salons, et, particulièrement, dans celui de Madame de Tencin, une parente distante de Condillac. Aux dires de Baguenault de Puchesse, son biographe le plus consciencieux, Condillac « vit M^me d'Épinay, M^{ll}e de la Chau, M^{ll}e de Lespinasse. Diderot le mit en rapport avec Duclos, l'abbé Barthélémy, Cassini, d'Holbach, l'abbé Morellet, Helvétius, Grimm, Voltaire enfin, qui parle souvent de lui dans ses lettres... Marmontel et l'abbé Morellet racontent dans leurs *Mémoires* que Condillac s'était lié avec d'Alembert qu'il rencontrait ainsi que Turgot chez M^{ll}e de Lespinasse. Plus tard, d'après Guinguené, Cabanis le retrouva dans la société de M^me Helvétius, avec Franklin, Thomas et ce même Turgot, devenu un des chefs des économistes » (4).

Condillac se lia, tout spécialement, d'amitié, semble-t-il, avec Rousseau et Diderot. Condillac avait fait la connaissance de Rousseau alors que celui-ci était précepteur des enfants de son frère, Jean Bonnot de Mably. Dans ses *Confessions*, Rousseau raconte, avec sa modestie coutumière, comment il introduisit Condillac auprès de Diderot et fut, de ce fait, responsable, en quelque sorte, de la publication de *l'Essai sur les connaissances humaines* : « Je m'étais lié avec l'Abbé de Condillac qui n'était rien, non plus que moi, dans la littérature mais qui était fait pour devenir ce qu'il est aujourd'hui. Je suis le premier, peut-être, qui ait vu sa portée et qui l'ait estimé ce qu'il valait... Je parlai à Diderot de Condillac et de son ouvrage : je leur fis faire connaissance... Diderot engagea le libraire Durand à prendre le manuscrit de l'Abbé ; et ce grand métaphysicien eut de son premier livre, et presque par grâce, cent écus qu'il n'aurait, peut-être, pas trouvé sans moi. Comme nous demeurions dans des quartiers fort éloignés les uns des autres, nous nous rassemblions tous trois, une fois par semaine, au Palais Royal

(4) Gustave BAGUENAUT DE PUCHESSE, *Condillac, sa vie, sa philosophie, son influence*, Paris, 1910, pp. 13-14. De fait, le tableau de A. C. G. LEMONNIER, « Une lecture chez M^me Geoffrin », (Musée des Beaux-Arts, Rouen) nous montre un Condillac gentiment assis à côté de M^me de Graffigny, écoutant attentivement l'acteur Le Kain en train de lire *L'Orphelin de la Chine* à une cinquantaine de lumières.

et nous allions dîner ensemble à l'hôtel du Panier-Fleuri»⁽⁵⁾. Diderot avait, de toute évidence, une très bonne opinion de Condillac. Il faisait grand éloge de sa critique de l'esprit des systèmes : l'article — non signé — qui figure dans l'*Encyclopédie*, sous la rubrique « Divination » doit beaucoup au *Traité des systèmes*.

Condillac ne doit pas tant sa renommée à sa personnalité (il semble avoir été plutôt froid et distant) qu'à sa contribution à la pensée philosophique des lumières. Entre 1746 et 1756, il publia les ouvrages qui allaient faire de lui un savant reconnu par ses contemporains, historiens et philosophes, aussi bien que par leur postérité : il s'agit de l'*Essai sur les connaissances humaines*, le *Traité des systèmes*, le *Traité des sensations* et le *Traité des animaux*. Le contenu et la portée de ces ouvrages sont bien connus⁽⁶⁾. Rejetant les systèmes métaphysiques a priori d'un Spinoza ou d'un Leibnitz, Condillac propose aux philosophes de suivre Locke, de se limiter au monde des phénomènes tel qu'il est perçu par l'homme et d'étudier en premier lieu tous les processus par lesquels l'homme arrive à se comprendre et à comprendre l'univers qui l'entoure. Locke avait déjà fait observer que sensation et réflexion sont les sources jumelées des connaissances humaines. Condillac élimine la réflexion, en tant que faculté innée et ne retient que la sensation — l'expérience sensorielle — en tant que source des idées. L'image de l'homme statue permet à Condillac d'expliquer comment, selon lui, chaque sensation met en jeu toutes les facultés dont le champ s'étend de l'attention à l'imagination.

A travers ses écrits, Condillac a souligné l'importance fondamentale de sa méthode analytique. Par analyse, Condillac entend le processus qui consiste à ramener chaque objet ou phénomène aux éléments qui le constituent et à les recomposer, ensuite, selon leur ordre « naturel ». En d'autres termes, le philosophe étudie, d'abord, des phénomènes individuels ainsi

⁽⁵⁾ Jean-Jacques ROUSSEAU, *Œuvres complètes*, Bibliothèque de la Pléiade, t. I, 347.

⁽⁶⁾ A ce sujet, nous renvoyons le lecteur à deux études récentes sur la philosophie de Condillac : Roger LEFÈVRE, *Condillac ou la joie de vivre, avec choix de Textes et Bibliographie*, Éditions Seghers, Paris, 1966, et Isabel F. KNIGHT, *The Geometric Spirit : The Abbé de Condillac and the French Enlightenment*, New Haven and London, 1968.

que leurs relations telles qu'elles se manifestent dans l'ordre naturel : sur la base de ces observations, il peut réassembler les phénomènes dans un ordre correspondant à leur développement et à leur existence à l'état de nature. Condillac considère sa méthode analytique comme le « levier de l'esprit », c'est-à-dire comme la seule façon d'appréhender l'homme et le monde. L'exposition de cette méthode revient constamment sous la plume de Condillac, tant dans ses écrits philosophiques que dans ses traités de logique, d'éducation et d'économie. Par cette méthode, Condillac entérine l'une des convictions chères aux philosophes des lumières. Basant toutes ses études sur l'expérience et l'observation de l'ordre naturel et rejetant tout argument d'autorité et raisonnement a priori, l'homme doit procéder selon un schéma le menant de la pratique à la théorie, du connu à l'inconnu, du concret à l'abstrait. Par conséquent, la raison doit être comprise non pas comme un ensemble de maximes indéniables mais plutôt comme une méthode permettant à l'humanité de corriger ses connaissances et de les adapter aux réalités de la nature. Et, de fait, les philosophes espéraient qu'une connaissance dotée de pareille précision mènerait l'humanité vers le progrès.

Toutefois, Condillac n'a pas seulement opéré une sorte de cristallisation philosophique des idées du siècle des lumières. Outre des travaux d'épistémologie, de philosophie systématique, de logique, l'œuvre de Condillac comporte également des écrits historiques : l'*Histoire ancienne* et l'*Histoire moderne* constituent la pièce de résistance du *Cours d'études* qu'il rédigea, entre 1758 et 1767, à l'intention du Prince Ferdinand de Parme. Ne fût-ce que par leur volume et leur poids, les écrits historiques occupent une place importante au sein de l'œuvre de Condillac : douze des vingt-deux tomes que renferme l'édition des œuvres complètes de 1798, sont consacrés à l'histoire (?). Une lecture de l'*Histoire ancienne* et de l'*Histoire moderne* nous oblige à réé-

(?) *Œuvres de Condillac, revues, corrigées par l'Auteur, imprimées sur ses manuscrits autographes et augmentées de La Langue des Calculs, ouvrage posthume*, 23 vol., Paris, an VI-1798. Tomes IX à XX renferment l'*Histoire ancienne* et l'*Histoire moderne*. Tome XXI de cette édition, *De l'étude de l'histoire*, est l'œuvre de l'abbé de Mably et non de Condillac.

valuer le rôle qu'a joué Condillac, dans le développement et l'expression de la pensée éclairée⁽⁸⁾.

Il n'est guère surprenant que Condillac se soit intéressé à l'histoire : on sait tout l'intérêt que les « philosophes » prêtaient au passé. Les ouvrages d'un Dilthey, d'un Meinecke et d'un Cassirer ont ouvert la voie à cet égard. Nous ne pouvons plus être d'accord, désormais, avec la fameuse déclaration de John Stuart Mill « the disrespect in which history was held by the philosophes is notorious... »⁽⁹⁾. A la recherche de moyens qui permettent à la fois de définir les potentialités de l'être humain et d'apporter des changements valables et souhaités à la société dans laquelle ils vivent, les « philosophes » ont souvent ressenti le besoin de se pencher vers le passé, c'est-à-dire, de se tourner vers les civilisations anciennes, les cultures primitives et à l'occasion — bien que ce soit, parfois, d'une manière plutôt négative — vers l'histoire de leur propre civilisation européenne. L'ubiquité des problèmes d'ordre historique tels qu'ils se présentent sous la plume des auteurs du siècle des lumières, témoigne de l'importance que ceux-ci accordaient à ce champ d'investigation. Les *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* ainsi que l'*Esprit des Lois* occupent une place capitale parmi les écrits de Montesquieu. Quant aux volumineux travaux d'histoire de Voltaire, il serait difficile de les passer sous silence. En dehors de France, le sceptique David Hume écrit une *History of England* et le *Decline and Fall of the Roman Empire* de Gibbon constitue un des points culminants de la pensée du siècle des lumières.

Il n'est pas surprenant que Condillac lui-même et, surtout lui, ait désiré produire une œuvre historique, étant donné la nature et le développement de sa pensée. Dans l'*Essai sur les*

(8) Dans l'introduction de son édition du *Traité des Sensations*, Paris, 1912, pp. 10-11, T. V. Charpentier déclarait, à propos de l'*Histoire ancienne* et de l'*Histoire moderne*, que « toute cette partie de l'œuvre de Condillac est aujourd'hui fort délaissée. On aurait profit à l'étudier avec soin. ... Peut-être pourrait-on dire que le *Cours d'histoire* renferme ce qu'il y a de meilleur dans la philosophie de Condillac ». La seule étude consacrée à Condillac historien est, à notre connaissance, l'article fort général de Roberto PARENTI, « Il pensiero storico di Condillac », dans *Rivista critica di storia della filosofia*, XVII, 1962, pp. 167-179, 309-320 ; XVIII, 1963, pp. 32-43.

(9) J. S. MILL, *On Bentham and Coleridge*, ed. F. R. Leavis, New York, 1962, p. 130.

connaissances humaines et dans le *Traité des sensations*, Condillac s'applique à démontrer comment l'homme apprend et comment il parvient à la connaissance du monde qui l'entoure. Le but est, évidemment, de faire apparaître le « comment » du raisonnement humain : comment l'homme raisonne-t-il et, à partir de là, comment peut-il améliorer son raisonnement. Il est, pour ainsi dire, normal que Condillac ait songé à dépasser le stade de l'homme statue afin d'appliquer sa méthode à l'individu agissant dans le cadre du développement historique. L'histoire fournit, à Condillac, l'occasion de défendre, d'illustrer et d'expliquer ses théories épistémologiques. L'histoire lui permet aussi de montrer dans quelle mesure l'expérience humaine est responsable pour la forme des gouvernements, la nature des mœurs et le caractère des peuples et des individus : par l'histoire, Condillac dénonce l'ignorance et la superstition qui ont donné naissance aux erreurs de raisonnement : par l'histoire, il dégage les moyens mis en œuvre par l'être humain pour accomplir des progrès intellectuels et sociaux ⁽¹⁰⁾. L'*Histoire ancienne* et l'*Histoire moderne* nous révèlent, donc, un Condillac aux prises avec des problèmes d'ordre philosophique mais aussi avec des problèmes plus concrets tels que des problèmes de réforme sociale, d'esthétique et de pédagogie.

Au regard de l'historiographie du dix-huitième siècle, les écrits historiques de Condillac peuvent apparaître, du moins à première vue, quelque peu conventionnels et même élémentaires. Condillac embrasse un champ tellement vaste qu'il lui est presque impossible de s'attacher, en détail, à l'une ou l'autre période. L'*Histoire ancienne* couvre toute l'histoire, de l'époque la plus reculée à la chute de Rome. Dans l'*Histoire moderne*, Condillac traite de l'histoire de l'Europe, du moyen âge au début du dix-huitième siècle. A l'instar de beaucoup de ses contemporains, Condillac se propose non seulement d'examiner l'histoire politique et la vie des grands hommes mais aussi les changements de mœurs, de coutumes et les transformations qui s'opèrent dans la manière de penser. Matériellement, il lui était, donc, impossible de développer et de préciser des problèmes faisant

⁽¹⁰⁾ A cet égard, voir surtout le dernier livre de l'*Histoire moderne*, « Des révolutions dans les lettres et dans les sciences depuis le quinzième siècle », dans *Œuvres complètes*, t. XX, 271-541.

depuis longtemps l'objet de controverses : par exemple, les origines de la monarchie française ou le rôle joué par les savants grecs ayant fui Byzance, au milieu du quinzième siècle.

L'*Histoire ancienne* et l'*Histoire moderne* constituent une véritable summa de la pensée éclairée, une summa qui, à bien des égards, peut être comparée à l'*Encyclopédie*. En effet, tout comme l'*Encyclopédie*, les écrits historiques de Condillac se présentent, à la fois, comme une source d'information et une source d'inspiration. Les thèmes dominants de l'épistémologie de Condillac, sont présents, dans son récit du passé. Une discussion sur les opinions des philosophes anciens en matière de bonheur, l'amène à constater que, des sensations, « naissent toutes nos idées, tous nos plaisirs, toutes nos facultés » (11). De même, la théorie de Condillac selon laquelle les besoins jouent un rôle capital dans le développement humain, se retrouve lorsqu'il analyse les sociétés primitives : la nature de pareilles sociétés, affirme-t-il, est déterminée par leurs besoins de nourriture, de sécurité et d'entraide. « Nos besoins sont les seules causes qui développent nos facultés » (12).

Mais, l'*Histoire ancienne* et l'*Histoire moderne* n'ont pas seulement permis à Condillac de justifier ses vues en matière d'épistémologie, elles ont également servi à véhiculer les idées et principes chers aux philosophes éclairés. Condillac ne manque pratiquement jamais une occasion de dénoncer le fanatisme et la superstition. Par contre, il fait, autant que possible, l'éloge de la tolérance et de la raison. « L'ignorance, déclare-t-il, est la source des superstitions et la superstition autorise toutes les absurdités : tout paroît alors raisonnable parce qu'il n'y a plus de raison » (13). Condillac observe aussi, à plusieurs reprises, que seule la raison peut soulager l'homme dans ses tribulations ; « Plus vous observerez les nations, plus vous vous convaincrez qu'elles sont heureuses ou malheureuses, suivant que les opinions qu'elles suivent, sont conformes ou contraires à la raison » (14). Nous pourrions multiplier les exemples. De plus, l'*Histoire ancienne* et l'*Histoire moderne* constituent un véritable cours sur « l'idéo-

(11) *Ibid.*, t. XX, 262.

(12) *Ibid.*, t. IX, 36-41.

(13) *Ibid.*, t. XV, 423.

(14) *Ibid.*, t. X, 489.

logie» des lumières. Condillac y accorde une grande importance à la pensée critique et analytique. Il fait grand cas de la liberté, de la justice et de l'égalité. Il dénonce le fanatisme et met en garde contre le péril qu'entraîne le mauvais usage de la raison. L'histoire d'Athènes, de Rome, de l'Europe médiévale ou de la Renaissance italienne lui servent à étayer la validité de ces principes. Il semble, en fait, que Condillac ait considéré l'histoire comme le meilleur moyen pour changer les opinions et les habitudes de ses contemporains, pour diffuser la pensée des lumières parmi ceux que les traités philosophiques et les pamphlets de propagande laissaient indifférents. Ainsi s'exprimait Condillac, à ce sujet : « Je considère l'histoire comme un recueil d'observations qui offre, aux citoyens de toutes classes, des vérités relatives à eux. Si nous savons y puiser les choses à notre usage, nous nous éclairons par l'expérience des siècles passés » (15).

D'autre part, Condillac écrivit son *Histoire ancienne* et son *Histoire moderne* afin de satisfaire à un but plus précis et plus pratique — l'éducation du Prince Ferdinand de Parme. En effet, si l'œuvre historique de Condillac renferme un message de vérité valable pour toutes les couches de la société, il n'en reste pas moins qu'elle fut composée avec le dessein d'éclairer, en premier lieu, un seul individu. Le Prince Ferdinand était d'un naturel plutôt mou et faible ; facilement influençable, il se laissait mener tantôt par un clergé zélé, tantôt par des courtisans flagorneurs, tantôt par des femmes. Inlassablement, Condillac s'inspire du passé pour corriger les faiblesses du prince : des courtisans flatteurs firent de Commode un véritable monstre, de même, Marc-Antoine sacrifia ses vertus militaires aux charmes de la très désirable Cléopâtre ; les ambitions politiques de Grégoire le Grand ne contribuèrent qu'à semer le désordre en Europe (16). Afin d'éviter de pareilles erreurs, un monarque doit être éclairé, il doit travailler courageusement et rationnellement pour le bien de son peuple. En d'autres termes, le prince doit étudier l'histoire. Elle est une source d'inspiration dans la

(15) *Œuvres philosophiques de Condillac*, ed. Georges Le Roy, Paris, 1947-1951, t. I, 404b. (A l'exception de l'*Histoire ancienne* et l'*Histoire moderne*, nous citons d'après l'édition des œuvres philosophiques de Le Roy).

(16) Cf. *Œuvres complètes*, e.a., t. IX, 376 ; t. XII, 613 ; t. XIII, 305 ; t. XV, 278, 310-12, 342-3 ; t. XVI, 143, 326-7 ; t. XVII, 124-7 ; t. XVIII, 74 ; t. XIX, 88-93.

mesure où elle permet au prince d'observer le comportement et la conduite d'êtres humains. « Un prince doit apprendre à gouverner son peuple ; il faut donc qu'il s'instruise, en observant ce que ceux qui ont gouverné ont fait de bien et ce qu'ils ont fait de mal. Il faut qu'il respecte leurs vertus, qu'il chérisse leurs talens, qu'il plaigne leurs fautes et qu'il haïsse leurs vices ; en un mot, il faut que l'histoire soit pour lui un cours de morale et de législation » (17).

Au premier abord, pareille utilisation de l'histoire ne paraît guère originale ou importante. Comme un Rollin ou un d'Alembert, Condillac considère le passé comme une source féconde en exemples d'ordre moral et politique. Comme Bossuet, il croit que la connaissance de l'histoire permet de préserver les états et, comme Fleury, Condillac pense qu'un prince n'en sait jamais trop en ce qui concerne l'histoire. Et, à l'instar d'un Bodin ou d'un Lenglet du Fresnoy, Condillac ne s'attend pas seulement à ce que la connaissance de l'histoire procure au prince une série d'exemples utiles mais à ce qu'elle lui apprenne aussi à mieux comprendre l'homme et les principes universels qui gouvernent ses actions. L'intérêt des écrits historiques de Condillac réside, précisément, dans le fait qu'ils représentent une synthèse et une application de ces justifications traditionnelles de l'étude de l'histoire. La perspective adoptée par Condillac est, nettement, plus vaste que celle du *Discours sur l'histoire universelle* et même que celle de *l'Essai sur les mœurs*. L'œuvre historique de Condillac se distingue de celle d'un Rollin ou d'un Mably dans la mesure où elle fut conçue pour contribuer à l'éducation d'un seul individu. Condillac va plus loin que ses prédécesseurs : l'histoire sert de pierre angulaire à son enseignement moral, politique et philosophique. Pour ce faire, il procède à une étude détaillée du passé, allant des sociétés primitives jusqu'au dix-huitième siècle.

Les critères que Condillac applique en matière de jugements historiques sont différents de ceux auxquels ses pairs ont recours. Prenons, par exemple, la description des « quatre âges heureux » que Voltaire présente dans « *Le siècle de Louis XIV* » (1751). Dans cet ouvrage, Voltaire caractérise l'époque d'Alexandre

(17) *Œuvres philosophiques*, t. I, 404b.

le Grand, celle d'Auguste, de Léon X et de Louis XIV comme étant celles où « les arts ont été perfectionnés et qui, servant d'époque à la grandeur de l'esprit humain, sont l'exemple de la postérité » (18). Condillac paraît être au courant de cette interprétation. A la fin de son *Histoire moderne*, il pose la question rhétorique : « Quel seroit l'âge le plus heureux » ? Cet âge, répond-il, serait celui où les princes seraient suffisamment éclairés pour être capables de limiter leur pouvoir et comprendre qu'à longue échéance, les guerres ruinent aussi bien le vaincu que le vainqueur (19). En tant qu'historien et philosophe systématique, Condillac n'attache pas une importance capitale à la notion même d'âge heureux. Il relève que les philosophes anciens ont exprimé des opinions confuses et contradictoires sur ce sujet. Pour Condillac, le bonheur est, tout simplement, l'état dans lequel un individu se trouve lorsque tous ses besoins ont été remplacés par des sentiments ou des sensations agréables (20). Une pareille conception du bonheur peut difficilement s'appliquer à toute une période historique.

Comme Voltaire, Condillac estime, cependant, que certaines périodes de l'histoire peuvent servir d'exemples à la postérité. Néanmoins, à l'exception du dix-septième siècle, les périodes mises en valeur par Condillac, ne sont pas celles que Voltaire admire. Pour Condillac, l'âge d'Alexandre, celui d'Auguste et celui des Médici sont dégénérés. Empreintes de luxe et de mauvaise philosophie, ces périodes ne peuvent jouer que le rôle d'exemples négatifs. Par contre, Condillac fait grand éloge de périodes antérieures au développement de ces civilisations : Athènes avant Solon, Rome avant les guerres puniques et l'Italie au quatorzième siècle (21). A proprement parler, l'approche de Condillac diffère radicalement de celle de Voltaire. L'austère Condillac opte pour une société où la simplicité triomphe aux dépens de l'effervescence intellectuelle, des troubles politiques et d'une vie de luxe. Voltaire, plus sophistiqué, apprécie ces périodes de l'histoire où la littérature et les arts

(18) Voltaire, *Œuvres historiques*, éd. René Pomeau, Paris, 1957, p. 616.

(19) *Œuvres complètes*, t. XX, 532.

(20) Cf. *ibid.*, t. X, 261-271.

(21) *Ibid.*, e.a., t. IX, 141-61, 206-214, 367-387 ; t. XI, 40-44 ; t. XIII, 96-142 ; t. XVII, 259-283, 333-369 ; t. XX, 303-324.

contribuent à raffiner les mœurs. Tous deux célèbrent, cependant, le dix-septième siècle, mais les raisons de leur admiration sont bien différentes. Voltaire se plaît à souligner que, sous Louis XIV ; « dans l'éloquence, dans la poésie, dans la littérature, dans les livres de morale et d'agrément, les Français furent les législateurs de l'Europe » (22). Condillac, lui, met en valeur les réalisations importantes qu'accomplirent, au cours de ce siècle, en matière de philosophie et de science, un Descartes et un Newton (23). Bien que Condillac ait, sans aucun doute, appartenu à la même « famille » qu'un Voltaire ou un d'Alembert, nous pouvons donc constater qu'il a réussi à traiter le passé selon ses propres critères et en vertu de ses préoccupations personnelles.

D'autre part, il n'entre pas dans les vues de Condillac de rédiger une étude érudite et détaillée. Il envisage ses écrits historiques comme une œuvre de vulgarisation. « C'est dans l'histoire des peuples, écrit-il, qu'on devoit trouver au moins des commencemens de connoissances... sur tout ce que l'esprit humain a pu découvrir pour contribuer à l'avantage des sociétés. Cependant, nos historiens ne savent communément ramasser que des faits ; et si nous voulons nous instruire des gouvernemens, des lois, du droit public, etc. nous sommes obligés de lire des traités, qui se renferment chacun dans un seul de ces objets. On ne trouve donc nulle part d'ensemble : c'est pourquoi on n'acquiert que des connoissances bornées, imparfaites et souvent fausses » (24). Le but de Condillac était de franchir ces limites et de procurer, par le canal de ses écrits historiques, un ensemble de connaissances qui était, généralement, réservé aux ouvrages spécialisés et, de ce fait, ne parvenait pas au grand public. Dès lors, nous pouvons considérer Condillac comme l'une des figures de proue du mouvement qui se dessine dans la deuxième moitié du siècle et qui a pour objet la vulgarisation de l'idéologie des lumières. Tout l'effort de l'*Encyclopédie* s'inscrit dans ce mouvement. Le *Discours préliminaire* de d'Alembert nous révèle par exemple, combien les philosophes des lumières étaient conscients des grands progrès accomplis par leur époque,

(22) VOLTAIRE, *Œuvres historiques*, p. 1002.

(23) Cf. *Œuvres complètes*, t. XX, 374-404, 450-485.

(24) *Ibid.*, t. XVII, 110.

dans presque tous les domaines de la connaissance. Dans le même texte, d'Alembert souligne, également, à quel point les philosophes désirent coordonner leurs découvertes et les organiser en une synthèse. Le passage suivant, tiré de son *Essai sur les éléments de philosophie* (1759) est très significatif, à cet égard : « ... l'invention et l'usage d'une nouvelle méthode de philosopher, l'espèce d'enthousiasme qui accompagne les découvertes, une certaine élévation d'idées que produit en nous le spectacle de l'univers ; toutes ces causes ont dû exciter dans les esprits une fermentation vive ; cette fermentation agissant en tous sens par sa nature, s'est portée avec une espèce de violence sur tout ce qui s'est offert à elle comme un fleuve qui a brisé ses digues... tout a été discuté, analysé, agité du moins » (25).

L'*Histoire ancienne* et l'*Histoire moderne* sont, en quelque sorte, le produit de ce « fleuve » intellectuel et répondent au désir de le canaliser, de l'endiguer afin de le doter d'une force, d'une influence décisive. Diderot, lui-même, a saisi toute la portée de l'œuvre historique de Condillac. En effet, dans son *Plan d'une université pour le gouvernement de la Russie*, il la mentionne, dans sa liste de « livres classiques » comme l'un des quatre ouvrages destinés à l'étude de l'histoire (26). La définition que donne Diderot, d'un livre classique, prouve l'importance et la nécessité que revêt pareil ouvrage, à ses yeux. Diderot écrit, en effet : « ... on a d'excellents traités en tout genre, et un bon livre classique n'est qu'un abrégé bien fait de ces grands traités. Pourquoi ces abrégés sont-ils si rares ? C'est que ce ne peut être l'ouvrage que d'hommes méthodiques et profonds ; il n'est pas donné à un demi-savant, pas même à un savant, d'ordonner les vérités, de définir les termes, de discerner ce qui est élémentaire et essentiel de ce qui ne l'est pas ; d'être clair et précis » (27). Diderot espérait que les grands esprits d'Europe négligeraient, au besoin, leur gloire personnelle pour se consacrer à la rédaction d'ouvrages de cette sorte, de manière à servir l'intérêt public et de manière à vulgariser, tout en opérant la synthèse, les progrès de la science.

(25) D'ALEMBERT, *Œuvres complètes*, Paris, 1821-2, t. I, 122-123.

(26) DIDEROT, *Œuvres complètes*, ed. Assézat et Tourneux, Paris, 1875-7, t. III, 494.

(27) *Ibid.*, t. III, 532-3.

En tant qu'historien, Condillac a bien rempli sa tâche, à cet égard. Sur le plan pratique, son utilisation de l'histoire aboutit à un échec. Ainsi que l'a dit Diderot, Condillac « était aussi bon instituteur que son élève était mauvais »⁽²⁸⁾. Ferdinand devint, effectivement fort dévot et fut un souverain inactif. En 1773 et 1774, Ferdinand exprima ouvertement sa piété, en se réconciliant avec le Saint Siège. Allant à l'encontre des mesures prises par son père, il rappela les ordres religieux, rétablit l'Inquisition et réalisa, avec la curie romaine, un pacte concernant la taxation du clergé⁽²⁹⁾. Selon d'Alembert, Ferdinand reçut la meilleure éducation qu'un prince ait jamais reçue⁽³⁰⁾. Il ne devint, pourtant, pas un autre Salomon.

Cet échec est-il dû ou non à certaines faiblesses inhérentes au contenu de l'*histoire ancienne* et l'*Histoire moderne*? Il est, quasiment, impossible de répondre à cette question. Des arguments plaident en faveur de Condillac : le Prince était, par nature, incorrigible. D'autre part, les Jésuites avaient d'ores et déjà exercé leur influence pernicieuse sur le jeune Ferdinand lorsque Condillac fit son apparition à Parme. Néanmoins, le *Cours d'études* dont les écrits historiques constituent la partie essentielle, connut six éditions, entre 1776 et 1795. Une traduction allemande parut, en 1785, sous le titre *Geschichte der altern und neuen Zeiten*. L'*Histoire ancienne* et l'*Histoire moderne* méritent toute notre attention dans la mesure où elles représentent une cristallisation du programme et de l'idéologie des lumières. Nous aimerions reprendre, ici, la distinction entre philosophie et idéologie qu'a suggérée, hier, Monsieur le Professeur Perelman. Condillac s'intéressait et à la philosophie et à l'idéologie : en tant que philosophe, il cherchait la vérité, il essayait d'exprimer cette vérité d'une manière systématique. En tant que promoteur d'une idéologie, c'est-à-dire en tant qu'historien et pédagogue, il travaillait dans le domaine de l'action.

(28) *Ibid.*, t. III, 494.

(29) Sur la personnalité et la conduite de Prince Ferdinand, cf. e. a. Vigenio SONCINI, « La fanciullezza religiosa del Duca Don Ferdinando di Borbone », dans *Aurea Parma*, XIII, 1929, pp. 45-56 ; Giovanni ANDRES, *Vita del Duca di Parma don Ferdinando di Borbone*, trad. de l'espagnol par G. Rossi, 3^e éd., Parma, 1849.

(30) Voir la lettre de d'Alembert au Prince Ferdinand, 28 janvier 1769, dans G. DREI, *Il D'Alembert e l'educazione di Don Ferdinando di Parma*, in *Aurea Parma*, XXI, 1937, pp. 3-8.

Holbach et Diderot: Affinités et divergences

par Roland Mortier

Professeur à l'Université libre de Bruxelles

«Après l'auteur qui nous apprend la vérité, le meilleur est celui dont les erreurs singulières nous y conduisent» (Diderot, fin septembre 1769, *Corresp.* IX, 158).

Mon intention n'est pas de ranimer, à l'occasion de notre colloque, la controverse déjà ancienne, et toujours ouverte, sur l'éventuelle collaboration de Diderot aux œuvres du baron d'Holbach et sur sa participation à l'œuvre maîtresse de la pensée matérialiste qu'est le *Système de la Nature*.

L'essentiel de ce dossier délicat a été rassemblé en 1954 dans un article toujours utile de Virgil W. Topazio ⁽¹⁾, mais outre que la documentation a été enrichie depuis lors sur plusieurs points, les conclusions de l'érudit américain se présentent d'une façon trop catégorique, qui ne tient pas assez compte de la complexité de la matière et des servitudes de la littérature d'opposition sous l'ancien Régime.

⁽¹⁾ «Diderot's supposed contribution to d'Holbach's works», *Publications of the Modern Language Association*, vol. LXIX, 1954, pp. 173-188. Les conclusions de V. Topazio sont assez nettement opposées à l'idée d'une collaboration littéraire directe. Le problème est repris rapidement, mais de façon plus nuancée, dans le volume du même auteur paru deux ans plus tard : *D'Holbach's moral philosophy, its background and development*, dans les *Publications de l'Institut et Musée Voltaire*, Genève, 1956, spéc. pp. 112-115.

Rappelons brièvement les éléments principaux du débat. Si l'on s'en tient aux témoignages des contemporains, deux traditions s'opposent radicalement. Pour les uns, Holbach est l'auteur unique du *Système* : c'était l'avis de l'abbé Morellet, c'était l'avis de Naigeon, c'était aussi celui de son frère cadet (2).

Or les deux Naigeon ont connu mieux que quiconque les activités clandestines du baron, puisqu'ils ont été ses correcteurs, ses reviseurs et ses intermédiaires avec l'imprimeur, rôle que Barbier, puis Damiron ont bien mis en lumière. Témoins sérieux, honnêtes, bien informés, dépourvus d'animosité à l'égard de Diderot comme à celui d'Holbach, ils n'avaient aucune raison plausible d'égérer les enquêtes de la postérité.

Il est vrai qu'on pourrait en dire autant, ou presque autant, de Jacques-Henri Meister qui, le premier, dans son article nécrologique sur Holbach (3), a crédité Diderot des passages les mieux venus du *Système de la Nature* : « il y a des pages entières, et il y en a un grand nombre, où l'on reconnaît aisément la plume d'un écrivain supérieur, et cela est fort simple, car ces pages sont de Diderot ». Il faut croire que les choses ne sont pas si simples, ni la détection si aisée, puisque nous en sommes toujours, à deux siècles de distance, à nous interroger sur la question. Certes, le jeune Meister a beaucoup fréquenté les deux hommes dont il parle, mais ces contacts ont été tardifs, tout comme sa collaboration à la *Correspondance*, et son témoignage n'a donc pas le même poids que celui des frères Naigeon. Il en a en tout cas beaucoup plus que celui de Garat, trop directement inspiré de Suard dont il se fait le thuriféraire, et à qui nous devons l'image d'Épinal absolument naïve du déiste Holbach se jetant aux genoux de l'athée Diderot.

L'affirmation de Meister se retrouve cependant, sous une forme très atténuée, dans une note manuscrite de Lalande, reproduite à l'article *Diderot* du *Dictionnaire des Athées anciens et modernes* (4) (Paris, an VIII, p. 108) : « Dans le livre du *Système*

(2) Ces témoignages sont reproduits par Pierre Naville dans son ouvrage fondamental sur *Paul Thiry d'Holbach et la philosophie scientifique au XVIII^e siècle*, Paris, 1943, pp. 41 et 99. Les notes de Meister se trouvent dans les annexes du livre, p. 458.

(3) Paru dans la *Correspondance littéraire* de mars 1789.

(4) On sait le peu de crédit qu'il faut accorder à Sylvain Maréchal, fort pressé de grossir le nombre des athées, mais l'information fournie par Lalande est généralement excellente et scrupuleuse.

de la Nature, par d'Holback, 1770, il y a un bel article de Diderot». Il est permis de supposer que l'allusion de Lalande vise le chapitre final, cet *Abrégé du Code de la Nature* que l'édition Domère (1822) n'hésite pas à retirer à Holbach pour le donner à Diderot.

Grâce à la perspicacité et au flair de M. John Lough ⁽⁵⁾, nous possédons actuellement un témoignage de première main, d'une authenticité indubitable, puisqu'il émane du baron lui-même. Dans une lettre adressée à son frère Pietro ⁽⁶⁾, l'écrivain italien Alessandro Verri déclarait le 26 novembre 1766 : « Il barone ci ha ieri ed oggi fatti venire di mattina per tempo in sua casa per leggerci una sua opera manoscritta da lui gelosamente custodita. L'ha scritta in diciotto mesi... consiste... in provare... che religione è la principal sorgente dei mali degli uomini... », et il ajoutait plus loin « non stamperà quest'opera perchè non vuol sacrificarsi ». Nous n'avons aucune raison de mettre en doute les analyses de John Lough qui voit dans cette œuvre dangereuse, écrite en 1765-1766 et destinée initialement à rester inédite, le texte primitif du *Système*. S'il en est ainsi, on notera que le baron y revendique sans ambages une paternité cependant fort compromettante. Rien ne prouve d'ailleurs que le texte de 1765/66 soit celui qui a été imprimé et l'on constate, à la réflexion, que le sommaire fourni par Verri correspond surtout à la II^e Partie du *Système*, qui pourrait fort bien avoir été écrite séparément ⁽⁷⁾. Reste que le texte explosif dont Verri eut lecture les 25 et 26 novembre 1766 fut présenté par Holbach comme « una sua opera » et que le nom de Diderot ne fut pas mentionné.

Quant à Diderot lui-même, il s'est soigneusement gardé de toute indication permettant de croire qu'il ait participé à la rédaction du *Système*. Sommé de s'expliquer, en 1772, nous

⁽⁵⁾ Qui s'était déjà occupé du problème de l'attribution du *Système* dans son « Essai de bibliographie des publications du baron d'Holbach », paru en 1947 dans la *RHLF*, t. XLVII, pp. 314-318.

⁽⁶⁾ Elle a été déchiffrée et éditée par J. Lough dans son article « Le baron d'Holbach. Quelques documents inédits et peu connus », in *R.H.L.F.*, 1957, t. LVII, pp. 547-548.

⁽⁷⁾ Ce qui expliquerait la différence de ton avec la I^{re} Partie, différence encore nettement perceptible aujourd'hui.

verrons qu'il opposera le démenti le plus catégorique aux bruits qui circulaient un peu partout et qui le mettaient directement en cause.

Les commentateurs ont remarqué, avec quelque surprise, que Diderot semblait n'avoir pas été mis au courant, par Holbach et par Nageon, de leurs activités clandestines dans le domaine des publications antireligieuses entre 1765 et 1770. C'est d'un ton assez détaché et plutôt critique qu'il parle à Sophie Volland, le 24 septembre 1767, de la « bibliothèque nouvelle antichrétienne » : « un assez bon nombre de bonnes plaisanteries noyées dans un beaucoup plus grand nombre de mauvaises » (8). Il semble que Diderot ait été tenu à l'écart de cette activité souterraine, et l'on peut assez bien en conjecturer les raisons. Lors de son élargissement du donjon de Vincennes, il avait pris des engagements à l'égard des autorités et il avait d'autant moins de motifs de manger sa parole qu'il se savait « noté » (9), c'est-à-dire fiché et surveillé par la police. Indépendamment de ces contraintes extérieures, nous savons qu'il avait peu de goût, personnellement, pour une littérature trop strictement antireligieuse (10) : il n'aime pas « rabâcher son catéchisme », fût-il athée, et l'anticléricalisme virulent d'un Suard lui paraît trop « pointu ». Enfin, on ne saurait oublier l'importance de l'engagement moral qui le liait à sa famille, et plus précisément à son frère l'abbé Diderot : les lettres du 24 mai 1770 et du 20 août de la même année sont décisives à cet égard, et la seconde fait état d'une promesse écrite (11).

On allègue souvent, en sens inverse, les lettres du 2 novembre 1769 et du 10 novembre 1770 où il est question des « chiffons sales » du baron que Diderot allait « blanchir » au Grandval.

(8) La lettre du 22 novembre 1768 ne le montre toujours pas mieux informé. On ne voit pas pourquoi Diderot aurait rusé ou louvoyé dans ses lettres à Sophie.

(9) C'est l'expression dont il se sert dans la célèbre lettre à Landois du 29 juin 1756.

(10) Le fait a été remarqué (et regretté) par Nageon dans ses *Mémoires* sur Diderot. On le relève maintes fois dans sa correspondance, par exemple à Voltaire, le 29 septembre 1763, à Sophie Volland le 12 novembre 1768 (« plates et fastidieuses rabâcheries sur J.-C. et ses apôtres »), et très fréquemment dans les lettres écrites à Madame de Maux en 1769 (éd. Roth, IX, 46, 109, 154, 237). Voir aussi le 13 novembre 1772, à son frère l'abbé : « Je n'ai point de fureurs antichrétiennes... » (Roth, XII, 167).

(11) Voir Roth, X, 62 et 107.

Outre que ces allusions ne prouvent rien qui concernent précisément le *Système de la Nature* ⁽¹²⁾, elles visent très clairement un travail de correction, de retouche ou de mise au point opéré soit sur des manuscrits, soit — plus probablement — sur épreuves (« chiffons sales »). Rien n'empêche de croire qu'il a pu en être ainsi du *Système*, et certaines allusions de la correspondance ⁽¹³⁾ nous autorisent à croire en effet que Diderot a rendu assez tôt des services de ce genre à son hôte et ami.

Mais une chose est d'améliorer le style ou d'émonder les bavures d'un ouvrage, autre chose d'en rédiger des pages entières, et en grand nombre, comme l'affirme Meister. Sur le plan des faits, nous n'avons aucune preuve matérielle, aucun aveu explicite, d'une véritable collaboration de Diderot au *Système de la Nature*, bien au contraire. Dans une note griffonnée sur l'enveloppe intacte d'une missive assez violente envoyée par son frère ⁽¹⁴⁾ au cours du mois de décembre 1772, le « philosophe » affirme avec force : « Vous m'avez accusé autrefois d'être l'auteur d'un livre intitulé *Code de la Nature* ; je sais que cet ouvrage existe, mais je ne l'ai pas encore lu. J'apprends par Caroillon que vous m'accusez aujourd'hui d'avoir fait le *Système de la Nature*. Je vous déclare que je n'ai pas plus de part à ce dernier ouvrage que vous ; et qu'il n'y a qu'un imbécile qui puisse m'en soupçonner après l'avoir lu ». Voilà qui est catégorique, sans être absolument clair cependant. Pourquoi faut-il être un imbécile pour croire le *Système* sorti de la plume de Diderot ? Certes pas pour des raisons de doctrine, nous le verrons. Ce ne peut donc être que pour des raisons littéraires, et cette interprétation se renforce lorsqu'on lit les jugements formulés par Diderot sur le *Système de la Nature* dans les réfutations d'Helvétius et d'Hemsterhuis. Il aime sa philosophie « claire et franche », honnête et qui se refuse à biaiser, mais — cela dit — il

⁽¹²⁾ Le livre était déjà imprimé en novembre 1769, mais sa diffusion ne commença qu'en janvier 1770. Voir J. VERCRUYSSÉ, *Bicentenaire du « Système de la Nature ». Textes holbachiens peu connus*, Paris, Minard, 1970, p. 23 (note de M.-M. Rey dans les papiers Du Peyrou).

⁽¹³⁾ Comme par exemple la lettre du 12 novembre 1768 à Sophie Volland, où Diderot lui confie que les tâches imposées par Grimm retardent celles qu'il doit au baron.

