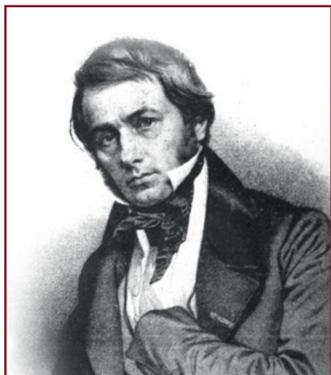


Lucie Rey

# LES ENJEUX DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE EN FRANCE AU XIX<sup>e</sup> SIÈCLE

Pierre Leroux contre Victor Cousin



L'Harmattan





LES ENJEUX DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE  
EN FRANCE AU XIX<sup>e</sup> SIÈCLE

*Pierre Leroux contre Victor Cousin*

## **La Philosophie en commun**

*Collection dirigée par Stéphane Douailler,  
Jacques Poulain, Patrice Vermeren*

Nourrie trop exclusivement par la vie solitaire de la pensée, l'exercice de la réflexion a souvent voué les philosophes à un individualisme forcené, renforcé par le culte de l'écriture. Les querelles engendrées par l'adulation de l'originalité y ont trop aisément supplanté tout débat politique théorique.

Notre siècle a découvert l'enracinement de la pensée dans le langage. S'invalidait et tombait du même coup en désuétude cet étrange usage du jugement où le désir de tout soumettre à la critique du vrai y soustrayait royalement ses propres résultats. Condamnées également à l'éclatement, les diverses traditions philosophiques se voyaient contraintes de franchir les frontières de langue et de culture qui les enserraient encore. La crise des fondements scientifiques, la falsification des divers régimes politiques, la neutralisation des sciences humaines et l'explosion technologique ont fait apparaître de leur côté leurs faillites, induisant à reporter leurs espoirs sur la philosophie, autorisant à attendre du partage critique de la vérité jusqu'à la satisfaction des exigences sociales de justice et de liberté. Le débat critique se reconnaissait être une forme de vie.

Ce bouleversement en profondeur de la culture a ramené les philosophes à la pratique orale de l'argumentation, faisant surgir des institutions comme l'École de Korcula (Yougoslavie), le Collège de Philosophie (Paris) ou l'Institut de Philosophie (Madrid). L'objectif de cette collection est de rendre accessibles les fruits de ce partage en commun du jugement de vérité. Il est d'affronter et de surmonter ce qui, dans la crise de civilisation que nous vivons tous, dérive de la dénégation et du refoulement de ce partage du jugement.

### **Dernières parutions**

Flora BASTIANI, *La conversion éthique. Introduction à la philosophie d'Emmanuel Levinas*, 2012.

Maria KAKOGIANNI, *De la victimisation*, 2012.

Marisa Alejandra MUNOZ, *Macedonio Fernández, philosophe. Le sujet, l'expérience et l'amour*, 2012.

Jacques POULAIN et Irma ANGUE MEDOUX (sous la dir. de) *Richard Rorty ou l'Esprit du temps*, 2012.

Gustavo CHATAIGNIER GADELHA, *Temps historique et immanence. Les concepts de nécessité et de possibilité dans une histoire ouverte*, 2012.

Lucie REY

**LES ENJEUX DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE  
EN FRANCE AU XIX<sup>e</sup> SIÈCLE**

*Pierre Leroux contre Victor Cousin*

L'Harmattan

## **Du même auteur**

*Qu'est-ce que la douleur ? Lecture de René Leriche, 2009*

© L'HARMATTAN, 2012  
5-7, rue de l'École-Polytechnique ; 75005 Paris

<http://www.librairieharmattan.com>  
[diffusion.harmattan@wanadoo.fr](mailto:diffusion.harmattan@wanadoo.fr)  
[harmattan1@wanadoo.fr](mailto:harmattan1@wanadoo.fr)