⁽¹⁴⁾ Texte révélé en 1937 par Hubert Gillot, mais généralement négligé par les historiens avant que l'édition Roth ne lui conférât toute l'importance qu'il mérite (t. XII, 190).

lui préfère le *Bon Sens* où les mêmes arguments sont condensés et présentés avec plus de rigueur. On peut déduire de ces textes que les réserves de Diderot portent sur les longueurs du *Système* et sur sa construction, et qu'elles recourent (du moins sur le plan formel) les critiques émises par Voltaire ⁽¹⁵⁾. Ce n'est pas, on en conviendra, l'attitude d'un auteur jugeant une de ses propres œuvres ⁽¹⁶⁾. Si l'on oppose à cette attitude celle du baron d'Holbach, attestée par la lettre de Verri, on pourrait croire le problème définitivement résolu.

Est-ce à dire qu'il ne nous reste plus qu'à adopter la thèse de l'auteur unique et à tenir la question pour tranchée ? Ce serait aller bien vite en besogne et négliger, par un anachronisme impardonnable, les conditions particulières et le climat dans lesquels les œuvres irréligieuses et matérialistes ont été conçues. Les adeptes de la « secte holbachique » vivent dans la crainte de la délation, de l'enquête policière et de la répression ; ils travaillent dans l'ombre et se garderont bien d'exposer celui d'entre eux qui est le plus visé, le mieux connu et le plus vulnérable. A tout prendre, le riche baron d'Holbach court moins de risques que l'encyclopediste Diderot. D'autre part, leur « projet » n'a pas un caractère littéraire ou artistique : il ne vise qu'à la communication la plus claire et la plus convaincante d'un message. Aucun amour-propre d'auteur ne les lie et ils placent le succès de leurs idées bien au-dessus de leur gloire personnelle ⁽¹⁷⁾. La notion de propriété littéraire, dans le cas d'un ouvrage doctrinal de choc comme le *Système de la Nature*, n'a donc aucun sens à l'époque. Lorsque Diderot affirme qu'il n'a pas écrit ce livre, il a probablement raison ; mais lorsque Voltaire considère que Holbach, Naigeon, Diderot et Le Roy en sont les « fauteurs » ⁽¹⁸⁾, il a sans doute également raison.

⁽¹⁵⁾ Voir NAVILLE, *op. cit.*, p. 109.

⁽¹⁶⁾ Il est également significatif que Mademoiselle Jodin, dont Diderot a cependant assumé l'éducation « philosophique », tienne le *Système* pour une œuvre d'Helvétius (Roth, X, 84).

⁽¹⁷⁾ Ni Holbach, ni Naigeon ne signent leurs ouvrages et Diderot renonce, après Vincennes, à publier, et en tout cas à signer, des livres hétérodoxes. *L'Essai sur Sénèque* est un cas particulier et les ennuis qu'il suscite à son auteur ne font que renforcer celui-ci dans son attitude d'expectative.

⁽¹⁸⁾ Dans sa *Lettre sur un écrit anonyme*, qui répond aux *Réflexions sur la Jalouïe* de Georges Le Roy (avril 1772). Voir Roth, XII, 52 et 78.

Le tout est de distinguer la conception de la rédaction, le contenu idéologique de sa mise en forme.

Quelles que soient les réserves quant à la structure du livre et à son style, les membres du « clan holbachique » en partagent intégralement les idées. Tout se passe comme si le *Système* était la synthèse d'un long travail d'équipe, comme s'il avait été préalablement pensé, discuté, amendé par un cercle d'amis liés par une conviction commune ⁽¹⁹⁾. L'œuvre apparaît comme le manifeste philosophique d'un groupe, bien plus que d'un individu, même si le style reste d'un bout à l'autre assez semblable à lui-même ⁽²⁰⁾.

Si l'on accepte de lire le *Système de la Nature* comme la Bible du matérialisme français (dont *Le Bon Sens* serait le catéchisme), le problème des attributions respectives perd la plus grande partie de son intérêt. Même si Diderot ne l'a pas rédigé, même si sa collaboration se limite à des retouches ou à quelques ajouts, le fait est qu'il s'y réfère, implicitement ou explicitement, comme à une sorte de « tronc commun ». En ce sens, il conviendrait d'inclure cette relation idéologique fondamentale dans toute lecture de Diderot. Nous essayerons, plus loin, de le montrer par quelques exemples.

Qu'on ne nous fasse pas dire que les deux pensées sont identiques, et donc interchangeable —, elles varient sur plusieurs points et vont parfois dans d'autres directions —, mais elles reposent sur les mêmes options de base et ont été élaborées dans une communauté d'idées issue d'échanges fréquents et de libres discussions.

C'est la position à laquelle nous étions arrivé nous-même par l'étude des textes et que nous avons eu le plaisir de voir soutenue récemment dans un livre suggestif et passionné de M. Yves Benot ⁽²¹⁾. Mais peut-être M. Benot va-t-il trop loin lorsqu'il écrit que « ce livre décisif (= *le Système de la Nature*) est, avant

⁽¹⁹⁾ Morellet, dans ses *Mémoires*, cite Diderot, Holbach et le Docteur Roux, comme le noyau radical athée de la « synagogue » de la rue Royale St. Roch. Mais cette énumération n'était certainement pas exclusive, comme le montre l'omission de Naigeon.

⁽²⁰⁾ L'étude du style et des mots-clés a été entamée par M. Rudolf BESTHORN dans son livre *Textkritische Studien zum Werk Holbachs*, Berlin, Rütten und Loening, 1969.

⁽²¹⁾ *Diderot : de l'athéisme à l'anticolonialisme*, Paris, Maspero, 1970, pp. 42-46.

tout, le développement, la mise en forme de deux textes de Diderot, le *Rêve*... dont il discute avec le baron vers octobre-novembre 1769, et la *Lettre à Landois* de 1756». La chronologie ne nous laisse aucun doute sur ce point : le *Rêve* est postérieur au *Système*, il en procède directement et il s'en nourrit. Reste que la priorité de Diderot (si pareille notion a encore un sens dans une dialectique de groupe) peut toujours se réclamer de la lettre à Landois, c'est-à-dire d'un texte antérieur de dix ans au *Système*.

Ladite lettre constitue d'ailleurs un document curieux, énigmatique même et sur lequel la lumière est loin d'être faite. Il se pourrait qu'elle ne soit qu'une mise en scène, le destinataire en est douteux et sa publication immédiate dans la *Correspondance littéraire* lui donne un peu l'allure d'un manifeste (22). Elle contient en effet l'essentiel des idées qui seront exposées dans le *Système de la Nature* sur la liberté, la volonté, les principes de la morale, l'importance de la « modifiabilité », telles qu'on les retrouvera beaucoup plus tard, presque littéralement, dans la *Réfutation d'Hemsterhuis*.

Rien ne prouve que ce discours-programme (dont nous ne possédons même pas l'original) soit la propriété intellectuelle exclusive de Diderot, même s'il lui a donné la forme. Il est en relation avec Holbach depuis 1750 environ, et l'on est frappé par le décalage entre le ton hésitant, mal assuré de la lettre à Voltaire du 11 juin 1749 (23) et le ton tranchant, décidé de 1756.

Quoi qu'il en soit, une lecture globale des œuvres de Diderot, philosophiques mais aussi romanesques, nous révèle un jeu d'analogies, un système d'interférences avec l'œuvre maîtresse du baron d'Holbach qui relève d'une véritable innutrition (24).

(22) La lettre est du 29 juin 1756 (Roth, I, 209-217) et parut dans la *C.L.* du 1^{er} juillet 1756. G. Roth en a retrouvé une copie inutilisée dans les fragments réunis en vue de la composition des *Pseudo-Mémoires de Madame d'Épinay* : elle y est adressée à Verret (qui désigne J.-J. Rousseau). Le déterminisme de Diderot s'oppose en effet très vigoureusement aux idées chères à Rousseau dès cette époque. Landois n'était pas un correspondant habituel de Diderot, et l'on ne sait rien de leurs relations.

(23) Il y déclare entre autre : « Je crois en Dieu, quoique je vive très bien avec les athées ». S'agirait-il déjà du baron ?

(24) Nous préférons ce terme à celui, traditionnel et ambigu, d'influence. Les rapports de Diderot et d'Holbach ne se conçoivent pas en termes de débiteur et de créancier, mais au sein d'un mouvement dialectique d'échanges.

Nous nous proposons d'en retenir quelques-unes, sans avoir l'ambition d'épuiser une si riche matière, et tout en soulignant ce qui sépare deux modes de penser dans leur expression littéraire, en faisant apparaître ainsi simultanément la communauté de leurs vues et la spécificité de leur génie.

Qui s'étonnera de retrouver dans le *Système* bon nombre d'idées exposées déjà par Diderot ? La vision de l'univers comme un « grand tout » (*Système de la Nature*, I, 10) fait écho à la pensée LVIII de l'*Interprétation de la Nature*, mais elle renoue au-delà avec le naturalisme renaissant et avec la pensée antique ; en revanche, le refus d'opposer matière inerte et matière vivante, l'importance accordée au rôle de l'organisation, constituent des relations directes. On peut en dire autant de l'affirmation, résolument novatrice, de l'hétérogénéité de la matière (*Système de la Nature*, I, 28, *Pensée* LVIII). La critique de la thèse idéaliste est formulée en termes presque identiques dans la *Lettre sur les aveugles* ⁽²⁵⁾ et dans le *Système* (I, 159). La justification des passions (*Système de la Nature*, I, 214) est celle-là même que tentait Diderot dans les premières *Pensées philosophiques*. D'une façon générale, les *Pensées sur l'interprétation de la nature* offrent comme un premier état, conjectural et un peu hermétique, de la pensée structurée et organisée du *Système*. Aussi bien celui-ci est-il une manière de synthèse où Diderot n'est pas le seul à retrouver du sien, et à laquelle la philosophie ancienne et la pensée anglaise moderne ont largement contribué ⁽²⁶⁾.

Tous deux parlent du « nîsus », c'est-à-dire de la pression invisible exercée par la matière, l'un dans le *Système* (I, 19), l'autre dans les *Principes philosophiques sur la matière et le mouvement* (éd. Vernière, p. 395), que Naigeon date précisément de 1770 ; mais leur source commune est Toland, et les *Letters to Serena* que le baron et Naigeon venaient de traduire en 1768. Une analyse minutieuse permettrait de multiplier ces rapproche-

⁽²⁵⁾ *Œuvres philosophiques*, éd. Vernière, Paris, Garnier, p. 114.

⁽²⁶⁾ La copieuse annotation et les innombrables références du *Système de la Nature* montrent bien que le dessein de l'auteur ne tend pas à l'originalité, mais à la solidité de la démonstration. Un polémiste religieux du xviii^e siècle, le père A.-H. Paulian, avait déjà tenté de démêler les sources du *Système* dans Épicure, Lucrèce, Bacon, Bayle, Spinoza, Voltaire et Diderot (*Le véritable Système de la Nature*, Avignon, 1788, t. II, IV^e Partie).

ments significatifs sans ajouter grand-chose à leur valeur démonstrative.

En revanche, une enquête tournée vers les œuvres plus spécifiquement « littéraires » de Diderot pourrait conduire à des résultats assez surprenants et projeter sur elles une lumière pénétrante. Ainsi, dans une certaine mesure, *Jacques le Fataliste* nous offre-t-il une série de variations sur les thèmes holbachiques, et plus particulièrement sur le chapitre XI du Livre I, *Du système de la liberté de l'homme*, et sur le chapitre suivant : *Examen de l'opinion qui prétend que le système du fatalisme est dangereux*. Jacques est la représentation vivante du « fataliste » indulgent, tolérant et sensible, incapable de colère, actif et chaleureux, tel qu'Holbach le définissait en termes plus abstraits (I, 243 et suivantes).

Pour ce qui est du *Rêve de d'Alembert*, on peut le tenir sans l'ombre d'une hésitation pour un prolongement de la réflexion scientifique et morale du *Système*, pour une projection audacieuse dans une science encore à faire, où les aspects les plus délicats de la position matérialiste (liaison entre matière et pensée, hétérogénéité de la matière, unité de la conscience, rapport du biologique et du moral) sont résolus par le recours à l'analogie et au rêve. Des propos tels que : « il n'y a qu'un seul grand individu, c'est le tout » (*op. cit.*, 312), « naître, vivre et passer, c'est changer de formes » (*op. cit.*, 313), « entre l'animal et vous, il n'y a de différence que dans l'organisation » (*op. cit.*, 276), « dans l'univers, il n'y a pas une molécule qui ressemble à une autre » (*op. cit.*, 277), « qu'est-ce que cette volonté... ?... le dernier résultat de tout ce qu'on a été depuis sa naissance jusqu'au moment où l'on est » (*op. cit.*, 363), « la vertu, ce mot si saint... il faut le transformer en celui de bienfaisance, et son opposé en celui de malfaisance » (*op. cit.*, 264), « les avantages du mensonge sont d'un moment, ceux de la vérité sont éternels » (*op. cit.*, 365), pourraient tous se trouver à leur place dans le *Système de la Nature*.

Mais c'est peut-être l'exégèse du *Neveu de Rameau* qui gagnerait le plus à de tels rapprochements, ne fût-ce que pour éviter d'en tirer des déductions abusives. Les propos les plus cyniques et les plus tranchants du Neveu s'expliquent, dans bien des cas, comme une sorte de passage à la limite des thèses du *Système*.

Tous les lecteurs attentifs d'Holbach, et tous ceux qui le connaissent à travers la correspondance de Diderot, savent à quoi s'en tenir sur le prétendu « optimisme naïf » de la philosophie des lumières. Non seulement Holbach réfute avec force la croyance dans la bonté naturelle de l'homme, mais il va jusqu'à écrire : « Tout homme qui n'a rien à craindre devient bientôt méchant : celui qui croit n'avoir besoin de personne se persuade qu'il peut sans ménagement suivre tous les penchants de son cœur » (I, 145). Cette absence d'illusions explique, si elle ne les justifie pas, les paradoxes du Neveu jouant à « si j'étais riche » (éd. Bénac, pp. 427-28).

Mais surtout, Holbach dénonce avec vigueur la responsabilité de la société dans le triomphe du mal et l'écart qui sépare, dans le concret, la morale de la vie. On lit, dans le *Système de la Nature* (I, 230-231) : « la loi n'a pas droit de punir ceux que la négligence de la société a privés des moyens de subsister, d'exercer leur industrie et leurs talents... Elle est injuste quand elle punit ceux à qui elle n'a donné ni éducation, ni principes honnêtes... Elle est injuste et insensée lorsqu'elle les châtie pour avoir suivi des penchants que la société elle-même, que l'exemple, que l'opinion publique, que les institutions conspirent à leur donner » (27). Et Holbach n'hésite pas à mettre en cause l'injustice scandaleuse du système social : « En vain la Loi lui crie (= à l'homme du peuple) de s'abstenir du bien d'autrui, ses besoins lui crient plus fort qu'il faut vivre aux dépens de la société qui n'a rien fait pour lui et qui le condamne à gémir dans l'indigence et la misère... ainsi la société punit souvent les penchants que la société a fait naître... Elle agit comme ces pères injustes qui châtient leurs enfants des défauts qu'ils leur ont eux-mêmes fait contracter » (*Système de la Nature*, I, 234). Ce double thème, de l'hypocrisie sociale et du droit des indigents à l'auto-défense, affleure à plusieurs reprises dans *Le Neveu de Rameau* : « Vous ne vous doutez pas que dans ce moment je représente la partie la plus importante de la ville et de la cour » (*op. cit.*, 428), « C'est le sentiment et le langage de toute la

(27) Ce développement a beaucoup choqué, à l'époque. Le P. Paulian, dans sa réfutation (*op. cit.*, I, 158) s'écrie : « Est-ce là la doctrine d'un Philosophe ? Non, c'est celle d'un Cartouche ou d'un Mandrin ».

société» (*op. cit.*, 443). « Et puis la misère. La voix de la conscience et de l'honneur est bien faible, lorsque les boyaux crient » (*op. cit.*, 427), « Si par hasard la vertu avait conduit à la fortune, ou j'aurais été vertueux, ou j'aurais simulé la vertu comme un autre » (*op. cit.*, 449), « Quand je dis vicieux, c'est pour parler votre langue » (*ibid.*). Rameau affirme vivre « chez un peuple sans mœurs, perdu de débauche et de luxe » (*op. cit.*, 474), où « l'or est tout, et le reste, sans or, n'est rien » (*op. cit.*, 475), ce que Diderot serait bien embarrassé de contester, puisque « ces idées sont ca'quées sur nos mœurs » et que Rameau ne diffère des autres hommes que parce qu'il est « plus franc, plus conséquent et quelquefois profond dans sa dépravation » (*op. cit.*, 477). Dans les deux livres, la société est dépeinte comme un état de guerre (*Système de la Nature*, I, 144, 155 et 292) : Holbach déclare qu'« une société opprimée ne contient que des oppresseurs et des esclaves » ; Rameau s'exclame : « Il n'y a plus de patrie : je ne vois d'un pôle à l'autre que des tyrans et des esclaves » (*op. cit.*, 429) et la note du *Système de la Nature* (I, 154, n. 44) sur les enfants qui étranglent leur père fait irrésistiblement penser au « petit sauvage » de Rameau qui « tordrait le col à son père et coucherait avec sa mère » (*op. cit.*, 479). Si on veut bien la lire dans cette perspective, la *Satyre Seconde* de Diderot prend les allures d'une dénonciation par l'absurde ; puisque le Neveu vitupère une société qui le rejette après lui avoir enseigné le vice et l'avoir maintenu dans la plus scandaleuse des dépendances⁽²⁸⁾. Son éloquence, sa rigueur, sa logique incisive sont autant d'éléments au service de ce réquisitoire, beaucoup plus efficace dans le chef d'une victime qu'il ne l'aurait été dans celui d'un philosophe moralisateur, à qui on rappelle d'ailleurs en temps opportun qu'il a « du foin dans les bottes ».

Notre étude de convergences pourrait s'étendre très loin, et presque à toutes les œuvres de la maturité de Diderot. Lorsqu'Holbach écrit que la morale a pour devoir « d'examiner les idées auxquelles on est convenu d'attacher tant de valeur » (I,

(28) C'est exactement ce que disait Holbach (I, 293) : « L'homme est presque partout esclave, il faut donc qu'il soit bas, intéressé, dissimulé, sans honneur, en un mot qu'il ait les vices de son état », « partout il voit que le crime et le vice sont honorés, il en conclut que le vice est un bien ». Ce passage pourrait bien être la clé profonde du caractère du Neveu.

186), il ne songe peut-être qu'aux idées religieuses, mais Diderot va étendre le principe à la pudeur, à la chasteté, dans le *Supplément au Voyage de Bougainville* et dans le conte de *Madame de la Carlière*, puis à l'ensemble des valeurs dans l'*Entretien d'un Père avec ses Enfants*, dans l'*Entretien avec la Maréchale* et, bien sûr, dans le *Neveu de Rameau*.

On trouve même exposées avec chaleur et émotion, dans le *Système*, quelques-unes des obsessions favorites de Diderot, celles qui, de l'avis général, lui ont inspiré certaines de ses meilleures pages : la complexité du cœur humain, dont on a fait jusqu'ici plutôt « le roman que l'histoire » (I, 210-211) ; la croyance passionnée au triomphe final de la vérité, et la conviction inverse que l'erreur est toujours funeste à la longue (I, 212-218) ⁽²⁹⁾ ; l'importance accordée à la survie dans la mémoire des hommes, seule forme d'immortalité admissible pour un matérialiste ⁽³⁰⁾ (I, 296-97) ; le thème du « passage » inéluctable, et la dérision de nos rêves d'éternité et de permanence (I, 87) ⁽³¹⁾ ; la méditation sur les tombes (I, 297-299) enfin, qui va faire d'Holbach une des sources de la sensibilité romantique en Europe orientale et centrale ⁽³²⁾.

Plutôt que de rechercher de hasardeuses « priorités » ou de prétendues « dettes », mieux vaut considérer que le *Système* exposait, en gros, l'idéologie du groupe des matérialistes radicaux. C'est dans la mesure où Diderot la partage qu'il a estimé inutile de la répéter ou de la délayer. On sait qu'il détestait « rabâcher son catéchisme ». Il a jugé plus fécond et plus excitant de la prolonger tout en l'approfondissant ; de résoudre ses apories par le recours au paradoxe, d'en souligner les nuances

⁽²⁹⁾ Problème longuement débattu entre *Lui* et *Moi* dans le *Neveu*.

⁽³⁰⁾ Voir à ce propos le long échange de lettres entre Diderot et Falconet, ainsi que le rêve « socratique » de Diderot étudié par R. TROUSSON (*Socrate devant Voltaire, Diderot et Rousseau. La conscience en face du mythe*, Paris, Minard, 1967.)

⁽³¹⁾ Un des motifs les plus constants de la méditation diderotienne (voir le *Salon* de 1767, le passage fameux de *Jacques le Fataliste* et plusieurs morceaux de la *Correspondance*).

⁽³²⁾ Le fait a été mis en lumière par M. Jozsef Szauder dans sa contribution au livre *Rencontres idéologiques et littéraires. Études sur l'histoire des relations littéraires franco-hongroises*, Budapest, Académie, 1970, pp. 6-7 du résumé français (M. Szauder cite la traduction hongroise de Kölczey, ainsi que les réactions des décabristes russes, de Mickiewicz, Shelley, Foscolo et Leopardi).

par l'emploi du dialogue. Diderot n'a pas la massive assurance, la certitude didactique de son ami ; il est plus sensible que lui à la contradiction, et il ne craint pas de donner le beau rôle à son interlocuteur (Rameau, la Maréchale). L'un est un penseur systématique, dogmatique même selon certains (par exemple Galiani et Voltaire). L'autre part des mêmes prémisses pour adopter une méthode plus sinueuse, mieux adaptée à la complexité de l'homme, une démarche heuristique qui ne craint pas de soumettre à l'examen les problèmes les plus délicats posés par les implications du déterminisme ⁽³³⁾.

Non point qu'il ait renoncé à aucune des idées maîtresses du *Système* ⁽³⁴⁾ : si l'on en doutait, il suffirait de relire ses notes de 1774 en marge de Hemsterhuis. Mais il est artiste autant que penseur, dialecticien autant que précepteur du genre humain, et sa réflexion se refuse à éluder les contradictions implicites de la morale sociale et utilitaire du Baron. Cette morale ne saurait être celle de la société présente puisqu'elle est corrompue (voir *Le Neveu de Rameau*) ; si elle est celle de demain, au nom de quoi le philosophe va-t-il l'établir, et comment pourra-t-il légitimer sa dérogation personnelle aux exigences civiques d'aujourd'hui ? Le *Supplément*, l'*Entretien d'un Père*, la suite du *Rêve* posent le problème sans le résoudre. Si le refus du philosophe est légitime, pourquoi celui du Neveu ne le serait-il pas ? Ainsi se pose en termes nouveaux, et critiques, le problème des rapports entre le philosophe et les masses, résolu de façon idéale par Holbach qui admet écrire pour une élite et qui fait confiance, pour le reste, à l'avenir.

Les points de tension entre Diderot et Holbach ne portent donc pas sur des points de doctrine, mais sur leur interprétation ou, plus exactement, sur la manière de les vivre. Si Holbach s'est voulu l'instituteur, ou le catéchiste, des lumières, Diderot en a été la face questionneuse, problématique et ouverte. Aux systèmes, quels qu'ils soient et d'où qu'ils viennent (fût-ce même de ses amis Helvétius ou Holbach), il oppose l'exception qui

⁽³³⁾ Diderot semble avoir été très sensible au fait que cette doctrine pourrait servir d'alibi à des esprits mal intentionnés.

⁽³⁴⁾ Il n'en diffère que sur des points mineurs (par exemple quant à la peine de mort).

déconcerte, l'interrogation qui surprend, l'objection qui fait rebondir. A une pensée superbement close sur elle-même, il préfère la réflexion qui prolonge et qui, en maintenant l'ouverture d'esprit, excite le mouvement créateur.

La différence, entre les deux collaborateurs et amis, est à la fois moins qu'une divergence de doctrine et plus qu'une simple affaire de style. Elle tient plutôt à un mode de penser, à un tour d'esprit, à une question de tempérament. Ainsi s'affirment, une fois de plus, la cohérence et la diversité, l'unité et la variété de l'âge des lumières.

Discussion

/ R. MORTIER, Université libre de Bruxelles :

En opposant philosophie et idéologie comme vérité d'une part et action de l'autre, M. Perelman vient de poser un problème fondamental qui a obsédé les hommes du XVIII^e siècle. On le trouve discuté par Holbach, par Helvétius, par Diderot et, bien entendu, par Rousseau.

Vous aboutissez, M. Perelman, à une véritable subordination. Je me demande si les philosophes du XVIII^e siècle vous auraient suivi, s'ils auraient admis cette réduction. On peut évidemment déduire *a posteriori* certaines affirmations de leurs positions de principe, et estimer qu'ils ont bel et bien subordonné le vrai à l'utile ; mais il me semble que leur idée fondamentale est que toute vérité est nécessairement utile et qu'en définitive le mensonge se révèle toujours dangereux (Diderot l'a dit et répété, e.a. dans *Le Neveu de Rameau*). Ce faisant, ils ne s'opposent pas uniquement à ceux que vous appelez « les fils des ténèbres », mais également à d'autres familles d'esprit, et par exemple à un cynique comme La Mettrie. J'y verrais même, pour ma part, l'explication profonde de l'aversion personnelle du matérialiste Diderot pour le matérialiste La Mettrie. Mais les « philosophes » s'opposent aussi sur ce point à une lignée d'esprits dont ils sont, à d'autres égards, les héritiers : je veux dire les « libertins ». Pour les « libertins », dont la tradition va jusqu'à Fontenelle, il y a des choses qu'il ne faut pas dire, même si elles sont vraies, parce qu'elles bouleverseraient l'ordre économique ou social, et que, de toute façon, le monde n'est pas préparé à les recevoir.

Les « philosophes », je veux dire par là Helvétius, Holbach, Diderot et quelques autres comme Saint-Lambert, n'ont jamais voulu subordonner le vrai à l'utile. Ils les ont en quelque sorte identifiés radicalement : la contradiction, si elle existe, ne peut être qu'à court terme. Il s'agit donc, pour eux, d'un problème qui se pose en termes historiques : à long terme, la vérité est à la fois intangible et payante.

La question des rapports de la vérité et de l'action me semble se poser un peu différemment : les « philosophes » se désintéressent de vérités qui seraient d'ordre trop purement intellectuel ou d'ordre transcendantal, pour insister en revanche sur des vérités ayant des incidences pratiques. L'essentiel, à leurs yeux, est de changer l'homme, le monde et la société.

Ma question suivante s'adresse à Madame Charbonnel, puisqu'elle concerne le texte de M. Guy BESSE. Si j'ai bien entendu, M. Besse a ré-

sumé ainsi le principal grief de Rousseau envers un philosophe tel que Helvétius : « Le philosophe n'agit pas. Puisqu'il n'agit pas, il est complice d'un certain type de rapport ». Tout bien pesé, je ne vois pas en quoi, sur ce point précis, l'attitude de Rousseau, écrivain et penseur, différerait de celle de l'écrivain et penseur Helvétius. L'un et l'autre veulent changer le monde à leur manière, c'est-à-dire par la parole et par le livre. Aucun d'eux n'est passé vraiment à l'action ou n'a créé de groupe d'action qui permettrait d'activer cette transformation. D'autre part, nous savons que Rousseau, s'il était philosophiquement hostile à Helvétius, le considérait comme une autre victime de la persécution et, à ce titre, sympathisait avec lui. Dans une lettre au Genevois Comparet, Rousseau reprochait à son critique suisse l'attitude qu'il adoptait à l'égard d'un homme malheureux et persécuté, et il opposait ce comportement au sien dans l'affaire Helvétius. Enfin, si Rousseau s'est retiré du monde, Helvétius a renoncé à la Ferme Générale pour se consacrer en homme libre à la philosophie. Certes, il était millionnaire, et Rousseau ne l'était pas : c'est ce que Diderot soulignera dans ses notes au traité *De l'Homme*. Mais la préface à cet ouvrage est une des condamnations les plus terribles de la France de l'Ancien Régime avant l'*Histoire des Deux Indes* de l'abbé Raynal. En somme, je ne crois pas qu'on puisse dire que, consciemment du moins, Helvétius ait été complice d'un certain type de rapport. Reste qu'ils s'opposent sur le terrain de la philosophie politique : l'un, apôtre de la volonté générale ; l'autre, admirateur de Frédéric II et avocat du despotisme éclairé, comme l'a remarqué M. SMITH.

Ch. PERELMAN, Université libre de Bruxelles :

Dans la mesure où l'on pourrait supposer que vérité et utilité coïncident, il n'y a jamais lieu d'établir des hiérarchies. La hiérarchie n'a de sens qu'à un moment donné, où apparaît un conflit.

Il y a des passages de Montesquieu et de Hume qui disent clairement qu'au cas où une vérité serait dangereuse, il vaudrait mieux la taire, parce que le principe directeur, c'est quand même le bonheur du genre humain.

C'est la grande différence avec les philosophes classiques, tels que Descartes, Spinoza, Malebranche qui font de la recherche de la vérité le but de leur philosophie, sans se préoccuper des conséquences. Tandis que, ici, ce sont toujours les conséquences qui sont mises à l'avant-plan.

Même dans la mesure où la vérité et l'utilité coïncident, il y a quand même le choix des vérités qui sont des vérités utiles, et qui sont celles qui prédominent dans la pensée de ce qu'on appelle les philosophes.

P. CHARBONNEL, C.E.R.M. (Paris) :

J'éprouve quelque scrupule à répondre à toutes les questions des plus intéressantes posées par M. R. Mortier. J'ai plutôt « présenté » que « lu » au mot à mot la communication que mon camarade et ami Guy Besse m'avait confiée pour n'être pas tout à fait absent de votre colloque.

Guy Besse était malade depuis plusieurs jours. J'ignore s'il préférera corriger et mettre au point le texte issu de votre enregistrement ou procéder d'une autre façon en accord avec les organisateurs de ce Colloque et son Président, vous-même, Monsieur Mortier.

Je préfère donc m'en tenir à deux problèmes : celui si souvent abordé, débattu, par les philosophes du XVIII^e ; si l'on était sûr de tenir la vérité dans sa propre main faudra-t-il la tenir ouverte ou fermée ? N'y a-t-il pas une « pratique » dans ce domaine, assez contradictoire avec les principes avancés ?

L'autre, abordé de façon si nouvelle et si différente à la fois par Guy Besse, qui suit les voies de la réflexion philosophique, et notre ami canadien dont l'infinie persévérance permet enfin de préciser les manipulations opérées dans l'édition Lefebvre Laroche. Ils nous obligent, tous deux, à prendre conscience — combien nous sommes encore mal assurés — du sens politique réel de l'œuvre d'un Jean-Jacques Rousseau, soucieux, en ce domaine, comme dans tous les autres, de n'être pas confondu avec les « philosophes » d'être à part, unique, d'un Helvétius qui, après l'éclat de *l'Esprit* et l'humiliation d'un faux repentir auquel il fut bien obligé, comme Diderot, comme Buffon, se tut plus de vingt ans, tandis que Voltaire et le groupe d'Holbach faisaient front et contre-attaquaient (1760-1770).

En ce qui concerne le problème de la vérité, nous savons tous que, dans la première moitié du XVIII^e siècle, les petits groupes clandestins, sans être assurés d'avoir atteint la vérité, étaient fort persuadés que leurs réflexions et recherches ne pouvaient être que proscrites, dans une période où des dizaines de milliers de bons chrétiens étaient enterrés sans sacrement ou même détenus pour n'avoir pas accepté la Bulle Unigenitus, ils n'avaient aucune indulgence à escompter de quiconque. Le *Pantheïsticon* de John Toland, où se trouve exposé une sorte de formulaire des Sociétés socratiques, ne s'adresse qu'à des initiés qui doivent s'appeler « égaux et frères », mais recommande d'écarter le profane, le vulgaire ; le serment, le secret, sont nécessaires à la sécurité de chacun.

Il me semble qu'à beaucoup d'égards, attitude de pensée, vocabulaire, ruses et rouerie, mais aussi témérité vis-à-vis du danger, Voltaire a suivi ces conseils datant du début du siècle, et s'en est tenu à ce comportement inspiré de façon complexe par l'orgueil de l'esprit (une sorte de conception aristocratique de l'accès à la connaissance réservé à un petit nombre d'élus), par la prudence politique et sociale, il n'est pas exagéré de dire, et beaucoup de critiques contemporains l'ont remarqué, par prudence de classe : Voltaire, considérera toujours qu'il est prématuré, assurément fort risqué voire même inutile, puisque « personne n'écoute », de dire ce que l'on croit savoir.

Mais, il est de quelque intérêt de constater quelle contradiction éclate entre les propos que tient Voltaire dans sa correspondance ou qu'il prête aux protagonistes de ses facéties et dialogues, et ce qu'il fait lui : c'est-à-dire exactement le contraire de ce qu'il prétend être raisonnable. Il cache la main qui écrit, mais en laissant passer assez de signes, de repè-

res, pour que personne ne s'y trompe. Il veut convaincre ses amis qu'il faut être fidèle à une certaine tradition ésotérique. Il engage même une longue polémique masquée, feutrée, avec le groupe d'Holbach, à partir des années 1765-1766, où il ne cesse, dans de très nombreux textes, qu'il y aurait lieu de regrouper, de répondre à l'auteur de la Préface du *Christianisme dévoilé* qui présente son essai en proclamant qu'il doit dire la vérité « comme citoyen, comme français, comme philosophe » etc..., que lui, Voltaire, ne « veut pas boire la ciguë ». Mais le contenu réel de la plupart de ses écrits, dont le flot prend les proportions d'un véritable raz de marée entre 1763 et 1770, l'y exposait mille fois. C'est Helvétius, c'est d'Alembert, c'est même Diderot qui se taisent, alors que lui, Voltaire, ne cesse de faire exactement le contraire des principes auxquels il a été sensible dans sa jeunesse. Mais il a toujours eu une extrême sensibilité aux exigences du temps vécu, et ce sont ces nécessités du combat qui l'auront emporté et qui l'auront fait si grand pour la masse de ses contemporains, et pour la postérité, malgré tout ce qui, au jour le jour, pourrait lui être reproché.

Dans le même temps, on s'aperçoit qu'à l'intérieur du groupe d'Holbach, on discutait avec passion des mêmes problèmes et qu'on n'y était pas d'accord. Si on veut bien lire attentivement la correspondance de Diderot entre 1765 et 1770, y compris la correspondance avec Falconnet, qui comprend tout le débat sur la question de la postérité, n'éprouve-t-on pas une surprise du même genre ? Qui donc se moque de Diderot dans certain pique-nique de l'été 1769 parce qu'il soutient qu'un auteur masqué, qu'un témoin de la vérité qui ne s'expose pas à la roue pour la soutenir, ne peut-être pris au sérieux (et la même idée est développée dans l'*Essai sur les préjugés* (1769) ? le Baron et Naigeon.

On se trouve, là encore, devant une contradiction qui tend à nous mettre en alerte, à nous indiquer que nous sommes loin de tout savoir sur les dessous réels de ce qui se passait à Ferney et à l'Hôtel Saint-Roch ou au Grandval. C'est au Baron qui se moque de l'héroïque vertu de Diderot que sont prêtés les essais qui se succèdent depuis la fin de l'Encyclopédie, le *Christianisme Dévoilé*, la *Contagion Sacrée*, l'*Essai sur les Préjugés*, puis le *Système de la Nature*, que toutes les gazettes religieuses, même ennemies, s'accordent pour tenir pour la limite extrême que nul n'avait osé formuler : il n'y a pas de Dieu, l'homme doit être capable, par ses seules ressources, de vivre heureux dans un monde sans Dieu. Mais, dans ces mêmes années, 1765-1770, Diderot ne publie rien. Il met au secret dans ses tiroirs tous ses manuscrits (les dialogues, notamment).

D'un côté comme de l'autre, donc, des prudents qui publient, des mousquetaires qui tiennent leur épée au fourreau, des railleurs et des cyniques qui, eux-mêmes, ou grâce à leur équipe de collaborateurs, rédigent, font rédiger, traduisent et, en tous cas, publient et diffusent les ouvrages que Rome, les Assemblées du Clergé, le Parlement, tiendront pour les plus impies, les plus pernicious pour les âmes de leurs fidèles.

N'y a-t-il pas là des nœuds de contradictions, fort mal élucidées et propres à stimuler d'autres directions de recherches ?

Je renonce donc volontairement à répondre à celle de vos questions, M. Mortier, qui concernait la dernière page de la communication de M. Guy Besse.

Les critères selon lesquels Jean-Jacques Rousseau prétend être à même de donner des leçons, et de très haut d'ailleurs, aux Philosophes, m'ont toujours paru plus passionnels qu'idéologiques, comme il arrive souvent dans les affaires où le cœur est engagé, et n'a-t-il pas lui-même, bien souvent, rappelé quelle place privilégiée avaient eu longtemps dans ses amitiés Diderot et Grimm, n'est-ce pas après la rupture de fait, qu'il a seulement élaboré, non sans mal, je pense à l'étude parue aux *Studies on Voltaire and the eighteenth century*, intitulée, je crois, la *Genèse de l'Émile*, qui, par la comparaison minutieuse des divers manuscrits, fait apparaître combien laborieux fut l'enfantement de cet *Émile* et de ce *Vicaire Savoyard*. ? Des travaux de cette nature, comme ceux qui ont conduit M. D. W. Smith à nous indiquer quelques-unes des manipulations qu'avait fait subir Lefebvre-Laroche dans son édition dite des Œuvres Complètes d'Helvétius nous rappellent combien notre propre « lecture », quand il s'agit d'un tel siècle, est presque toujours trop hâtive, trop assurée, trop partielle et trop partiiale, parce que inconsciemment très, très subjective. Avec quelle joie, quelle complaisance, ne nous sommes nous pas servi, précisément, de cette fameuse lettre d'Helvétius à Montesquieu, sans nous préoccuper assez, vous nous le prouvez, de son authenticité, de sa vraisemblance historique, et même idéologique ? La communication de M. D. W. Smith, si remarquable par l'immense travail de critique auquel oblige de telles comparaisons de textes, et cette méthode sévère, prudente à laquelle il s'attache si fort à tout instant, doit être pour nous tous, une opportune mise en garde.

L'étude des sentiments et idéaux politiques des grands philosophes du XVIII^e siècle, malgré maints travaux d'approche, est loin d'être menée à son terme. N'y avait-il pas souvent plus de différences entre les formes de l'incrédulité philosophique pour lesquelles les contemporains familiers de débats doctrinaux qui nous sont devenus tout à fait étrangers, avaient trouvé toutes sortes de dénominations, déisme, théisme, fatalisme, néospinozisme, athéisme, matérialisme, et j'en oublie certainement, qu'entre les positions politiques des auteurs ? Pour ma part, je crains qu'on ne schématise à vouloir, à tout prix, par exemple, se persuader qu'il y a un parallélisme rigoureux entre les progrès de l'indifférence religieuse dans une conscience, dans une œuvre, et, au cours du siècle, et la volonté plus ou moins radicale et affirmée de réformes politiques, ou de changements à proprement parler révolutionnaires, autrement dit, et là nous rejoignons certaines critiques de Jean-Jacques, la Société du Baron d'Holbach dont les œuvres socio-politiques paraissent peu avant la mort de Voltaire et de Jean-Jacques Rousseau sous le ministère Turgot, proposait-elle un « modèle » politique tellement plus neuf, plus dangereux, que celui de Diderot et de Voltaire, tel qu'ont essayé de les saisir dans leur complexité, Messieurs Vernière et R. Pomeau ? Montesquieu,

Voltaire, d'Holbach, ne représentaient-ils pas des milieux sociaux, de pensée et de vie, qui leur interdisaient, presque organiquement, pour des raisons dites « de classe », de souhaiter beaucoup plus que des « réformes » et non pas la destruction de leur propre monde ?

La Préface de L' *Éthocratie* de 1776 qu'on tient pour être de d'Holbach, n'illustre-t-elle pas la limite commune à ces philosophes ? N'est-elle pas l'expression de l'immense espoir que fit naître la disparition de Louis XV, son remplacement par ce jeune couple qui fait prendre place au Conseil à Turgot, dont l'efficacité dans sa province et les principes permettent d'augurer la plus grande efficacité ?

Mais, revenons à Helvétius sur lequel nous avons tant appris ce matin. J'aperçois, dans la salle, Mr. d'Andlau et sa femme, si accueillants à tous les chercheurs, et M. Roland Desné, qui, quoique obsédé par la réédition du Testament du Curé Meslier, ou peut-être précisément grâce aux rencontres et investigations qu'il dut faire, détient, si j'ai bien compris, un rapport établi par le jeune Helvétius, encore fermier général. Sans doute pourrait-il nous dire si, selon lui, à cette époque, Helvétius était encore tout entier fidèle à sa classe et à sa fonction, ou s'il est possible de discerner déjà, dans un tel document, des réserves, des audaces, des décisions propres à confirmer une précoce émancipation idéologique ?

Je m'excuse, encore une fois, auprès de M. Mortier, d'avoir en partie esquivé ses questions, auxquelles M. Guy Besse pourrait répondre par écrit, ce qui permettrait aux futurs lecteurs des actes de notre Colloque de n'en être pas privés comme nous le sommes aujourd'hui.

J. VERCRUYSSSE, Vrije Universiteit Brussel :

Je voudrais d'abord, à propos de la notion de vérité chez Voltaire, apporter un petit complément. Voltaire a, bien entendu, renié l'édition du *Dictionnaire philosophique* parue chez M. M. Rey (1765). L'éditeur n'a pas compris cette démarche très subtile d'un ancien élève des Jésuites. Il écrit à Jean-Jacques Rousseau que « cet homme est, je crois, le plus fourbe qu'il y ait sous la voûte des cieux. Il travaille sans cesse à des ouvrages répréhensibles contre la religion et les mœurs, puis quand on le chicane, il nie comme beau diable et sacrifie tout pour le tirer d'affaire ».

Voltaire a esquissé une théorie de la vérité. Dans son *Traité de métaphysique* (1734), c'est un ouvrage qu'on lit peu et c'est bien dommage, il a expliqué pour quelles raisons on pouvait mentir en certaines occasions : quand il s'agit « par exemple de sauver un ami, celui qui, en ce cas dirait la vérité serait couvert d'opprobre : et nous ne mettons guère de différence entre un homme qui calomnierait un innocent et un frère qui, pouvant conserver la vie à son frère par un mensonge, aimerait mieux l'abandonner en disant vrai ».

Près de quarante ans plus tard on retrouve le même argument, et cette continuité est remarquable, dans l'article « Vérité » des *Questions sur l'Encyclopédie* (1772). Cette argumentation très subtile sur les choses

à dire et à ne pas dire selon les circonstances, cette casuistique du vrai peut être un souvenir de son passage chez les pères jésuites.

Je veux remercier monsieur Smith pour son très intéressant exposé. Des travaux récents, entre autres l'édition du *Militaire philosophe* par monsieur R. Mortier, ont montré comment on peut tronquer les textes philosophiques. Je m'occupe actuellement des textes authentiques de Vauvenargues : le problème est le même. Les « éditeurs » ont été, semble-t-il, inspirés par des motifs très divers (intérêt, effacement, renforcement, etc...).

Je voudrais vous poser une double question sur l'attribution de textes à Helvétius. En premier lieu, le fameux *Vrai sens du Système de la nature*, dont on recherche l'auteur depuis deux siècles. On sait qu'il a paru sous le nom d'Helvétius, qu'il a même été inclus dans ses *Œuvres* (Londres, 1777) et traduit plus d'une fois sous son nom (par exemple Moscou, 1923). Qu'en pensez-vous ? Un second texte, dont vous n'avez point parlé, vous ne pouviez évoquer ici toutes les œuvres d'Helvétius, vous l'avez dit vous-même, est le curieux texte sur *l'Esprit des lois* que l'on trouve dans certaines éditions des *Recherches sur les origines du despotisme oriental* de Boulanger. Ce texte n'a-t-il pas été attribué quelquefois à Helvétius ? Le destinataire n'a jamais été identifié : on a prétendu que ce M*** était Montesquieu lui-même (mort en 1755 !).

Ces questions mériteraient un examen approfondi ; on sait par ailleurs qu'Helvétius possédait un manuscrit autographe des *Recherches*. Il y aurait un chapitre très intéressant à écrire sur la question, encore confuse, des rapports entre Helvétius et le groupe d'Holbach.

D. W. SMITH, Victoria College, (Toronto) :

Je réponds d'abord à la deuxième question. Je viens de voir à l'Institut de France un manuscrit des *Recherches sur l'origine du despotisme oriental*. Il se trouve, en effet, dans les premières pages de ce manuscrit, une lettre de Boulanger, mais il n'y a aucune indication, même dans le texte de la lettre, que le destinataire soit Helvétius. La date de cette lettre n'est pas de 1761 comme l'ouvrage imprimé, mais de 1755. Je n'ai pas eu le temps de comparer cette lettre avec la lettre imprimée, mais je crois qu'elle n'a pas du tout le même texte, ce qui renforcerait l'opinion que le texte imprimé n'est pas de Boulanger, qui est mort en 1759. Je vous signale d'ailleurs qu'il y a des remarques intéressantes à ce sujet dans un article de M. Venturi qu'on trouve dans les *Studi Francesi* de 1958.

J. VERCRUYSE, Vrije Universiteit Brussel :

Voltaire a en effet annoté l'exemplaire des *Recherches* qu'il possédait. Il l'attribue à « ce bon » Damilaville et à Diderot. C'est aussi à ce dernier que Voltaire attribue la « Lettre de l'auteur » adressée selon lui à Helvétius. Quand on sait comment Voltaire a été mêlé à l'édition du *Christianisme dévoilé*, il ne faut pas s'étonner s'il était parfaitement au courant de tout ce qui se passait chez les « frères ». Quand il parle de l'édition *De l'homme* faite à Amsterdam et non à La Haye, de la dédicace

à Catherine II, il est parfaitement informé. Malgré son éloignement (il habite aux portes de Genève), il est mieux informé qu'on ne l'a prétendu plus d'une fois.

D. W. SMITH, Victoria College (Toronto) :

Quant à votre première question, je ne crois pas que le *Vrai Sens du Système de la Nature* soit d'Helvétius. Je me demande pourquoi Helvétius se mettrait à préparer ou à publier un résumé du *Système de la Nature*. Si je peux me permettre, M. le Président, d'exprimer mes opinions sur la politique d'Helvétius, je crois qu'Helvétius n'a pas favorisé le despotisme éclairé en tant que tel. Tout ce que j'ai voulu dire dans ma communication, c'est qu'Helvétius offrait une définition du despotisme différente de celle de La Roche. Helvétius a pu louer certains despotes, mais cela ne voulait pas dire qu'il approuvait le despotisme en tant que système politique. Au contraire, je crois qu'Helvétius a continué la tradition de Montesquieu et qu'il se range parmi les philosophes anti-despotes les plus fervents. Tout en admirant Auguste, Louis XII, Henri IV, Pierre le Grand, il croit que l'éclat que jette le despotisme éclairé est toujours de peu de durée. Je cite Helvétius : « Les succès attachés à la sagesse des rois qui les gouvernaient et non à la forme de leur gouvernement, ont toujours été aussi passagers que brillants ». Il dit ailleurs que « Les réformes de Pierre le Grand sont mortes avec lui parce qu'il n'a pas aboli le despotisme en Russie ». Et pour ce qui est de la grandeur de la France au xvii^e siècle, elle est due moins à Louis XIV qu'à une longue suite de bons rois remontant jusqu'à François I^{er}. C'est-à-dire que c'est une suite fortuite de circonstances qui a permis à la France du xvii^e siècle d'atteindre ce point de grandeur. Mais si Helvétius n'approuve pas le despotisme, même éclairé, en tant que système politique, cela ne l'empêche pas d'approuver certains despotes tels que Frédéric le Grand et Catherine II. Je sais bien que *De l'Homme* est dédié à Catherine II, mais je dois signaler que les premiers tirages de la première édition de *L'Homme* ne comportaient ni dédicace ni errata et qu'on a ajouté la dédicace de *L'Homme* après coup, ce qui laisse supposer que la dédicace est peut-être elle aussi le travail de La Roche avec la collaboration du prince Golitsyn.

Roland DESNÉ, Faculté des Lettres, (Reims) :

Pour confirmer ce que disait Madame Charbonnel, je voudrais indiquer que la découverte récente du manuscrit du procès-verbal de la tournée d'Helvétius comme Fermier général en Champagne, dans la région de Champagne-Ardenne, pour l'année 1738, confirme, contrairement à ce qui a été propagé à partir du récit biographique de Saint Lambert, qu'Helvétius était un bon Fermier général, soucieux, d'abord, de bien servir les intérêts de la Ferme. Il est d'ailleurs très curieux que ce mot d'intérêt, — sur lequel Guy Besse attirait notre attention tout à l'heure —, auquel Helvétius consacra des développements pénétrants et très beaux dans ses livres *De l'Esprit* et *De l'Homme*, ce mot d'intérêt

n'est employé dans ce rapport de 1738 que dans le contexte précis des intérêts de la Ferme générale. Il me semble qu'il y a eu toute une vision un peu légendaire d'Helvétius, — d'Helvétius orateur du peuple, comme disait Saint Lambert. On remarque d'ailleurs que dans la première édition du *Bonheur*, celle de 1772, Saint Lambert disait qu'Helvétius avait été « quelquefois l'orateur du peuple ». Mais dans les errata de cette édition, comme me l'a signalé M. Smith, ce « quelquefois » a été remplacé par « souvent », et cela devient « Helvétius eut le courage d'être souvent l'orateur du peuple ».

En réalité, si l'on s'en tient au texte de 1738, Helvétius n'est nullement l'orateur du peuple, mais, je le répète, l'interprète des besoins bien compris de la Compagnie des Fermiers généraux. Maintenant, pour apprécier le rôle exact du fermier Helvétius, nous avons un texte, ce rapport en bonne et due forme, qui est de 1738. Helvétius a été Fermier général jusqu'en 1751, et il est possible qu'il ait évolué, mais nous ne pouvons pas en dire davantage, faute de documents. Quant aux rapports existant entre l'activité du Fermier et la réflexion du philosophe, et que j'ai tenté d'étudier dans un article à paraître dans les *Mélanges Werner Krauss*, je peux dire que l'accomplissement des devoirs de sa charge de Fermier en tournée n'empêchait nullement Helvétius d'être un philosophe ouvert aux idées les plus nouvelles et d'apparaître déjà aux yeux de Voltaire et de quelques autres comme un des espoirs de la philosophie des Lumières.

A. ROBINET, C.N.R.S. (Paris) :

Vous avez tout à fait raison d'être prudent, mais les documents, il faut les établir... Nous avons encore le temps pour une intervention... M. Armogathe, vous avez quelque chose à nous dire ?

J. R. ARMOGATHE, École Pratique des Hautes Études, Sciences Religieuses, (Paris) :

D'une part un simple détail à porter au moulin de M^{me} Charbonnel et de Roland Desné : lors de son voyage philosophique à Berlin, en 1765-1766, Helvétius n'a pas manqué de se souvenir de ses soucis professionnels. Et Formey, dans ses *Souvenirs d'un citoyen*, a cette conclusion : « le voyage de Monsieur Helvétius nous a valu l'installation de la Ferme en Prusse ». Il apparaît très bien que, du moins, l'opinion représentée par Formey attribuait à Helvétius les mesures économiques qui ont suivi, en effet, de quelques mois, la visite du philosophe à Potsdam.

D'autre part, je voudrais intervenir sur les problèmes passionnants soulevés par M. Perelman sur « Idéologie ou Philosophie des Lumières ? » et, au départ même, sur le titre du Colloque qui nous réunit ici aujourd'hui : « Idéologie des Lumières ».

D'abord, par une première remarque sur les Lumières : disons que je suis assez prudent dans l'utilisation de cette expression : je crains un petit peu que le langage ne fasse subir au XVIII^e siècle ce qui est arrivé,

par exemple, aux Jansénistes : on s'est mis à parler de Jansénisme, les ennemis de Port-Royal parlèrent de Jansénisme et de Jansénistes, et tout le monde aujourd'hui parle du Jansénisme, comme s'il n'y en avait eu qu'un, de Baius à Scipion Ricci.

Le XVIII^e siècle est-il vraiment celui des Lumières ? *Illuminismo*, *Ilustración*, *Aufklärung*, Lumières, *Enlightenment*, est-il légitime de traduire d'un pays à l'autre des mouvements différents ? L'histoire de l'historiographie du XVIII^e siècle nous apprendrait qu'on a souvent confondu, dans une perspective néo-kantienne, des courants bien différents. Les Lumières lusitaniennes sont difficilement comparables dans les formes qu'elles ont revêtues et parfois même dans leur esprit, aux Lumières des Pays-Bas. L'élément commun est peut-être un fait européen : le départ des Jésuites et la suppression de la Compagnie de Jésus.

Nous en arrivons alors au premier point, celui de l'idéologie. En effet, Idéologie ou Philosophie ?

Il y eut au XVIII^e siècle des philosophes, l'abbé Sauri ou Para du Phanjas, qui n'avaient rien de « Philosophes » au début et qui, apparemment, ne s'inscrivent pas dans le mouvement des Lumières. Et pourtant, je suis persuadé que ces gens-là, ou leurs contemporains illuministes, appartiennent plus à leur temps qu'à celui de leurs pères. M. d'Hondt a ainsi éclairé le visage secret de Hegel d'une lumière insoupçonnée (*Hegel secret*, Paris 1968). J'ai souvent l'impression que le XVIII^e siècle — et probablement la communication de M. Robinet nous confirmera cela cet après-midi — est ancré sur une tradition malebranchiste qui, par delà Malebranche, rejoint saint Augustin et les Pères. Il y a un fond commun, ne serait-ce que l'usage de Cicéron dans cette société classique qu'est l'intelligentsia des Lumières : Helvétius reprend et développe l'*utile* du *De Officiis*. C'est là un fond commun de réflexion, d'une réflexion philosophique, dans lequel puisent largement les partisans de la philosophie nouvelle comme ses adversaires. Je suis frappé, pour avoir étudié, ces dernières semaines, *l'Année Littéraire*, de constater par combien d'aspects Fréron, présenté traditionnellement comme l'anti-Lumières, se rattache à une tradition qui est la même que celle des Lumières, et combien, sinon ses conclusions, du moins ses arguments et la forme de son esprit sont identiques à ceux de journalistes comme Pierre Rousseau, qui sont adaptés aux Lumières ; on ne peut pas ne pas être frappé du fait qu'un journal philosophique — le *Journal Encyclopédique* — a bien des points communs avec, par exemple, le *Journal Chrétien* de Trublet, considéré comme l'adversaire des Philosophes. C'est bien pour cela que je me demande si l'on peut hypostasier les Lumières dans un siècle comme représentant ce Siècle. Werner Krauss écrivait récemment (*N.R.F.*, Paris, février 1971) : « ce qui m'intéresse au XVIII^e siècle, c'est de voir comment les Jésuites de Trévoux se rattachent au mouvement des Lumières par leur opposition ». Il n'y a pas de lumière sans ombre, et M. Mortier nous l'a rappelé il y a peu de temps.

Par ailleurs, et pour conclure, je dois reconnaître que le dilemme « Idéologie-Philosophie » n'est pas un faux dilemme. Il existe réellement, au moins dans la *définition*. Mais y a-t-il une idéologie, au XVIII^e

siècle, qui soit distincte de ce qu'il était alors convenu d'appeler philosophie ? Le créateur même du mot *idéologie*, Destutt de Tracy, écrivait en 1796 (Mémoire, II^e classe de l'Institut) : « (distinguons) les lumières de deux sciences, non seulement différentes, mais opposées, et que l'on s'obstine trop à confondre, savoir : l'ancienne métaphysique théologique ou la *métaphysique* proprement dite, et la moderne métaphysique philosophique ou l'*idéologie* ». Dans les *Harmonies de la Nature*, ce sont « nos *idéologues* modernes » que Bernardin de Saint-Pierre accuse d'« être tombés dans l'athéisme ». L'*Encyclopédie* est éminemment représentative, me semble-t-il, du mouvement réunissant Idéologie et Philosophie.

Voilà donc une série de problèmes de définitions que je me permets simplement de poser, sans avoir la prétention de les résoudre.

Ch. PERELMAN, Université libre de Bruxelles :

Il va de soi que quand on parle d'un siècle, et qu'on le qualifie de n'importe quelle façon, on est toujours simplificateur. Il n'est pas question de nier que *les philosophes* ont eu des adversaires, puisqu'autrement leur rôle aurait été complètement nul. Donc, il fallait bien qu'ils se situent dans un siècle où ils avaient quelqu'un, quelque chose, à combattre.

Mais, si l'on parle du Siècle des Lumières, — on pourrait parler d'autres siècles qui seraient caractérisés par certaines idées, certains mouvements ; tel la Renaissance, etc. —, c'est toujours une façon de mettre en avant un certain mouvement d'idées et de le considérer comme caractéristique ; il y a là un jugement de valeur fondamental. Nous l'avons montré d'ailleurs dans un volume collectif intitulé *Les catégories en histoire*, qui a paru il y a quelques années, et qui justement montre combien derrière chaque qualification, périodisation, simplification, il y a des jugements de valeur. Sans cette simplification, notre pensée aurait été difficilement communicable. J'ai brossé le tableau du siècle, comme on survole un paysage en avion. Il va de soi que les historiens et les philologues, en descendant, voient toutes sortes d'ombres et des nuances, là où de l'avion on ne voit que des grandes taches. Ce qui permet le dialogue des philosophes, des historiens et des philologues.

Les idées générales doivent toujours être nuancées, mais les nuances, pour devenir significatives et communicables, doivent toujours partir d'idées générales.

D'autre part, l'Idéologie. Il y a tant de façons de la définir. Tout ce que l'on dit de la philosophie et de l'idéologie dépend aussi de notre prise de position et, comme ce sont des lieux communs, que vous soyez favorable ou défavorable à l'une ou à l'autre, vous allez accentuer l'opposition.

On pourrait dire « la philosophie c'est toujours l'expression d'une époque, la systématisation de l'ordre établi. L'idéologie, c'est la critique, le fait de combattre l'ordre établi ». Voilà encore une façon de présenter le dilemme « contemplation et action ». On pourrait dire « si vous contemplez, sans critiquer, si vous êtes dans la théorie, c'est

que vous n'avez pas besoin de changer le système, de changer les institutions ; au contraire, si vous accentuez les défauts, les inconvénients vous allez faire de votre système d'idées une arme de combat !».

Et je crois que c'est essentiellement cela qu'étaient *les philosophes*. Il y a, à mon avis, une différence fondamentale entre l'esprit du xviii^e si vous l'arrêtez — disons — à 1685, et ce qui va suivre. Certainement, il y a beaucoup plus de quietisme, je dirais, dans les opinions développées avant — disons — la révolution de 1688 et après.

Mais, évidemment, c'est toujours une question de plus ou de moins. Il n'y a pas moyen de dire : c'est tout blanc ou tout noir, mais on est bien obligé de simplifier si l'on veut caractériser tout un siècle.

R. MORTIER, Université libre de Bruxelles :

Je m'excuse de reprendre la parole pour poser quelques questions à M. Roger.

Vous avez parlé d'un ralentissement de la recherche scientifique au xviii^e siècle, et cela me paraît très exact en ce qui concerne la physique, l'astronomie et les mathématiques. A tel point même que Diderot, dans les *Pensées de l'Interprétation de la Nature*, considère que les mathématiques n'ont plus d'avenir, ayant atteint leur point de perfection. Mais n'est-ce pas le corollaire d'un intérêt plus vif pour des sciences qui sont, elles, vraiment nouvelles, comme la biologie, ou pour des domaines en plein essor comme certaines branches de la médecine et en particulier de la chirurgie ? Ne pourrait-on estimer qu'il y a une légère stagnation, ou un ralentissement d'un côté, en raison même du perfectionnement ou de l'apparition de sciences plus directement liées à la terre, à l'homme, à l'animal, et de façon générale à la vie perceptible ? Ce qui nous ramènerait à notre propos central.

Voilà pour la première question. Il y en a d'autres, comme la théorie de la fécondité de l'erreur que l'on trouve déjà chez Fontenelle et qui se développe, chemin faisant, parmi les penseurs plus optimistes comme une sorte de correctif apporté à la théorie de la science purement cumulative.

L'idée subsiste chez certains que la science se borne à aligner des faits. Dans l'ensemble, le siècle reste cartésien et il se défie parfois de l'expérience. Mais Diderot propose tout un programme expérimental sous le nom d'*Hypothèses*, mais un Réaumur va jusqu'à tenter l'accouplement d'une poule et d'un lapin. Il s'agit là d'expériences sollicitées où l'expérimentateur ne s'en tient plus à l'évidence des faits, ne se cantonne plus dans le rôle d'observateur passif captant les éléments de la réalité, mais s'efforce au contraire de changer l'ordre des choses.

J. ROGER, Université de Paris I :

Pour répondre rapidement à M. Mortier, je dirai d'abord que l'astronomie et la mécanique céleste, après les découvertes de Newton, ne pouvaient pas espérer continuer à progresser au même rythme. D'abord pour des raisons qui tiennent à ces sciences elles-mêmes. Il restait beau-

coup à préciser et à développer. Il fallait aller jusqu'au bout de la science newtonienne, c'est-à-dire jusqu'à Laplace. Ensuite, parce que les sciences se tiennent entre elles, et parce qu'un très long temps devait se passer avant que soient réunies les conditions nécessaires à l'apparition d'un nouveau Newton, c'est-à-dire Einstein. D'autre part, comme vous le dites, d'autres sciences, la chimie ou les sciences de la vie ont bénéficié de ces transferts d'intérêt, et c'est peut-être à cela qu'on doit le départ de la chimie moderne, à la fin du siècle.

A propos du culte des faits et de l'expérience, il faut tenir compte, comme je l'ai dit, de l'idée qu'on se faisait alors de la science, mais peut-être aussi de la valeur pédagogique de l'expérience, à une époque où l'on s'efforçait de faire entrer les sciences dans l'enseignement régulier. Bachelard a eu là-dessus des remarques sévères, mais très claires, par exemple à propos de la façon dont le P. Castel voulait enseigner les mathématiques, avec des éventails ou d'autres objets. Pour Bachelard, c'est tout le contraire d'une éducation scientifique, mais la science du temps, et la philosophie sensualiste, favorisaient ces tentatives. De même, un professeur qui avait à enseigner la physique en même temps que l'algèbre ou la géométrie, comme il arrivait souvent dans les collèges, préférait faire devant ses élèves, ou même, au cours des séances publiques, devant les parents d'élèves, des expériences sur l'électricité, plutôt que d'exposer les bases du calcul infinitésimal. Mais l'épistémologie et la philosophie du temps le poussaient plutôt dans cette voie.

Quant aux « expériences » de Réaumur sur les amours de la poule et du lapin, je rappellerai que le fait avait été observé dans une basse-cour par un ami de Réaumur, et que ce dernier a voulu le « vérifier ». A ce propos, on peut admirer le caractère étonnamment anthropomorphique de la description de Réaumur, comme d'ailleurs de beaucoup d'autres de ses descriptions. Sans doute était-ce une étape nécessaire.

L. TRENARD, Université lilloise des Sciences humaines, des Lettres et des Arts :

Je voudrais réagir aussi dans le même sens que Roland Mortier et, tout en disant combien j'ai apprécié l'exposé de Jacques Roger, lui dire que j'ai été un peu surpris de ce bilan peu positif et relativement modeste dans le domaine des sciences et de l'esprit scientifique au XVIII^e siècle. Je sais bien que la partie scientifique de l'*Encyclopédie* n'est pas ce qu'il y a de plus sérieux et de plus novateur, que certaines planches pouvaient traîner dans des cartons depuis longtemps ; je n'ignore pas qu'une découverte comme le paratonnerre a suscité des réactions extrêmement vives contre cet objet diabolique, a abouti même à un procès qu'a gagné le jeune avocat Robespierre à Arras : je reconnais qu'il y a des ombres dans ce domaine scientifique qui constitue un des éléments capitaux de l'idéologie des lumières.

Mais il semble tout d'abord que l'on pourrait concevoir un plus long XVIII^e siècle que vous ne l'avez fait. Ceci est une toute petite chicane. Vous avez écarté Newton qui meurt en 1727, or la crise de conscience

européenne se discerne dès 1685 et Newton alimente des débats jusqu'à la Révolution française : un certain médecin Marat a encore consacré plusieurs ouvrages à discuter de l'optique et des thèses de Newton sur la lumière ! Quant à moi, je n'arrêterai pas le XVIII^e s. vers 1780, comme vous m'avez semblé le faire. J'engloberai, bien sûr, Lamarck dans ce siècle et même Chaptal, Fourcroy et les idéologues, car ce sont des hommes qui se sont tout de même formés dans le second versant du XVIII^e siècle. Mais ceci est naturellement bien discutable ; toute périodisation d'intérêt didactique sectionne artificiellement un flux de vie continue.

En second lieu, il me semble que vous avez limité le terme de *science* et là aussi nous pouvons, certes, discuter et reprendre les acceptions du XVIII^e siècle. Vous avez effectivement écarté des éléments comme l'agronomie qui, pour moi, est une science appliquée — je vous rends grâce, Duhamel du Monceau a été cité dans votre exposé — ; la démarche intellectuelle des agronomes est tout de même une démarche scientifique, si l'on admet que l'observation, l'expérience et que les déductions caractérisent l'esprit scientifique.

Nous pourrions également évoquer les expériences dans le domaine de la médecine, mais cela vient d'être fait. Si l'on a parlé de Réaumur, de son lapin et de sa poule, on ne doit pas négliger Spallanzani et ses grenouilles, ni ces sciences de la vie que le beau livre d'Émile Guyenot a analysées. Ce XVIII^e siècle est tout de même le siècle de la découverte de la vaccine. Si l'opinion résiste, je le reconnais, face à cette nouveauté, la vaccination jénérienne va tout de même porter, dans les décennies suivantes, ses fruits et d'une manière impressionnante. Quant à la formule de Diderot, sur les sciences abstraites qui sont archaïques ou mortes tandis que les sciences de la vie ou de la nature sont en essor, cette observation de Diderot me paraît aussi discutable car, dans cette seconde moitié du XVIII^e s., je cite des noms de mathématiciens presque au hasard, pardonnez-moi, je note, au seuil du siècle, les travaux de Jacques Ozanam, un ancêtre de la famille du catholique social du milieu du XIX^e s., travaux revus par Montucla en 1775, je repère les noms de l'abbé Charles Bossut et ses manuels, d'Étienne Bezout et ses traités, je vois également les essais, à la fin du siècle, de Sylvestre Lacroix qui professa à l'école Central des Quatre Nations et qui nous a laissé d'étonnantes réflexions sur la pédagogie des mathématiques.

Et même, je ne voudrais pas, bien sûr, donner une acception trop extensive à ce mot science, mais, dans certains cas, la science touche tellement à la technique qu'elle se confond avec elle. La chimie des couleurs encouragée par le développement de la production des indiennes, la recherche des colorants a provoqué des études qui sont tout de même d'ordre scientifique et des travaux qui se situent dans le domaine de la chimie pure, même si l'incitation était d'ordre commercial et d'ordre esthétique.

Nous pourrions évoquer le succès des montgolfières également, qui ont été des instruments de reconnaissance pour l'armée ; nous pouvons évoquer le développement de la géographie et de la découverte du globe. La connaissance du monde progresse au XVIII^e s. et de façon

scientifique, pas seulement par des récits anecdotiques comme c'était le cas au temps des Jésuites ou à l'époque de voyageurs comme Jean-Baptiste Tavernier, mais par des explorations méthodiques comme celles de la Condamine et de Maupertuis. A l'autre extrémité des valeurs, la science peut rejoindre l'art. Un enseignement comme celui du dessin est une préhension de la nature joignant l'habileté de la main, la dextérité du geste, l'acuité du regard. Le dessin devient l'instrument d'une fixation des choses pour agir sur elles et le moyen de communication pour enseigner cette prise d'action commune sur l'univers ? Entre l'art et la technique, le dessin fait le pont. Il existe donc, même aux confins de la technique comme aux confins de l'art, pénétration de l'esprit scientifique.

Enfin, troisième remarque, après la diachronie et l'exiguïté de votre XVIII^e siècle, après l'exiguïté de la définition du mot scientifique, je ne séparerai pas cette histoire *aristocratique* de la science, que vous nous avez présentée avec tant de talent, d'une histoire *démocratique* de la science.

On constate une extraordinaire vulgarisation, dans le bon sens du mot, une extraordinaire diffusion de l'esprit scientifique tout au cours du siècle des lumières, même si l'on conteste les progrès et les bienfaits de la science, comme le fait Rousseau ; la contestation est aussi une forme de réflexion. Je vois apparaître cet esprit scientifique dans presque tous les débats, même au sein des sociétés qui se qualifient de littéraires. Un cercle de lecture, créé à l'image d'une académie provinciale, ne dédaigne pas les débats sur la nature, sur la reproduction, sur la transmission des caractères physiques ou moraux. Les loges maçonniques inscrites dans leurs ordres du jour des discussions également d'ordre scientifique ou la lecture d'ouvrages scientifiques ; certaines Loges d'ailleurs dérivent, par l'intermédiaire de l'Écossisme ou de la Stricte Observance Templière, sur l'occultisme ou sur le mesmérisme — Mesmer est un médecin — ces ateliers qui s'orientent vers l'hermétisme et le magnétisme le font souvent à la suite d'un échec, d'une déception, lorsque la science ne leur a pas apporté de réponse à des problèmes qui relèvent de préoccupations éminemment scientifiques. Les discussions scientifiques surgissent ainsi dans toutes les sociétés. Nous pourrions alléguer, en second lieu, le contenu des bibliothèques ou la création de gazettes. Faire maintenant de la médecine l'objet d'une revue, puisque la *Gazette de santé* ou le *Journal de médecine* existent à partir du milieu du XVIII^e siècle, c'est tout de même un signe qu'un public s'intéresse à ces débats. Et l'abbé Rozier, à la même époque, le savant lyonnais, publie également une revue de botanique (sous le titre : *Observations sur la Physique, l'Histoire naturelle et les Arts*), ce qui montre aussi l'intérêt d'un public pour la connaissance des merveilles de la Nature.

Vous venez de faire allusion aux écoles. Et j'avais effectivement songé à ce domaine scolaire qui est maintenant pénétré, dans la seconde moitié du XVIII^e s., de l'esprit scientifique. Déjà, les Jésuites, avant leur dispersion, ont créé des cabinets de physique, des laboratoires de chimie, des collections minéralogiques, mais les Oratoriens qui prennent la relève après 1762 ou 1765, accordent une plus large place à cet enseigne-

ment scientifique d'un niveau moyen. Le niveau supérieur est représenté, non pas tout à fait par les vieilles universités, mais par toutes les institutions nouvelles comme le Musée de Paris par exemple ou le Jardin du Roi pour la botanique et dans les villes de province, par des initiatives privées, comme les écoles d'accouchement, qui se généralisent sous le règne de Louis XVI, par les collèges de chirurgie qui tendent à faire passer la chirurgie du domaine de l'artisanat ou du métier manuel à une étude des conditions de la vie des maladies ou des accidents...

Dans ce message pédagogique, nous pouvons situer la création des Écoles centrales par la Convention thermidorienne, réalisées par le Directoire. On a évoqué Condorcet et son projet de réforme de l'enseignement. La Convention thermidorienne, à la veille de sa séparation, a mis sur pied ses écoles centrales — il y en a eu une à Bruxelles, un des départements réunis —. En ces Écoles Centrales, le législateur avait réservé, dans les deux premières sections, des enseignements scientifiques tels que l'histoire naturelle, les mathématiques, la physique et la chimie expérimentales. Lorsqu'on consulte les cahiers de cours que François de Neufchâteau a demandé aux professeurs — innovation singulière qui nous ferait tous dresser contre un ministre —, pour en faire des manuels ; lorsqu'on peut les lire, on s'aperçoit de la place éminente de l'enseignement scientifique dans ces écoles centrales, condamnées par le Consulat, donc à peu près au terme du XVIII^e siècle.

Nous pourrions également constater que les révolutionnaires ont beaucoup plus respecté au cours des émeutes les cabinets de physique que les objets d'art. Certes, les tableaux ou les sculpteurs reflétaient le fanatisme, l'aristocratie ou le féodalisme, pour reprendre les termes de l'époque ; mais ces hommes qui déblayaient les abbayes ou les collèges d'Oratoriens ou de Bénédictins, ont, en général respecté les globes terrestres, les cartes, les herbiers et les ont rassemblés dans des locaux qui vont abriter les musées des grandes villes.

Enfin, nous pourrions aussi rechercher dans le langage, dans les motions révolutionnaires, dans les termes même des discours révolutionnaires, l'introduction d'un vocabulaire scientifique. Cet indice peut paraître fragile et superficiel : on parle de *l'électricité* qui a saisi une foule autour de l'Arbre de la liberté ou au moment de la patrie en danger. C'est peut-être superficiel tout comme les expériences de l'abbé Nollet, mais il y a là, dans le langage, dans la linguistique, dans le lexique même et dans la structure de la pensée des signes révélateurs. En faisant l'analyse des motions des Conventionnels à l'époque de Gilbert Romme, lors de l'établissement du calendrier républicain — qui est aussi une tentative scientifique — marquée par un excès de rationalité —, nous pourrions trouver dans les structures mentales des traces presque inconscientes de ce développement scientifique et de sa diffusion dans les divers milieux sociaux.

J. ROGER, Université de Paris I :

Eh bien, je dois d'abord vous remercier d'avoir dit beaucoup de choses que je n'avais pas dites, et d'avoir ainsi apporté un complément extrême-

ment utile, en insistant sur le développement de la science au XVIII^e siècle, alors que je m'étais limité à quelques rapports entre la science et les Lumières.

Pour la question toujours un peu irritante et toujours un peu vaine de la périodisation, je dirai d'abord que je persiste à mettre Newton au XVII^e siècle, parce qu'il en est le point d'aboutissement, tout en étant, bien sûr, le point de départ de la suite, mais d'une suite qu'il n'aurait souvent pas souhaitée. Par contre, je reconnais volontiers que j'ai abrégé le XVIII^e siècle au profit du XIX^e. Je l'ai fait parce que, encore une fois, je me suis attaché aux rapports de la science et des Lumières, et que le combat philosophique perd visiblement de sa vigueur, au profit du combat politique, à partir de 1780. Pour faire un bilan scientifique du XVIII^e siècle, il faudrait tenir compte des découvertes, non seulement des dernières années de la monarchie, mais de la Révolution et peut-être de l'Empire. Au moins faudrait-il porter au crédit du XVIII^e siècle l'extraordinaire épanouissement de la science française dans la première moitié du XIX^e siècle, épanouissement qui est largement le résultat de la création des établissements d'enseignement de la Révolution et de l'Empire, lesquels sont eux-mêmes le fruit de la réflexion du XVIII^e siècle. Mais ceci m'aurait éloigné de mon sujet, et je n'ai utilisé qu'une périodisation *ad hoc*, dont la valeur n'est pas universelle.

Pour l'agronomie, j'avoue avoir été trop bref. Je ne crois pas cependant qu'elle démente ce que j'ai dit, à savoir que l'on assiste plutôt à une rationalisation des études techniques qu'à l'application de connaissances théoriques. Je ne crois pas que la chimie des sols ait été capable, au XVIII^e siècle, d'apporter à l'agronomie un ensemble de connaissances théoriques.

Par ailleurs, je suis entièrement d'accord avec vous sur la place que la science occupe dans les institutions, en particulier dans l'enseignement. C'est pourquoi j'ai signalé qu'il n'était pas toujours facile de distinguer entre les « philosophes » et les autres, par exemple lorsqu'on voit les Bénédictins, les Jésuites ou les Oratoriens aussi convaincus que les Encyclopédistes de la nécessité d'étendre l'enseignement des sciences.

D. W. SMITH, Victoria College (Toronto) :

Est-ce qu'il y aurait peut-être des questions à poser aux autres orateurs ?

J. R. ARMOGATHE, École Pratique des Hautes Études, Sciences Religieuses, Paris :

J'aurais d'abord deux questions à l'intention de M. Trousson, puisqu'il a bien fallu choisir parmi la grande richesse d'informations et de suggestions que nous avons reçues cet après-midi.

Je rejoins d'abord Raymond Trousson sur la différence essentielle qu'il voit entre les utopies du passé et l'utopie moderne. Je crois personnellement qu'une histoire de l'utopie devrait s'arrêter au *Voyage en Icarie* de Cabet. Et l'explication que je serais tenté de donner est qu'après

Cabest il ne fut plus possible de projeter dans le futur, dans une construction imaginaire, un rêve de libération de l'homme, mais que la croissance de la pensée socialiste, affirmée par Marx et par Engels, a apporté à ce moment-là un souci nouveau de concentration, non plus sur une construction logique et imaginaire, mais sur une analyse de la société et des forces en présence à une époque donnée. Je crois qu'il n'y a plus d'utopie possible après Marx. C'est la première suggestion que je ferais.

Peut-être M. Trousson m'apportera-t-il un démenti sur ma seconde remarque. Je signale en effet ce qui me semble peut-être la seule utopie libertaire du XVIII^e siècle dans *Aline et Valcour* (1795). L'île de Zamé abrite une communauté anarchiste dont l'existence chez ce Rousseauiste perdu qu'est Sade peut être signe d'une influence ou, au contraire, d'un acte de révolte, à déterminer.

Je souhaiterais parler également de la très belle communication de M. André Robinet, présentation éblouissante, qui demande une longue réflexion avant d'arriver à en déterminer les points cardinaux. J'ai été très frappé par cette taxinomie malebranchiste qui revêt quelque peu l'aspect de développement d'une formule chimique, où les atomes constitutifs de carbone sont remplacés par des codes, — le C est le même —, et où les valences, les polyvalences sont extrêmement intéressantes. C'est d'autant plus intéressant que cette bivalence d'origine sagesse-puissance, correspond admirablement à ce que je pense être la bivalence religieuse du XVII^e siècle, entre la toute-puissance de Dieu et la toute-bonté de Dieu. L'histoire religieuse, l'histoire de la pensée religieuse, constate que la conscience chrétienne, aux XVII^e et XVIII^e siècles, oscille entre ces deux pôles : la toute-puissance l'emporte : c'est le « jansénisme », ou du moins le type d'esprit « janséniste » ; la toute-bonté l'emporte : c'est le « quiétisme » ou le type d'esprit « quiétiste ». La seule question que je verrais à poser à propos de cette formule développée, est : ne faut-il pas l'établir sur trois dimensions ? Évidemment, l'usage du tableau noir réduit, aplatit la formule parce qu'il faudrait construire des mobiles pour représenter de tels réseaux.

Le réseau qui est au tableau, somme toute, pourrait presque être construit, sinon pour Bérulle, du moins pour Condren. Et il y a, incontestablement, un aspect bérullien dans cette distribution des grâces situées du côté de la foi, au pôle opposé d'une raison qui, elle-même, est à la fois l'aboutissement d'un code théologique et d'un code scientifique : on trouve là des éléments de systématisation que Malebranche a pu emprunter à Condren. Je me demande alors s'il ne faudrait pas tenir compte, au départ justement, dans cette bivalence d'origine, de cette double influence sur Malebranche, influence de type bérullien, influence de type augustinien, car il y a bien, dans la pensée religieuse de Malebranche, cette double source qui, bien que double, est au fond la même eau ; depuis que M. Jean Orcibal a montré ce que Saint-Cyran et Bérulle avaient construit en commun, on n'est plus aussi étonné que ne le fut Bremond de trouver des Oratoriens jansénistes et des Jansénistes bérulliens... C'est là dedans, à partir de cette double appartenance,

que je verrais, justement, la troisième dimension s'installer peut-être du côté de la *grâce*.

Car — et c'est là, me semble-t-il, le problème du réseau présenté par M. Robinet — je verrais un nouvel axe s'installer à partir de l'ordre créé, ce qui mettrait au centre même du tableau, comme noyau de la molécule, le FIAT et tous les problèmes de la Genèse, et le problème de la Grâce serait un des sommets du polyèdre ainsi constitué, où peut-être la philosophie de la volonté trouverait sa place non pas *en dehors* du malebranchisme, mais comme *un des possibles* du malebranchisme ; il y aurait là pour l'historien de la philosophie qui, depuis Hegel, a tendance à se placer à la fin de l'histoire, une possibilité : celle de se placer à la place de Dieu et d'envisager de porter en soi tous les possibles de Malebranche — au nombre accru si l'on joint aux malebranchistes avoués étudiés ici par M. Robinet les malebranchistes honteux ou perdus que connaît si bien M. Deprun.

Voilà les deux séries de questions que j'avais souhaité poser à M. Trousson et à M. Robinet.

✓ R. TROUSSON, Université libre de Bruxelles :

Je vous remercie, M. Armogathe, de vos remarques. En ce qui concerne votre seconde question, qui porte sur l'utopie de Tamoé dans *Aline et Valcourt*, il faudrait sans doute revenir au texte. Néanmoins, son intention ne me paraît pas aussi libertaire que vous le suggérez.

En ce qui concerne l'idée d'arrêter l'histoire de l'utopie à Cabet parce qu'il n'y aurait plus d'utopie possible après Marx, je crois que vous avez effectivement raison si l'on accepte d'opposer socialisme utopique et socialisme scientifique. Cependant, même après Marx, l'utopie traditionnelle est loin d'avoir disparu. Il y a, par exemple, le *Looking backward* de Bellamy (1888), l'utopie qui constitue l'un des chapitres de *Sur la pierre blanche* d'Anatole France, en 1904, ou encore ce rêve socialiste, ce rêve d'évasion vers l'âge d'or des *Nouvelles de Nulle part* de William Morris.

Mais je crois en effet que vous avez raison dans la mesure où, en dépit de ces exceptions, l'utopie change de sens dans la seconde moitié du XIX^e siècle. D'une part, elle se fait plus volontiers critique, satirique : c'est le cas chez Bulwer-Lytton, chez Samuel Butler ou même chez Anatole France dans le dernier chapitre de *l'Île des Pingouins*. D'autre part — et c'est un mouvement qui ira s'accroissant à la fin du XIX^e siècle et surtout au XX^e — l'utopie cesse à cette époque de s'édifier sur des critères d'ordre politique ou social.

L'utopie devient alors eschatologique, c'est-à-dire qu'elle s'intéresse aux fins dernières de l'humanité plus qu'à son devenir politico-social. C'est ce qui va apparaître à partir des premières œuvres de Wells, se développer dans certaines œuvres de Bernard Shaw ou du Tchèque Capek, pour aboutir aux grandes utopies contemporaines, celles de Zamiatine, d'Huxley, d'Orwell, de Hesse, de Werfel, etc.

A. ROBINET :

Votre remarque me conduit à dire tout de suite qu'effectivement, il faut réintroduire la considération de la volonté et de l'ordre dans les structures dominantes du siècle dont le concept de « représentation » ne représente absolument pas l'essence, en aucun cas ; s'il y a une archéologie de la pensée au xvii^e siècle, elle ne peut en aucun cas être réduite au concept de représentation.