ISBN : 978-2-336-00515-7  
EAN : 9782336005157

## Sommaire

Introduction.....	11
<b>Première partie. Philosophie et histoire de la philosophie chez Victor Cousin. L'instrumentalisation de l'histoire de la philosophie et la constitution d'une doctrine officielle.....</b>	<b>43</b>
Chapitre I. Les sens d'une lecture périodique de l'œuvre de Cousin .....	45
Chapitre II. L'éclectisme : le premier Cousin.....	55
Chapitre III. Cousin et le spiritualisme. Les enjeux politiques de la philosophie cousinienne et l'usage de l'histoire de la philosophie comme arme politique .....	151
Chapitre IV. Philosophie, religion et politique au XIX <sup>e</sup> siècle. La rupture avec le XVIII <sup>e</sup> siècle .....	179
Conclusion. Les critiques du cousinisme.....	203
<b>Seconde partie. Pierre Leroux et la mission de la philosophie au XIX<sup>e</sup> siècle. La tradition philosophique comme fondement de l'émancipation théorique et politique .....</b>	<b>211</b>
Introduction.....	213
Chapitre I. L'activité philosophique .....	221
Chapitre II. Le philosophe prophète .....	279
Chapitre III. L'histoire de la philosophie comme lieu de la confrontation	357
Conclusion .....	447
Bibliographie .....	455
Table des matières .....	465



*Je remercie tout particulièrement Patrice Vermeren  
qui a dirigé la thèse de doctorat à l'origine de ce travail.*

*Je remercie également Louise Ferté  
pour son aide qui a rendue possible la publication de ce livre.*



## Introduction

### Pierre Leroux, philosophe inconnu

Pierre Leroux est un philosophe socialiste très peu connu aujourd'hui. C'est de sa quasi-disparition de l'histoire de la philosophie que nous souhaiterions partir. Pour rendre justice à l'œuvre de Leroux, il faudrait le présenter sous trois angles, puisqu'il est à la fois journaliste, philosophe et homme politique. Or cette triple dimension de son œuvre n'est sans doute pas étrangère à son oubli. Né à Paris en 1797<sup>1</sup>, Pierre Leroux est mort en 1871, lors des événements de la Commune, qui décide d'envoyer deux représentants à ses funérailles afin de rendre hommage « à l'homme politique qui, au lendemain des journées de juin de 1848, a pris courageusement la défense des vaincus<sup>2</sup> ». Leroux devient en effet député de la Deuxième République en juin 1848, il prend la défense des insurgés et propose à l'Assemblée un projet de Constitution<sup>3</sup>, avant de s'exiler à Londres puis à Jersey après le coup d'État du 2 décembre 1851.

À son sujet Henri Mougin écrit en 1938 : « Le penseur socialiste n'a pas survécu à la mort de l'homme, Pierre Leroux est pour nous un inconnu. Lui qui fut, dans le mouvement social de son temps, plus connu que Proudhon, ou que Fourier ou que Cabet, n'a, depuis 1871, attiré l'attention de personne.<sup>4</sup> » Cette affirmation reste vraie jusque dans les années 1970<sup>5</sup>, mais il faut toutefois la nuancer par la suite : Leroux suscite un intérêt nouveau chez Miguel Abensour<sup>6</sup> en premier lieu, dans le cadre de sa vaste réflexion sur l'utopie, mais aussi chez