Je profite de ce que j'ai la parole pour dire que je souffre en silence en écoutant la discussion qui a précédé également, à cause de cette espèce de simplification de l'histoire de la philosophie, transformée magiquement en philosophie de l'histoire soit par Foucault, soit par Hegel, soit par bien d'autres ; à cause de ces espèces de profils à la Hazard, à la Cassirer, à la Brunschvicg, que l'on subit encore, comme si le temps était monotone et comme s'il était un vecteur uniforme et portant toujours dans le même sens. Alors, pitié pour la synchronie ; la diachronie, je suis d'accord quand je la réintroduis pour l'analyse des structures, mais il ne faut pas oublier que tous les instants de ce temps ont été des instants à considérer synchroniquement, et qu'ils avaient leur charge et leurs potentiels idéaux, qui avaient la même vigueur que celle que nous vivons. Je ne puis plus du tout, comme historien de la philosophie, entrer dans des considérations issues de la philosophie de l'histoire. Je crois que, fort justement, Roger a exposé que le xvii^e siècle avait sa richesse scientifique et que le xviii^e siècle, en ce sens, aurait plutôt à lui envier qu'autre chose. Mon collègue a battu en retraite un petit peu rapidement, parce que je ne tiens pas, pour ma part, à ce qu'on oblitère le xvii^e siècle en en faisant un siècle de la rationalité. Ce n'est pas un siècle de la rationalité, c'est également un siècle de l'expérience. On volatilise l'opposition sur laquelle repose l'analogie xvii^e = xviii^e = rationalité sur expérience, comme dirait Perelman. Là c'est vraiment une chose qui n'est absolument pas pensable et qui ne veut strictement rien dire à cette échelle. Au xvii^e, on a quand même des Empiristes, une école empiriste qui est d'une vigueur étonnante, qui empêche le développement de la philosophie rationaliste, cartésienne, et qui constamment la contre, que ce soit Bacon, que ce soit Galilée, que ce soit Gassendi, etc... L'expérience, et pas seulement l'observation, est portée à son comble, avec Galilée, avec Guericke, Mariotte, et très tôt, cette attitude oblige les cartésiens à réviser leur physique spéculative, constamment, et les contraint à revenir sur le terrain des faits, comme le fera Malebranche. Je constate un profil de sa pensée scientifique absolument remarquable qui passe très exactement de ce que Leibniz appellera le roman de la physique cartésienne, qui est constitué *a priori* sur les qualités propres de l'étendue, et qui se développe à partir de là. Malebranche épouse, au début, une conception de l'expérience absolument ancillaire ; si on doit aller à l'expérience, c'est uniquement parce qu'elle va nous dire quel est le bon système, quel est celui qui existe parmi ces systèmes possibles que l'on peut dégager à partir de l'étendue, du mouvement, de l'impénétrabilité, des petits tourbillons, des corps durs, etc... Malebranche, après, sous

l'influence directe de Newton dont il refait les expériences, avec de nouvelles mathématiques, qui ne sont absolument plus cartésiennes, qui sont les mathématiques de Bernoulli, Johann I, et de Leibniz, fait son réapprentissage. Ce réapprentissage académicien le mène à faire de l'expérience quelque chose de déterminant pour la création de la théorie. Il ne renonce pas à la physique spéculative, mais l'expérience qui ne venait qu'au terme de la constellation conceptuelle raison-expérience, vient maintenant, en quelque sorte, à l'origine. Malebranche reprend toute son œuvre en se disant : « Il y a là une erreur méthodologique fondamentale, il faut effectivement reconnaître que c'est M. Mariotte qui a raison et qu'il nous apporte la vérité. Quitte à nous, maintenant, à l'interpréter ». Alors, c'est l'expérience qui va fournir le vrai au départ et la raison qui va tenter, qui va se poser comme justificatrice de l'expérience, alors qu'elle se posait préalablement comme fondatrice. En plein XVII^e, on trouve le conflit de l'empirique et du rationnel, on trouve le conflit de l'expérience et de la physique *a priori*, qu'on retrouve aussi au XVIII^e, car les aprioristes n'ont pas disparu. Fontenelle traîne ses tourbillons jusqu'en 1750, Réaumur est en plein dans le mouvement malebranchiste ainsi que Keranflech.

Ma conclusion est la suivante : la périodisation effectuée à grands coups de siècles est une catastrophe pour l'histoire de la philosophie. Pour l'histoire des idées, qui ne veut rien dire, on peut toujours la conserver. Pour l'histoire de la philosophie, elle est véritablement à blâmer, et elle est à rejeter.

J. ROGER, Université de Paris I :

Pour vous répondre en général, je dirai d'abord que je n'attribue pas à la périodisation une importance excessive, mais qu'il me paraît impossible de s'en passer.

En ce qui concerne les résultats comparés du XVII^e et du XVIII^e siècle, question qui n'est d'ailleurs pas dans le droit fil de mon discours, je maintiens que les résultats scientifiques du XVII^e sont plus importants et plus nombreux, dans l'ensemble, que les résultats définitifs obtenus par le XVIII^e. Encore une fois, pour moi, cette remarque n'est pas essentielle.

J'insisterai un peu plus sur ce que vous dites de la présence, à tout moment du XVII^e et du XVIII^e siècle, d'un courant empiriste et d'un courant rationaliste. Vous avez raison, mais il faut alors entrer dans plus de précisions. D'abord, vous ne mettez pas sur le même pied, par exemple, l'empirisme médical et le rationalisme cartésien. D'autre part, l'expérience ne joue pas le même rôle pour Bacon et pour Galilée. Les travaux de Koyré ont montré l'importance, pour Galilée, des « expériences de pensée », c'est-à-dire d'une rationalisation qui est faite avant l'expérience, qui permet de la corriger et, le cas échéant, dispense de la faire. Ainsi la célèbre expérience de la pierre qu'on laisse tomber du haut du mât, sur un bateau qui descend au fil de l'eau. On a des raisons de croire que certaines des expériences de Pascal sur l'équilibre des liqueurs sont également des « expériences de pensée », ou que leurs résultats ont été

corrigés pour mieux soutenir une théorie déjà faite. Dès que nous quittons les vues cavalières, il faut entrer dans beaucoup de détails.

Vous avez privilégié, et à juste titre, l'œuvre de Mariotte, qui présente en effet une vision extraordinairement claire des rapports entre l'expérience et le raisonnement...

A. ROBINET : Il a ses lois en 65.

J. ROGER : Oui, et non seulement il a ses lois, mais il en a l'épistémologie, ce qui est le plus remarquable. Mais Mariotte me paraît assez exceptionnel. Car, à la fin du xvii^e et au début du xviii^e siècle... Mais peut-être faudrait-il commencer par dire quand commence le xviii^e siècle ! M. Perelman a noté la date de 1685. Personnellement, j'avais adopté une période 1670-1745, sans croire, d'ailleurs, que tout change au 31 décembre 1745.

A. ROBINET : Le xviii^e siècle a commencé en 1678.

J. ROGER : Ah ?

A. ROBINET : Oui, c'est la date de l'achèvement d'imprimer des *Éclaircissements* de Malebranche.

J. ROGER : Quoi qu'il en soit, vous trouvez dans cette période et sur ce problème des courants fort différents, et qu'il faudrait tous énumérer si l'on voulait donner un tableau complet de la vie intellectuelle de la période. Vous y trouvez des épicuréo-cartésiens, comme Guillaume Lamy, des tenants de l'alchimie mystique, des « cartésiens améliorés », auxquels vous avez fait allusion, et qui ne sont pas tous du modèle malebranchiste, mais s'efforcent de tenir compte des travaux de Huygens. Vous avez Privat de Molière et d'autres cartésiens qui continuent de publier des manuels et des ouvrages de vulgarisation. En dehors des hommes, vous avez le succès prolongé de certains livres, comme la *Physique* de Rohault, encore éditée en 1730. Tout cela, vous avez raison, existe.

Mais à côté de ces survivances, il y a le mouvement général de la science vivante, sur lequel j'ai cru devoir insister. C'est le mouvement vers les sciences d'observation, la physique expérimentale, la microscopie, les sciences naturelles, l'entomologie. C'est là que se font les travaux les plus importants. On peut noter comme corollaire, et comme autre exemple de ce je veux dire, le développement des collections, de coquillages, de fossiles, d'insectes. Je ne prétends pas que le fait soit nouveau. Peiresc, au xvii^e siècle — mais, notons-le, dans la première moitié du siècle — était déjà un collectionneur. Mais la mode des collections se développe au xviii^e dans des proportions telles que l'histoire des idées ne peut l'ignorer, même si elle n'intéresse pas l'histoire de la philosophie.

Je ne veux donc, ni sacraliser une périodisation quelconque, ni méconnaître les diverses tendances qui peuvent coexister dans une période donnée, mais je ne puis croire que tout soit dans tout, ni qu'il n'y ait aucune différence entre le xvii^e et le xviii^e siècle.

A. ROBINET :

S'il y a une révolution culturelle, c'est en juin 1678 qu'elle s'est produite, quand Malebranche a fait paraître les *Éclaircissements sur la Recherche*

de la Vérité. C'est une origine possible du XVIII^e siècle. Dans ce mouvement de négation cartésienne et arnaldienne de la part de Malebranche, s'inscrit une trinité conceptuelle qui va accompagner toute la vie philosophique et scientifique suivante pendant cent années : Ordre, qualifié d'immuable, Voie, qualifiée de simple, et Loi, qualifiée de générale.

Ces trois concepts, dans un ordre qu'il faudrait préciser et décrire, vous les retrouverez, si j'ose dire, jusque chez d'Holbach, et vous trouverez chez d'Holbach deux conceptions de l'Ordre, l'une de l'Ordre subjectif qui est critiqué, mais une autre qui ne l'est pas, qui est celle de l'Ordre qui émane de la Loi naturelle qu'il se donne comme origine du développement de la nature, du développement du *Système de la Nature*. Cette trinité conceptuelle, on la retrouve dans le langage de d'Holbach comme elle était dans le langage de Malebranche, comme elle est dans le langage de Diderot, comme elle revient dans le langage de Voltaire. Elle n'existe pas avant, ni dans l'œuvre de Malebranche, ni dans d'autres. Et après, il n'existera plus, si j'ose dire, que cela pendant une centaine d'années : une espèce de tarte à la crème ou d'archéologie. Et on a là, effectivement, un changement d'esprit radical qui se produit et qui annonce les Lumières, pas seulement au sens malebranchiste mais au sens du siècle des Lumières aussi. C'est que la trinité dont je viens de vous parler : Ordre immuable, Loi générale et Voie simple ou uniforme, atteint l'ordre de la grâce, joue sur tout ce qui relève de la volonté et de la détermination des destins, se met à jouer sur l'utopie malebranchiste. Il y a une rectification volontaire que Malebranche a effectuée à ce moment-là dans son œuvre, dont on a très nettement la trace, qui est une crise, qui est une rupture qui est parfaitement datable et à partir de quoi une nouvelle lexicographie va se développer dans son œuvre et dans les œuvres, et le XVIII^e siècle lui emboîtera le pas à cet égard. Chose curieuse, cela s'appelle chez Malebranche « Philosophie des Lumières », bien que l'expression n'y soit pas sous la forme syntagmatique là, mais c'est la tradition augustinienne (*intellege ut credas*) et non pas l'inverse, et à la fin de l'histoire tout deviendra lumière. C'est ce dont le XVIII^e siècle hérite totalement, hérite laïquement, cette fois-ci.

J. VERCRUYSE, Vrije Universiteit Brussel :

Je voudrais poser une double question à monsieur Robinet : d'ordre méthodologique d'abord, d'ordre général ensuite.

Vous vous élevez avec raison contre les simplifications en histoire, et surtout en histoire de la philosophie. Vous avez cité Cassirer, Brunschvig, etc... Ne croyez-vous pas qu'il existe un certain danger, sur le plan méthodologique, à réduire en formules une pensée aussi complexe que celle de Malebranche, comme vous l'avez fait au tableau ?

Ma question d'ordre général est la suivante. Croyez-vous que cette sorte de structure, qu'elle soit à deux ou trois dimensions, pourrait éventuellement être appliquée à d'autres philosophes du XVIII^e siècle ? Je pense, par exemple, à Holbach. Si j'ai bien suivi votre exposé, vous préconisez d'abord la structure à deux ou trois éléments, et ensuite une

tableau servant à développer l'histoire de la tradition. Je voudrais vous demander si vous voyez une hiérarchie dans l'histoire de la tradition. Vous avez, semble-t-il, évoqué cette possibilité en distinguant la tradition directe de la moins directe, reprise par les éléments amputés. Dans cette tradition directe (rééditions, penseurs sondables tels que Keranflech, Aguesseau et autres) voyez-vous une hiérarchie, d'abord entre les rééditions et les disciples ? La voyez-vous sur le plan chronique ou sur le plan des valeurs ?

Dans la deuxième marge, celle de la tradition indirecte (éléments amputés) peut-on placer des éléments amputés par des adversaires tels que Diderot ou Voltaire ? Diderot a tout de même formulé des reproches qui sont d'origine malebranchiste ; le *Tout en Dieu* de Voltaire n'est-il pas une réponse à Malebranche ? S'il faut placer les adversaires d'une théorie parmi ses successeurs, je ne suis pas tout à fait de votre avis. Bien sûr, des réfutateurs sont parfois des vecteurs. Dans le cas d'Holbach, par exemple, Holland et Bergier jouent parfaitement ce rôle. Holland lui-même a vu sa réfutation condamnée ; l'abbé Paulian, plus orthodoxe que Bergier, a critiqué sa réfutation du *Système de la nature*. L'un et l'autre ont en quelque sorte prolongé une pensée qu'ils prétendaient combattre. Ne pourrait-on donc pas présenter une troisième catégorie dans cette histoire de la tradition, et qui regrouperait les opposants en les classant soit dans une perspective temporelle, soit selon des critères de valeur dégradante ou ascendante ?

A. ROBINET, C.N.R.S. (Paris) :

Je vous dirai très nettement que dans la perspective que j'ai présentée il n'y a absolument aucun problème de valeurs. C'est un problème de connaissances et de connaissances malheureusement très imparfaites qui vous a été présenté. Il ne s'agit absolument pas de formules comparables à des formules chimiques. Il s'agirait plutôt de réseaux faisant entrer les mots-clefs dominants des auteurs que, avec les procédés d'investigation que nous avons maintenant, nous pouvons relever avec des fréquences mesurables d'un auteur à l'autre. Ceci dit, ces mots-clefs sont disposés suivant certaines constellations verbales et ces constellations verbales fournissent des matrices linguistiques que l'on trouve dans un système. Disons qu'ayant travaillé Malebranche, j'ai présenté, grosso modo, ce qui pouvait être une structure très générale étant donné l'objectif que je voulais atteindre. Il est bien évident que chacun des éléments présentés là, notamment tous les codes dérivés du code théologique doivent être à leur tour analysés, et avoir à leur tour leur analyse de linguistique interne. Mais ce qui me manque, c'est de l'autre côté, la même chose. Et ce que j'aurais aimé vous présenter, c'était un réseau, si vous voulez, aussi complexe du côté de d'Holbach. Qui est-ce qui a écrit le *Système de la Nature* ? Est-ce Diderot, est-ce d'Holbach ? Je suis comme vous, parfois je tombe sur une espèce de mur : « Tiens, ce n'est plus le même » ! C'est subjectif et je ne peux rien vous dire de métrique ni même de simplement global là-dessus. D'autres fois, il n'y a pas de

doute, ça ne peut être que Diderot, et ça c'est du flair, c'est de l'intuition littéraire, ordinaire, instinctive. Quand on va avoir les procédés de décompte sur lesquels on progresse en ce moment, pour repérer parmi les anonymes de l'*Encyclopédie* les articles qui sont de Diderot, on va avoir des systèmes de fréquences très établis. Alors, ce que je demande en ce moment, c'est qu'on les reporte au *Système de la Nature*. Du *Système de la Nature*, on va avoir une bonne édition ; Armogathe y travaille avec des collègues. Ça sera déjà un point... Vous aussi, Monsieur, je crois que vous y êtes directement intéressé ?

J. VERCRUYSSSE : J'en assure l'édition en coordonnant les travaux d'une équipe internationale.

A. ROBINET :

Alors, vous savez très bien que vous nous apporterez un texte scientifique qui sera de première importance, sur lequel enfin on pourra se livrer à des investigations métriques de ce genre. Je ne crois pas que ce soit négligeable. Si, dans ces constitutions des réseaux de fréquence du langage holbachien et de celui de Diderot, on peut repérer une différence entre des textes d'une certaine structure et des textes de l'autre, ce sera un bon point d'acquis. Le jour où vous aurez dégagé, disons des dispositions, — je n'ose pas employer le mot de structures —, mais des espèces de réseaux conceptuels voisins de celui-ci, et qu'on pourra en comparer les éléments terme à terme, alors on aura accompli un progrès dans la voie hypothético-déductive. Au niveau des origines, entre individu et loi, il y a quelque chose qu'avec mes propres moyens j'analyse classiquement pour l'instant, mais où je trouve que d'Holbach est obligé de se donner les deux choses à la fois. Je trouve une disposition structurale de pensée similaire à celle de Malebranche dans 10 et 11 des *Entretiens sur la Métaphysique*. Ce ne sont pas les mêmes contextes et c'en est très loin, mais il y a là quelque chose. Alors, n'y voyez pas de jugement de valeur, voyez-y, si vous voulez, un élément de réseau qui fragmentairement sera superposable. C'est tout !

J. VERCRUYSSSE.

Le problème est donc de savoir qui a écrit le *Système de la nature*. Déjà au XVIII^e siècle des réfuteurs ont noté des analogies curieuses. L'abbé Bergier a très bien senti que le *Système*, le *Christianisme dévoilé* et *La Contagion sacrée*, je ne crois pas me tromper en citant ces titres, sortaient de la même fabrique.

C'était déjà remarquable pour le XVIII^e siècle. Nous avons maintenant recours à des moyens plus perfectionnés, à l'informatique. Mais ce recours nécessite un programme très complexe. Dans le cas du *Système de la nature*, il faudra un programme à cinq étages, ce qui, vu que nous ne disposons pas d'une machine qui peut donner un langage autre que celui de l'informatique, nous impose un transcodage qui prendrait trois mois de temps et exigerait les services de trois vacataires pour le

moins, c'est-à-dire un investissement d'environ un demi-million de francs belges. C'est donc un problème délicat et difficile à résoudre.

A. ROBINET :

Vous faites très bien de le soulever, car nous nous trouvons devant le même problème. Disons que nous avons pu avoir quelques moyens du C.N.R.S. pour nous en sortir de notre côté, et je vous souhaite d'obtenir une aide substantielle. Je demande même à ceux qui, ici, ont main sur ce genre de choses, de vous les procurer le plus rapidement possible car, à ce moment-là, on pourra dire ce que c'est que cet auteur, ce que c'est que ce livre, ce que c'est que le XVIII^e siècle, qu'est-ce que la Lumière Jusque-là, on est dans le noir !

M. LEFEBVE, Université libre de Bruxelles :

C'est simplement une petite question que je voudrais poser à M. Trousson, ou plus exactement qu'il me rafraîchisse la mémoire. Lorsque vous avez parlé de ce totalitarisme, — je l'appellerais quand même par ce nom, même s'il est idyllique —, que prône Rousseau, vous avez fait allusion au fait qu'il était partisan de la suppression de tous les partis. Parce que les partis justement s'interposaient comme un corps étranger entre ce que vous aviez qualifié de centrifuge et la totalité de l'État. Alors, je voulais vous demander si j'ai raison ou bien si mes souvenirs sont inexacts, mais il me semblait que Rousseau, étant obligé, assez souvent, de mettre un peu d'eau dans son vin, admettait qu'il y ait des associations, qu'il recommandait que le citoyen fasse partie du plus grand nombre d'associations possibles, de telle manière qu'étant, en quelque sorte, ligoté par ses nombreuses obligations, ses nombreuses adhésions, il se retrouve finalement perdu dans la communauté. Mais je ne me rappelle plus où ça se trouve et si mes souvenirs sont exacts.

R. TROUSSON, Université libre de Bruxelles :

Je crois qu'en effet vous avez raison de le rappeler. Cependant, dans de tels cas, il ne s'agit pas de véritables groupes autonomes et capables d'actions séparées. Ce qui revient à dire que Rousseau supprime les partis (au sens que nous donnons à ce mot) puisqu'il ne leur donne aucune possibilité d'agir.

J. MARX, Aspirant du F.N.R.S. (Bruxelles) :

J'ai beaucoup admiré, M. Logan, la brillante synthèse que vous nous avez proposée de la pensée de Condillac par rapport à la pensée des Lumières en général. Je voudrais cependant revenir sur un point particulier, en l'occurrence la fameuse hypothèse de la *statue animée* exposée par Condillac dans le *Traité des Sensations*.

Je ne sais si vous connaissez un article de M. Jean Mayer intitulé « Illusions de la philosophie expérimentale au XVIII^e siècle », publié

dans le numéro LXVIII de la *Revue générale des sciences pures et appliquées* (pp. 353-363). Dans cet article, Jean Mayer insiste sur le fait que la pensée des Lumières repose, en définitive, sur une ambiguïté fondamentale. D'un côté, c'est le siècle de l'expérience, évidemment ; d'un autre côté, au contraire, il n'a pas perdu le goût des grandes hypothèses métaphysiques. Et précisément, je me demande dans quelle mesure celle de l'homme-statue est un mythe abstrait, ou éventuellement une hypothèse possédant un contenu réel, je dirais même technique. Je m'explique. Si on compare, par exemple, Condillac à Vaucanson, on remarque une étrange coïncidence de dates. Condillac expose en 1749 sa théorie de la statue animée dans le *Traité des Sensations* ; Charles Bonnet la défend également à la même époque dans son *Essai analytique sur les facultés de l'âme*, tandis que Vaucanson soumet à l'Académie de Lyon un projet de construction d'un homme artificiel. Ce projet d'homme artificiel n'a jamais été mené à bien : il avait été lancé par le Club de l'Entresol, sous les auspices du Contrôleur général Bertin, avec l'appui des loges maçonniques. Et s'il n'a jamais abouti, ce n'est pas faute d'habileté technique de la part de Vaucanson, mais en raison de l'inexistence d'une infrastructure technologique appropriée : on ne parvenait pas, en effet, à faire venir d'Amérique, en quantité suffisante, et en bon état, le caoutchouc nécessaire à la construction du système cardio-vasculaire de l'homme en question. On est donc en droit de se demander si la coïncidence de dates que j'ai évoquée, renforcée par la similitude d'intérêts pour un problème identique, — l'explication rationnelle de l'homme-machine —, ne confirmerait pas l'hypothèse de l'ambiguïté défendue par Jean Mayer, et s'il ne faudrait pas voir en Condillac quelque chose de plus que le métaphysicien.

J. F. LOGAN, Yale University :

Si je vous comprends bien, vous soulevez ici deux questions. Tout d'abord, je suis tout à fait d'accord avec vous en ce qui concerne l'ambiguïté fondamentale de la pensée de Condillac. L'homme-statue est, évidemment, une expérience d'ordre imaginaire. Dans son livre, *The Geometric Spirit: The Abbé de Condillac and the French Enlightenment*, Isabel F. Knight a bien mis en évidence cette ambiguïté dans la pensée de Condillac, une ambiguïté que j'ai moi-même retrouvée en étudiant les écrits historiques de Condillac. En principe, l'observation sert de point de départ à Condillac. Toutefois, on ne peut pas observer le passé comme on observe des phénomènes naturels ou les phénomènes de laboratoire, tels que des expériences de chimie ou de physique. Nous notons donc là le conflit jamais résolu entre la raison, ou plutôt l'esprit rationnel, d'une part, et l'esprit expérimental, d'autre part.

En ce qui concerne les rapports que Condillac entretint avec Vaucanson, je vous avoue que je ne m'y suis pas particulièrement intéressé. Néanmoins, ainsi que vous le savez certainement, Vaucanson ne fut pas le seul à s'intéresser aux robots durant le dix-huitième siècle. Ce genre d'expérience était d'ailleurs destinée le plus souvent à rester au niveau

imaginaire, En d'autres termes, durant ce siècle on se préoccupe souvent d'avantage de penser pareille réalisation plutôt que de se soucier de leur agencement technique.

Dr. MATTON :

Je m'excuse, je suis un amateur, mais la haute qualité et la densité des communications suscitées par l'admirable animateur qu'est mon ami Perelman devrait me laisser muet. Mais il faudrait qu'une voix se fasse entendre ici, celle d'un homme de Science. Il est évident qu'un homme comme Jaumotte serait beaucoup plus qualifié que moi.

On a bien voulu faire place dans les Lumières à la science, je vous en remercie, mais je crois que la conception de la science n'a pas été suffisamment définie et dans toutes ses étapes. La science est, à l'origine, une collection de faits, puis un classement, qui fut fait par Aristote et par les Anciens, puis un raisonnement abstrait, une organisation intellectuelle des faits constatés ; c'est l'étape suivante.

Au XVIII^e siècle, nous n'en sommes encore que là. L'expérience, qui pour le savant moderne, est l'essentiel de la science, n'est encore que de l'empirisme. Certainement, on expérimentait dans tous les siècles ; les Alexandrins expérimentaient ; il y a de l'expérience chez Léonard de Vinci, chez Bernard Palissy. Je vais même citer un exemple assez curieux dans la vie de Voltaire qui a failli découvrir avant Lavoisier l'oxygène.

Mais ce qui manquait, c'était la conscience que l'expérience avait une méthode propre et si je suggère une recherche qui serait peut-être intéressante, c'est de rapprocher l'expression consciente de la méthode expérimentale telle que nous la trouvons admirablement formulée par Claude Bernard et par quelques autres avant lui, de rapprocher cela de certaines idées de Condillac. Parce qu'il semble bien que Condillac est le seul, ou à peu près le seul au XVIII^e siècle, à avoir pressenti que la recherche scientifique n'était pas livrée certainement au hasard de l'empirisme et aux amusettes telles que les mécaniques, car enfin, l'idée de Vaucanson, ça remonte aux amusettes d'Alexandrie. Il ne faut pas oublier que les automates d'Alexandrie servaient surtout à l'amusement des Ptolémée et que cette tradition se perpétue à travers les Basilev de Byzance et même des Turcs qui leur ont succédé. C'est une vieille tradition. Beaucoup d'amusettes là-dedans !

Mais la science expérimentale méthodique telle que nous la concevons est une acquisition, semble-t-il, assez récente et il semble que le tournant soit précisément le XVIII^e siècle.

Je suggère aux nombreux orateurs tellement compétents dans ce domaine-là d'orienter un peu leurs phares dans cette direction-là. Moi-même, je suis tout à fait incapable d'y ajouter quoi que ce soit.

J. ROGER, Université de Paris I :

Je crois qu'il y a quelqu'un, à côté de Condillac, qui a défini assez clairement la méthode expérimentale, quoiqu'il ne l'ait pas pratiquée lui-même, c'est Diderot, dans *l'Interprétation de la Nature*, en 1753.

A propos de l'expérience, il y a, je crois, deux choses à distinguer : sa nature et son rôle, d'une part, et, d'autre part, les données techniques des protocoles d'expérience. La définition de l'expérience en tant que distincte de l'observation, en tant que distincte, aussi, de cette somme de sensations, d'impressions et de souvenirs qu'on appelle aussi en français « expérience », c'est, je crois, vers le milieu du XVIII^e siècle qu'elle s'est faite. Ce qui ne signifie pas qu'avant cette date, personne n'ait su faire d'expérience correcte.

Je voudrais, s'il m'était possible, profiter de la parole qui m'a été donnée, pour poser une question à M. Mortier à propos de sa communication : est-ce qu'il lui semble que tout le contenu du *Système de la Nature* pourrait être, en particulier du côté de la pensée politique, pourrait être pris en charge par Diderot ? Je dis bien du côté politique.

R. MORTIER : Voudriez-vous préciser ce que vous entendez par « prise en charge » ? S'agit-il d'une responsabilité d'ordre intellectuel, ou bien voulez-vous me demander s'il en partage les idées, ou même s'il en est le rédacteur ?

J. ROGER : Non, non, non, je veux dire : Serait-il d'accord au point de vue intellectuel ? C'est tout ce que je veux dire.

R. MORTIER : J'ai le sentiment que, pour l'essentiel, Diderot partage les vues exprimées dans *Le Système de la Nature*. Peut-être partage-t-il même une certaine prudence manifestée par l'auteur du *Système*, qui est visiblement plus à l'aise dans le domaine de la philosophie et de la critique religieuse que dans le domaine social. Mais dans la mesure où le *Système* dévoile les contradictions internes de la société du temps, il me semble que les deux auteurs sont fondamentalement d'accord.

J. ROGER : Je pensais plus précisément à certains textes où le *Système* semble donner à la société une espèce de droit de défense qui pouvait être assez vigoureux.

R. MORTIER : Sur ce plan-là, il me semble même que Diderot va un peu plus loin que l'auteur du *Système*. Celui-ci, après avoir admis en principe la peine de mort, bat immédiatement en retraite et se demande si l'utilité de la peine de mort a jamais été prouvée. Pour lui, mieux vaudrait condamner les criminels aux travaux forcés et les rendre ainsi utiles à la société.

Diderot, au contraire, plaide à diverses reprises et avec force en faveur de la peine de mort. Dans l'*Entretien d'un Père avec ses Enfants*, il est clair qu'il considère qu'il convient de supprimer les êtres qui se sont révélés à la longue irréductiblement nuisibles à la société. Dans sa réponse à Beccaria, Diderot répète que le corps social doit pouvoir se défendre avec la plus grande vigueur. C'est un des points où Diderot irait, pour sa part, plus loin que l'auteur du *Système*. Il l'a dit avec une insistance qui a pu surprendre de sa part, encore qu'elle ne soit que la conséquence de l'importance qu'il accorde à la société civile, ensemble nouveau et fragile.

P. CHARBONNEL, C.E.R.M. (Paris) :

J'ai été extrêmement intéressée par votre communication, M. Mortier, parce que, évidemment, le problème que vous avez posé, celui de l'identité non encore « dévoilée » de l'auteur du *Système de la Nature* et de la participation éventuelle de Diderot à cet ouvrage fait partie des préoccupations de tous ceux qui, d'une façon ou d'une autre, se sont intéressés à d'Holbach depuis des années.

En ce qui concerne les prudences, les réticences ou même les dénégations de Diderot concernant sa participation masquée ou éventuelle ou probable au *Système de la Nature*, je me demande s'il ne faut pas être aussi circonspect que nous le sommes quand il s'agit de Voltaire, c'est-à-dire que, selon les circonstances, et selon le danger, on admet ou on n'admet pas, sa problématique sincérité...

Or, le *Système de la Nature* paraît au début de l'année 1770, année, où se développe une situation politique et religieuse dont les dangers peuvent être tout à fait immédiats. C'est en 1770, en effet, que se réunit, pendant plusieurs mois, de mars à octobre je crois, la plus importante Assemblée du Clergé qui se soit tenue depuis la destruction de l'Ordre des Jésuites et leur départ du royaume. J'ai consulté les Procès-Verbaux de cette Assemblée dans la belle édition de l'imprimeur Desprez. Leur lecture prouve que cette Assemblée est véritablement en état d'alerte et recherche les moyens d'endiguer les progrès de l'incrédulité.

Dès qu'elle a rempli son devoir financier, cédant aux pressantes exigences des commissaires du Roi, elle vote le don gratuit, 16 Millions si je ne me trompe, puis elle va consacrer des semaines et même des mois à débattre des problèmes posés par l'« invasion » des mauvais livres.

Elle écarte d'abord le rapport fort long, mais assez conventionnel, présenté par Lomenie de Brienne, jeune archevêque de Toulouse, que les philosophes cependant ne tiennent pas pour un ennemi ; ce rapport fait l'objet d'un *Mémoire* qu'une délégation s'en va présenter au Roi à Versailles. Quelques lignes fort roides, du Prince, ne peuvent guère être tenues pour un chaleureux encouragement à poursuivre.

L'Assemblée, cependant, s'obstine. Elle utilise le rapport pour rédiger un *Avertissement du clergé de France*, assemblé à Paris par permission du Roi, aux Fidèles du royaume, sur les dangers de l'incrédulité. Ce texte inclus dans le Procès-Verbal, devait faire aussi l'objet d'une publication séparée expédiée à tous les prélats qui devront porter ce document à la connaissance des fidèles dans tout leur diocèse, soit dans sa rédaction originale, soit en l'accompagnement d'une lettre ou d'une instruction pastorale pour en renforcer encore l'autorité.

C'est de l'Assemblée du clergé que partent les sollicitations et les pressions sur le Parlement dont elle escompte les décisions promptes et concrètes qui devraient, selon elles, intimider les coupables ou tout au moins leurs lecteurs. D'où, en plein été, le fameux *Réquisitoire* de Séguier et l'arrêt du 18 août qui provoque un bûcher de plus au pied du Grand Escalier de Mai du Palais de Justice où seront brûlés pêle-mêle des écrits de Fréret (*l'Examen critique des Apologistes de la Religion chrétienne*), de

Voltaire (*Dieu et les Hommes*), et parmi ceux, disons attribués à d'Holbach, le *Christianisme dévoilé*, la *Contagion Sacrée*, et, bien entendu le *Système de la Nature*.

Si le réquisitoire ne fut pas édité dans le compte-rendu habituel des Séances du Parlement, mais à part, du reste, chez Desprez à l'Imprimerie royale, ce fut en raison du fait qu'il exposait de très nombreux extraits du livre alors le plus lu : le *Système*, mais qu'il n'y répondait que par de très faibles arguments.

Il est d'ailleurs remarquable que, dans ces trois textes, le *Mémoire au Roi*, l'*Avertissement aux fidèles*, et le *Réquisitoire*, la place tenue par le livre indique que le *Système de la Nature* était bien la cible principale.

La forme d'incrédulité la plus menaçante n'est plus le déisme à la Jean-Jacques Rousseau ou le théisme teinté de pyrrhonisme de Voltaire, mais cette forme toute différente d'incrédulité qu'expose avec une assurance dogmatique, c'est vrai, l'auteur du *Système*.

A notre avis, l'Église et le patriarche de Ferney avaient bien compris que l'auteur, quel qu'il fût, proposait à Dieu, aux hommes, un véritable défi : il ne s'agit plus d'athéisme, mais de matérialisme. Le passage de la négativité à une positivité nouvelle s'est opéré.

Il ne s'agit plus seulement de dire aux hommes de ne pas croire en Dieu, il s'agit de leur proposer un système philosophique qui a la prétention d'apprendre aux hommes à vivre dans un monde sans Dieu, la prétention de pouvoir remplacer la religion dans toutes ses fonctions, intellectuelles, morales, sociales et politiques. Par conséquent, le poids principal de toutes les contre-attaques porte sur le *Système de la Nature*.

Aussi, contrairement au point de vue de certains critiques, selon lesquels le *Système* serait arrivé « trop tard », ne serait que « la somme » de tout ce qui avait été mieux dit, d'ailleurs, par d'autres, avant lui ; il apparaît à la lecture des documents du temps, documents officiels issus des plus hautes autorités spirituelles et temporelles, l'Assemblée du Clergé et le Parlement, et aussi dans les gazettes, les correspondances et les mémoires, que le *Système*, avec ses 1.000 pages en 2 tomes in-8°, fort bien imprimé et relié chez Marc Michel Rey, apparut bien à tous ses contemporains effrayés ou séduits, comme le livre le plus hardi et le plus terrible qui eût jamais été écrit.

Sinon pourquoi cette panique chez les uns et ces réserves, même parmi les philosophes ?

Or Diderot était, infiniment plus vulnérable que le baron d'Holbach qui avait entretenu pendant des années des rapports personnels d'amitié avec Mr. de Malesherbes qui n'était plus, à ce moment là, directeur de la librairie, c'est vrai, mais son successeur, M. de Sartines était encore lié à la jeune femme du Baron et à toute la famille d'Aine, dont elle était issue, famille cousine des d'Holbach.

Alors, je crois nécessaire de tenir compte d'une expérience militante que nous avons vécue les uns et les autres à différents moments de notre vie, celle d'une production clandestine, qu'il faut élaborer, rédiger, imprimer, diffuser. On a trop tendance à oublier, la réalité, des dangers courus.

Il faut tenir compte aussi, pour avoir des chances d'apprécier correctement l'extrême rigueur du secret auxquels se contraignirent le Baron, Diderot, la dizaine de familiers, qui surent la vérité, de notre propre expérience militante. Il y a des moments où quels que soient les dangers courus, l'important c'est que les choses soient dites, et non pas de les signer...

R. MORTIER : Ce que vous dites, Madame, renforce dans une large mesure les considérations que j'ai émises de façon générale.

Il est évident que les dénégations de Diderot, prises *stricto sensu*, ne prouvent rien. Mais si elles n'excluent pas qu'il ait pu collaborer au *Système de la Nature*, on ne peut pas davantage en inférer cette thèse. Ce n'est pas parce que Diderot, au moment où le livre est particulièrement visé, nie en être l'auteur, qu'il faudrait *a priori* le lui attribuer. Le problème est infiniment complexe et il serait trop facile de prendre simplement le contre-pied des déclarations de Diderot.

Je crois, quant à moi, que Diderot n'a pas été au sens propre le scripteur du livre, mais qu'il en partage l'idéologie. Ainsi s'expliquerait la tournure assez curieuse de la lettre à son frère. Il ne dit pas : « Je ne suis pas l'auteur. Croyez-moi sur parole », mais bien : « Je vous déclare que je n'ai pas plus de part à ce dernier ouvrage que vous... il n'y a qu'un imbécile qui puisse m'en soupçonner après l'avoir lu ». Ce qui peut signifier qu'un connaisseur n'y retrouvera ni son style, ni sa manière de construire un ouvrage, ni sa méthode d'exposer. Le déni de paternité s'appliquerait à la structure du livre et à sa conception générale, non à son contenu philosophique, la formule étant assez ambiguë pour susciter la perplexité du destinataire.

P. CHARBONNEL :

Oui, une étude littéraire proprement dite, serait des plus utiles. Je conviens volontiers, M. Mortier, que la communauté d'idées, d'opinions, ne suffit nullement à permettre la confusion d'identité des auteurs. Dans ce cas précis, entre la manière d'Holbach, et la manière Diderot, de soutenir, disons, la même thèse, il y a des habitudes, des procédés, non seulement différents, mais opposés au point d'être presque inconciliables. L'un, le Baron, veut « démontrer » des vérités, l'autre, ce Diderot pour lequel Voltaire, avait choisi le plus noble, le plus beau des pseudonymes, Platon, est à la recherche de la vérité, il fait le lecteur témoin des difficultés de sa quête : comme un sourcier, les yeux bandés, il avance, s'en va de ci, de là, avance, recule, hésite, et puis s'arrête et avoue même son ignorance. Donc l'un affirme, dogmatise, prêche son catéchisme, l'autre médite à voix haute, s'interroge et interroge, d'où la place du monologue et du dialogue dans ses essais les plus célèbres. C'est lui et lui seul, l'écrivain, le poète, le philosophe.

Je crois tout simplement que nous manquons d'oreille : nous ne reconnaissons plus le timbre de Diderot, lorsqu'il s'exprime dans le *Système*, ce qui paraît avoir été facile pour ses contemporains. Quant à moi, bien que je sois devenue de plus en plus sceptique sur les « corrections »

des « chiffons sales » du Baron par Diderot cela ne signifie pas que je renonce à cerner une participation personnelle de Diderot, que je crois considérable surtout dans le tome I.

Je m'explique : Je me demande s'il ne faut pas attacher beaucoup d'importance au passage de la *Préface* de l'*Encyclopédie Méthodique* où Naigeon, qui admirait tant Diderot (et non le Baron qui était en somme son employeur, celui qui le rétribuait), décrit comment Diderot travaille et rédige. Cette analyse et cette description correspond à tant d'autres témoignages que j'ai tendance à m'y fier. Diderot avait un tel génie, un tel talent, une telle rapidité d'imagination et d'écriture que, chaque fois qu'il était pressé par quelque ami ou même par quelqu'importun, il ne *corrigeait* pas au sens où nous l'entendons, il s'emparait du sujet proposé et le ré-écrivait à sa mode. Je pense non à des phrases ou des paragraphes mais à des chapitres entiers.

C'est dans cette direction que je travaille et coopère à l'élucidation de cette énigme dans l'équipe que dirige J. Vercuyse, pour préparer cette réédition critique du *Système de la Nature* qui nous fait tellement défaut. Mais, sans doute va-t-il lui-même intervenir dans ce débat...

R. MORTIER : Bien sûr, il est très possible que Diderot, retouchant les manuscrits ou corrigeant les épreuves (les « chiffons sales »), ait lâché de temps en temps la bride à son tempérament. Mais comment le déterminer avec certitude ? Car enfin, le principe de la critique, jusqu'ici, a été à peu près le suivant : tout ce qui, dans le *Système*, apparaît comme passablement ou bien écrit doit être de Diderot ; tout ce qui est mal écrit, tout ce qui est lourd, pâteux, indigeste doit être l'œuvre du baron. Et pourquoi donc ? Avons-nous seulement la moindre référence ? Il n'y a pas un livre dont nous sachions avec certitude qu'il est, d'un bout à l'autre, écrit par Holbach.

Le problème posé par le *Système* ne correspond en rien à celui du 5^e livre de Rabelais, par exemple. Disposant de quatre livres authentiques, nous pouvons appliquer des méthodes diverses, d'occurrence lexicologique ou d'analogie de style. Nous n'avons rien de pareil pour Holbach. Il n'a signé aucun de ses livres, préférant les attribuer à Dumarsais, à Boulanger, à Fréret. Dans quelle mesure s'est-il servi de manuscrits plus anciens, dont la circulation intense est attestée ? Jusqu'à quel point a-t-il bénéficié de la collaboration de ses amis, et entre autres de Naigeon ?

Ce qui me frappe, dans cette question, c'est l'obstination de certains critiques à vouloir appliquer aux « philosophes » du XVIII^e siècle un critère qui appartient au XIX^e, celui de la propriété littéraire. Les auteurs d'ouvrages clandestins, au siècle des lumières, ne se soucient pas de savoir qui a écrit telle ligne ou telle page ; leur visée n'a rien de littéraire ; elle s'inscrit dans une vaste tactique qui s'accommode admirablement du travail collectif.

S. MORAVIA, Université de Florence :

Dans son intéressante communication sur d'Holbach, M. Mortier, si je ne m'abuse, a tenu à faire ressortir les analogies existant entre la

pensée du Baron et celle de Diderot. En développant les arguments d'après cette optique, M. Mortier nous a fourni de précieuses indications montrant jusqu'à quel point — même sur le plan théorique — les deux philosophes auraient été unis. Au demeurant, tant les rapports d'amitié liant Diderot et d'Holbach que leur estime réciproque ne sont pas à remettre en question ; il est même probable qu'ils ont collaboré à la rédaction de certains textes parus par la suite sous le nom de l'un ou de l'autre.

Il me semble toutefois que les divergences ou, plus simplement, les dissemblances théoriques entre les deux philosophes sont plus importantes que ce que l'on pourrait croire, si l'on s'en tient strictement à l'exposé de M. Mortier.

Certes, il n'est pas facile, et peut-être même pas possible, de dégager dans le « Système de la Nature » un « corpus » doctrinal différent dans la substance de celui qu'inspire l'œuvre philosophique de Diderot ; toutefois je reste sur l'impression que le père de l'Encyclopédie n'a pas été entièrement satisfait du travail de son ami. J'ose même penser que la matière n'aurait pas manqué à celui qui avait rédigé avec tant d'énergie la « Réfutation d'Helvétius » pour écrire une Réfutation de d'Holbach, étayée, elle aussi, sur des arguments tout à fait valables. En effet, la seule considération du projet visant à l'élaboration d'un système de la nature achevé en soi, est suffisante pour qu'on ressente la différence théorique et épistémologique qui sépare d'une façon très marquante les conceptions des deux philosophes.

Diderot croit, il est vrai, comme la plupart des « philosophes », qu'un ordre et un système de lois régissent l'univers, mais il croit aussi que le philosophe et le savant ne pourront jamais se représenter le phénomène humain par le biais d'un système rationnel et parfaitement ordonné dans toutes ses parties.

La prédilection de Diderot pour une structure expressive se manifestant par des ébauches, des pensées et des fragments, ne relève pas — ainsi qu'on l'a dit — d'une certaine hâte ou d'un certain surmenage intellectuel, c'est-à-dire de raisons extérieures, mais, bien au contraire, elle est le signe d'une conception attribuant à la science et à la philosophie une tâche bien différente de celle que leur attribuait d'Holbach. Diderot, n'estimant possible que l'approfondissement « vertical » de thèmes et de problèmes tout à fait particuliers, ne montre aucune sympathie pour les discours « horizontaux » et « totalisants » ; en somme, comme première conclusion, il me semble pouvoir dire que, quels que soient les chemins par lesquels nous nous approchons du problème, les perplexités du père de l'Encyclopédie vis-à-vis des faiseurs de systèmes ne restent pas cachées.

En continuant, il me semble pouvoir observer que l'opposition de Diderot à la tradition cartésienne et mécaniste est bien plus violente et radicale que celle de d'Holbach. Certes, dans le « Système de la Nature » une conception dynamique de la nature ne manque pas ; on le sait bien, son auteur voyait moins cette nature comme constituée de ressorts mécaniques indifférenciés que de parties hétérogènes vitales, à telle

enseigne qu'il est même arrivé à récupérer la doctrine de la génération spontanée. Toutefois, en lisant le chef-d'œuvre de d'Holbach, on a souvent l'impression que le baron éprouvait une certaine nostalgie pour la « Weltanschauung » mécaniste et que celle-ci restait encore agissante dans certaines de ses conceptions.

Assez souvent, par exemple, on voit la nature comparée à une machine et même l'homme, envisagé, si mes souvenirs sont bons, comme un « pur mécanisme ». Enfin, une certaine influence cartésienne apparaît même dans les propriétés essentielles que d'Holbach attribue à la nature.

Par conséquent, s'il est indiscutable que la quasi-totalité des propositions holbachiques, envisagées une par une auraient pu être acceptées par Diderot, il n'est pas moins vrai que la signification d'ensemble du « Système de la Nature », ainsi que certains de ses accents, ne pourront jamais être identifiés avec la pensée de l'auteur de « Jacques le fataliste ».

Passons maintenant à la question de la matière et du mouvement ; certes, Diderot dans certains de ses textes ramène les manifestations de la nature à la matière et au mouvement, mais, bien plus que d'Holbach et avec plus d'énergie que celui-ci, il insiste sur le dynamisme et la vitalité de la matière ; en outre, en ce qui concerne le mouvement, il apporte des thèses plus riches et mieux agencées que celles du baron, tout en étant, en général, plus prudent que son ami : en réalité, Diderot était convaincu (ce sont ses analyses concrètes plutôt que ses énonciations théoriques qui nous le montrent) qu'il n'y a pas dans la nature une matière et un mouvement, mais, bien au contraire, plusieurs matières et plusieurs mouvements.

C'est maintenant, je crois, que nous sommes arrivés au centre même d'un développement visant à confronter la pensée de Diderot et celle de d'Holbach. En effet, dans l'une comme dans l'autre, on retrouve les mêmes concepts, les mêmes thèmes, les mêmes matériaux, mais, dans la pensée de Diderot, le pluriel prévaut sur le singulier, la discontinuité, ou tout au moins l'hétérogénéité et l'autonomie des différents plans, sur la continuité systématique (dans le sens fort du terme) privilégiée par d'Holbach.

Le mouvement et la vie que le baron semble admettre dans son système, apparaissent — s'il m'est permis de m'exprimer ainsi — comme des phénomènes opérant dans une enceinte fermée. Les limites sont rigoureuses, et, qui plus est, elles sont agissantes ; en effet ce qui est contenu dans un cadre bien rigide ne peut pas ne pas s'en ressentir.

La vie et le mouvement, tels que d'Holbach les définit, c'est-à-dire saisis par un système — une catégorie dont le xvii^e siècle a fait un très large usage et qui n'est pas, tout au moins partiellement, sans rappeler le mécanisme — nous apparaissent, par rapport à leur puissance, amenés et humiliés, et, dans une certaine mesure, dépourvus de tout élan. En réalité, le système semble posséder une sorte de logique objective, et, à l'intérieur de lui-même, une nécessité rigoureuse ; il vise, à quelques exceptions près, à retrouver dans les différences des analogies, dans les aspects hétérogènes des homogénéités, en somme, à privilégier l'unité par rapport à la multiplicité et au « polycentrisme ».

Le « Système de la nature » ne manque pas d'exemples consolidant la thèse que je viens de soutenir, mais, ne voulant pas abuser du temps qui m'est imparti, je me limiterai à renvoyer à certaines considérations holbachiques ayant trait à l'anthropologie et à la morale, qui, d'ailleurs, me semblent être parmi les plus intéressantes ; poussé par son inspiration la plus profonde, le baron insère dans un champ homogène l'homme intégral, c'est-à-dire l'homme envisagé aussi bien par rapport à sa puissance intellectuelle qu'à sa dimension morale, et le monde qui l'entoure, à savoir les êtres de la nature avec les caractères qui leur appartiennent. Pour lui, la vie humaine est donc un mouvement organique, l'amour une attraction chimique, l'intelligence une sorte d'instinct ; pour lui, enfin, la morale se rapporte au physique et la liberté ne devient qu'un mode de la nécessité.

Aussi peut-on dire que d'Holbach prétend pouvoir aboutir à une anthropologie par le simple développement des notions qu'il possède sur la matière organique et inanimée, tandis que Diderot prépare la science de l'homme sur la base d'œuvres de médecins, de physiologues, d'historiens et de voyageurs. Il est vrai que la plupart des thèses traitées dans le « Système de la Nature » se trouvent aussi dans l'un ou dans l'autre des textes de Diderot, mais il est vrai aussi — voilà un point qui me semble capital — que l'auteur de « Jacques le fataliste » ne les a jamais ordonnées d'une façon systématique en le renfermant dans le cadre limité et limitant d'un seul ouvrage.

De surcroît, on peut aussi rappeler que Diderot est souvent revenu sur ses thèses, qu'il a corrigé celles qui lui apparaissaient trop tranchantes, et que, quand Helvétius eut la prétention de nous donner une sorte de système de l'Homme, il n'hésita pas, bien que nombre d'observations contenues dans « L'Homme » fussent assez proches de certaines de ses opinions, à entrer en polémique avec l'auteur de « De l'Esprit ».

Certes, il n'a pas fait la même chose contre d'Holbach, mais tant la dure critique contre toute méthode visant à réduire la réalité en système (contenue dans la « Réfutation ») que la défense de l'irréductibilité du phénomène humain et de la spécificité des différents ordres de la nature ne peuvent pas être interprétées comme un effort imprévu et impromptu. Tout au contraire, cette conception du phénomène humain et des ordres de la nature, qui lui appartient, constitue une partie essentielle de sa pensée allant tout à fait à l'encontre de celle de d'Holbach. Aussi, me semble-t-il que ce que je viens de dire peut être accepté, même si maître Denis, pour des raisons insondables, ne nous a pas laissé une « Réfutation » de l'ouvrage qui a pour titre « Le Système de la Nature ».

R. MORTIER : Votre intervention, M. Moravia, est aussi diverse que riche, et je vous en remercie. Il va de soi que l'idée d'explorer plus à fond certains prolongements de la pensée du *Système* est une idée qui s'impose : je n'ai pu, dans le temps qui m'était imparti, que jeter ici les bases d'une analyse qui devrait aller plus loin encore.

Je vous concède très volontiers que les intérêts spécifiques de Diderot et d'Holbach ne vont pas entièrement dans la même direction. Leur

point de départ est assez similaire, et presque commun sur pas mal de sujets, mais cette pensée s'oriente bien vite vers des aspects différents. Qu'il y ait chez Holbach une sorte de vague nostalgie du mécanisme, cela me paraît certain, et j'irais peut-être même plus loin que vous. Un des traits qui me frappent le plus, au début du *Système de la Nature*, c'est le recours constant à la notion d'« essence » : essence de l'homme, essence de la société, et ainsi de suite. La pensée d'Holbach, sur ce point tout au moins, reste, d'une manière très traditionnelle, une pensée essentialiste. D'une façon générale, Holbach est sans doute un penseur plus classique que Diderot, de même que sa vision du matérialisme est moins dynamique, plus statique. Diderot aime à se projeter dans le rêve, dans l'analogie, dans divers modes de penser pour lesquels la science ne lui fournit encore aucun support, mais où il sent très bien qu'il faut aller au-delà de ce que fait Holbach, sans jamais pour autant le renier. Diderot se définit par le mouvement, par l'ouverture.

Encore ne faudrait-il pas aller trop loin et fonder toute l'analyse de la pensée de Diderot sur le seul *Rêve de d'Alembert*, qui est une œuvre à la fois littéraire, poétique, philosophique et scientifique. Quand on lit les pensées *De l'Interprétation de la Nature*, on retrouve l'image mécaniste de la poulie et des ressorts. Diderot est capable à la fois de définir le système naturel par la voie mécanique traditionnelle et de rêver à autre chose dont il n'a pas une idée bien nette, mais dont il pressent l'importance.

La différence entre les deux penseurs se manifeste aussi dans leur anthropologie. Holbach a le souci de tout ramener à l'unité, c'est-à-dire de ne pas séparer l'homme d'une certaine animalité. Il le fait, bien sûr, avec des restrictions ; de-ci, de-là, il insiste sur des caractères spécifiques, mais moins nettement que ne le fait Diderot (dans sa *Réfutation d'Helvétius*, mais aussi dans d'autres textes).

Je dirais qu'Holbach est surtout attiré par ce qui est commun, alors que Diderot est davantage sensible à la diversité. Il y a chez lui ce côté « artiste » que son ami Holbach ne possédait pas. On comprend, dès lors, pourquoi l'un se tourne vers la science de la matière (abusivement dite inerte, puisque douée de mouvement), et l'autre plutôt vers les sciences de la vie. C'est là, comme vous le soulignez avec raison, une différence très importante.

A. ROBINET : Je songe, — et c'est là-dessus que portera ma remarque —, à l'article *Éclectique* de Diderot. Si l'article *Éclectique* est de Diderot, on a là une racine métaphysique extraordinairement précise et poussée qui donne au « sujet », un « sujet métaphysique », une position et une place existentielle et créatrice qui, à aucun moment, ne peut avoir cette ampleur dans le *Système de la Nature*, et par rapport auquel le *Système de la Nature* n'est qu'étrangeté. Le principe du choix ne consiste pas à juxtaposer des éléments différents, comme le terme *Éclectique* le signifiera plus tard, mais à insister sur le fait de la liberté de celui qui prend la position fondamentale du philosophe, qui reprend sur lui en charge l'interprétation, qui va redistribuer tous les éléments : d'où cette espèce de souvenir, plus que de souvenir, cette réactualisation, cette réactiva-

tion du « sujet » cartésien dans l'article *Éclectique*. Or l'individuation dans les principes du *Système de la Nature* est, comme vous venez de le dire, une individuation essentielle ; ce n'est jamais une individuation existentielle, et pourquoi ? Parce qu'on est d'une part dans le système du fatalisme mécaniste où tout ce qui va être vue de l'esprit va se dérouler comme une consécution moléculaire et qu'on est dans le schéma de la métaphysique éclectique ; au contraire, dans un système où joue l'affirmation du « sujet », tout ce qui va être affirmé, y compris le système de la nature, dépend du choix des éléments faits par ce sujet métaphysique. Alors, on a bien tous les éléments, vous avez tout à fait raison, mais on ne les a pas à partir du même fondement métaphysique.

R. MORTIER : Vous reliez le problème déjà très complexe de l'attribution du *Système de la Nature* à un autre, qui l'est tout autant, celui de l'attribution des articles de l'*Encyclopédie*.

Comme l'article *Eclectisme* porte l'astérisque et que nous disposons d'autre part du témoignage de Naigeon, je crois que nous pouvons sans trop de risque en créditer Diderot. Par contre, je n'en déduirais pas des conséquences aussi radicales et aussi fondamentales que celles que vous venez d'en tirer, et qui me paraissent aller fort loin. D'abord parce que la substance de l'article sort de Brucker. Ensuite parce que, si l'on considère l'auteur d'*Eclectisme* comme un homme qui rejette en bloc l'architecture du monde telle qu'elle est proposée dans le *Système de la Nature*, il faudrait en conclure que Diderot s'est contredit, qu'il souffle le chaud et le froid sur des points fondamentaux de sa philosophie, ou bien que sa pensée s'est profondément modifiée. Or nous savons que Diderot n'a pas varié dans son adhésion aux thèses dominantes du *Système* : il suffit, pour s'en convaincre, de relire ses notes marginales à Hemsterhuis, c'est-à-dire précisément à un philosophe de la subjectivité, de l'intériorité (même si ce philosophe est un « amateur » parfois maladroit). Les commentaires de Diderot, tels qu'ils ont été publiés par Georges May, réaffirment d'une manière extrêmement nette, et sur un ton catégorique, l'adhésion du penseur matérialiste aux idées fondamentales du *Système*.

Je vois mal comment on pourrait concilier une distanciation profonde, voire même un retour à une philosophie de l'intériorité, avec cette fidélité explicite, globale, et presque sans restrictions.

Pour moi, Diderot n'a jamais désavoué l'ensemble de l'explication mécaniste offerte par le *Système de la Nature*. Elle peut certes vous paraître courte, et je crois même que vous avez employé un terme très dur pour la qualifier...

A. ROBINET : ... imbécillité...

R. MORTIER : Oui, c'est bien le terme qu'il a utilisé dans la lettre à son frère, mais le mot « imbécile » y vise, non l'auteur du *Système*, mais son lecteur inintelligent.

A. ROBINET : De ce point de vue-là, M. Mortier, j'interprète la chose de la manière suivante : l'un et l'autre posent un principe de l'indivi-

duction. Ce principe de l'individuation peut être posé comme essence ou peut être posé comme existence. Tant qu'on ne pose que le principe de l'individuation, tout ce qui en découle peut donc se développer sur le schéma mécaniste et cumulatif et légaliste, qui relève en gros du matérialisme déterministe, disons, entre guillemets, « à la d'Holbach ».

Mais si on s'interroge sur le contenu même du principe d'individuation, quelle est, — car c'est la question qui n'est jamais posée dans le *Système de la Nature* —, quelle est l'origine de l'individuation ? Elle nous est, comme je disais hier, donnée en même temps que la Loi et ce sont les présupposés et les préjugés sur lesquels repose le *Système*. D'Holbach, s'il est, lui, l'auteur du *Système de la Nature*, n'a pas à l'approfondir, et il ne l'approfondit pas.

Mais Diderot, s'il ne l'est pas, peut légitimement se poser la question : « Comment cette individuation est-elle habitée, et qu'est-ce qui pose, qu'est-ce qui est l'être de ce principe de l'individuation, qu'est-ce qui est l'existence de cette essence dans le monde ? Alors là, il y a une interrogation qui ramène, si vous voulez, à des coordonnées plus authentiquement cartésiennes, plus profondément critiques, qui ne sont pas du tout contradictoires avec les précédentes mais qui les prolongent dans le sens des racines métaphysiques radicales. Et ce radicalisme est beaucoup plus important encore, car je trouverais dans ce sens l'auteur d'*Eclectique* plus anarchisant que l'auteur du *Système de la Nature*, appuyé sur un principe plus fin de l'analyse de l'individu, alors que l'autre admet le principe et le développe ; c'est là la distance, mais elle est considérable.

R. MORTIER : Notre Président ne me laisse que très peu de temps pour vous répondre : je suis donc contraint d'être bref.

Ce qui me semble caractériser la pensée de Diderot, c'est qu'elle est, sur tous les plans, une pensée sensible à la multiplicité, et donc aussi à la diversité des attitudes philosophiques. S'il dialogue avec le spiritualiste Hemsterhuis, il se braque et tient un discours matérialiste radical et convaincu. Mais qu'on le place devant Helvétius, et devant la réduction au normatif, au général, opérée par le traité *De l'Homme*, il réagira avec autant de vigueur. Il s'insurgera contre une tentative d'assimiler l'homme à l'huître ou au chien (« il me faut des raisons propres à l'homme »). Il ne s'agit pas là de flottements, mais de nuances : pour peu qu'on veuille en revenir à l'opposition tranchée entre spiritualité et matière corporelle, et par exemple au dualisme cartésien, vous le voyez qui proteste. Ses réserves ne portent pas sur le matérialisme lui-même, mais sur une systématisation un peu grossière à ses yeux.

Diderot est trop sensible à la singularité, aux différences, pour pouvoir s'accommoder d'une pensée systématique, fût-elle matérialiste. C'est aussi pourquoi il n'a jamais écrit le traité de morale dont il a rêvé toute sa vie (il l'a avoué). Toute pensée trop unitaire, trop organique, constitue un monde clos dans lequel sa réflexion toujours en mouvement ne parvient pas à s'insérer. Mais je ne sais si cette réponse vous satisfera...

Ch. PERELMAN : Le temps nous oblige de lever très prochainement cette séance. Je crois que la fin de ce débat a été fort intéressante, parce qu'il nous a permis quand même de voir en quoi certains hommes des Lumières — disons — comme Voltaire ou Diderot, sont beaucoup moins philosophes que d'autres comme Holbach et Condillac. Dans quelle mesure la philosophie n'est-elle pas liée au *Système* ? Dans quelle mesure, au contraire, l'idéologie n'est-elle pas liée plutôt à ce qu'on pourrait appeler le sens commun ou le bon sens ?

Je me demande si, en voulant agir sur un grand public, ceux que nous appelons les philosophes du XVIII^e siècle n'étaient pas obligés justement d'abandonner une conception systématique de leur philosophie, qui caractériserait beaucoup plus les hommes du XVII^e qui, eux, au contraire, commencent par répudier le sens commun, philosophent contre ce qui semble aller de soi pour la grande masse.

Avons-nous le droit de parler du caractère spécifique du XVIII^e siècle ? Est-ce que cela a un sens ? Nous avons entendu certains sceptiques qui, au nom de la Vérité historique, nous diraient qu'au fond on trouve tout dans tout, et que tous les siècles se valent.

Je ne sais pas. Je crois qu'une étude approfondie et comparative du type du *libertin* du XVII^e et du *philosophe* du XVIII^e serait, à ce point de vue, très instructive.

Je crois que le XVIII^e siècle n'a pas beaucoup réalisé, mais c'est le XIX^e et le XX^e qui ont réalisé beaucoup de rêves du XVIII^e, en introduisant d'ailleurs surtout l'élément social, l'utilité sociale, comme une catégorie fondamentale que nous trouvons très négligée au XVII^e s. Mais enfin, tout ce que l'on peut dire à ce point de vue ne peut être que simplification. Mais pouvons-nous vivre sans simplifications ? Qu'est-ce que l'histoire sans simplification ? Elle ne serait plus une œuvre humaine, elle ne serait plus une œuvre du tout, et d'ailleurs si nous parlons des Lumières, si nous parlons même du siècle des Lumières, chose qui semble évidemment une simplification outrancière, ne raisonnons-nous pas en accentuant, après coup, certains traits du siècle ? Si nous voyons, nous, hommes du XX^e s., ce qui a été influent au XVIII^e, nous devons faire une sélection d'après ce qui paraît important de nos jours. Sélection veut dire simplification, mais cela veut dire aussi mise en évidence, cela veut dire aussi ligne de force. Nous voyons dans l'histoire un certain dynamisme ; ce n'est pas seulement le tableau de ce qui a été. Nous voyons aussi le tableau de ce que le siècle contient en germe comme développement futur.

Et à ce point de vue, je crois que nous ne pouvons pas nier la spécificité du XVIII^e siècle, justement lié à ces philosophes qui en font un siècle des Lumières.

C'est une outrance, simplification outrancière, mais certainement — je crois — indispensable au travail de l'historien.

Ce n'est qu'une fois que les grandes lignes ont été tracées, que des érudits peuvent venir y apporter des retouches, mais on ne peut pas apporter des retouches sans avoir les grandes lignes.

Robbe-Grillet: hier, la révolution

par Jean-Claude Raillon

I. LA DOUBLE LECTURE.

Le titre des romans de Robbe-Grillet signe toujours, dans le miroitement de son ambiguïté, un texte en retrait par rapport à ce qu'il désigne. Ainsi propose-t-il, à sa suite, une double lecture par où naissent les méprises.

Et sans doute est-ce là, en cette distance, l'effet d'un humour dont cet auteur joue et qui fait du corps romanesque cet être bifrons diversement orienté tant vers ce qu'il désigne que vers le travail formel de cette désignation. Un tel jeu fonde, ainsi et tout ironiquement, la règle qui, depuis les premiers textes, ordonne le discours littéraire de Robbe-Grillet.

Le premier de ces textes annonçait, rappelons-le, un récit sur « Les gommes ». Nous étions en 1953, en ce temps où, dans le désordre d'une polémique diffuse, se constituait la théorie d'un roman nouveau. Il serait trop long de rappeler ici, par le détail, l'indigne querelle que suscita la publication d'œuvres aussi diverses que celles de Robbe-Grillet, de Butor ou de Claude Simon. D'autant plus que si les gardiens du genre s'étaient quelque peu égarés dans une panique rageuse, certains d'entre eux, déjà, engageaient un processus de récupération extrêmement significatif.

Le roman de Robbe-Grillet, en effet, se vit très vite soumis aux multiples exégèses des maîtres éclairés d'une Tradition qui s'efforçait de le réintégrer au code de ses références.

Bruce Morrissette semble, à ce propos, être celui qui, parmi les critiques qui n'avaient pas choisi l'insulte vive, présenta

l'explication la plus cohérente (1). Et celle-ci est importante à ce double titre que non seulement elle récupérait l'œuvre nouvelle de Robbe-Grillet dans les cadres rassurants du Culturel, mais elle inaugurerait aussi cette longue lignée des lectures prises au piège de l'écriture littérale.

On se souvient en effet qu'en ce temps de vive agitation théorique la polémique s'était centrée sur le thème métaphysique de l'Objet.

Robbe-Grillet lui-même avait d'ailleurs permis l'ouverture de ce débat en publiant un article intitulé « Nature, humanisme et tragédie » (2) : cette démonstration, assez schématique en fait, avait orienté Bruce Morrissette vers la distinction habile du symbole et du corrélatif objectif considéré comme relais narratif dépourvu de toute épaisseur mystique (3). Roland Barthes, cependant, alors que l'intérêt se figeait dans les détours de ces discussions, désignait déjà l'importance littérale des descriptions objectales tant décriées, et ainsi précisait l'objet spécifique du roman de Robbe-Grillet, à savoir l'inscription d'un autre fonctionnement narratif en un texte qui se regarde écrire (4).

Peu importait cependant cette approche textuelle, la lecture

(1) Bruce MORRISSETTE, *Les romans de Robbe-Grillet*. Éditions de Minuit, 1963, Argument 13.

(2) Alain ROBBE-GRILLET, in *Pour un nouveau roman*. NRF, Collection « Idées », 1963, pp. 55 à 84.

(3) Explicitons mieux la différence qui marque le fonctionnement respectif du symbole et du corrélatif objectif en rappelant la définition précise que donne Roland Barthes du symbole et de la conscience idéologique qu'il suscite : « La conscience symbolique voit le signe dans sa dimension profonde, on pourrait dire géologique, puisqu'à ses yeux c'est l'étalement du signifié et du signifiant qui constitue le symbole ; il y a conscience d'une sorte de rapport vertical entre la croix et le christianisme : le christianisme est sous la croix, comme une masse profonde de croyances, de valeurs et de pratiques, plus ou moins disciplinée au niveau de sa forme (...). Le symbole est beaucoup moins une forme (codifiée) de communication qu'un instrument (affectif) de participation ». (Roland BARTHES, *Essais critiques*, Éd. du Seuil, 1964.

Le corrélatif objectif n'est, quant à lui, que le support formel, sans arrière-plan métaphysique, d'une association fortuite liée au hasard d'une conjonction paradigmatique.

(4) Roland BARTHES, *Littérature Objective, Littérature Littérale*, in *Essais critiques*. Éd. du Seuil, 1964, coll. « Tel Quel ».

récupérante était tout occupée à découvrir, dans la suite des romans qui s'écrivaient, une cohérence marquée de profondeur. « Les Gommages » devenaient l'instrument négateur d'un texte qui s'inscrivait en faux du récit mythique. « Le Voyeur » dénonçait la dérégulation de l'humain réduit, dans la posture du spectateur, à la passivité d'un regard meurtri. « Dans le labyrinthe » retrouvait une orientation kafkaenne. « La Jalousie » n'était que le drame d'une solitude hallucinée.

« La maison de rendez-vous » resta néanmoins à l'écart de cette douteuse archéologie critique ⁽⁵⁾.

Il semble d'ailleurs, et nous tenterons de le préciser en son temps, que ce roman se situe à la césure précise après laquelle le récit de Robbe-Grillet ne donne plus prise à cette récupération idéologique et désigne explicitement son projet particulier, césure surtout qui éclaire ce qui la précède et oblige un retour nouveau vers les premières œuvres.

En ce sens le dernier roman de Robbe-Grillet est, étonnamment, et moins que tout autre, dépourvu d'ambiguïté — comme

⁽⁵⁾ Que l'on comprenne bien ce qui, ici, est en cause.

Nous ne contestons nullement la pleine légitimité des recensements auxquels se livre Bruce Morrissette. Une telle lecture perd cependant toute pertinence dans la mesure où elle intègre le texte dans une idéologie de la représentation à laquelle le roman de Robbe-Grillet tentait précisément d'échapper.

Ce qui importait en effet, dans ces années du renouveau romanesque, c'était moins les attaches représentatives qui subsistaient dans le récit de ces auteurs que l'attention particulière qui accompagnait l'écriture de leurs textes et qui soumettait ceux-ci aux lois spécifiques de leur fonctionnement textuel.

Réduire ainsi un tel récit (celui des « Gommages » par exemple) à une simple tentative de représentation psychanalytique (et ce en dépit du jeu de la Ressemblance qui pouvait être décelé dans le texte), c'était gommer l'impact subversif que pouvait être, pour la littérature, la découverte et la pratique d'une certaine textualité.

La lecture de Bruce Morrissette constitue donc un acte de régression en cela qu'elle confine la recherche formelle au statut précieux d'une complexité esthétisante pour mieux masquer ce qui constitue l'originalité même du roman de ces années : la mise à l'épreuve de cette pratique nouvelle qui se définira plus tard, et de plus en plus diversement d'ailleurs dans l'œuvre de Robbe-Grillet, comme Écriture.

Nous tenterons plus loin de mieux cerner les limites du roman nouveau de Robbe-Grillet. Quoi qu'il en soit, son importance historique tient en cette exigence nouvelle qui oblige le roman à considérer la théorisation de sa propre pratique et par là même de son insertion idéologique dans le culturel bourgeois.

si l'auteur cessait ce jeu subtil qui laissait la possibilité des lectures humanisantes.

Cette fois le titre ne recherche plus l'alibi menteur de ce qu'il couvre en le nommant. « Projet de révolution à New York » : la lecture dément formellement l'appréhension naïve d'un tel titre. On n'y lit point en effet de projet nommé précisé (surtout celui d'une révolution) et New York se suffit à n'être qu'une vague mégapole indifférenciée.

Nous reviendrons plus tard sur la visée particulière de ce roman ; ce qui importe ici, c'est l'obligation dans laquelle nous nous trouvons de lire le texte en fonction de sa seule textualité, de son ordre anecdotique, et de son pur projet.

« Les gommages » déjà, par leur insignifiance, ne désignaient rien d'autre qu'un certain arbitraire du récit. « Le voyeur », en son centre aveugle, manifestait l'ambiguïté du geste scriptural qui dissimule en montrant. « La jalousie » n'était que cette surface en stries par où coule un regard. « Dans le labyrinthe » surtout le louvoisement anecdotique se générait à partir du spectacle d'une peinture.

Le regard qui se retourne ainsi vers ces œuvres antérieures est amené à parcourir l'envers troublant d'une autre cohérence.

2. LE VRAISEMBLABLE.

Le scandale du roman nouveau de Robbe-Grillet concernait en tout premier lieu la rupture d'un certain mode du vraisemblable littéraire.

Ainsi une grande fureur s'était-elle acharnée sur le spectacle horrifiant d'un pur désordre ⁽⁶⁾.

Et certes l'itinéraire anecdotique ne répondait plus à l'appel des successions classiques. Le récit se multipliait en ses replis, les gestes s'immobilisaient au seuil d'un projet qui éclatait ensuite dans une outrancière différence.

Robbe-Grillet, on le sait, a longuement justifié son récitatif par la théorie psychologue d'un imaginaire fonctionnant dans un perpétuel présent ⁽⁷⁾. C'était là situer, avec complaisance, le débat sur le vieux thème de la cohérence mentale de l'objet littéraire.

⁽⁶⁾ Certains textes de monsieur de Boisdeffre sont, à ce propos, édifiants.

⁽⁷⁾ Cf. préface à *L'année dernière à Marienbad*. Éditions de Minuit.

Sans doute aurait-il fallu, en ce temps, se souvenir d'une certaine boutade selon laquelle la poésie (et toute page textuelle) s'écrit avec des mots et non avec des idées (ou du moins des images mentales).

Ce qui aurait eu le mérite de démontrer la construction culturelle du vraisemblable psychologique.

Cette démonstration, nous la trouvons en un autre lieu de la réflexion critique, sous la plume de Gérard Genette, dans un article repris par le recueil « Figures II » sous le titre : « Vraisemblable et motivation » (*). Il y est rappelé l'insistante attention dont a toujours fait preuve le culturel occidental au jeu de la vraisemblance. Deux procès illustrent l'étude de Genette : celui du « Cid », celui aussi de « La princesse de Clèves ». Il y est rappelé surtout l'étrange théorie, en ce siècle de Raison, du sieur de Valincour, qui, avec un merveilleux cynisme, dénonçait la conventionnelle illusion d'une fausse vraisemblance et affirmait, sous le prétexte d'une analyse de « La princesse de Clèves », une nouvelle économie du récit selon laquelle la fin justifie les moyens.

Valincour explicitait par là même la loi honteuse du roman, cette logique vérité de son fonctionnement, en vertu de laquelle c'est à l'intérieur de la trame anecdotique que se justifie l'insertion des séquences : la pertinence du fait se mesure, non pas à l'accord plus ou moins heureux à un vraisemblable extérieur, mais bien à sa vertu d'achèvement du récit. Les gestes du conte perdent ainsi leur au-delà psychologique pour n'être plus, dans l'inscription de l'histoire, que des fonctions narratives. Telle est aussi la révélation de Valincour : le récitatif supporte, après lui et ses exigences de performation, une relecture du code de la Vraisemblance qui, obstinément, tente, sous le masque de ses interventions, de naturaliser l'arbitraire impérieux du cours premier des événements. Poe, trois siècles plus tard, commentera de la même façon sa « Genèse d'un poème ». Brisant ainsi, en ce lieu des Lettres qui supportait le moins cette réduction prosaïque, le dogme mystérieux de l'Inspiration, il soumettra le poème à la toute-puissance d'une lucidité fabriquant et lui assignera le seul souci de concourir à sa fin, au

(*) Gérard GENETTE, *Figures II*. Éditions du Seuil, 1969, coll. « Tel Quel ».

risque même de rompre tout effet de surprise en condensant l'édifice textuel en un seul préalable narratif.

Ricardou a eu récemment le mérite de montrer toute l'importance de cette technique qui, en son nom, nous est parvenue sous le signe de la « mise en abyme » (9).

Le romanesque bourgeois s'est toujours efforcé d'ignorer cette double face d'un récit partagé entre le cynisme obligatoire de son arbitraire et les alibis naturalisants de son vraisemblable. Toujours s'est-il obstiné à représenter ce dernier comme le point limite au delà duquel le roman se perdait en nature.

Le silence qui oublia la critique de Valincour et celle, complice, de Sorel (cet auteur d'un *Anti-roman*) n'a d'autre écho que le rire scandalisé qui aujourd'hui encore accueille la production romanesque de Robbe-Grillet. Ce ne serait en effet que polémique vaine si l'on ne se rendait compte des déterminations toutes relatives de ce code de la vraisemblance. Genette le précise avec pertinence et rappelle combien ce dernier ne correspond nullement à un quelconque réalisme historique ou psychologique, mais bien plus précisément à un corps de maximes qui déterminent, par convention, « les bienséances du genre ».

Et là apparaît toute l'importance des attitudes critiques à l'égard du traitement formel du vraisemblable. Le rapport ne se fait jamais à une certaine rigueur fondée en science : tout au contraire s'agit-il essentiellement d'une structure de jugements de valeur, d'un système rassurant de références culturelles, plus particulièrement d'une Idéologie (10). En ce sens on ne peut être impunément irrespectueux de l'Ordre des Lettres.

3. UN RÉCIT ARBITRAIRE ?

Genette conclut son étude en proposant une typologie ternaire des récits. Il distingue ainsi :

(9) Lire à ce propos RICARDOU, *L'histoire dans l'histoire*. Critique 231/232, août-septembre 1966.

(10) « Une idéologie, écrit Althusser, est un système (possédant sa logique et sa rigueur propres) de représentations (images, mythes, idées ou concepts selon les cas) doué d'une existence et d'un rôle historique au sein d'une société donnée... L'idéologie est bien un système de représentations, mais ces représentations n'ont rien à voir avec la conscience » (cité par Jean-Louis BAUDRY, *Écriture, faction, idéologie*, in « Tel Quel », 31, p. 16).

— *un récit vraisemblable* qu'il codifie selon la formule $V(\text{aleur}) = F(\text{onction}) + M(\text{otivation}) + o(\text{implicite})$. Il désigne par là un temps de quiétude stylistique, une ère de cohérence où tout ce qui s'écrit se lie, avec un bonheur silencieux, au recueil des maximes de la vraisemblance. Le récitatif se plaît dans l'objectivité des conventions qui rassemblent, dans un anonymat conteur, le Je du Discours et la voix ambiante du corps social.

— *Un récit arbitraire* : ce serait celui-là même que la critique moderne s'est plu à formaliser. Il est le résultat audacieux d'un geste littéral qui, à la limite, se permettrait de faire sortir la marquise à cinq heures pour la coucher ensuite, la phrase éteinte.

Dans l'entre-deux de ces extrêmes, Genette situe *un récit semi vraisemblable* dont le modèle est celui de Balzac.

Le roman balzacien témoigne, en effet, du déséquilibre qui va, au seuil de notre temps, creuser la lisière entre le style et l'écriture⁽¹⁾.

Le corps social perd sa belle face de vraisemblance et le Je du Discours multiplie ses interventions laborieuses à seule fin de maintenir l'acceptation du récit qu'il supporte.

(1) Nous désignons ici le moment idéologique dont BARTHES, dans l'essai célèbre qu'il a publié sous le titre *Le degré zéro de l'écriture*, a analysé la précise signification.

Il s'agit, en effet, d'employer ce concept d'« écriture » avec une certaine prudence. Il est trop déplorable de constater combien le phénomène de polysémie qu'a récemment subi ce terme masque la portée exacte des recherches qui tentent de le définir. Ce concept, en 1953, n'était pas encore chargé ni de cette lourde surdétermination qui l'obscurcit trop souvent aujourd'hui (où il est devenu le synonyme inconséquent du mot style), ni des diverses précisions que lui ont apportées les travaux du groupe « Tel Quel ».

Rappelons brièvement la réalité scripturale que Barthes désignait en ce temps par « Écriture ». Elle se définissait par opposition à *la langue* (propriété indivise des hommes, « elle reste en dehors du rituel des Lettres ») et *au style* (lexique automatique « qui plonge dans une mythologie personnelle » : « Nécessité » et « solitude » de l'écrivain, il est « son gestuaire familier où l'énergie est seulement d'ordre opératoire, s'employant ici à dénombrer, là à transformer, mais jamais à juger ni à signifier un choix ») et se présentait comme une fonction, une intention formelle qui est un geste conscient de solidarité historique (« elle est le rapport entre la création et la société, elle est le langage littéraire transformé dans son intention sociale, c'est la forme saisie dans son intention humaine et liée ainsi aux grandes crises de l'Histoire »). Cf. *Le degré zéro de l'écriture*. Éditions du Seuil, 1953.

Balzac est ainsi cet écrivain qui sollicite sans cesse, par ses interventions, un nouveau vraisemblable dont il perçoit la difficile inscription dans l'idéologie commune.

Cette classification permet de lever l'étiquette qui annonce trop facilement les romans de Robbe-Grillet comme textes de l'arbitraire et de l'incohérence. Il serait trop simple en effet d'accepter comme telle la précise signification qu'a prise, après Saussure, la notion d'arbitraire. Non pas qu'il faille contester ce qui, définitivement, a permis l'avance scientifique de la linguistique. Mais il est à ce propos utile, si l'on ne veut pas se complaire dans les assimilations hâtives du type arbitraire = incohérence, utile et même indispensable de relire cette page où Benveniste précise les propositions saussuriennes ⁽¹²⁾ et rappelle combien cette notion, dans la considération des structures de signes qui constituent, à l'intérieur d'une chaîne de rapports, le syntagme, la phrase et le texte, peut introduire une certaine confusion. Saussure en effet ne considérait cet arbitraire qu'à l'intérieur des relations du signe et de la chose : l'axe de référence de sa réflexion passait en tout premier lieu par la question métaphysique de l'adéquation de nos structures mentales au réel.

Or Benveniste montre avec justesse les limites internes de cet arbitraire qui, dès l'instant où il fonctionne dans les cadres d'un système, s'estompe au profit d'une bien particulière motivation : celle qui règle le jeu multiple des emboîtements formels.

De même à l'intérieur du récit, l'arbitraire se conforme-t-il aux exigences d'une grammaticalité nouvelle qui, comme Genette le rappelle, assure, par delà toute gratuité, un nouvel ordre par quoi se produit le texte.

4. UN NOUVEL ORDRE FORMEL.

A bien lire, un nouvel ordre tisse, à la surface du récit, une autre cohérence qui est celle d'un mécanisme précis d'agencements formels.

(12) BENVENISTE, *Problèmes de linguistique générale*. Gallimard, coll. Bibliothèque des sciences humaines, 1966. Cf. *Nature du signe linguistique*, p. 49. Cf. *Les niveaux de l'analyse linguistique*, p. 119.

« Les Gommages », dans un geste de réflexion textuelle dont il faut aujourd'hui saisir l'occurrence radicale dans le monde des Lettres, assuraient ainsi le trajet du récitatif sur la guidance ambiguë du destin d'Œdipe. On sait combien cette référence insistante au mythe grec a pu orienter une interprétation naïve du roman : le décodage tragique de Bruce Morrissette prouve excellemment l'étrange cécité d'une certaine critique toute préoccupée à réduire le texte au statut secondaire d'une vague exemplarité. Peu importait l'écriture nouvelle : sous cette forme particulière qu'on pouvait réduire, le même fonds psychanalytique laissait voir sa face d'éternité. Et tout rentrait dans l'Ordre de la Représentation : on s'accommodait aisément des défauts du miroir, si du moins la route parcourait un monde inchangé.

En ce sens l'erreur de Morrissette est-elle de n'avoir pas vu que le récit antérieur (en ce cas celui d'Œdipe) ne décalquait pas le texte des *gommages* pour lui donner une quelconque résonance métaphysique ou psychanalytique mais jouait le rôle précis et littéral que tiendront successivement les objets révélateurs du « Voyeur », la toile peinte de « Dans le labyrinthe », les pièces de théâtre de « La maison de rendez-vous », la bibliothèque centrale au « Projet de révolution à New York » et que ce rôle ne justifie aucune sortie sociologique ou diversement culturelle mais qu'il désigne, tout au contraire, le fonctionnement de cette grammaticalité dont parle Genette.

Ce premier texte des « Gommages » doit en effet retenir notre attention dans l'exacte mesure où il offre, au premier cours de sa lecture, le spectacle d'un double mouvement où s'alternent *jonction* et *disjonction*.

Si nous considérons en effet le roman comme l'élargissement textuel d'un fonctionnement phrastique et que nous assimilons de façon quelque peu schématique la séquence événementielle (sous ses diverses manifestations) aux éléments discrets de la phrase (à savoir ceux qui s'intègrent dans un ordre paradigmatique préalable) et d'autre part l'organisation syntagmatique du récit (la structure anecdotique de la trame-phrase) aux exigences syntaxiques de la période, nous sommes amenés à constater, à ces deux niveaux d'organisation, un jeu complexe où s'articulent et la plus grande Ressemblance et la plus éclatante Différence.

Nous n'ignorons certes pas combien la légitimité d'une telle isomorphie fait question⁽¹³⁾.

Nous nous référons cependant aux travaux du sémiologue Greimas dont il faut ici rappeler l'importante définition qu'il donne du fonctionnement minimal de la signification.