---

<sup>1</sup> Contrairement à ce que Leroux écrit lui-même dans certains textes, notamment dans l'article « Malthus et les économistes », Broussac, 1849, p. 3 : « Je suis né vers le temps où la Convention luttait contre le négociantisme ». Henri Mougin, dans l'introduction de son livre *Pierre Leroux*, propose une hypothèse pour expliquer cette falsification de date : « Les révolutions comme les grandes familles, ont leurs enfants du miracle ; et la Révolution française a eu le sien dans la personne de Pierre Leroux, socialiste de 1848, qui se disait l'enfant de 1793 et le fils de la Convention. Beaucoup d'autres se sont cru ou se sont dit les fils de la grande Révolution, mais Leroux, par un curieux détour de la pensée, a voulu naître réellement en 1793. [...] En réalité, il ne pouvait se consoler d'être né en 1797, en plein milieu de la réaction du Directoire, aux débuts de la contre-révolution ; il ne pouvait admettre qu'on l'ait fait entrer dans le monde après que Robespierre en fût parti ; il a délibérément corrigé sa date de naissance ; il s'est fait lui-même l'enfant du miracle de la Convention. » Henri Mougin, *Pierre Leroux*, Paris, Éditions sociales internationales, 1938.

<sup>2</sup> Commune de Paris, séance du 13 avril 1871, rapporté par Henri Mougin, *op. cit.*, p. 10.

<sup>3</sup> *Projet d'une Constitution démocratique et sociale fondée sur la loi même de la vie, et donnant par une organisation véritable de l'État la possibilité de détruire à jamais la Monarchie, l'Aristocratie, l'Anarchie, et le moyen infaillible d'organiser le travail national sans blesser la liberté*, Paris, Sandré, 1848.

<sup>4</sup> Henri Mougin, *Pierre Leroux*, *op. cit.*, p. 11.

<sup>5</sup> La seule exception est le livre de D. O. Evans, *Le Socialisme romantique, Pierre Leroux et ses contemporains*, Paris, Marcel Rivière, 1948.

<sup>6</sup> Voir notamment Miguel Abensour, *Utopiques I, Le Procès des maîtres rêveurs*, Arles, Les éditions de la Nuit, 2011, et *Utopiques II, L'Homme est un animal utopique*, Arles, Les éditions de la Nuit, 2010.

Jean-Pierre Lacassagne<sup>1</sup>, Jean-Jacques Goblot<sup>2</sup>, Jacques Viard<sup>3</sup> et Georges Navet<sup>4</sup>, qui lui consacrent un travail important et tentent de rendre à sa pensée une place sur la scène philosophique. Cependant, malgré ce renouveau, M. Abensour continue d'affirmer avec regret que « nos contemporains ne lisent plus Pierre Leroux<sup>5</sup> ». Il faut s'interroger sur les raisons de cette disparition qui contraste fortement avec les témoignages d'estime et d'admiration de ses contemporains. Comme le rappelle M. Abensour dans « Pierre Leroux et l'utopie », George Sand, Lamartine<sup>6</sup> et d'autres prédisaient que Leroux serait le « Rousseau du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>7</sup> ». Malgré son erreur, ce témoignage révèle l'importance de l'œuvre de Leroux pour un certain nombre de ses contemporains. De même, Marx, dans une lettre à Feuerbach du 3 octobre 1843 parle du « génial Leroux<sup>8</sup> ». Dès lors, pourquoi la prédiction ne s'est-elle pas réalisée ? Pourquoi Leroux n'est-il pas devenu pour nous le Rousseau du XIX<sup>e</sup> siècle, considéré comme un philosophe génial, enseigné dans les lycées et les universités ?

Il est possible de faire plusieurs hypothèses, non exclusives, pour répondre à cet étonnement. Tout d'abord, deux premières hypothèses se fondent sur des causes extérieures à l'œuvre même de Leroux, liées à ses jugements posthumes. Premièrement, comme le montre H. Mougin, tous les écrits posthumes vont dans le sens d'une ridiculisation ou d'une oblitération de la pensée socialiste de Leroux. La plupart des travaux consacrés à l'œuvre de Leroux au XIX<sup>e</sup> siècle se maintiennent dans la tradition que les caricaturistes réactionnaires de 1848 ont créée, et qu'une « biographie sordide et mensongère<sup>9</sup> », écrite par le polémiste Eugène de Mirecourt<sup>10</sup>, employé par Napoléon III, a accréditée : « Leroux vieille barbe de 1848, pleurard et stupide, parfaitement ridicule.<sup>11</sup> » Un autre