Quand on sait en effet que Greimas décrit la structure élémentaire de la signification comme l'articulation sémique, sur un axe sémantique commun, de deux termes unis par une double relation de conjonction et de disjonction⁽¹⁴⁾ et que l'on se propose de considérer le Texte, dans ses limites romanesques, selon le fonctionnement même du signe, on peut formuler l'hypothèse selon laquelle le roman de Robbe-Grillet se propose à nous, dès le début de sa pratique, comme la mise en œuvre du mécanisme minimal par lequel apparaît le sens et qu'outre l'attention que l'on devra attacher au double jeu du Même et du Dissemblable, ce qui importera ici, et dans les textes ultérieurs, c'est le lieu commun sur la base duquel opérera ce double mouvement, à savoir la spécificité textuelle de l'axe narratif qui soutiendra l'articulation des différences.

Or, et cela suffit à fonder l'originalité radicale du travail de Robbe-Grillet (et cela dès 1953), alors que l'Idéologie de la Représentation a toujours situé cet axe sémantique dans un au-delà extra-textuel (sociologique ou psychologique revu par le Vraisemblable), cette fois le texte ne reconnaît d'autre lieu de réflexion qu'un autre texte et ce à seule fin, non pas de s'ajouter à lui (de s'intégrer dans la liste ouverte des acquis culturels) mais de mettre à l'épreuve le jeu qui fonde leur commune littéralité.

⁽¹³⁾ Cf. BENVENISTE : « La phrase n'est pas un signe car elle n'intègre rien », in *Les niveaux de l'analyse linguistique*.

⁽¹⁴⁾ Cf. GREIMAS, *Sémantique structurale. Langue et langage*, Larousse, 1966.

Citons Greimas lui-même : « La signification présuppose l'existence de la relation : c'est l'apparition de la relation entre les termes qui est la condition nécessaire de la signification ».

« Pour que deux termes-objets puissent être saisis ensemble, il faut qu'ils aient quelque chose en commun. Pour que deux termes-objets puissent être distingués, il faut qu'ils soient différents, de quelque manière que ce soit... La relation manifeste maintenant sa double nature : elle est à la fois conjonction et disjonction. Nous proposons d'appeler axe sémantique ce dénominateur commun des deux termes, ce fond sur lequel se dégage l'articulation de la signification... l'axe sémantique a pour fonction de subsumer, de totaliser les articulations qui lui sont inhérentes ».

Cette approche précise de l'œuvre nous permettra d'autre part de proposer une classification des romans de Robbe-Grillet ou tout au moins un graphique formel de leur évolution et de mieux rendre compte des limites auxquelles atteignent certaines déclarations théoriques de cet auteur et, aussi, ses ultimes productions romanesques.

5. LES GOMMES ET LEUR MYTHE.

Si nous tentons de formaliser le fonctionnement narratif du texte des « Gommès » et de le percevoir en dehors du souci d'exemplarité qu'illustre l'exégèse de Bruce Morrissette, nous pouvons désigner, sur l'axe référentiel (sur la textualité duquel nous nous permettons d'insister), un jeu subtil de rapports conjonctifs-disjonctifs.

Il est certain qu'une telle analyse, pour être explicite, nécessiterait de longues citations des textes. Nous ne pouvons pas, dans les limites de cet article, nous permettre, pour chacune des œuvres que nous aborderons, d'aussi minutieuses références. Tout au plus tâcherons-nous d'en faciliter la vérification par la précision bibliographique des rappels.

Dans le cas précis des « Gommès », il s'agirait d'examiner, dans toute la particularité de leur fonction narrative, chacune des références au mythe d'Œdipe. Ce travail peut cependant montrer son efficacité par l'analyse d'une seule parmi ces références : celle qui concerne l'ivrogne ⁽¹⁵⁾. On sait en effet que

⁽¹⁵⁾ Il faudrait citer, tant ici l'inversion parodique est évidente, le rapport que Bruce Morrissette, sans en déceler l'importance relationnelle, définit dans le retour de la scène du peintre. Citons Bruce Morrissette lui-même : son texte suffit à révéler l'inadéquation de la critique qui le sollicite : « Parmi les images et analogies œdipiennes des « Gommès », les allusions aux temples et aux ruines de Thèbes jouent un rôle essentiel. D'abord entrevue sous la forme d'un dessin au crayon dans la vitrine d'une papeterie, Thèbes, la « cité perdue » où le drame d'aujourd'hui s'est autrefois déroulé pour la première fois, apparaît comme en filigrane, avec ses temples, ses palais et ses colonnes, derrière les rues et les canaux de la ville nordique qui en est la réplique (...).

Lorsque plus tard Wallas repense à cette vitrine, il revoit la scène sous une forme inversée. Le modèle et le tableau, l'original et la copie échangent leurs rôles. (Bruce MORRISSETTE, *Clefs pour les « Gommès »*, p. 292, édition 10/18).

Bruce Morrissette réduit le jeu explicite du même et de son contraire et identifie les deux scènes dans une même fonction révélatrice : « de ses phantasmes solarisés où se jouent les rapports de Thèbes avec la ville nordique, surgit chez Wallas une première déduction exacte : il a au moins deviné qu'Evelyne est l'ex-femme de Dupont ».

Bruce Morrissette accorde au retour insistant de la scène de l'ivrogne une valeur révélatrice primordiale : « Les allusions des « Gommes » au mythe d'Œdipe sont trop nombreuses et forment un réseau trop serré pour qu'on puisse les étudier à fond ; il convient donc de choisir les plus importantes d'entre elles et d'éclairer leur rôle. L'allusion la plus évidente a trait à l'énigme du sphinx. Après une première version fragmentaire dans le prologue, la devinette proposée par l'ivrogne au café des Alliés (origine de la tragédie grecque : l'ivrogne qui fait surgir les premiers doutes dans l'esprit d'Œdipe) revient dans toutes sortes de variantes ambiguës :

- « Quel est l'animal qui est parricide le matin, inceste à midi et aveugle le soir ? (...) »
- Alors, insiste l'ivrogne, tu ne trouves pas ? C'est pourtant pas difficile : parricide la matin, aveugle à midi. Non... Aveugle le matin, inceste à midi, parricide le soir. Hein ? Quel est l'animal ? (...) Hé, copain ! Sourd à midi et aveugle le soir ⁽¹⁶⁾ ? »

Ce commentaire est particulièrement significatif de la critique de Bruce Morrissette : en ce sens que le texte présent ne serait que l'illustration exemplative d'un récit antérieur, un simple *remake* judicieusement agencé.

Or Bruce Morrissette ignore une tout autre inscription de cette scène, et cela à la fin du roman :

« Un peu plus tard, tandis qu'il est en train de boire son café à table, l'ivrogne s'approche de lui et tente d'engager la conversation. Wallas finit par lui demander :

- Comment était-ce, déjà, la devinette d'hier ?
Quel est l'animal...
L'ivrogne ravi s'assied en face de lui et fouille dans ses souvenirs.
Quel est l'animal qui... Brusquement son visage s'illumine ; il cligne de l'œil pour énoncer d'un air infiniment malin :
- Quel est l'animal qui est noir, qui vole et qui a six pattes ?
Non, dit Wallas, c'était autre chose.

(16) BRUCE MORRISSETTE, *Clefs pour les « Gommes »*, p. 287.

Un coup de chiffon. Le patron hausse les épaules. Il y a des gens véritablement qui ont du temps à perdre » (17).

Le procédé — d'ironie — est ici évident : autour d'un axe référentiel purement formel (c'est-à-dire réduit à un agencement d'éléments discrets et dépourvus de toute résonance métaphysique) Robbe-Grillet organise des séquences conjonctives (la formulation d'une même devinette) disjonctives (en ce sens qu'une réponse possible tragifie le roman, assure à la base formelle un impact métaphysique et que l'autre le banalise et réduit l'ivrogne et ses errances à n'être qu'une fonction narrative parmi d'autres). Ne saisir jamais qu'une seule passe de ce jeu, c'est se risquer à ne voir dans le texte qu'un simple mime d'archétypes, alors que précisément ce qui importe ici c'est le jeu relationnel des éléments sur la base signifiante d'un texte qui, dans son rôle référentiel, ne signifie pas la fable mais en permet l'accomplissement.

Ainsi donc l'axe de référence textuel n'est-il pas expressif, mais essentiellement performateur.

C'est précisément ce rôle littéral qu'assumeront les objets dans le deuxième roman de Robbe-Grillet : « Le Voyeur ».

6. LE VOY(AG)EUR.

« Le Voyeur », par le seul fait qu'il est peut-être celui des romans de Robbe-Grillet où l'objet atteint son plus haut scintillement sémantique, n'a certes pas échappé au laci de cette même grille interprétative par laquelle la critique psychologue ne peut qu'intérioriser les données scripturales du roman dans un geste totalitaire de réduction à l'humain, et tragifier ainsi une anecdote pour qu'elle fonctionne désormais comme support secondaire (dans sa narrativité) d'une Vérité-ici aussi d'ordre psychanalytique.

Et cette fois, le succès imposant l'œuvre à l'attention de tous, Bruce Morrissette n'est plus le seul à chanter les affres d'une conscience meurtrie (18).

(17) *Les Gommès*, éd. 10/18, p. 265.

(18) Il faut mentionner ici l'orientation sociologique que Goldmann a voulu donner au romanesque de Robbe-Grillet.

Cf. Lucien GOLDMANN, *Pour une sociologie du roman*, Gallimard, 1964, *Les deux avant-*

A vrai dire, mieux que « les Gommes », ce texte porte la marque trop explicite d'une omniprésente unité où tout se confond : une série de cordelettes roulées en huit, l'oblique des regards, la courbure des nuques, l'écartèlement des jambes, la présence de paquets bleus de cigarettes, la suspicion des gestes, leur ralenti halluciné, la confusion des visages, le dessin des ongles, l'affiche de certains spectacles...

Il serait trop fastidieux de rendre compte de cette belle unanimité qui fit de ce roman, comme l'écrit Soltfuz, l'équivalent (psychanalytique) du drame métaphysique de Meurseault, en ce sens que si le crime de ce dernier naissait de la douleur d'une complicité rompue, celui de Mathias n'est plus que le geste par lequel « he responds to the figures eight as Pavlov's dog to the bell » (19).

A l'écart de ce bel unisson, Barthes cependant, proposait, dans deux articles qui inauguraient entre Robbe-Grillet et lui une brève mais féconde complicité, une tout autre formulation critique du texte (20).

Or il est intéressant de constater à propos de ces deux textes, et précisément en ce qui concerne la qualité de l'objet, une pertinente hésitation de Barthes. Celui-ci écrit en effet dans « Littérature objective » (qui rend compte des « Gommes ») : « L'écriture de Robbe-Grillet est sans alibi, sans épaisseur et sans profondeur : elle reste à la surface de l'objet et le parcourt égale-

gardes, Médiations n° 4, 1961-1962. Il ne s'agit point, il faut le répéter, de contester la portée de telles analyses mais d'en préciser les limites précisément sociologiques. Rendre compte, en effet, dans ces seuls termes, de l'écriture de Robbe-Grillet, constitue un geste de réduction inacceptable dans la mesure même où celle-ci tentait de libérer le roman d'une telle secondarité exemplative et de mettre à l'épreuve, dans sa pratique même, un certain mode de la Représentation.

En ce sens, quelle que soit l'orientation critique que Goldmann a voulu donner au romanesque de l'auteur, son analyse s'inscrit dans le vaste mouvement de récupération à l'Idéologie qui, très tôt, s'est déclenché à l'égard de Robbe-Grillet et envers lequel celui-ci d'ailleurs a par la suite donné trop de gages pour s'en distancer sans ambiguïté. Nous aurons l'occasion de revenir plus loin sur ces rapports qu'entretient l'œuvre de Robbe-Grillet avec l'idéologie de la représentation, et sur le traitement spécifique que son texte fait subir à ce corps des doctrines du Reflet.

(19) STOLZFUS, *Alain Robbe-Grillet and the new french novel*. Carbondale, Southern Illinois University Press (1964), p. 69.

(20) BARTHES. Cf. articles précités *Littérature Objective et Littérature Littérale*.

ment, sans privilégier telle ou telle de ses qualités... (L'objet) est seulement une résistance optique... il n'existe pas au-delà de son phénomène... Tout l'art de l'auteur, c'est de donner à un objet un « être-là » et de lui ôter un « être quelque chose ». Donc l'objet de Robbe-Grillet n'a ni fonction, ni substance ».

Ni fonction ?

Barthes écrit, à propos de « Voyeur » : « C'est précisément là où les objets en se re-présentant semblent renier leur vocation d'existants purs qu'ils appellent l'anecdote et son cortège de mobiles implicites, la répétition et la conjonction les dépouillent de leur être-là pour les revêtir d'un être pour quelque chose ».

Heureuse contradiction qui montre à quel point Barthes a pu se tromper en ne considérant l'objet qu'à l'intérieur des références métaphysiques de la critique traditionnelle ⁽²¹⁾. Ce qu'il importait en effet de voir, ce n'était point le statut idéologique de l'objet absolu, c'était tout au contraire sa fonction narrative. C'est cela même que Barthes explicite dans ce second article : « Chez Robbe-Grillet, au contraire, les constellations d'objets ne sont pas expressives mais créatrices : elles ont à charge non de révéler mais d'accomplir... elles font le crime, elles ne le livrent pas ». Tel est ce rôle précis qu'assumait déjà l'objet des « Gommages » et cela sur la base nécessaire, pour que le jeu littéral produise le récit, d'un axe de référence. Or Barthes semble ne voir ici que les seuls rapports de conjonction.

A vrai dire, ils sont tels qu'ils semblent n'être que les seuls protagonistes de la scène narrative. Si nous sommes cependant attentifs au déroulement ordonné de cette trame, nous y décelons les mêmes liens disjonctivo-conjonctifs et aussi, même s'il fonctionne par son absence, le même jeu référentiel d'un axe commun.

Précisons notre propos :

1. *L'axe référentiel.*

Barthes a été le premier à révéler le rôle essentiel de la feuille blanche qui partage le roman en deux parties fonctionnellement opposées, trou du récit qui empêche la certitude non seulement

(21) Qui sont celles aussi de Robbe-Grillet quand il poursuit dans son article *Nature, humanisme et tragédie* une querelle toute déterminée par les présupposés de l'idéalisme philosophique.

du crime de Mathias, mais aussi du rôle révélateur et représentatif des objets épars parmi le texte.

On sait en effet que cette pertinente lacune masque le crime que toute la critique, avec une conviction unanime, a placé au cœur même du roman. Voyeur/Voyageur : les deux faces contradictoires du roman se rejoignent en ce blanc qui les masque pour mieux leur permettre d'agir en leur endroit particulier et diversement parallèle du texte.

Ce blanc joue ainsi, en son absence même, ce rôle qu'assumait, dans « Les Gommages » le mythe d'Œdipe. Celui-ci créait par orientation : la feuille blanche accomplit ici le roman de façon plus impérative en étant son seul lieu — ambigu — de possibilité.

2. *Les rapports disjonctifs/conjonctifs.*

Ce qui nous permet d'établir cette équivalence dans le fonctionnement des deux romans, et ce en dépit de leurs différences (puisque aussi bien l'axe est-il d'un côté et de l'autre trop explicitement affirmé et nié : mais peut-être n'est-ce dans cet excès que la manifestation d'une même intention ?), c'est la présence d'un même système de repliement négatif de certaines scènes.

a. Certes tous les critiques ont-ils remarqué avec quelle insistance les objets et les gestes de la première partie du roman enserrent en leur faisceau l'unité d'une même détermination.

Rappelons brièvement quelques-uns de ces supports de la Ressemblance : toutes les formes en huit, l'affiche d'un cinéma, l'indice d'un mannequin, la coupure d'un journal, le cadavre d'une grenouille, une poupée désarticulée au pied de la statue d'un vainqueur, quelques cigarettes et leur paquet bleu...

Il faudrait témoigner d'une intolérable cécité pour ne pas apercevoir ce lacis insistant où tout s'unifie.

Mais peut-être une telle expressivité cache-t-elle trop son envers précis, celui qui manifeste, de l'autre côté du blanc référentiel, et avec une tout aussi grande cohérence, la dislocation de ce tissu textuel.

b. La deuxième partie du texte s'écrit en effet comme une sorte de gommage du premier plan. Si les mêmes éléments reviennent (formes, gestes et objets) ils se déroulent désormais

sur un plan relationnel tout différent qui ignore ou plus précisément neutralise leur tragification première.

Remarquons ainsi :

— Mathias vend, et cela pour la première fois, une montre dès le début immédiat de la seconde partie. Qu'est-ce à dire, sinon qu'il agit enfin comme le voyageur embarrassé d'un commerce ingrat, l'homme pressé par un temps et un espace que le texte, en sa première partie, avait chargés d'indices passionnels et qu'il réduit maintenant aux dimensions d'une course banalisée.

— Si dès le début du roman l'affiche d'un cinéma nous est décrite comme telle : « Devant la porte un grand panneau-réclame, soutenu en arrière par deux montants de bois, donnait le programme hebdomadaire du cinéma local. Les séances avaient sans doute lieu le dimanche dans le garage lui-même. Sur l'affiche aux couleurs violentes un homme de stature colossale, en habits Renaissance, maintenait contre lui une jeune personne vêtue d'une espèce de longue chemise pâle, dont il immobilisait d'une seule main les deux poignets derrière le dos ; de sa main libre il la serrait à la gorge. Elle avait le buste et le visage à demi renversés, dans son effort pour s'écarter de son bourreau et ses immenses cheveux blonds pendant jusqu'à terre. Le décor dans le fond, représentait un vaste lit à colonnes garni de draperies rouges », la fin du texte nous la restitue ainsi : « De l'autre côté du monument aux morts, il voit le panneau-réclame du cinéma recouvert d'un papier entièrement blanc, collé sur toute la surface du bois. Le garagiste sort à cet instant de son bureau de tabac, muni d'une petite bouteille et d'un pinceau fin. Mathias lui demande ce qu'est devenue l'affiche bariolée de la veille : celle-ci, répond le garagiste, ne correspondait pas au film dont il a reçu en même temps les bobines ; le distributeur s'est trompé dans son envoi. Il va donc falloir annoncer le programme de dimanche prochain par une simple inscription à l'encre. Mathias quitte l'homme en train déjà de commencer son ouvrage, traçant d'une main ferme une lettre O de grande taille ⁽²²⁾. »

(22) *Le Voyeur*. Éditions de Minuit, 1955, p. 250.

Le repli négatif du récit est ici trop évident pour qu'il ne désigne explicitement la spécificité d'un jeu anecdotique.

A ce propos faut-il encore remarquer le geste du garagiste qui trace dans le blanc de cette affiche « une lettre O de grande taille » : quand on s'est étonné du foisonnement trop évident des multiples formes en huit, on peut proposer de décoder ce signe circulaire, dans sa réduction, comme l'indice par lequel le récit se dépouille de l'autre circuit narratif qui le doublait de son scintillement tragique.

Enfin — car il s'agit moins ici de détailler un fonctionnement formel que de déceler, dans la structure textuelle des romans de Robbe-Grillet, une certaine permanence, — il faut encore remarquer que si l'axe référentiel a été ici marqué par son absence, il peut être aussi doublé par l'article innommé d'un fait divers de journal que Mathias aperçoit dès le début du récit (« Mathias plongea la main dans la poche intérieure de sa veste et en retira le portefeuille. Il y prit la coupure de journal et, après avoir rangé le portefeuille, relut le texte attentivement, une fois de plus, d'un bout à l'autre. On n'y disait en réalité pas grand' chose. La longueur ne dépassait pas celle d'un fait divers de seconde importance. Encore, une bonne moitié ne faisait-elle que retracer les circonstances oiseuses de la découverte du corps ; comme toute la fin était consacrée à des commentaires sur l'orientation que les gendarmes comptaient donner aux recherches il restait fort peu de lignes pour la description du corps lui-même et rien du tout pour la reconstruction de l'ordre des violences subies par la victime » (23)) et cela au moment même où le faisceau indiciel est le plus soucieux de désigner Mathias comme tueur, article que ce dernier cependant brûle en fin de texte (« Lorsqu'il n'y eut plus, à la place de la coupure qu'un minuscule triangle tenu entre les pointes des deux ongles, Mathias dépose ce résidu sur le foyer même, où il achève de se consumer. Il ne subsiste ainsi du fait divers aucune trace repérable à l'œil nu. La cigarette elle-même s'est réduite, au cours de l'opération, à un mégot d'un centimètre et demi, qu'il est naturel de jeter par la fenêtre » (24)).

(23) IDEM, p. 76.

(24) IDEM, p. 237.

La référence au premier roman des « Gommages » serait d'autant plus explicite et désignerait une parfaite identité scripturale : au geste antérieur (mythe - article ⁽²⁵⁾) inscrit dans un texte axial se rapporterait, dans un jeu conjonctivo-disjonctif, la double orientation du récit.

Les deux romans répondent par là au même principe constructif qui en assure, avec toute l'ironie d'une double lecture dont la critique traditionnelle n'a pas voulu saisir la pertinence, le mécanisme littéral.

7. UNE CERTAINE JALOUSIE.

Si Robbe-Grillet propose, sur la page de couverture du roman de « La Jalousie » le prière d'insérer suivant : « La jalousie est une sorte de contrevent qui permet de regarder au-dehors et, pour certaines inclinaisons, du dehors vers l'intérieur ; mais, lorsque les lames sont closes, on ne voit plus rien, dans aucun sens » et semble désigner par là un jeu de sens sur le mot même qui titre le roman, il faut, quant à nous, lire ce récit de 57 selon un mode théorique tout différent de celui qui a été le nôtre jusqu'ici.

L'impossibilité d'une lecture selon les rapports à l'axe commun d'un sens multiple est trop évidente ici pour ne pas poser la question essentielle et légitime de l'adéquation des schémas théoriques par lesquels nous avons rendu compte de la grammaticalité narrative des deux premiers romans.

Or il est troublant de constater, dès le roman qui succède à « La Jalousie », la reprise explicite (à en devenir scolaire) du même jeu qui sera présent à l'élaboration de tous les récits ultérieurs, aussi bien dans « Dans le labyrinthe » que dans « Le projet de révolution à New York ». C'est cette continuité même qui nous permet de maintenir ce schéma de lecture et de relire « La Jalousie » selon un point de vue qui n'en est pas moins pertinent dans la mesure où il est symptomatique de cela même qui tracera les limites du romanesque de Robbe-Grillet, à savoir l'équivalence qu'établit cet auteur entre l'image mentale et la scène textuelle.

⁽²⁵⁾ Car selon le Vraisemblable lui-même, s'il est un crime dans ce roman, il a certes été commis avant l'arrivée de Mathias (pour être inscrit dans un texte antérieur que le récit ici présent va redoubler selon le mode particulier du rapport *Même/Contraire*).

Nous reviendrons plus tard sur la portée théorique de cette équation. Il suffit ici d'en constater l'efficacité narrative : si l'obsession (et sa permanence) contamine une imagination, celle-ci unifie tout ce qui la supporte et trace par tout ce qu'elle touche un itinéraire circulaire où les objets se confondent, consécutivement, dans une chaîne de rapports associatifs.

En dépit des innovations techniques qu'il présente (disparition du narrateur classique, du Je de la subjectivité qui s'efface derrière l'« objectivité » affolée d'un regard) ce texte répond en tous points aux normes du roman exemplatif : à l'unité d'une conscience correspond, dans l'ordre du récit, un jeu fantasmatique qui rend compte et illustre.

Le mécanisme anecdotique, si le lecteur admet quelques modifications qui n'affectent en rien la tradition du récit, ne surprend personne tant il se réduit à n'être qu'une très simple combinaison d'associations mentales du type : mille pattes sur le mur / une main pour l'écraser / une autre main qui se crispe et froisse une nappe / cette nappe est blanche comme le drap d'un lit / le lit est le lieu de l'adultère / les moustiquaires qui l'entourent grésillent / ce grésillement est celui d'une forêt en feu/mais il n'est aussi que celui du mille pattes sur le mur... (26). Il est d'autre part intéressant de noter combien cette période correspond chez Robbe-Grillet à un recul théorique qui le marquera profondément : c'est en effet en ce temps qu'il formulera sa théorie de l'image mentale fonctionnant, par sa vivacité, dans un perpétuel présent (où se justifient les associations événementielles).

Entre Robbe-Grillet et le Vraisemblable, une confuse complicité commence à tendre des liens qu'il nous faudra bientôt spécifier mieux.

8. DANS LE LABYRINTHE.

Si le récit de Robbe-Grillet a pu supporter une orientation si parfaitement conforme aux données du romanesque traditionnel et se voir ainsi réintégrer, avec une certaine commodité, le Corps de Lettres Classiques, cela peut sembler n'être le résultat que de l'obstination d'une certaine critique, de son incapacité

(26) *La jalousie*. Éditions de Minuit, 1957, p. 165.

surtout à lire les textes de notre modernité selon un mode différent du code représentatif.

A ce propos peut-être serait-il intéressant d'analyser au plus près le fonctionnement de ce processus de récupération idéologique par lequel un tel texte s'englué dans les multiples détours d'une glose bavarde qui le masque et le dissout dans ses schémas.

Il faut néanmoins avouer que Robbe-Grillet lui-même a pu donner des gages douteux à ce qui dangereusement niait l'apport de son écriture. Dans le cas précis des trois premiers romans, la récupération humanisante était certes facilitée, et plus insidieusement d'ailleurs en ce qui concerne « La Jalousie », par la discrétion même de la structure littérale : le choix aussi d'une extériorité psychanalytique (commune aux trois textes) proposait au jeu formel un partenaire culturellement trop intégré pour que le texte puisse à lui seul éviter le gommage de sa littéralité. Robbe-Grillet semble d'ailleurs s'être rendu compte de ce déséquilibre : la structure de son roman « Dans le labyrinthe » témoigne d'une fulgurante récupération de la textualité romanesque.

Certes, ici encore, la double lecture institue-t-elle la même ambiguïté. Le thème du labyrinthe reste en effet chargé d'une lourde hérédité culturelle : si, en plus, il se double d'une errance kafkaenne, il ne peut que confirmer la tradition critique dans l'assurance de ses schémas tragifiants. Mais cette fois la fabrication textuelle est trop outrancière pour ne pas obliger l'attention à ne considérer plus que le spectacle de sa mouvance.

Le début du roman insiste ainsi explicitement sur cette brisure radicale par laquelle le narrateur rejette le postulat logique du code de la vraisemblance, à savoir le respect de la loi de la non-contradiction : successivement, et dès les premières lignes, nous lisons les quatre propositions suivantes : « Dehors il pleut... », « Dehors il fait froid », « Dehors il y a du soleil », « Dehors il neige... » qui, magistralement, dans leur suite contradictoire, signifient un autre mode selon lequel le récit s'écrira, et qui sera encore celui de l'animation verbale d'un axe référentiel (en l'occurrence la description d'un tableau intitulé « La défaite de Reichenfel »).

Cette toile peinte sera en effet le lieu générant par lequel la fiction orientera un projet multiple.

Ainsi lorsque l'itinéraire anxieux du soldat aboutira à l'im-

passé d'une caserne froide (« Le soldat s'est allongé sur sa paille... Le soldat, les yeux grands ouverts, continue de fixer la pénombre devant soi, à quelques mètres devant soi, là où se dresse l'enfant, immobile et rigide lui aussi, debout, le bras le long du corps») la similitude d'une certaine fixité du regard et du corps suffira à ramener le Je du discours à la contemplation génératrice du tableau, du personnage d'une serveuse aux cheveux noirs (« qu'il regarde, par-dessus les buveurs attablés, vers l'unique personnage féminin de toute la scène : une serveuse à la silhouette ...») pour que l'anecdote renaisse dans un autre lieu tout aussi formellement motivé : une chambre de femme (« aux cheveux noirs qui est assise sur une chaise, en face du soldat, de l'autre côté de la table à la toile cirée rouge et blanche, dont les rebords pendent en plis raides »).

André Guimbretière a su, en ce temps, donner une étude très intéressante de cette structure du « Labyrinthe » (27).

Il proposait notamment une classification d'ensembles formels selon les différents critères de quatre catégories de narration :

1. La narration d'un réel objectif.
2. La narration d'un réel subjectif.
3. La narration d'un réel représenté.
4. La narration d'un réel réfléchi.

Or cette stratification du réel romanesque semble quelque peu faussée par le fait évident — et qui n'est certes pas une lapalissade pour tout le monde — qu'un texte est fait de mots et que le mot n'est pas la chose. Raisonner selon les différentes modalités de rappel du signe à son référent objectif, c'est encore s'aliéner dans l'extériorité du texte et oublier que ce qui importe à un tel récit c'est la vertu combinatoire des signes qui le constituent.

Nous retrouvons d'ailleurs, en cette confusion, la faille théorique que Robbe-Grillet ne parviendra jamais à combler de façon explicite.

C'est elle aussi qui donne au récit présent du « Labyrinthe » son aspect fâcheusement scolaire : le mécanisme formel, en rai-

(27) André GUIMBRETIERE, *Un essai d'analyse formelle : Dans le labyrinthe d'Alain Robbe-Grillet*. Cf. *Les cahiers internationaux du symbolisme* (9/10, 1965-1966).

son même de la fixité de l'axe référentiel, risque en effet de tourner stérilement dans un automatisme simpliste.

Ainsi, dans cet extrait, le louvoiement du récitatif s'établit-il sur la base assez futile de contiguités lexicales fort peu motivées : « au lieu de perspectives spectaculaires auxquelles les enfilades de maisons devraient donner naissance, la neige qui continue de tomber ôte au paysage tout son relief, comme si cette vue brouillée était seulement mal peinte, en faux-semblant, contre *un mur*.

A la limite du mur et au plafond, l'ombre de la mouche (...) reparait et poursuit son circuit (...) un point de lumière se détache (...) une nouvelle image agrandie, fixe cette fois, de la même source lumineuse, *le même fil incandescent*.

C'est encore le même filament, celui d'une lampe identique (...) qui brille pour rien au carrefour des deux rues... » (28).

Il n'en reste pas moins que ce texte importe beaucoup tant il témoigne d'une sollicitation conséquente de la textualité du récit : le roman de « La Maison de rendez-vous » atteindra, à ce propos, un point d'équilibre qui appelle la perfection.

9. LA MAISON DE RENDEZ-VOUS.

La rigidité du fonctionnement textuel du « Labyrinthe » semble être le seul effet possible d'un tel récit exclusivement généré par un centre fixe. La fixité de la toile ou des objets diversement épars dans la chambre d'écriture ne pouvait en effet que neutraliser en son centre la grande mouvance récitative que paradoxalement elle permettait.

Ainsi ce lieu central, s'il aidait la lecture, en restreignait aussi, par la montre trop abusivement schématique de sa fabrique, le charme. En effet si le narrateur a changé de nature et a pu délaïsser ses attaches trop exclusivement humanisantes pour s'intérioriser dans l'écriture même de son récit, cette mutation n'a en rien modifié le fonctionnement du récitatif : à la multiplicité d'une certaine liberté de l'anecdote correspond toujours un centre fixe (unité humaine d'une conscience meurtrie — Voyeur ou Jaloux — ou unité récitante de l'objet-peint de la toile) où la diversité s'unifie et se réduit.

(28) *Dans le labyrinthe*. Éditions 10/18, p. 16.

Robbe-Grillet franchira l'ultime étape de la perfection de son récit dans le texte exemplaire de « La Maison de rendez-vous ».

Cette fois et enfin, pour le grand bonheur de la machinerie textuelle, l'axe de référence s'anime en toutes ses faces, celles d'une pièce de théâtre : la scène et ses lieux multiples vont donner au roman ce beau scintillement qui en fera, dans l'ensemble des textes de Robbe-Grillet, un lieu privilégié de perfection.

En effet, et par le fait même de cette mobilité qui l'atteint en son centre, le roman, mû par la toute-puissance de ses emboîtements, se met-il véritablement à parler seul.

Jean Ricardou a très récemment donné à la revue « Poétique » une étude remarquable qui, fort à propos, confirme et explicite, dans l'optique particulière qui est la sienne, certains aspects que nous avons pu déceler dans l'ensemble de la production de Robbe-Grillet.

Posant, entre autres problèmes, la question du personnage et de la narration dans le roman nouveau, et interrogeant à ce propos bien précis « La Maison de Rendez-vous » il est amené à constater, outre le lien qui unit ce texte aux autres récits de la destruction du personnage, la spécificité du traitement de Robbe-Grillet : « l'activité disjonctive semble obéir d'abord à deux tendances inverses : celle qui unit la pérennité du nom et la diversité des rôles, celle qui lie la variété des noms et la continuité du rôle » (29). Et n'est-ce pas, en cette phrase, retrouver le mouvement dont nous avons tâché, dès le début de cet article, d'éclairer l'évidence dans la continuité même des œuvres de Robbe-Grillet.

De même Ricardou démontre la marche particulière de cette machinerie textuelle qui tout intérieurement à elle-même s'assure sur la base narrative du « play in the play ».

Le redoublement des rôles permet à l'intrigue d'équilibrer son jeu avec la souplesse qui manquait au « Labyrinthe » et qui assure ici une prolifération anecdotique sans cesse relancée par le principe qui la nourrit : le récit en effet renaît incessamment de l'échange miroitant d'images qu'initialement il produit pour ensuite se laisser entraîner — écrire — par le retour de leur jeu spéculaire.

(29) Jean RICARDOU, *Nouveau Roman*, coll. « Tel Quel », Poétique, 1970, n° 4, p. 433.

10. LES LIMITES DU PROJET.

Résumons quelque peu notre propos.

Le roman de Robbe-Grillet, dans toute sa nouveauté critique, s'inscrit, dès 1953, dans un monde des Lettres tout entier consacré, par son Idéologie, au travail de la Représentation.

Cette pratique représentative, nous pouvons le comprendre aujourd'hui grâce aux textes décisifs qu'a suscités sa critique ⁽³⁰⁾, est, sous le couvert du concept polémique du réalisme, le point limite en deçà duquel une société assure son unité idéologique.

Fondée sur une conception idéaliste du signe, elle réduit le texte à n'être que le lieu impur d'une reproduction : celle-là même d'un référent extérieur dont la réalité ne peut être cautionnée, quant à elle, que par une Transcendance.

C'est là tout le sens du concept central de littérature/miroir promené le long du monde, concept où se concentrent les affirmations de l'idéologie bourgeoise, à savoir :

- Primauté essentielle d'un Logos informel.
- Rejet du signe dans l'extériorité des choses et réduction systématique de ce formalisme au travail insignifiant du mime : non pas lieu de production du sens mais scène douloureuse d'une re-présentation.
- Assimilation scolaire du signe et de la chose, et réduction conséquente du travail textuel au geste secondaire et mécanique de la Copie.
- Soumission du jeu anecdotique aux exigences d'un Vraisemblable universalisé ⁽³¹⁾.

C'est dans ce contexte clos de la Représentation que fait irruption, vers 1950, un ensemble de récits qui, bien vite, sont

⁽³⁰⁾ Nous nous référons ici aux analyses fondamentales de Derrida. Cf. *La grammatologie*. Éditions de Minuit. *La dissémination*, Critique, n° 261/262. *La pharmacie de Platon*, «Tel Quel», n° 32.

⁽³¹⁾ Lire à ce propos l'étude de Jean Louis BAUDRY, *Écriture, fiction, idéologie*, parue dans Tel Quel, n° 31 : «Prétendre que la littérature repose sur un système, essayer d'analyser et de formaliser ce système, revient à mettre à nu l'idéologie que ces «œuvres» recouvrent. En montrant que l'idéologie est fonction d'un système, que le système sert l'idéologie, on en dénonce la présomption, à savoir le caractère, absolument vital pour elle, d'universalité. La domination de l'idéologie dépend de l'illusion qu'elle donne de l'universalité du corps de pensée qui est pris en elle (c'est nous qui soulignons).

nivelés dans leurs différences et hâtivement sont groupés sous le vocable du « Nouveau roman ». Le corps constitué des Lettres a certes déjà récupéré ceux parmi ses membres qui, bien antérieurement, ne parlaient plus selon sa voix sacrée.

Ainsi les mécanismes récupérateurs n'avaient-ils pas trop mal fonctionné : que ce soit par l'oubli (Lautréamont) ⁽³²⁾, la censure franche (Sade), les vagues classements (le réalisme de Flaubert, le mysticisme verbal de Mallarmé), la dépréciation clinique (Artaud) ou par ce qui en France n'est possible que par une myopie facile à l'égard de tout ce qui se publie à l'étranger.

Le surréalisme, quant à lui, n'avait guère ébranlé le genre romanesque : les « cloches » d'Aragon n'avaient sonné aucun glas.

Ce qui d'autre part avait mieux facilité la récupération des textes rebelles, c'était, outre l'isolement auquel les soumettait le mode de lecture qu'ils requéraient, le fait qu'ils s'étaient trop distraits d'une pratique théorique qui en assurât et vérifiât le fonctionnement ⁽³³⁾.

Or, en 1950, apparaissent ces textes théoriques.

Et sans doute est-ce là l'explication du succès exclusif de Robbe-Grillet : il était en effet, et avec un certain sens de la publicité, le seul à proposer une certaine rupture théorique, non seulement avec le passé, mais aussi avec le contexte littéraire qui était le sien.

Il est donc indispensable d'examiner à présent les affirmations théoriques de cet auteur : peut-être y décèlerons-nous les limites de son roman, et, en sachant à quel point il fut le seul à occuper en ce temps la scène des Lettres nouvelles, y comprendrons-

⁽³²⁾ La lecture des anthologies scolaires est, à ce sujet, extrêmement révélatrice. Lagarde et Michard consacrent à Lautréamont six lignes de leur « xx^e siècle », trois phrases parmi lesquelles on peut lire que le texte des « chants » traduit « de façon symbolique les angoisses presque démentes de son auteur et sa terrible hantise du Mal ». C'est peu, trop peu pour être honnête (surtout si le commentaire laisse se profiler l'accusation malsaine de démente !).

⁽³³⁾ Ce qui trouble en effet, c'est moins l'apparition de textes illisibles selon le code de la parlerie classique, que la pratique théorisante qui accompagne et même s'inscrit dans leur production.

Une telle attitude choque en effet le bon sens artistique qui se complait encore dans l'image rassurante d'un créateur étranger — parce que dominé — à sa création.

nous aussi la facilité avec laquelle la Tradition romanesque a pu résorber l'impact critique de ses textes. Nous lisons à ce propos les articles qu'il a réunis sous le titre « Pour un nouveau roman », et principalement le discours qu'il adresse, entre autres notions périmées, à cette fonction hautement consacrée qu'est le personnage romanesque ⁽³⁴⁾.

Robbe-Grillet en constate en effet, s'il ne la préconise, la mort, la sortie du moins d'une certaine épaisseur sociale. Balzac et le père Goriot y sont rappelés comme repoussoirs, opposés en tous sens aux initiales kafkaennes : « Le roman de personnages appartient bel et bien au passé : il caractérise une époque : celle qui marque l'apogée de l'individu », écrit-il.

Ainsi ne s'en était-on pas trop douté, tant était transparente cette rationalité : la disparition du héros n'est que l'ultime avatar de l'être social, car « si avoir un nom, c'était très important sans doute au temps de la bourgeoisie balzacienne, il est certain que l'époque actuelle est plutôt celle du numéro matricule ».

On comprend, à cette lecture, à quel point Robbe-Grillet ne peut jamais insérer sa critique que dans les cadres familiers d'une réflexion sur le sujet et contient ainsi son discours critique au seuil d'une problématique de la conscience créatrice (le tracé formel de l'écriture n'est jamais pour lui que le résultat d'une création). Il se garde ainsi d'avancer cette question essentielle qui vise en nous (qui sommes certes producteurs de signes) ces signes d'un autre discours où bien plus sûrement nous nous inscrivons. Ce geste fondamental, qu'il s'agirait d'explorer, serait pourtant celui-là même qui nous débarrasserait du fétichisme de l'œuvre auquel nous sacrifions, et qui nous installerait, non plus à l'origine « créatrice » de toute parole (origine qui ne peut être saisie que comme simulacre de toute origine, c'est-à-dire comme imitation théologique) mais dans le flux même du discours du monde.

La pratique bourgeoise du sens ne s'est d'ailleurs pas trop longtemps leurrée et bien vite nous est revenu ce héros diaphane et souffrant dont on prétendait évacuer le texte.

⁽³⁴⁾ Ce texte est de 1957, c'est-à-dire qu'il correspond à l'écriture du roman de « La jalousie ». Nous avons vu à quel point cette période de sa production infléchit la portée de son écriture. Robbe-Grillet radicalisera quelque peu sa position plus tard (Formalisme plus évident de *Dans le Labyrinthe*).

A vrai dire, les interprétations humanisantes que nous dénonçons au début de cet article pouvaient se nourrir de l'apport théorique de Robbe-Grillet lui-même.

Écoutons-le d'ailleurs rassurer la Tradition :

1. « Le roman n'est pas une théorie, c'est une recherche » (n'y espérez donc pas une pratique scientifique du sens, tout au plus sommes-nous de ceux « qui ne savent pas ce que doit être un roman »).
2. « Le roman ne fait que poursuivre une évolution constante du genre romanesque » (à la suite exemplaire et confuse des nouveaux dieux d'un autre Panthéon : Dostoïevski, Flaubert, Proust, Kafka, Joyce, Faulkner, Beckett — telle est la nouvelle Nécessité de l'Évolution).
3. « Le nouveau roman ne s'intéresse qu'à l'homme et à sa situation dans le monde » (c'était mal lire de ne point reconnaître les passions qui nous animent et les droits exclusifs de l'imaginaire).
4. « Le nouveau roman ne vise qu'à une subjectivité totale » (« Dans nos livres, c'est un homme qui voit, qui sent, qui imagine, un homme situé dans l'espace et le temps, conditionné par ses passions, un homme comme vous et moi. Et le livre n'apporte rien d'autre que son expérience, limitée, incertaine » : fallait-il donc tant d'inquiétude puisque jamais ne fut si évident le limpide trajet de la réalité au travers de la toute-puissance d'un tempérament !).

Ces révélations désignent par elles-mêmes les limites d'une telle écriture. Outre l'évidente affirmation des valeurs du romanesque, du mythe par lequel une société se rassure par ce qu'elle s'y vit comme jeu clos, n'est-il pas permis de constater, dans ce bavardage empirique, l'euphorique répétition de ce qui apparaît comme le credo du genre, à savoir la certitude d'une libre puissance du créateur face au monde saisi comme présence immuable d'un déjà-là qui ne permet jamais que son reflet (conformité mystique à l'écrivain promu seul détenteur du Verbe clef ou jeu gratuit d'une subjectivité déformante : dans ce rapport duel de l'écrivain et du monde, les liens qui se tissent sont suffisamment étroits pour ne plus laisser place à ce qui pourrait dialectiser leur activité, à savoir le langage et les formes de son inscription).

Certes nous ne pouvons conclure à la faillite totale du rôle que Robbe-Grillet a pu jouer dans le réveil du genre romanesque ⁽⁵³⁾ : nous rencontrons cependant ici le point limite qu'un tel roman ne peut franchir et qui l'oblige, en se retournant sur lui-même, à n'être plus que le jeu (avec l'ironie, comme préservation de l'échec) de sa propre représentation.

Reprenons ainsi l'itinéraire romanesque de Robbe-Grillet :

1. « Les gommages » / « Le Voyeur » / « La Jalousie », en dépit des réserves objectives que nous avons apportées quant à l'ordre narratif qui les institue, restent, pour Robbe-Grillet lui-même, des romans de la Représentation. S'ils expérimentent une certaine technique du point de vue, ce n'est que pour rendre compte d'un nouvel agencement des phantasmes par rapport au sujet, et cela selon un mode d'écriture qui ne signifie de rupture franche qu'avec le Vraisemblable.

Genette a su montrer comment Balzac, dans l'ordre spécifique de sa narrativité, a pu pallier cette rupture avec le corps social des convenances en insérant sans cesse, dans le texte même de son récit, un discours qui en assure, par le commentaire, l'acceptabilité.

L'originalité de Robbe-Grillet sera de supprimer cette glose, ou du moins de l'intérioriser : c'est désormais la narrativité elle-même qui s'en chargera. Inévitablement ainsi le texte se réfléchit-il sur lui-même : il se représente représentant.

Tel est, en ce temps bien précis de sa production, l'impact critique de son roman.

A vrai dire, une telle inversion du tissu romanesque est capitale. Elle présente du moins l'avantage scandaleux pour l'Ordre représentatif classique de mettre au jour, avec la matérialité du texte (l'importance de son matériel signifiant) l'envers laborieux de toute expressivité, de manifester aussi, dans le corps même du récit, le procès formel de sa production.

Et sans doute est-ce cette révélation que l'Idéologie représentative, en dépit des résidus théoriques qui maintenaient Robbe-Grillet de son côté de l'écriture, n'a pu admettre.

2. Robbe-Grillet perçoit néanmoins les dangers d'une récupération : il lui suffira, pour éviter l'occultation du travail

(53) C'est-à-dire la prise de conscience théorique de l'Idéologie qui le sous-tend.

textuel qui est le sien, d'intérioriser plus explicitement le jeu de la représentation en produisant le texte par la mise en place, en son creux même, de générateurs formels fixes (la toile dans « Dans le labyrinthe » ou textuels mobiles (les trames théâtrales de « La maison de Rendez-vous »).

3. La dernière étape consistera à masquer ce centre narratif lui-même, à occulter les liens qui en explicitent le pouvoir générateur et à libérer ainsi l'anecdote des dernières exigences qui préservent son cours d'une totale gratuité : tel sera le « Projet de révolution à New York ».

Le commentaire critique qui accompagne ce dernier roman insiste d'ailleurs sur la permanence avec laquelle Robbe-Grillet conçoit toujours la littérature comme unique agencement (non plus linéaire certes) d'*images mentales*.

La mythologie sociale, qui devient ici l'objet même de la représentation, est lue comme « l'inconscient collectif de la société, c'est-à-dire à la fois *l'image* qu'elle veut se donner d'elle-même et le *reflet* des troubles qui la hantent »⁽³⁶⁾.

L'écriture n'a donc plus pour rôle que de « les assumer et, tout en les laissant à leur platitude d'images de mode, reconnaître que ces images sont autour de moi, c'est-à-dire en moi, et qu'au lieu de me boucher les yeux en me voilant la face, il me reste la possibilité de jouer avec elles ». Nous revoici en pleine théorie de la restitution littéraire du donné psychanalytique : « Désignées en pleine lumière comme stéréotypes, ces images ne fonctionneront plus comme des pièges du moment qu'elles seront reprises par un discours vivant, qui reste le seul espace de ma liberté. Cette cité qui m'écrasait, je sais maintenant qu'elle est imaginaire ; et, refusant de subir en aliéné ses contraintes, ses peurs, ses phantasmes, je veux au contraire les réinvestir par ma propre imagination. » Et telle est sans doute l'imprécision du statut d'un tel récit dont le schéma se réduit à la présence ludique de deux éléments : une imagination réceptrice d'une part, des images collectives d'autre part, et entre les deux un milieu textuel qui est celui-là seul d'un certain jeu d'ordonnance.

On peut se demander en quoi un tel texte modifie la triade classique : Romancier-Créateur / Thèmes issus du Vraisem-

(36) C'est nous qui soulignons.

blable / ordre formel si ce n'est que ce dernier obéit désormais à une autre exigence : celle des contiguités associatives.

Robbe-Grillet change les locataires de l'immeuble mais n'en modifie nullement l'architecture.

Ce qui reste obscur, c'est le statut de ces « images ».

A ce propos rien n'est éclairci.

En fait une telle légèreté théorique ne doit pas surprendre (« La révolution elle-même est un jeu ») si on se rend compte qu'elle parcourt toute l'œuvre.

Si on admet la brisure d'une certaine linéarité anecdotique (depuis Faulkner nous savons à quoi nous en tenir) et la relativité d'une vérité (mais quel est aussi le statut de cette notion ?) il suffit de découper les scènes du récit, d'accepter la liberté des agencements (de ne plus se soucier des exigences logiques de la non-contradiction) et de jouer.

Les règles de ce jeu sont certes mobiles (l'axe référentiel a disparu) mais les articulations apparaissent avec une suffisante évidence.

Par delà cette chambre de bibliothèque qui apparaît au centre même du texte, les « images » semblent se répartir selon deux lieux bien précis : la chambre (peu importe laquelle et même si elle se multiplie) et le souterrain de l'underground où se génèrent les phantasmes : entre les deux, le jeu d'une charnière, d'une porte/vitre/fenêtre ou d'un escalier⁽³⁷⁾. Ce texte, par son mentalisme même, se situe dans la juste ligne de toute la production de Robbe-Grillet. Tout au plus, par la disparition du centre textuel génératif, s'agit-il cette fois non plus même d'une auto-représentation, mais de la réinscription d'un donné phantasmatique extérieur (ce qui rétablit par là le schéma classique du geste scriptural). Ce qui gêne la portée subversive d'un tel récit (c'est Robbe-Grillet qui le présente comme tel), ce n'est ni la notion d'une combinatoire ludique, ni la référence à une

(37) Il serait trop long de restituer ici, dans son détail, l'organisation structurelle de ce que Robbe-Grillet appelle les thèmes générateurs du roman (*Objets, événements, mots, mouvements formels*). Il faut néanmoins insister sur la permanence d'un procédé bien particulier, à savoir le fonctionnement translatif de l'« objet » porte/vitre qui leur répartition selon deux lieux mouvants : la chambre et le souterrain.

Cette rigueur mécanique permet de mettre en doute le pouvoir générateur des séquences : tout au plus celles-ci s'appellent-elles selon le mode de l'association lexicale (la même porte/vitre s'ouvrant mécaniquement sur des itinéraires différents).

Vérité (le Vraisemblable n'est pas le Vrai) mais l'imprécision totale du statut littéral de ces « images ».

On peut penser à l'application scolaire de l'acquis psychanalytique : la littérature devenant un exorcisme (une catharsis), l'écrivain, par la distance qu'il prend, purge notre société de ses peurs et déconnecte le traumatisme social.

Ce rôle médical de la création est quelque peu douteux. Simpliste du moins ⁽³⁸⁾. Par l'imprécision de son vocabulaire (thèmes, images) Robbe-Grillet masque une autre réalité qui précisément fait question : l'écriture.

Non pas qu'il faille dès à présent considérer cette question comme résolue : mais ne pas la poser, c'est s'épargner la peine de sortir enfin du cercle clos de la littérature exemplative.

Robbe-Grillet en ce sens, et malgré l'acquis formel qui est le sien, risque de fixer en son texte une certaine régression par rapport à ce qui, ailleurs, et avec une plus grande attention, pose ces questions : qui parle ? et quelle est cette parole ?

C'est ainsi qu'il se situe le plus historiquement à un point limite du roman de la représentation.

Si son rôle n'a certes pas été nul, son itinéraire romanesque peut être suffisamment révélateur de l'Idéologie représentative à laquelle il n'a pu échapper.

Parti d'une critique du Vraisemblable narratif (personnifié abusivement par le roman balzacien) il tente une nouvelle organisation du couple diégèse-discours / réalité extratextuelle. Mais il contient sa réflexion au seul statut phantasmatique d'un référent imaginaire, occultant ainsi la réalité (textuelle) du travail scriptural et la soumettant à ce que Sollers appelle un « structuralisme mou » ⁽³⁹⁾.

Ainsi aborde-t-il de façon quelque peu hâtive une vague tentative d'intertextualité sans se poser la question primordiale que celle-ci oblige, à savoir l'inscription du sujet lui-même dans ce texte pluriel. Réduire le langage mythique à des « images » qu'il s'agira de mimer par un discours second, c'est régresser dans l'ordre des recherches actuelles, celles qui se poursuivent autour de revues comme « Tel Quel » et « La nouvelle Critique ».

⁽³⁸⁾ Lire le texte essentiel de J.-L. BAUDRY, *Freud et la création littéraire*, Tel Quel, 32.

⁽³⁹⁾ Lire à ce propos l'entretien de Sollers avec Josette Hector (*Synthèses*, n° 294).

Nous pourrions, vous aussi, vous aimer

par François Van Laere

Il faut désormais considérer Marguerite Duras comme un écrivain politique. Un écrivain qui est devenu politique, résolument. Ou la considérer comme une « maladie », la nôtre, dont on pourrait tenter l'anamnèse. Et qu'est-ce qui est malade ? — nous donc, la société que nous formons, ses institutions, ses dogmatismes, ses forces, son essence répressive, son système cellulaire. Ce qui ramène à l'écrivain politique : il serait futile d'envisager isolément l'écrivain tout court. Or, par les temps qui courent, remonter dix ans en arrière, suivant quelque règle du jeu ou une démarche traditionnelle, afin d'embrasser l'évolution de l'auteur, c'est trop. Dix ans, dans un premier temps d'abord, du moins, c'est trop — pour traiter d'un écrivain politique ; ou d'un mal aigu...

Il se pose cependant, au préalable, une question de genre. De plus en plus, depuis environ 1967, Marguerite Duras s'oriente vers des œuvres d'emblée hybrides. En 1967, elle pouvait encore estimer que le cinéma, simplement, « était venu à elle », mais que cela demeurerait « une expérience parallèle » : « Rien n'est plus difficile — ajoutait-elle — qu'un livre » (1). Quant au théâtre, elle ne semble guère s'en soucier, à ce moment-là, bien qu'il y ait déjà eu la révélation du *Square*. Elle se veut alors

(1) Interview recueillie par Hubert Nyssen, parue dans *Synthèses* n° 254/255, août-septembre 1967, puis reprise dans *Les voies de l'écriture*, Mercure de France, 1969 ; nous renvoyons à la p. 138 de ce volume. Le film auquel Marguerite Duras collabore alors est *Hiroshima mon amour*.

avant tout « narratrice » — car il est difficile de dire « romancière » : elle laisse à l'éditeur le soin de désigner les textes qu'elle produit, et pour l'éditeur « roman » est le terme le plus commode (observons toutefois que *L'après-midi de Monsieur Andesman* porte la mention « récit »).

Marguerite Duras ne voit plus les choses du même œil aujourd'hui, — et c'est dans l'aujourd'hui qu'il nous faut la saisir : un écrivain politique, surtout s'il écrit pour le futur, doit se lire *au présent*. *Détruire, dit-elle* (1969) se présente comme un roman aligné cependant dans une perspective théâtrale, l'adaptation à la scène devant être confiée à Claude Régy ; mais avant que la pièce de théâtre ne voie le jour, voici que Marguerite Duras tire du texte un film. « — C'est un film politique ? — Profondément, oui. — C'est un film où il n'est jamais question de politique ? — Jamais. Non »^(*). Et *Détruire, dit-elle* aurait pu commencer par être un film, puisqu'à l'origine du récit se trouve un scénario abandonné, *La chaise longue*. Autres exemples d'œuvres hybrides : *Le Square*, roman et pièce ; *Des journées entières dans les arbres*, nouvelle et pièce ; *La Musica*, pièce et film ; et d'*Abahn Sabana David* — qui s'appelle à ce moment-là *Gringo parle, lui* — l'auteur disait : « Je voudrais faire un autre film sur un texte que je fais, là » (CC, p. 57). De fait, aux Rencontres d'Hyères 1971, c'est bien un second film qu'elle présente, *Jaune le soleil*, qui fait la jonction entre *Détruire, dit-elle* et *Abahn Sabana David*, — avec surtout des éléments de ce dernier texte, mêlés à des données provenant des expériences sur le langage auxquelles Marguerite Duras se livre dans une pièce comme *Yes, peut-être* (où un conflit nucléaire a dévasté jusqu'au langage : on ne se parle plus qu'avec des débris de paroles) ; mais les bruits anxigènes qui assaillent le lieu clos qui emprisonne les personnages de *Jaune le soleil* sont parents des effets sonores qui interviennent dans le finale d'*Abahn Sabana David*.

Avant d'aller plus avant, il convient de préciser que les événements politiques de Mai 68 ont exercé une influence directe

(*) Dans une interview de Marguerite Duras par Jacques Rivette et Jean Narboni, publiée, sous le titre *La destruction de la parole*, par les *Cahiers du Cinéma*, n° 217, novembre 1969 : p. 51 ; nos références à cette interview seront indiquées par la simple mention CC suivie de la pagination.

sur la prise de position *en littérature* de Marguerite Duras, accélérant sa décision déjà déterminée de devenir au premier chef un écrivain politique. Ce n'est pas le seul hasard qui veut que l'on trouve « le 31 mai 1968 » (depuis des semaines, voire des mois, l'atmosphère française était chargée de tensions) pour achevé d'impression du Volume II de son Théâtre (Gallimard), lequel contient *Yes, peut-être*, pièce considérablement politique où se jette du point de vue des femmes un regard dominant sur la masculinité guerrière. Et c'est la femme encore qui a, littéralement, « voix au chapitre » (seule « apparaît » sa voix) dans la dernière pièce du recueil : *Un homme est venu me voir*.

Celle-ci a une histoire, intéressante ; sans doute aura-t-elle connu divers états, Marguerite Duras étant coutumière de la refonte d'ouvrage ; et la forme définitive que cette pièce revêt dans le Volume II du Théâtre en fait un texte d'une sombre et belle gravité, unique : par comparaison, tout le théâtre politique de notre époque relève du patronage. Un examen génétique révélateur est possible à partir d'un état antérieur de la pièce « avoué » par l'auteur dans les *Cahiers de la Compagnie Madeleine Renaud-Jean-Louis Barrault*, n° 52, de décembre 1965 (Gallimard), sous le titre « *Pièce russe* », où l'ironie prédomine jusque dans les guillemets de l'intitulé. Un homme, un révolutionnaire frisant la caricature, vient en trouver un autre qui, des années auparavant, a milité dans le même Parti, mais occupe à présent une position solidement embourgeoisée, jusqu'à la caricature lui aussi (il possède sept voitures !). L'entretien entre les deux personnages s'annonce important, et difficile ; mais le texte, fragment initial, s'arrête avant que nous en sachions long. La mise au point sera complète dans la version 1968 : *Un homme est venu me voir*, qui ne comporte plus rien de caricatural ni d'outrancier : les traits psychologiques des deux protagonistes se sont dégrossis ; le visiteur n'est plus un révolutionnaire de comédie ou de pièce didactique ; et l'embourgeoisé a perdu cinq de ses voitures : plus de luxe non plus dans son intérieur, du confort seulement avec une grande impression d'austérité. Les deux hommes ne se sont plus vus depuis dix-huit ans — depuis les grands procès-purges de Moscou. Celui que l'on vient voir, d'entrée de jeu porte un nom : Steiner — un nom dont la racine, étymologique, de « pierre » compte pour Marguerite Duras : il y a *Lol V. Stein* et, dans *Détruire, dit-elle*,

un Stein fort important ; ce Steiner, lors de ces procès, était dans le box des accusés, confessant publiquement que, « mû par des motifs de bassesse, par la soif du pouvoir personnel », il avait trahi le Parti, se laissant réduire à l'aveu qu'il avait « servi le fascisme » et « organisé la contre-révolution contre le socialisme » (*Théâtre II*, p. 269). En ce temps-là, le Visiteur — il n'aura un nom qu'à la fin de la pièce — était, lui, du côté des juges. Steiner a réussi à s'enfuir. Quoiqu'il soutienne toujours le Parti de sa voix aux élections, il ne milite plus, s'est marié, a deux enfants, semble jouir d'un certain bonheur. Le Visiteur, célibataire, circulant à bicyclette, est resté au sein du Parti, plus que jamais « convaincu » de la justesse de ce qu'il appelle « l'idée » ; or, les temps ont changé, le vent de l'Histoire a tourné, et les juges d'autrefois, aujourd'hui désavoués, sont à leur tour jugés et condamnés. Fidèle jusqu'au bout à la logique de « l'idée », le Visiteur qui, depuis sa disgrâce, est devenu « la femme de ménage », « le garçon de courses » des autres — ces nouveaux venus dont il sait, lui, qu'il est « le père » —, consent à tout, y compris à sa propre et actuelle condamnation ; et ce qu'il vient demander — délégué par le Parti : il ne vient pas en son nom personnel (jamais il n'agit en tant que personne délibérée) — ce qu'il *doit* demander à sa victime d'hier aujourd'hui martyr reconnu d'une aberration idéologique du Parti désormais dépassée, c'est de le reconnaître, lui le Visiteur, officiellement, nommément, de le désigner comme étant toujours en vie. C'est cela, cette désignation, qui *doit* aujourd'hui *servir* la cause. Dans la conception du Visiteur, tout a participé, tout participe de la construction systématique du devenir aveugle du Parti. Lui et Steiner se sont affrontés à mort dix-huit ans auparavant, mais chacun d'eux aurait pu, fonctionnellement, occuper la place de l'autre : interchangeables, « des pierres contre des pierres » (*Théâtre II*, p. 256) ; « *quelque chose* est survenu qui (les) a séparés d'une *certaine façon* : une *fonction provisoire* dont la nécessité n'est pas mise en question du moment que cette fonction a existé et que quelqu'un l'a assumée » (*ibid.*, p. 264). Avant que Steiner ne donne sa réponse au Visiteur, la voix de la femme invitera les deux hommes à partager le même dîner : « Vous deux, je vous parle. Venez dîner à ma table, venez, venez pour une fois... (...). Pour une fois que vous n'êtes pas

mort, ni vous ni lui» (*ibid.*, p. 285). Sagesse d'une voix de femme...

C'est donc, du communisme qu'il s'agit. Mais duquel? — nous en connaissons plusieurs, au moins deux. Et sous quelle forme le communisme s'est-il affirmé jusqu'à présent? Sous une apparence fortement disciplinée: le Parti a sa police, fait sa police, se construit oppressif et répressif. Assurément pour Marguerite Duras, la seule voie possible pour nous à l'avenir est bien le communisme — mais un communisme autre, qui n'a encore ni nom ni véritable figure. Il commence seulement de sourire, d'un sourire qui tire difficilement les traits du visage. Tel est le sujet d'*Abahn Sabana David*. Lieu de l'action: partout, nulle part: dans toutes les Judées de la planète. Car au centre de la pièce, il y a un juif: importance du slogan de Mai: « Nous sommes tous des juifs allemands » (lequel a failli détrôner le titre de *Détruire, dit-elle* pour la version de ce texte destinée à l'écran). Dans le village ou la ville de ... Ville (sens que l'on peut donner à « *Staad*t ») coexistent des « marchands » et une organisation ouvrière. Un consortium de trois industries (française, allemande, américaine) a fondé la Société Immobilière, qui, pour bâtir ses immeubles (très rentables: 25 pour cent de vol légal sur 52 pour cent de bénéfice au niveau de l'investissement), utilise 70 pour cent de main-d'œuvre immigrée; étrangers, ces ouvriers n'ont pas le droit de vote au Comité d'Entreprise; *ipso facto*, ils ne disposent pas du droit de grève; la Société Immobilière se trouve par conséquent à l'abri de la grève... Conditions de travail inhumaines, salaires — faut-il le préciser? — de famine. L'organisation de défense ouvrière est dirigée par Gringo, partisan lénino-stalinien de la discipline au sein de ses troupes. Un homme qui parle, qui sait parler, lui Gringo: « Au XXII^e Congrès de la Maison du Peuple il a parlé toute la nuit » (*Abahn Sabana David* ⁽³⁾, p. 79). Un homme qui ne souffre pas que l'on vienne, de l'intérieur, briser l'unité de la classe ouvrière; détruire au lieu de construire. Seulement, voilà! du train d'où il va, Gringo, c'est la construction du Parti qui devient l'affaire importante, la police du Parti: il s'agit que

⁽³⁾ Nous remplacerons désormais les titres *Abahn Sabana David* (Gallimard, 1970) et *Détruire, dit-elle* (Éd. de Minuit, 1969) par *ASD* et *Détr.*

tout le monde soit gringo ; — et « la patience devenait le but » (*ASD*, p. 95).

Un juif est venu. Pour tâcher de rendre des oreilles aux sourds : mais ce juif ne sait pas parler comme Gringo. Pour tâcher de restituer des yeux aux aveugles : ce juif, lui, enregistre — enregistre l'inhumanité des conditions de travail, l'iniquité pure et brutale. Il voit qu'un Gringo ne peut faire, au mieux, que des hommes-singes. Avec le Parti de Gringo, à cause de ce Parti — tel qu'il est, tel qu'il se construit — il faudra encore mille ans avant que ces singes ne songent à devenir des hommes. En attendant, le singe peut aussi se transformer en singe-tueur : avec l'assentiment des « marchands » (— front uni contre le gêneur, l'empêcheur de tourner dans le cycle infernal ! —), Gringo a envoyé un homme-singe pour tuer le juif : c'est ce que Gringo espère.

Mais les choses ne sont pas aussi simples. Le juif n'a pas de doctrine, pas de dogmatisme. Il veut, simplement !, que chacun à sa place à soi voie et entende. Et décide. Se décide, par soi, pour soi. Le juif est d'une ignorance *criante* ; il veut la liberté tout de suite, et la justice, — mille ans c'est trop long pour lui. Un gêneur donc : il vient pour déranger ce qui se construit, se sclérose, se fait police, dogme. Il vient pour se faire tuer, il le sait. Mais il viendra d'autres juifs. Et, comme lui, ils feront ce qu'il fait, pour la même raison ils se sentiront obligés de le faire, ils quitteront leur confort, ou leur confortable inconfort. Pour la même raison : l'amour. C'est pour cela qu'une femme, que les femmes « entendent » mieux le juif. Or, celui qui doit (pense Gringo) tuer Abahn le juif : David, est venu dans la maison du juif avec une de ses deux femmes, Sabana, la plus « ignorante » des deux (elle en sera d'autant plus sensible à la *personne* du juif : « L'amour qu'elle a pour David est devenu cette nuit l'amour qu'elle a pour le juif » (*ASD*, p. 100)) — l'autre femme, Jeanne, est déjà trop « instruite » : elle sert de secrétaire à Gringo, et finira par être la femme de Gringo, elle n'osera pas entrer chez Abahn. Mais, grâce à l'intermédiaire de Sabana, David finira par « entendre » : et il ne tuera pas le juif, — Abahn Sabana et David feront un même bloc, comme dans le titre du livre. Rien de mystico-chrétien, de charismatique — surtout pas ! — dans tout cela. Il s'agit d'autre chose : du communisme à inventer, celui dont

le juif dit : « Il faudra quand même essayer de ne pas le construire » (*ASD*, p. 103). Et les mots du juif qui contribueront le mieux à ouvrir les oreilles de David sont peut-être ceux-ci : « ce que je te dis, laisse-le tomber aussi (...). Je ne parle pas à ta place, mais pour moi si j'étais David. Pas autrement. Toi, fais ce que tu veux (...) retourne à Gringo si c'est ton idée » (*ASD*, p. 137).

Résumons les juifs en quelques citations : On leur demande : vous venez « pour diviser ? briser ? — Oui, dit le juif. — Et remplacer par quoi ? — Par rien » (*ASD*, p. 40) ; « la réussite la plus évidente est l'échec le plus grave » (*ASD*, p. 99 ; ce qui fait aussi dire à Marguerite Duras — *CC*, p. 51 — que « Mai était une chose réussie. C'est un échec infiniment plus réussi que n'importe quelle réussite au niveau de l'opération politique »). Dans son ignorance sensible, que sent, que sait Sabana qui lui fait dire : « — Quoi qu'il arrive (...) maintenant je resterai avec les juifs (...) — Pourquoi ? demande Jeanne. — Ils aiment tout, dit Sabana (...) Jeanne dit : Ils veulent la fin du monde. — Oui, dit Sabana » (*ASD*, p. 148). Ce juif, ce « communiste qui croit que le communisme est impossible », ou qui en tout cas croit que le communisme n'est pas « ce qu'on trouverait au bout de l'attente », ce à quoi seule mène l'attente (*ASD*, pp. 94-95), ce « traître — puisqu'« il a douté (osé douter) de la politique du Parti dans les camps de concentration de la Judée soviétique » (*ASD*, p. 130), cet homme Abahn le juif, que dit-il encore, à la fin, à David ? « Si tu parviens à vivre (...) raconte l'histoire (...) Parle. A tous. Sans méfiance. Regarde bien autour de toi : détruis » (*ASD*, p. 136).

Il faut dire un mot de la technique du livre. Pour souligner une fois pour toutes que Marguerite Duras ne cherche pas l'innovation technique en soi : elle la découvre, la trouve sur son chemin, sans la vouloir pour ainsi dire. Bien différente, à cet égard, d'un Butor ou d'un Ricardou, par exemple... Ses livres, ses films, elle les fait « à l'aveuglette », en état de cécité intellectuelle, en état d'imbécillité comme elle le dit elle-même (*CC*, p. 49). De là que la technique, novatrice, va de soi, vient toute seule ; de là que son œuvre s'ouvre, de plus en plus, à l'irréalité — à ce qu'elle désigne comme une « surexposition » ou un « hyper-réalisme » ; c'est ce qui se manifeste dans des pièces comme *Les eaux et forêts*, *Yes*, *peut-être*, *Le shaga* ; et, dans

ASD, cette irréalité prend, notamment (car la « surexposition » touche bien d'autres points du texte : décor, valeur symbolique des chiens, de la forêt — cette forêt dont il est dit (p. 71) qu'elle est « communicante »... — etc.), l'allure d'un *dédoublement* : aux yeux d'abord de Sabana puis de David, ce n'est pas un seul juif qui apparaît, mais deux. Il y a *le juif* (un être individuellement collectif, dangereux, qu'il faut tuer, qu'il est aisé de tuer tant qu'il demeure *le juif*), le juif qui pleure d'amour sur le malheur des sourds-aveugles (le texte insiste : « Il ne pleure pas sur lui (...). La force qui le fait pleurer sur les autres est très grande. Il en a trop pour lui tout seul, il en a beaucoup plus qu'il n'en faut pour vouloir vivre, lui » (*ASD*, p. 19)), — et il y a Abahn, qui a donc un nom, qui est donc une *personne* : infiniment difficile à tuer ; Abahn est celui qui parle pendant que le juif pleure, celui qui *ouvre* les yeux et les oreilles.

Dans *Détruire, dit-elle*, le politique doit se débusquer encore, au sens où il se trouve inclus dans le récit, mais sans être nommé, comme chose, pour ainsi dire, à venir. Au sens aussi où *ASD* est la suite logique de *Détruire, dit-elle*, laissons Marguerite Duras présenter d'abord elle-même ce texte et ce film déconcertants. On recommandera vivement au lecteur soucieux de pénétrer la réflexion politique de notre auteur, de se reporter à la passionnante interview d'elle publiée par les *Cahiers du Cinéma*. Comment Marguerite Duras voit-elle à présent le communisme à naître ? A présent : soit après l'échec du mouvement de Mai 68 — un échec qui vaut énormément plus qu'une « construction » politique assise. Il faut, selon elle, opérer un travail individuel : personnel — par l'impuissance actuelle où nous nous trouvons d'agir, autrement, de façon révolutionnaire. Ce travail sur nous-mêmes doit nous restituer à l'ignorance, nous vider de la connaissance, nous mettre hors d'elle. Faire le vide en soi : se mettre au point zéro, au point neutre. C'est-à-dire : détruire. Détruire *en soi* tout cela — culture, savoir — qui s'oppose à notre progrès vers ce communisme qui n'a pas de nom.

Et le communisme modifiera le type de communication entre les individus. C'est-à-dire qu'il touche à l'amour. L'amour qui est peut-être à inventer lui aussi, gangrené qu'il est par une société, un système où tout est corrompu ou corruptible. L'accouchement sera pénible, pour le communisme à naître, aussi

bien que pour l'amour nouveau — mais les deux iront de pair, tout progrès de la sensibilité étant appelé à promouvoir un progrès de l'intelligence.

Dans le récit intitulé *Détr.*, le mot « détruire » est dit trop tôt, et associé à un contexte qui lui prête un sens érotique. Alissa, la très jeune femme de Max Thor (qui pourrait être son père, ou presque) le prononce comme une invite : faire l'amour (là aussi, on songe à un slogan : « Faites l'amour et non la guerre »). Mais la référence érotique possible réduisait le mot à un terme de connivence, entre deux êtres seulement. Volontairement, dans le film, Marguerite Duras fait entendre le mot plus tard et, cette fois, comme un mot d'ordre général qui — toute équivoque dissipée — s'adresse à nous tous.

Il arrive à notre auteur de dire (*CC*, p. 45) que si elle donne plusieurs formes à un même récit, le coulant dans le moule de différents genres (roman, théâtre, cinéma), c'est pour mieux briser, casser ce qu'elle a déjà fait de ce récit. De même lorsque — comme dans l'interview recueillie par Hubert Nyssen ⁽⁴⁾ — elle renie une part considérable de son œuvre d'avant *L'Amante anglaise* ⁽⁵⁾, c'est pour détruire fécondement, pour mieux repartir. Cela peut se produire à courte distance : *Détr.*, d'une certaine façon déconstruit *Le Ravissement de Lol V. Stein*, va plus loin, reconstruit par-delà et au-delà. Il existe pourtant peu d'œuvres aussi cohérentes que celle de Marguerite Duras : tout s'y tient, et s'y approfondit par élans successifs. Aussi bien peut-elle reprendre un motif en n'importe quel point de sa courbe d'évolution (de révolution). Parfois le motif sera emprunté à une œuvre toute proche, — par exemple la situation triangulaire du *Ravissement de Lol V. Stein* (Jacques Hold et Tatiana Karl contemplés par Lol à partir du champ de seigle) revient, purifiée, rédimée, dans *Détr.* : Stein a vue sur l'intérieur

(4) Pour la référence, voir n. 1. — Les livres qui, à ce moment-là, trouvent grâce à ses yeux, sont : *Le Marin de Gibraltar*, « cette espèce d'énorme préambule à une histoire inexistante », *L'Après-midi de Monsieur Andesmas*, *Moderato Cantabile*, *Le Ravissement de Lol V. Stein*, et *Le Vice-Consul*.

(5) Gallimard, 1954. Citons par exemple (p. 198) : « De sorte que la jeune fille qui se trouvait en pleine lumière contre la vitre, était naturellement portée à regarder au-dehors, vers les tennis qui s'étaient devant l'hôtel, et pouvait encore moins s'apercevoir qu'on l'observait ».

de la chambre où Max Thor et Alissa font l'amour ; et Stein peut dire de lui-même et Max Thor : « Nous sommes les amants d'Alissa », comme Sabana se présente en parallèle avec Jeanne : « Nous sommes les femmes de David ». Mais le motif, parfois, vient de loin ; ainsi, la situation initiale de *Détruire* — quelqu'un, dans la salle à manger d'un hôtel regarde quelqu'un qui regarde quelque chose — se trouve tout à fait esquissée dans *Les chantiers*, le dernier des récits figurant dans le recueil *Des journées entières dans les arbres* ⁽⁶⁾ ; cette situation deviendra aisément, et comme naturellement, requise par le développement de la sensibilité de Marguerite Duras, le type structural : A voit B regardant C (qui regarde « ailleurs »).

Qui sont les personnages de *Détruire*, ces êtres à la fois curieux et insignifiants (plus exactement : « non signifiants », comme le Meursault de *L'étranger*) que certains critiques ont qualifiés de « mutants » ? Mais c'est trop dire que de parler de « mutation », car c'est faire porter l'accent sur le passage accompli, sur la « transmuance » opérée — alors que tout n'est qu'en cours, et que ce qui a cours, c'est un vide en train de se faire. Lieu de l'« action » : un hôtel qui tient de la maison de repos, coupé du monde « normalement » vivant, qui n'est plus représenté — « signifié » — que par le bruit, à impact variable, des balles d'un court de tennis. Max Thor et Stein sont « en passe de devenir des écrivains » ; à quoi l'écrivain se reconnaît-il ? « à son acharnement à poser des questions pour n'arriver nulle part » (*Détr.*, p. 20) ; ce sont deux juifs aussi, et cela compte. Le personnage C (A regarde B qui regarde ...), c'est Élisabeth Alione, une belle au bois dormant, une sommeilleuse, qui « regarde le vide (...). C'est la seule chose qu'elle regarde. Mais bien. Elle regarde bien le vide » (*Détr.*, p. 60). Son mari se montre surpris quand on lui suggère que, singulièrement, Élisabeth est « un personnage de roman ». Des romans, Bernard Alione n'en lit guère car : « C'est vrai que maintenant on ne raconte plus rien dans les romans... » (*Détr.*, p. 119) ; c'est un homme sérieux, ce mari, qui lit des choses graves, et qui, lui, ne fera jamais ce qu'on appelle, justement, d'un nom qui « ne veut rien dire », « une

⁽⁶⁾ *Détr.*, p. 36 : « Vous ne m'aviez pas dit qu'Alissa était folle, dit Stein. — Je ne le savais pas, dit Max Thor ».

dépression nerveuse» ; un homme qui, dans le roman, fabrique des conserves alimentaires, et, dans le film, s'occupe de « promotion immobilière » — bref, parfaitement intégré à une société que sa femme, ébranlée par un accouchement dramatique, vomit au sens littéral du terme. D'abord déconcerté par le trio Stein-Max Thor-Alissa qui porte de l'intérêt à Élisabeth, ce mari se rassure ; ce sont des malades, n'est-ce pas ? puis, des juifs...

Il est significatif qu'Alissa soit si jeune, une adolescente, mais qui, dans la chambre — dans l'acte d'amour —, n'a plus d'âge. Elle se trouve exactement au diapason de cette jeunesse d'aujourd'hui, douée pour l'iconoclasme et la non-culture. Le non-savoir, l'absence de ce que nos pères appelaient l'« expérience », le manque de vécu qui l'habitent en font une idéale et dangereuse destructrice (c'est elle qui prononce le mot d'ordre « détruire »), se mouvant à l'aise entre vie et mort, entre douceur et brutalité. Tout ensemble salamandre et sensitive, elle n'est pas moins « dérangeante » qu'Abahn. C'est grâce à Stein, au regard de Stein, que Max Thor découvre la « folie » d'Alissa, cette étrange viduité — virginité — qui la possède, cette disponibilité oscillante qui lui cheville au corps une paradoxale science, sur laquelle Stein s'interroge : « Alissa sait. Mais que sait Alissa ? » (*Détr.*, p. 52) (?).

Dans *ASD* se pose la question d'une thérapeutique du système de l'économie capitaliste ; Abahn le juif a déjà opéré en lui-même le travail du passage par le vide ; c'est pourquoi, il peut passer au niveau le plus essentiel du social, sur le terrain où l'iniquité se fait dévorante et tout aussi bien « aveuglante ». Nous n'en sommes pas encore à ce point-là — qui consiste à affronter la société même — dans *Détr.* : ici, nous en restons au niveau du travail personnel qu'il s'agit d'accomplir en soi-même, que personne ne peut accomplir à notre place (mais les autres peuvent nous prêter main forte). C'est cela que le trio — le triangle qui se cherche carré... — tente de révéler à Élisabeth Alione. Une véritable psychothérapie collective (non un psychodrame) s'entreprend, où trois voix, qui se mêlent et finissent par être interchangeables — Marguerite Duras insiste là-dessus :

(?) Interrogation reprise un peu plus loin par Max Thor : *Détr.*, p. 55.

CC, p. 57 — cherchent l'unisson d'une quatrième. Ce qui est malade, ce ne sont pas les individus mais les relations qu'ils entretiennent entre eux ; et la guérison, qui s'ébauche mais demeure incertaine, proviendra d'un type nouveau de communication, qui fera de la communication un acte quasiment « physique » (« Nous sommes les amants d'Alissa »).

Ne jetons pas, un peu facilement, la pierre à Bernard Alione, qui s'avère fragile d'avoir à se présenter comme responsable du social. Du roman au film, il gagne en vérité et perd en ridicule (c'est pour cela que son métier change). D'ailleurs, un bref moment, il se montre tenté lui aussi d'entrer « dans le jeu » : lorsqu'il propose à sa femme de s'attarder un jour encore à l'hôtel, il est visiblement intrigué par le trio. Et quand Alissa, bien inspirée comme d'habitude, lui dit : « Nous pourrions, vous aussi, vous aimer » (*Détr.*, p. 121), elle veut dire : nous pourrions vous « comprendre », vous prendre parmi nous, vous associer à ce rude travail où chacun de nous est à la fois analyste et analysé, vous entraîner sur les voies de la destruction intime qui mènent à une communication rénovée, vous aider à « participer » du vide.

Un freudien orthodoxe parlerait sans doute de « psychanalyse sauvage » et, par ailleurs, la partie engagée ne vise à rien de moins qu'à la révolution. Or, tout se passe « en douceur ». Tout au début, Alissa *crie*, quand elle se déchire devant l'évidence que son mari est modifié par elle ne sait encore quoi ; mais elle se reprend et assure qu'elle ne criera plus ; Marguerite Duras termine sa note en vue de l'adaptation théâtrale de *Détr.* par cette remarque : « Personne ne crie. L'indication est d'ordre intérieur » (*Détr.*, p. 140)... La douceur, également, s'associe à la parole et aux gestes du juif dédoublé d'ASD : point commun entre les deux œuvres.

Le progrès vers l'amour et le communisme passe par une aliénation, entendue au sens étymologique : l'individu devient autre, étranger à ce qu'il était. Aussi bien, Marguerite Duras, par boutade, se félicite-t-elle que les asiles se remplissent, qu'il y ait de plus en plus de déséquilibrés : signe que notre société est de plus en plus invivable et qu'il faudra bien songer, plus sérieusement, à « en sortir ».

Les voies du point zéro, du lieu neutre par excellence, telles que Marguerite Duras les conçoit, peuvent ainsi s'entre-

voir. Pour se mettre en état, pour se conditionner, tous les moyens sont bons qui débouchent sur le vide. Et Marguerite Duras veut croire que, pour les hippies, la drogue même n'est qu'un de ces instruments-là. Pas de drogués, cependant, dans ses récits. Chez elle, il y a deux modes principaux d'aliénation à la fois destructrice et préparatrice d'une « construction » (ou d'une re-déconstruction supérieure) à venir. Le premier de ces moyens (Malcolm Lowry l'a indiqué avant Marguerite Duras), c'est la boisson — mais envisagée, à présent, bien différemment de ce qu'elle était, par exemple, dans *Le Marin de Gibraltar*. C'est l'excès de bière qui, dans *Hiroshima mon amour*, sert d'adjuvant à la parole qui délivre, qui dénoue l'héroïne, qui démêle Hiroshima de Nevers et inversement. Et tout alcool est bon pour Maria dans *Dix heures et demie du soir en été* : manzanilla, vin, cognac ; Maria la pathétique, qui préfigure Lol V. Stein (et, qui sait ? peut-être même Alissa), puisqu'elle « offre », d'une certaine façon, Pierre à Claire, qu'elle s'imagine Claire dénudée par Pierre, qu'elle se les représente dans l'acte : en imagination, elle voit ce qu'accomplit Lol phantasmatiquement. Le second moyen, faut-il le dire ? c'est, *pure et simple*, la folie. La folie, par exemple, de *L'Amante anglaise*, qui se double d'un crime « irréductible » parce qu'il échappe au « sens commun ».