<sup>1</sup> Jean-Pierre Lacassagne, *Un Mage romantique. Pierre Leroux, (1797-1871), naissance d'un prophète : 1797-1832*, thèse de doctorat (réf. ANRT : 9920) ; *Histoire d'une amitié, Pierre Leroux et George Sand*, Paris éd. Klincksieck, 1972. Réédition de textes : Pierre Leroux, *Aux philosophes, aux artistes, aux politiques. Trois discours et autres textes*, coll. « Critique de la politique », texte établi et préfacé par Jean-Pierre Lacassagne, postface de Miguel Abensour, Paris, Payot, 1994 ; Pierre Leroux, *La Grève de Samarez*, préface de Jean-Pierre Lacassagne, Paris, Klincksieck, 1979.

<sup>2</sup> Jean-Jacques Goblot, *Aux origines du socialisme français : Pierre Leroux et ses premiers écrits, 1824-1830*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 1977.

<sup>3</sup> Jacques Viard, *Pierre Leroux et les socialistes européens*, Paris, Actes Sud, 1982.

<sup>4</sup> Georges Navet, *Pierre Leroux, Politique, socialisme et philosophie*, Paris, Publications de la société P.-J. Proudhon, 1994.

<sup>5</sup> Miguel Abensour, « Pierre Leroux et l'utopie », *op. cit.*, p. 85.

<sup>6</sup> George Sand rapporte les propos de Lamartine dans sa lettre du 27 septembre 1841, *Correspondance*, Paris, Calmann-Lévy, 1895, t. II, p. 197 : Lamartine disait qu'on lirait un jour Pierre Leroux comme on lit le Contrat social ».

<sup>7</sup> Miguel Abensour, « Pierre Leroux et l'utopie », *op. cit.*, p. 85.

<sup>8</sup> Lettre de Marx relative aux rapports Feuerbach-Schelling du 3 oct. 1843, *Marx-Engels Correspondance*, t. I, éditions sociales, 1971, pp. 300-303. Reproduite dans Miguel Abensour, *Utopiques I, Le Procès des maîtres rêveurs*, *op. cit.*, pp. 203-206.

<sup>9</sup> Henri Mougin, *Pierre Leroux*, *op. cit.*, p. 12.

<sup>10</sup> Eugène de Mirecourt, *Pierre Leroux*, Paris, Harvard, 1856.

<sup>11</sup> Henri Mougin, *Pierre Leroux*, *op. cit.*, p. 12.

texte, qualifié de « brochure, d'apparence catholique<sup>1</sup> », reprend cette légende : Leroux, traité de grand enfant, est accusé « d'avoir prêché, un des premiers, cette morale assez folâtre qui, sous le nom de solidarité, traîne aujourd'hui chez les apothicaires et les Diafoirus de la démocratie<sup>2</sup> ». Par ailleurs, à côté de ces commentaires clairement hostiles, il faut également mentionner une thèse écrite par Pierre-Félix Thomas<sup>3</sup>, ouvrage bien plus sérieux que les écrits précédemment cités, mais qui présente Leroux comme un penseur spiritualiste en laissant de côté la portée socialiste de son œuvre, qui en constitue pourtant l'un des aspects les plus essentiels et les plus intéressants. Finalement, le seul effort du socialisme pour chercher un héritage dans l'œuvre de Leroux se résume, au moment où écrit Mougín, dans une brochure introuvable de Julien Pioger, *Pierre Leroux socialiste*<sup>4</sup>.

La deuxième raison relative aux interprétations posthumes qui a très certainement joué un rôle dans l'oubli de l'œuvre de Leroux tient à sa classification parmi ceux que l'on a coutume d'appeler les « socialistes utopiques ». En effet, comme l'explique M. Abensour dans son texte « Utopie et émancipation<sup>5</sup> » cette catégorie générale tend à unifier des auteurs comme Saint-Simon, Fourier, Proudhon, Leroux. Or, s'il est vrai que ces auteurs partagent la volonté de construire une pensée politique qui revendique l'appellation de « socialiste », leurs pensées n'en sont pas moins fort différentes les unes des autres et gagneraient beaucoup à être distinguées et à sortir de cette catégorie générale pour être étudiées de manière singulière. Autrement dit, le « socialisme utopique » du XIX<sup>e</sup> siècle n'est pas un ensemble homogène. D'où vient cette tendance à le considérer ainsi, comme un tout sans spécificités internes ? Elle est le résultat de la lecture proposée par Engels dans son opuscule *Le Socialisme de l'utopie à la science*<sup>6</sup>, que M. Abensour décrit comme un discours d'autorité et de clôture qui marque une frontière franche entre des socialistes rêveurs, peu sérieux, et le socialisme scientifique. Une telle présentation dispense naturellement de la lecture précise de ces socialistes, doux rêveurs, amis du genre humain, qui ont précédé l'élaboration véritablement sérieuse et rigoureuse du socialisme par Marx et Engels eux-mêmes. Ce partage élaboré par Engels a valu comme argument d'autorité pendant la plus grande partie du XX<sup>e</sup> siècle et ces auteurs sont tombés, à des degrés divers toutefois, dans l'oubli. Depuis quelques décennies, on assiste à une contestation de cette conception téléologique de l'histoire du socialisme, qui s'affirme à travers la volonté de revenir aux textes et aux idées singulières de ces auteurs, et notamment de Leroux. Cette revalorisation accompagne celle de la notion

---

<sup>1</sup> *Ibid.*

<sup>2</sup> Fidaio Justiniani, *Pierre Leroux*, Paris, Bloud, 1912, p. 4.

<sup>3</sup> Pierre-Félix Thomas, *Pierre Leroux, sa vie, son œuvre, sa doctrine*, Paris, Alcan, 1904.

<sup>4</sup> Julien Pioger, *Pierre Leroux socialiste*, Paris, Giard et Brière, 1896.

<sup>5</sup> Miguel Abensour, « Utopie et émancipation », in *Utopiques II, Le Procès des maîtres rêveurs, op. cit.*, p. 50.

<sup>6</sup> Friedrich Engels, *Le Socialisme de l'utopie à la science, ou Socialisme utopique et socialisme scientifique*, Paris, Librairie de l'Humanité, 1924.

d'utopie. En effet, si Leroux peut être considéré comme un utopiste, le terme d'utopie ne doit plus être entendu en un sens dévalorisant, selon la critique dominante qui lui est adressée et qui voit en elle l'origine théorique des totalitarismes modernes, selon une réduction illégitime et infondée<sup>1</sup>. Au contraire, l'intérêt pour la lecture de Leroux s'accompagne d'une réhabilitation de l'utopie, entendue en un sens foncièrement positif. Mais surtout, c'est le caractère homogène de cette notion qui doit être remis en cause : la commune référence à l'utopie ne doit plus servir à faire écran aux pensées singulières et originales des différents penseurs qui la revendiquent, mais ouvrir un nouvel espace de réflexion et de lecture. Dès lors, il faut se rendre attentif à ce qui constitue pour M. Abensour la singularité et l'extrême richesse de l'œuvre de Leroux, et à l'originalité de sa conception de l'utopie, qui ne se pense pas comme une abolition du monde politique moderne, mais qui cherche au contraire à faire converger l'effervescence utopique et la révolution démocratique, à rendre compatible la liberté et l'égalité sous le rapport de la loi, et à permettre la rencontre du socialisme et de la république démocratique. En ce sens, il ne s'agit pas d'affirmer que l'inclusion de Leroux dans la catégorie des socialistes utopiques est en elle-même une erreur, l'erreur consiste plutôt à penser que cette place exempte de sa lecture précise. C'est une telle lecture, attentive, intéressée et critique que se propose de mener ce travail.