Et c'est aussi la folie casuelle de Lol V. Stein. Mais est-elle bien, à proprement parler, « folle », et *quand* le devient-elle ? Nous ne l'atteignons que par réfraction à travers le récit de Jacques Hold. Lorsque la communication entre celui-ci et Lol se fausse, se dérègle, l'affolement du mécanisme relationnel semble relever à la fois d'une trop grande proximité, d'une présence trop aiguë du narrateur dans l'esprit de Lol, et l'exclusion radicale de ce narrateur de l'âme absente de Lol. Rejeté, Jacques Hold ! et le lecteur avec lui. Il est vrai que, à la différence d'un Stein ou même d'un Max Thor, Jacques Hold ne « faisait pas le poids » : en dépit de « l'écrasante actualité de cette femme (Lol) dans (sa) vie » (*Le Ravisement...*, Gallimard 1964, p. 13), il n'apprend rien d'elle — au sens strict de comprendre, de tirer une leçon. Bien des données attendent encore de pouvoir se mettre en place : malgré qu'on en ait, l'on est encore très éloigné de l'expérience de *Détr...* Pourtant le personnage d'Anne-Marie Stretter était déjà là, fugitivement (dans tous les sens du mot « fugitivement »), et

aussi le personnage de Michael Richardson — qui s'appellera, réduit (« châtré »), Richard dans *Le Vice-Consul*. Pourtant Lol, comme Alissa, « fait peur » — à Tatiana surtout. Parce que Lol parle d'un incompréhensible « bonheur » qui doit avoir quelque chose à faire avec le nouveau mode d'aimer que rendrait possible l'invention d'un type inédit, inouï de communication. Mais les relations entre les êtres, et celles d'amour en particulier, sont bien malades dans *Le Ravissement...*, et les « triangles » se dessinent dans le vague, l'incertain, dans un provisoire dramatique : Pierre Beugner-Tatiana-Jacques Hold, Jean Bedford-Lol-Jacques Hold, Lol-Jacques Hold-Tatiana...

Lol est impudique et indiscreète, jamais agressive — semblable en cela (en tout cela) au trio essentiel de *Détr.* dans son comportement, son « intérêt » désintéressé à l'égard d'Élisabeth Alione, ou dans son espèce d'indécence vis-à-vis du mari de celle-ci. Foncièrement, Lol est douée d'une impudeur indiscreète, qui, au travers de ce qu'il faut bien appeler sa « folie », en appelle à l'amour et à la liberté. C'est à partir de là qu'il faut envisager le bonheur de son ravissement (« Quand même (...) Un mot, Lol, sur ce bonheur » (*op. cit.*, p. 127) interroge anxieusement Tatiana). Lol est ravie, — enlevée, soustraite. A nous. A Jacques Hold qui pressent comment il pourrait l'aimer elle — comment aimer tout court.

L'identification des êtres, entre les êtres, leur faculté de se rendre interchangeables, de glisser l'un vers et dans l'autre, cela se réussit dans *Détr.* — Thor devient Stein, Alissa cherche à s'« échanger » avec, contre Élisabeth — se tente, mais en espoir, entre Jacques Hold et Lol. « On peut appeler ça l'amour. Ou l'exigence communiste » dit Marguerite Duras dans l'interview des *Cahiers du Cinéma* (p. 56) ; elle y parle de « surexposition » qu'elle glose par « hyper-réalité » (ce qui n'est pas exactement « irréalité » quoique Marguerite Duras ne récuse pas ce terme). Surexposer, en ce sens c'est proposer un acte sensible à une lumière trop vive qui perdure anormalement, qui révèle par son « irréalité » (par sa « sur-réalité », par son « hyper-évidence ») une sorte réelle de changement en cours vers quoi s'exhausse l'être profond. C'est cela qui a lieu quand Jacques Hold offre à Lol le corps dévêtu de Tatiana : « La nudité de Tatiana déjà nue grandit dans une surexposition qui la prive toujours davantage du moindre sens possible. Le vide est sta-

tue. Le socle est là : la phrase. Le vide est Tatiana nue sous ses cheveux noirs, le fait. Il se transforme, se prodigue, le fait ne contient plus le fait, Tatiana sort d'elle-même, se répand par les fenêtres ouvertes, sur la ville, les routes, boue, liquide, marée de nudité. La voici, Tatiana Karl nue sous ses cheveux, soudain entre Lol V. Stein et moi» (*op. cit.*, p. 135) dit Jacques Hold.

Si dans le *Ravissement...* et dans *Détr.*, il s'agit de l'amour à venir, à inventer, donc du communisme (l'amour d'Abahn pour les autres hommes), le cas de Lol n'en reste pas moins récupérable par une réflexion sur le strict psychologique — même si Lacan se casse un peu les dents sur le personnage (il conclut que l'artiste est « devant » l'analyste, est en avance sur lui) —, tout comme une pièce telle que *Suzanna Andler* (où cherche aussi à se définir l'amour autre) est entièrement récupérable par le théâtre bourgeois le plus traditionnel ; nous demeurons encore — et dans *L'Amante anglaise* aussi bien — en deçà de « quelque chose » qui se franchit, qui s'affranchit, dans *Détr.* et *ASD* (et dans les films mis en scène par Marguerite Duras elle-même).

Dans *Le Vice-Consul*, c'est en deçà du politique que nous restons (du politique tel qu'il s'énoncera dans *ASD*). Pourtant ce récit a une portée politique certaine : dans son interview (*CC*, p. 51) Marguerite Duras évoque la nécessité de « s'aligner sur le dernier coolie », ce qui recroise l'identification à la plus misérable, à la plus affamée des femmes, cette Cambodgienne que tout, jusqu'à sa langue, contribue à reclure sur elle-même en Inde. Le récit opère la confrontation d'une épopée, celle de la misère et de la faim de la mendiante (que l'excès du malheur a plongée dans une démence sans mémoire), et d'une solitude occidentale, celle, faite de « folie » et d'ivresse, de Jean-Marc de H., l'ex-« vice-consul de Lahore » (telle est la véritable étiquette qui s'épinge à ce personnage). La mendiante est légion et le vice-consul représente, « surexpose » un point sensible de notre collectivité occidentale : consentir à le rejoindre, c'est nous mettre tous en péril, c'est anéantir un système où celui qui a accès à la nourriture se retranche de l'affamé par d'impitoyables grilles. Mais l'histoire du vice-consul et celle de la mendiante ne parviennent pas à se mélanger — l'explosif demeure privé de détonateur. C'est en cela que — même si Marguerite Duras

« avoue », « garantit » le récit en le faisant figurer dans la série des livres qu'elle reconnaît encore pour vraiment siens — *Le Vice-Consul* est une tentative ratée, parce qu'elle se situe dans le contexte d'une mentalité encore trop mystico-chrétienne : Jean-Marc de H., comme le prince Mychkine (auquel il fait songer), est une figure de Christ prenant sur lui toute la souffrance du monde ; c'est cela qui rend nécessaires sa viduité et sa virginité ; et, en ce sens-là, très heureusement, Alissa et Stein, et Abahn, ne seront pas des êtres « vierges ».

On aura compris que Marguerite Duras ne nous propose, ne nous expose aucune doctrine politique, aucun dogmatisme. Mère, elle se réjouit d'avoir un fils hippy qui lui dise : « Ne te soucie pas de mon adolescence, je ne veux *rien* faire de mon avenir ». Et lorsque, à Cuba, les jeunes lui demandent : « Faut-il lire Montaigne et Rabelais ? », elle répond : « Je n'ai pas d'avis » par crainte de sembler imposer, décréter quoi que ce soit. Pourtant, ce n'est pas *rien* qu'elle propose. Le passage par le vide qu'elle préconise, elle ne peut pas ne pas nous l'exposer — consciente en même temps de s'installer peut-être dans l'utopie, dans l'irréalisable. Mais, soutient-elle, « ce n'est pas une raison parce que l'on ne sait pas où on va pour ne pas y aller » (*CC*, p. 52).

Michel Cayre, dans *Suzanna Andler*, évoque « les femmes de Michelet » : « Leurs maris étaient à la guerre du seigneur, à la Croisade, et elles restaient parfois des mois dans leur cabane en pleine forêt à les attendre. Des mois sans dire un mot. Alors elles ont commencé à parler aux arbres, aux renards, aux animaux de la forêt. C'est comme ça qu'a commencé le règne des sorcières. On a puni les femmes d'être en intelligence avec la nature, on a brûlé les sorcières » (*Théâtre II, op. cit.*, p. 68). Sans doute Marguerite Duras a-t-elle quelque chose d'une moderne Sorcière de Michelet : elle entretient une parfaite intelligence avec l'esprit de changement qui, à notre insu, modifie — est en train de modifier — profondément notre intelligence et notre sensibilité. De sa propre sensibilité, d'ailleurs, Marguerite Duras tire d'étranges, d'assurés *pouvoirs*, qui la font redoutable : une fois qu'on lui a prêté ne fût-ce que le bout de l'oreille, l'on est bien forcé d'entendre le tout qu'elle dit, quitte à dialoguer, à discuter avec elle. Que certains lecteurs puissent la

détester, la vouloir brûler..., cela est certain ⁽⁸⁾ ; mais on ne peut rester indifférent à sa parole : tel Abahn, elle est toujours en posture de déranger, d'ébranler nos comforts. Et même *nous*, qui que nous soyons, elle pourrait nous aimer... Une femme dangereuse ! vous dis-je...

⁽⁸⁾ On voit ainsi un Michel Gournot apprêter son fagot pour le bûcher : « Car si Arthur Rimbaud venait fermer un peu leurs gueules aux héroïnes chichiteuses de M^{me} Marguerite Duras (...) notre littérature de gare monterait d'un cran ou deux. On aurait des livres moins mortels d'ennui. Un peu de brise» (*Le Nouvel Observateur*, n° 365, du 8 au 14 nov. 1971).

Comptes rendus

Les catégories en histoire. Études publiées par Chaim PERELMAN dans *Travaux du Centre National de Recherches de Logique*. Bruxelles, Éditions de l'Institut de Sociologie de l'Université Libre de Bruxelles, 1969 ; 1 vol. in-8° de 148 pages.

Ce recueil fait suite à l'étude *Raisonnement et démarches de l'historien* : il est surtout consacré à l'élaboration et au rôle des catégories en histoire et contient, outre les exposés présentés de 1964 à 1968 au *Centre National de Recherches de Logique*, une conférence de C. VAN DE KIEFT sur « La périodisation de l'histoire du moyen âge ». Comme le souligne Ch. Perelman dans son Avant-propos, « l'impression qui se dégage, d'une façon irrésistible, de ces textes qui émanent, chacun, de spécialistes, est que la manière dont naissent et évoluent dans le concret de leur discipline les catégories qu'étudie l'historien peut, mieux que n'importe quelle analyse théorique, faire comprendre la spécificité des sciences historiques, et peut-être même des sciences humaines en général » (p. 9).

Léon-E. HALKIN étudie d'abord *Les catégories en histoire* (pp. 11-16). Il constate que les historiens sont incapables de décrire le passé sans le penser et de le penser sans employer des catégories, c'est-à-dire, des « concepts de vaste compréhension sous lesquels on range les idées et les faits ». Cependant, il n'existe pas de catégories exclusivement historiques en dehors des catégories périodologiques. Certaines appellations comportent une part de polémique près de laquelle subsiste une part de vérité, une adéquation plus ou moins importante au réel (par exemple, Réforme, Contre-Réforme, etc.). Petit à petit, toutefois, le caractère agressif de ces termes a disparu et on les a utilisés comme des symboles abstraits, comme des repères commodes pour l'esprit.

Dans *Réflexions sur l'entité hellénistique* (pp. 17-27), Claire PRÉAUX remarque que la fusion de l'hellénisme et des civilisations de l'Orient, attribuée à la conquête d'Alexandre, semble justifier actuellement la notion d'une entité historique que nous appelons « hellénistique ». Celle-ci a été créée par J. G. Droysen en 1836 en partant du message de Hegel et du cosmopolitisme stoïcien de Plutarque. « Mais en réalité, l'image optimiste de Plutarque, de Hegel et de Droysen est un mythe » (p. 26). La guerre, notamment, reste un fait essentiel de l'âge hellénistique : on y voit s'affronter des rois grecs, non des civilisations.

Dans *Le moyen âge* (pp. 29-39), F. VERCAUTEREN montre que la tripartition de l'histoire générale dans le cadre culturel européen remonte aux humanistes italiens du xv^e siècle. Le mot *moyen âge* n'acquiert, cependant, droit de cité dans la langue française qu'au début du xix^e siècle. Il fait aussi allusion à une notion de valeur, de nature généralement péjorative : la Révolution française et le libéralisme sont, en principe, hostiles à tout ce qui est *moyenâgeux*. Toute tentative de fixer le début et la fin du moyen âge résulte d'une décision motivée de l'historien. Enfin, on ne peut pas valablement faire une période de l'histoire universelle de cette notion de moyen âge qui relève seulement de l'histoire de l'Europe.

C. VAN DE KIEFT analyse ensuite *La périodisation de l'histoire du moyen âge* (pp. 41-56). Il est malaisé de traiter d'une civilisation européenne au moyen âge et de lui appliquer une périodisation. En revanche, il paraît plus indiqué d'étudier les différences et les similitudes éventuelles qui séparent ou rapprochent les civilisations de l'Europe occidentale et de l'Europe orientale. On peut s'interroger sur le contenu propre de la civilisation de l'Occident médiéval née de la collaboration de Rome, des Barbares et de l'Église. « La coupure de l'histoire en périodes revient donc, en fin de compte, à analyser une civilisation en ses éléments constitutifs, à en dégager la structure, à établir une hiérarchie entre ses divers secteurs, à faire apparaître des liens réciproques, à rapprocher des évolutions différentes » (p. 52). La méthode de la périodisation, combinée avec l'histoire comparative, ouvre de nouvelles perspectives tant au niveau des interdépendances qu'au niveau des structures.

François MASAI envisage *La notion de Renaissance, équivoques et malentendus* (pp. 57-86). L'idée première de la Renaissance est une réalité d'ordre éthique, une façon de juger le passé récent qu'on dépréciait et le passé lointain qu'on appréciait. Il faut distinguer le mouvement de renaissance avec la période dite aussi de la Renaissance. « Les historiens du xix^e siècle ont été bien inspirés lorsqu'ils ont employé le terme de Renaissance pour caractériser la période de notre histoire qui a pour centre le xvi^e siècle. Les objectifs que le mouvement séculaire de renaissance s'était assignés, se trouvent alors si largement réalisés que la période méritait bien de recevoir comme son propre nom le terme qui, dès le xiv^e siècle, exprimait l'idéal des humanistes italiens et auquel adhéra progressivement toute l'élite intellectuelle de l'Europe » (p. 86).

André JORIS s'intéresse à *La notion de « ville »* (pp. 87-101). Si l'on passe en revue les critères adoptés pour définir la « ville » (critère statistique, critère historique, critère juridique, critère de la terminologie et critère économique), les difficultés deviennent vite insurmontables. « L'image de la ville, captée sous des angles de plus en plus variés, ne cesse de se diversifier, tout en se précisant. De plus en plus s'affirme du même coup l'originalité profonde de chaque destin urbain et la vanité de toute recherche d'une définition idéale, basée sur une conception unique de la ville, établie *a priori* et valable indistinctement en tout temps et en tout lieu » (p. 95).

Marcel SIMON étudie *Le christianisme : naissance d'une catégorie historique* (pp. 103-122). Le christianisme plonge ses racines dans le judaïsme :

c'est au départ une secte juive, se donnant d'ailleurs pour le judaïsme véritable. La spécificité du mouvement chrétien est l'institution du rite eucharistique, type particulier de conscience messianique, par le Christ. L'intervention de Paul consomme la rupture avec le judaïsme officiel. La prise de conscience de la spécificité du christianisme par les Chrétiens et par les Juifs apparaît au moment où le concile de Jérusalem élabore le « décret apostolique » où l'autonomie de l'Église envers la Synagogue est affirmée pour la première fois.

Georges GORIELY examine ensuite *L'origine du mot « socialisme »* (pp. 123-132). Jusqu'en 1848, les mots *communisme* et *socialisme* étaient communément opposés : le premier désignait un mouvement ouvrier, le second un mouvement bourgeois. Les trois premiers publicistes à faire spontanément usage du mot « socialisme » sont Robert Owen, grand patron philanthrope, Pierre Leroux, saint-simonien, et Lorenz von Stein. Le mot « socialisme » n'évoquera quelque radicalisme insurrectionnel qu'au lendemain des événements de juin 1848. « Et pourtant la notion de socialisme conservera, ne serait-ce que par son origine étymologique, suffisamment de liens avec le contexte contre-révolutionnaire dans lequel elle est née, pour que régulièrement elle revienne à son acception originare. Que de fois les mots « socialisme » et plus encore « social » ne pourront-ils désigner les efforts d'un régime autoritaire ou d'un mouvement réactionnaire, voire agressivement totalitaire pour affirmer une volonté de discipline, de communion, d'unité à tout prix » (p. 132).

Chaim PERELMAN conclut cet ouvrage en analysant *Sens et catégories en histoire* (pp. 133-147). A la base de tout travail historique se trouve un jugement de valeur quant à l'importance de certains faits. Les catégories, qui servent à l'organisation de nos connaissances du passé, ne peuvent être écartées : si on veut s'en passer, il faut les remplacer par d'autres catégories. « En réalité, on ne peut se passer de perspective, dans un travail historique, mais d'autres perspectives peuvent être opposées à celle que l'on a choisie soi-même. C'est l'usage indispensable de catégories et la reconnaissance du fait que ces catégories, en tant qu'œuvre humaine, peuvent être conçues de diverses façons, qui rendent le dialogue entre historiens à la fois possible et indispensable » (p. 146).

Le présent recueil nous fait voir justement par quel processus en histoire les jugements de valeur se mêlent à des jugements descriptifs et comment leur étude relève de l'histoire des mentalités.

Pierre SALMON.

J. NAGELS, *Genève, contenu et prolongements de la notion « Reproduction du Capital » selon K. Marx*. Boisguillebert, Quesnay, Leontiev (*).

Cet ouvrage dégage, comme dit l'auteur dans son introduction, « une filiation dans la pensée économique à partir de l'œuvre de Boisguillebert

(*) Éditions de l'Institut de Sociologie, Parc Léopold, 1040 Bruxelles, sept. 1970, 274 p. (585 FB).

jusqu'aux balances intersectorielles soviétiques en passant par F. Quesnay et K. Marx. Cette filiation concerne un seul thème : la reproduction du capital. Pour aborder ce thème, un certain nombre de conditions préalables doivent être réunies, à savoir :

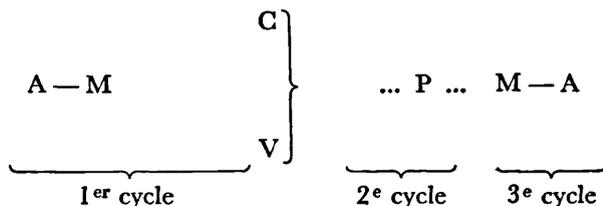
- une approche macro-économique ;
- une perception des relations intersectorielles ;
- une compréhension de la cohérence interne du corps économique ;
- une vue générale du circuit économique» (p. 7).

L'essentiel de ce travail est formé par l'étude des schémas de la reproduction élargie de K. Marx. J. Nagels analyse dans les écrits de Boisguillebert et de Quesnay ce qui annonce ces schémas et il étudie dans les balances intersectorielles ce qui en est déduit. Ces schémas constituent donc bien l'axe central autour duquel les autres chapitres s'articulent.

Lors de l'analyse de la notion de reproduction du capital selon Marx, l'auteur met l'accent sur les deux représentations que Marx fournit, à savoir la représentation cyclique et la représentation sectorielle.

La représentation cyclique du capital met en œuvre les trois cycles du capital (le cycle du capital monétaire, le cycle du capital productif et le cycle du capital commercial) ainsi que leurs interrelations.

K. Marx en donne la représentation suivante :



Les symboles utilisés sont les suivants :

- A : capital monétaire
- M : capital marchandises
- C : capital constant
- V : capital variable
- P : capital productif.

Le premier cycle voit la transformation du capital monétaire en moyens de production (C) et en forces de travail (V). Les intermédiaires monétaires et les intermédiaires financiers non monétaires interviennent à ce stade-ci pour rendre cette transformation possible ; le système bancaire et de crédit y joue un rôle crucial ; l'intervention étatique s'y fait de plus en plus sentir. Quant au deuxième cycle, il concerne la production des marchandises. Les « M » créées peuvent être soit des moyens de production, soit des moyens de consommation. Une fois des marchandises produites, elles doivent être vendues. Nous entrons dans la troisième

phase : la transformation du capital marchandises en capital monétaire. Ce cycle terminé on peut recommencer le premier cycle.

Lors de la reproduction élargie du capital, le capital traverse toujours ces trois phases, mais une fraction de la plus-value créée est réintroduite dans le circuit de production. De ce fait le capital-marchandises produit est plus important que le capital de départ.

En fait, on constate que toute l'histoire du capitalisme ou, plus exactement, toutes les modifications essentielles qui affectent le capitalisme peuvent être expliquées à l'aide de cette représentation. C'est-à-dire qu'une seule et même formule permet de rendre compte des éléments permanents et des éléments nouveaux de l'évolution du capitalisme.

J. Nagels expose les incidences de l'accumulation sur chacune de ces phases et sur les interconnexions entre les différents cycles. On en arrive ainsi à expliquer des modifications du système bancaire et de crédit tels que l'allongement des termes du crédit, la décroissance relative de l'utilisation de la lettre de change, etc... On voit également comment l'évolution interne de la machine économique a engendré l'intervention de l'État et comment le capitalisme concurrentiel s'est transformé d'abord en capitalisme monopoliste, puis en capitalisme monopoliste d'État.

Après l'analyse de la représentation cyclique l'auteur explique la représentation sectorielle de la reproduction simple et élargie du capital. On sait que des schémas marxistes n'envisagent que le cas d'une économie fermée et bi-sectorielle.

L'auteur montre, en utilisant surtout les apports des auteurs marxistes japonais, qu'on peut parfaitement modifier ces schémas en y introduisant les exportations, les importations, la production d'armements et le secteur des services. Les schémas marxistes ainsi « actualisés » peuvent dès lors être utilisés comme outil d'analyse d'une société capitaliste avancée.

Nous ne retiendrons des sections consacrées aux « Recherches théoriques ultérieures » sur les schémas de reproduction qu'un seul point : celui où l'auteur expose l'explication graphique de l'inéluclabilité des crises cycliques de Shigeto Tsuru.

Tsuru part des schémas de la reproduction élargie de Marx. Marx a démontré que la reproduction ne pouvait avoir lieu sur une base élargie que si certaines conditions étaient remplies ; il avait exprimé ces conditions par une inégalité. Tsuru transforme cette inégalité en équation. Cette équation peut être représentée par une droite. Quand il y a accumulation du capital les paramètres qui définissent l'allure de cette droite se modifient et la droite se meut d'une certaine façon dans un plan. Supposons qu'il existe dans ce même plan un ensemble de valeurs pour lesquelles la reproduction peut avoir lieu « normalement ». Tsuru démontre que cet ensemble forme un triangle qu'il nomme triangle anticyclique. Dès lors que la droite coupe ce triangle la reproduction peut se faire sans à-coups ; toutefois, dès qu'elle le quitte, il y a crise. En admettant certaines hypothèses de travail — qui pourraient d'ailleurs être vérifiées statistiquement — on voit comment le capitalisme a tendance d'expulser la droite hors du triangle et on pourrait montrer, en outre, comment la

crise, en agissant sur certains paramètres, réintroduit la droite dans le triangle. C'est là une explication fort élégante des crises cycliques.

Avant d'étudier le « contenu de la notion « Reproduction du Capital » selon K. Marx » dans la partie centrale de son ouvrage, l'auteur analyse dans deux premiers chapitres la genèse de cette notion chez Boisguillebert et chez F. Quesnay.

Pierre le Pesant de Boisguillebert est un des premiers économistes français. Il vécut du temps de Louis XIV. J. Nagels montre les déterminations causales qui expliquent le contenu de l'œuvre de Boisguillebert. Il s'agit de la crise générale à la fin du xvii^e siècle, la misère du peuple, le rapport de forces entre les classes sociales en présence et l'appartenance de Boisguillebert à une noblesse de robe fort liée à la bourgeoisie mercantile de Rouen. Il s'agit également de la façon dont le lieutenant général Boisguillebert assimile et conteste son époque. Car il ne suffit jamais de dire « the time produces the man » il faut encore examiner comment l'homme réagit à son temps.

Naturellement à l'époque de Louis XIV l'économie politique est à ses tout débuts. Les concepts utilisés par Boisguillebert sont donc peu affinis. D'aucuns parlent de balbutiements, d'autres de géniales intuitions.

Néanmoins deux ensembles de notions présentes dans son œuvre permettent à J. Nagels de parler d'une préfiguration de la notion de reproduction du capital : l'interdépendance économique d'une part et les notions de revenu national et de circuit économique d'autre part. Boisguillebert conçoit « l'interdépendance économique à différents niveaux : entre professions, entre régions, entre classes sociales, entre les intérêts individuels et l'intérêt général, entre différentes périodes économiques » (p. 26). Dans l'analyse des relations interprofessionnelles l'interdépendance économique trouve chez lui son expression la plus élevée. Or c'est de la perception de cette réalité-là que sont issus le Tableau Économique de Quesnay, les schémas de reproduction et, plus tard, les Tableaux Input-Output. Boisguillebert a également entrevu les relations macro-économiques qui concernent la production globale (O), le revenu national (Y) et la consommation (C). Bien que les égalités $O = Y = C$ n'apparaissent pas explicitement dans son œuvre, elles « sont présentes en filigrane dans tous ses écrits » (p. 49).

J. Nagels conclut le chapitre sur Boisguillebert par ces termes : « Les notions d'interdépendance sectorielle et de circuit économique sont indispensables à la compréhension du mécanisme de la reproduction. C'est un des plus grands mérites de Boisguillebert d'avoir dégagé dans ce domaine les deux premières notions » (p. 51).

Si Boisguillebert était un contestataire un peu endiablé et bouillonnant d'idées originales, un homme audacieux mais non téméraire, d'une perspicacité gauloise mais désordonnée, bref, un robin qui vivait intensément les contradictions de son époque et de sa classe sociale, Quesnay, en revanche, était, en tous points, l'inverse de Boisguillebert : une intelligence ordonnée à l'image des jardins de Versailles, un style net et précis, un homme à principes, un chef d'école, même plus : un chef de secte et com-

me tout chef de secte, un être assez dogmatique. Subjectivement Quesnay fait figure de conseiller économique de la noblesse. Il le proclame d'ailleurs : « Si je leur parle morale (en faisant allusion aux grands de ce monde), ils ne m'écouteront que comme un rêveur de philosophie, ou ils croiront que je veux les régenter et me renverront à la manne et à la rhubarbe. Si, au contraire, je me borne à leur dire : voilà votre intérêt, intérêt de votre puissance, de vos jouissances et de votre richesse, ils y feront attention comme au discours d'un ami » (p. 62). Si subjectivement F. Quesnay veut sauver l'aristocratie, la signification réelle de son œuvre entre en contradiction avec ses intentions. En effet « ses analyses d'homme de science lui font découvrir une société dont l'évolution va ruiner les rapports de production féodaux et condamner la noblesse comme classe dominante. C'est-à-dire que la science entre en contradiction avec les intérêts de la classe dominante : ainsi le penseur scientifique rejoint *objectivement* les rangs de la classe ascendante, la bourgeoisie, même s'il proclame vouloir défendre l'aristocratie. Quesnay est un des plus beaux exemples de cette contradiction où la signification véritable de l'œuvre est opposée à la finalité consciente que l'auteur poursuivait » (p. 64).

Le Tableau économique de F. Quesnay date de 1758. Il met en présence trois classes sociales : la classe productive, (l'agriculture), la classe stérile (production de biens manufacturés) et la classe des propriétaires fonciers. Le produit agricole brut s'élève à 5 milliards de livres tournois. Au départ la totalité de cette production agricole se trouve entre les mains de la classe productive. Elle se répartit en 3 milliards de produits agricoles proprement dits et deux milliards de matières premières. La classe des propriétaires (le souverain, les possesseurs des terres et les décimateurs) perçoit les revenus de ses terres qui s'élèvent à 2 milliards. Au moyen de ces revenus les propriétaires achètent pour 1 milliard de produits manufacturés et pour 1 milliard de produits agricoles. La classe stérile produit 2 milliards de produits manufacturés. Elle achète pour deux milliards à la classe productive : 1 milliard de produits agricoles et 1 milliard de matières premières et elle vend ses deux milliards de produits manufacturés : un aux propriétaires fonciers et un à la classe productive. Au stade final la classe productive possède donc trois milliards en produits : 1 milliard de produits agricoles, 1 milliard de matières premières et 1 milliard de produits manufacturés. Pour faciliter l'exposé très succinct des mécanismes du Tableau, nous faisons délibérément abstraction des échanges monétaires.

J. Nagels montre comment les schémas de reproduction de Marx sont issus du Tableau Économique. Il y a dans le Tableau de quoi séduire Marx : Quesnay envisage la reproduction du point de vue de l'ensemble du capital social et non pas à partir des capitaux individuels ; le procès de reproduction est considéré dans l'optique des marchandises échangées et non pas dans celle des flux monétaires, l'objet du Tableau est le *capitalisme* dans le secteur agricole et non pas le mode de production précapitaliste encore dominant à l'époque ; les relations économiques sont présentées comme des relations inter-classes ; le produit net — qui deviendra chez Marx la plus-value — est certes encore produit uniquement dans

le secteur agricole mais ce qui demeure fondamental c'est qu'il est issu du procès de production et non pas de l'échange des marchandises dans le procès de circulation du capital comme chez les mercantilistes.

Certes, le Tableau n'atteint pas à la perfection et on peut dire que les schémas marxistes ont été engendrés par une réflexion critique sur le Tableau, réflexion critique qui sut retirer du Tableau les aspects positifs, l'adapter au capitalisme industriel et pallier ses insuffisances.

Les deux premiers chapitres consacrés à Boisguillebert et à Quesnay décrivent la genèse de la notion de reproduction du capital, le troisième parle du contenu de cette notion chez Marx, le dernier en expose les prolongements à travers les balances intersectorielles soviétiques. Dans l'introduction de ce chapitre l'auteur estime utile d'exposer succinctement les mécanismes d'un tableau Input-Output.

Le premier quadrant d'un tableau 1-0 se présente sous la forme d'un échiquier. A chaque colonne (ligne verticale) correspond une branche industrielle ; à chaque rangée (ligne horizontale) correspond la *même* branche industrielle. Horizontalement on inscrit les ventes de chaque branche aux autres branches. Verticalement on peut donc lire les achats d'une branche à toutes les autres branches.

Le deuxième quadrant se trouve à droite du premier : nous trouverons horizontalement les mêmes branches. Verticalement on inscrit les grands agrégats de la demande finale, à savoir : la consommation privée (C), la consommation publique (G), les exportations (X) et les investissements (V). On inscrit dans chaque case du deuxième quadrant l'utilisation finale de la production de chaque branche industrielle.

Le troisième quadrant se place sous le premier, c'est-à-dire qu'ici les colonnes demeurent identiques, tandis que les rangées changent. Horizontalement on trouve deux grands postes : l'amortissement et les rémunérations du capital et du travail. Dans chaque case on trouvera donc, pour chaque branche, les montants des salaires, des intérêts, des dividendes, etc...

Après avoir étudié dans une introduction les mécanismes devenus tout à fait classiques d'un tableau 1-0, J. Nagels examine les relations entre les tableaux 1-0 et les schémas marxistes. Il s'agit d'une partie fort théorique de cet ouvrage où l'auteur expose la splendide démonstration de ce tout grand économiste que fut O. Lange qui, dans un article de 1957, retrouve l'équation fondamentale de la reproduction élargie à partir des équations linéaires du tableau 1-0. Ceux qui sont allergiques à toute démonstration qui utilise la mathématique peuvent sauter cette section (70) car dans la prochaine section l'auteur montre comment on peut pratiquement retrouver les schémas de Marx à partir d'une balance intersectorielle.

Sur le plan de l'histoire de la pensée économique il y a néanmoins une étape intermédiaire entre les schémas de Marx et les tableaux 1-0 : il s'agit de la balance de l'économie nationale soviétique de 1923-24. On a parfois le sentiment dans les pays occidentaux d'avoir inventé et la comptabilité nationale et les tableaux de Leontieff. En fait, il suffit de jeter un bref coup d'œil sur cette Balance de 1923-24 pour se rendre compte qu'il n'en est rien et que ce n'est que par des galipettes acrobatiques

que la pensée académique occidentale arrive à passer sous silence l'apport de la pensée marxiste à l'économie politique. D'autre part, cela ne signifie nullement qu'il faille négliger l'importance des travaux de Leontieff par exemple. Leontieff, russe d'origine, économiste par surcroît et parfaitement au courant des travaux de la Direction Centrale des Statistiques d'U.R.S.S. puisqu'il a publié en 1925 en URSS un article dans la revue « Économie planifiée » sur la balance de 1923-24, a eu le mérite incontestable d'approfondir les techniques d'élaboration des tableaux Input-Output.

J. Nagels estime que les tableaux de Leontieff ont subi le même sort que le tableau économique de F. Quesnay. A ce propos il écrit : « A un certain moment de l'évolution des forces productives, la science — en l'occurrence, la science économique — atteint un niveau de développement théorique dont l'application entre en contradiction avec les rapports de production existants. Les tableaux 1-0 permettent théoriquement de choisir la variante économique optimale. Le mode de production capitaliste s'avère incapable de mettre cette connaissance en pratique : les rapports de production (la concurrence, le marché) l'en empêchent. Dès lors, pour pouvoir utiliser à fond toutes les possibilités qu'offre le tableau 1-0, il faut transformer les rapports de production » (p. 259).

* * *

La méthode générale que suit l'auteur est définie sans aucune ambiguïté dans l'introduction où il écrit : « Considérant que l'évolution de la pensée, et particulièrement de la pensée économique, est entièrement liée à l'histoire des faits socio-économiques, nous avons tenté de dégager à chaque étape étudiée les interrelations entre la conception que se fait l'économiste de la reproduction du capital et la situation économique et sociale de l'époque. Interrelations, disons-nous, et non reflet parce qu'il serait faux de croire qu'on puisse faire abstraction de la personnalité propre de chaque auteur. L'équation personnelle joue pour Boisguillebert, pour Quesnay comme pour Marx » (p. 11).

Cela dit, à qui s'adresse cette étude interdisciplinaire ? En premier lieu certainement au public spécialisé des chercheurs et des enseignants en histoire, en économie politique, en histoire de la pensée économique, etc... Mais on peut dire également : à celui qu'on appelait jadis l'« honnête homme », c'est-à-dire à l'homme cultivé d'aujourd'hui.

Laurent SLEGAL.

Carlos ORTIGOZA-VIEYRA, *Homenaje al III Centenario de la Muerte de D. Agustín Moreto (1669-1969)*. Bloomington, 1969, 48 p.

Moreto a eu le grand malheur d'être un successeur de Lope de Vega et d'hériter donc d'une comédie toute faite, ayant fait ses preuves et appréciée d'un immense public, qui est sensibilisé à l'extrême au thème de l'honneur. Toute la société bien pensante, à tous les échelons, entend respecter le code — parfois sauvage — de l'honneur et préfère la mort au déshonneur.

Selon C. Ortigoza, et c'est là la thèse de son essai, Moreto, en écrivant *Antioco y Seleuco*, inspiré de la pièce de Lope de Vega, *El castigo sin venganza* (1631), a fait une pièce opposée à celle de Lope. Ce sont deux « comedias antagónicas » sur le thème classique de l'amour adultère d'une jeune femme pour son fils adoptif. Alors que chez Lope le dénouement est conforme au code — le mari tue sa femme et son fils, il est « heureux » chez Moreto qui, selon l'auteur a traité *humainement* un cas sur lequel tout avait, en somme, déjà été dit. Pour C. O. il ne saurait faire de doute que Moreto est un pionnier et non un terme (end-term) comme l'a dit Ward-ropper, p. ex.

On admire l'apport critique de cet essai. L'auteur connaît toutes les voies de la critique autour de la pièce qu'il étudie. L'admiration qu'il a pour Moreto, qui a eu le grand malheur de venir après Lope, cette force de la nature, est touchante. Personne ne niera l'originalité de la conception de l'honneur dans la pièce étudiée. Mais il me semble que l'auteur ne pourra prouver l'originalité artistique de son auteur qu'en s'attaquant à toute sa vision et surtout au style, dont il ne nous est rien dit ici.

Elsa DEHENNIN.

Jacques LAVALLEYE, *Introduction à l'Archéologie et à l'Histoire de l'Art*. 3^e édition. Gembloux, Duculot, 1972. 1 vol. 12 × 18,5 cm, 288 pp. Prix : 295 francs belges.

A une époque où un vif intérêt pour l'archéologie et l'histoire de l'art se répand dans un assez large public on se réjouira que M. J. Lavalleye ait procédé à une mise à jour de cette *Introduction*, qui avait paru pour la première fois en 1946 et dont la deuxième édition, sortie de presse en 1958, était épuisée. Cet ouvrage, que son auteur a volontairement limité à l'archéologie et à l'histoire de l'art de l'ère chrétienne, non sans se permettre, quand cela lui a paru utile, de brèves incursions dans des époques plus anciennes, rendra des services non seulement aux étudiants qui se spécialisent en la matière mais à tous ceux que leur curiosité porte à s'intéresser aux méthodes de recherche et de réflexion : fouille, photographie aérienne, établissement des inventaires archéologiques, protection des œuvres d'art, conservation et présentation dans les musées, dans les bibliothèques et dans les collections privées, critique d'authenticité, modes d'analyse qui permettent de dégager ce que les monuments et les œuvres nous apprennent sur la personnalité de leurs créateurs ainsi que sur les tendances intellectuelles et spirituelles des époques où ils furent produits. M. Lavalleye s'est attaché à donner de précieuses indications bibliographiques, qui ne visent nullement à une exhaustivité décourageante. Il a aussi retracé l'évolution des méthodes et a su dégager en quelques pages l'essentiel des apports de personnalités telles que Vasari, Winckelmann, Burckhardt, Morelli. On signalera aux lecteurs de langue française que les ouvrages magistraux d'Erwin Panofsky, *Essais d'iconologie* et *L'œuvre d'art et ses significations* ont paru en traduction chez Gallimard en 1967 et en 1969.

Charles DELVOYE.

Règles d'utilisation de copies numériques d'œuvres littéraires publiées par l'Université libre de Bruxelles et mises à disposition par les Archives & Bibliothèques de l'ULB

L'usage des copies numériques d'œuvres littéraires, ci-après dénommées « copies numériques », publiées par l'Université Libre de Bruxelles, ci-après ULB, et mises à disposition par les Archives & Bibliothèques de l'ULB, ci-après A&B, implique un certain nombre de règles de bonne conduite, précisées ici. Celles-ci sont reproduites sur la dernière page de chaque copie numérique mise en ligne par les A&B. Elles s'articulent selon les trois axes : protection, utilisation et reproduction.

Protection

1. Droits d'auteur

La première page de chaque copie numérique indique les droits d'auteur d'application sur l'œuvre littéraire.

2. Responsabilité

Malgré les efforts consentis pour garantir les meilleures qualité et accessibilité des copies numériques, certaines déficiences peuvent y subsister – telles, mais non limitées à, des incomplétudes, des erreurs dans les fichiers, un défaut empêchant l'accès au document, etc. -. Les A&B déclinent toute responsabilité concernant les dommages, coûts et dépenses, y compris des honoraires légaux, entraînés par l'accès et/ou l'utilisation des copies numériques. De plus, les A&B ne pourront être mises en cause dans l'exploitation subséquente des copies numériques ; et la dénomination des 'Archives & Bibliothèques de l'ULB' et de l'ULB, ne pourra être ni utilisée, ni ternie, au prétexte d'utiliser des copies numériques mises à disposition par eux.

3. Localisation

Chaque copie numérique dispose d'un URL (uniform resource locator) stable de la forme <http://digistore.bib.ulb.ac.be/annee/nom_du_fichier.pdf> qui permet d'accéder au document ; l'adresse physique ou logique des fichiers étant elle sujette à modifications sans préavis. Les A&B encouragent les utilisateurs à utiliser cet URL lorsqu'ils souhaitent faire référence à une copie numérique.

Utilisation

4. Gratuité

Les A&B mettent gratuitement à la disposition du public les copies numériques d'œuvres littéraires publiées par l'ULB : aucune rémunération ne peut être réclamée par des tiers ni pour leur consultation, ni au prétexte du droit d'auteur.

5. Buts poursuivis

Les copies numériques peuvent être utilisés à des fins de recherche, d'enseignement ou à usage privé. Quiconque souhaitant utiliser les copies numériques à d'autres fins et/ou les distribuer contre rémunération est tenu d'en demander l'autorisation aux Archives & Bibliothèques de l'ULB, en joignant à sa requête, l'auteur, le titre, et l'éditeur du (ou des) document(s) concerné(s).

Demande à adresser au Directeur de la Bibliothèque électronique et Collections Spéciales, Archives & Bibliothèques CP 180, Université Libre de Bruxelles, Avenue Franklin Roosevelt 50, B-1050 Bruxelles.
Courriel : bibdir@ulb.ac.be.

6. Citation

Pour toutes les utilisations autorisées, l'utilisateur s'engage à citer dans son travail, les documents utilisés, par la mention « Université Libre de Bruxelles – Archives & Bibliothèques » accompagnée des précisions indispensables à l'identification des documents (auteur, titre, date et lieu d'édition).

7. Liens profonds

Les liens profonds, donnant directement accès à une copie numérique particulière, sont autorisés si les conditions suivantes sont respectées :

- a) les sites pointant vers ces documents doivent clairement informer leurs utilisateurs qu'ils y ont accès via le site web des Archives & Bibliothèques de l'ULB ;
- b) l'utilisateur, cliquant un de ces liens profonds, devra voir le document s'ouvrir dans une nouvelle fenêtre ; cette action pourra être accompagnée de l'avertissement 'Vous accédez à un document du site web des Archives & Bibliothèques de l'ULB'.

Reproduction

8. Sous format électronique

Pour toutes les utilisations autorisées mentionnées dans ce règlement le téléchargement, la copie et le stockage des copies numériques sont permis ; à l'exception du dépôt dans une autre *base de données*, qui est interdit.

9. Sur support papier

Pour toutes les utilisations autorisées mentionnées dans ce règlement les fac-similés exacts, les impressions et les photocopies, ainsi que le copié/collé (lorsque le document est au format texte) sont permis.

10. Références

Quel que soit le support de reproduction, la suppression des références à l'ULB et aux Archives & Bibliothèques de l'ULB dans les copies numériques est interdite.