Toutefois, l'examen de ces raisons liées aux interprétations posthumes de l'œuvre de Leroux ne semble pas suffisant pour expliquer la disparition de Leroux de la tradition philosophique, et il nous faut à présent nous tourner vers les raisons internes à son œuvre. En effet, cette interrogation nous conduit au cœur des spécificités de la pensée de Leroux. Celle-ci se caractérise par un double registre d'écriture, un mélange des styles, à mi-chemin parfois entre journalisme et philosophie. Effectivement, Leroux est un journaliste, ce qui marque profondément son écriture : toute sa vie durant, il a dirigé et participé à des revues, à tel point que tous ses livres sont des réélaborations d'articles parus initialement dans des revues. La biographie de Leroux explicite le rapport particulier de ce dernier à la publication, et constitue un aspect important pour comprendre son mode d'écriture propre. Ses parents tiennent un débit de boisson à Paris, mais Leroux devient boursier du gouvernement et fait ses études au lycée de Rennes. C'est un très bon élève : il passe le concours d'entrée de l'École Polytechnique, mais son père meurt et il doit travailler pour aider sa mère et ses trois frères. Il devient alors ouvrier typographe. Le caractère particulier de la pensée Leroux s'explique en partie par cette double appartenance, à la bourgeoisie lettrée par son éducation et au monde ouvrier par son métier. Dès 1817, Leroux conçoit un projet typographique nouveau dont il attend des effets décisifs pour la diffusion des connaissances et des idées : procédé rapide et peu onéreux, Leroux y voit un moyen d'affranchir la

---

<sup>1</sup> Cf. Miguel Abensour, *Utopiques I. Le Procès des maîtres rêveurs*, *op. cit.*

presse et de la mettre à l'abri de la censure<sup>1</sup>. Mais l'entreprise est un échec. Peu de temps après, Leroux forme le projet de fonder un journal « qui tiendrait ses lecteurs au courant de toutes les découvertes faites dans les sciences et dans toutes les branches de l'activité humaine, chez les principales nations<sup>2</sup> ». Il fonde en 1824 la revue *Le Globe*<sup>3</sup>, dont il est à la fois le co-directeur<sup>4</sup> et le typographe, et qui devient le journal des libéraux jusqu'en 1830. À l'origine de la création du journal se trouve pour Leroux le projet encyclopédique et la croyance en l'importance de la diffusion des idées<sup>5</sup>. En 1830, Leroux adhère pour quelques mois à l'école saint-simonienne, dont *Le Globe* devient l'organe officiel jusqu'en 1832. Après son départ de l'école saint-simonienne et du *Globe* en 1831, Leroux fonde aussitôt de nouvelles revues : la *Revue encyclopédique* dans laquelle il écrit de 1831 à 1836, la *Revue indépendante* de 1836 à 1844, la *Revue sociale* de 1845 à 1848, puis *l'Éclairer de l'Indre* de 1847 à 1848 et enfin *l'Espérance*, publiée à Jersey, de mai 1858 au début de l'année 1859<sup>6</sup>. En parallèle de cette activité journalistique, Leroux écrit de nombreux articles pour *L'Encyclopédie pittoresque à deux sous* à partir de 1833, rebaptisée en 1835 *Encyclopédie nouvelle*<sup>7</sup>, projet conduit avec Jean Reynaud<sup>8</sup> qui vise à produire pour

<sup>1</sup> L'invention devrait permettre, d'après Leroux, d'émanciper la pensée, imprimer à volonté les livres les plus libéraux, établir entre les membres d'une association une correspondance en chiffres aussi étendue que l'on voudra », in « Une typographie nouvelle », *Revue indépendante*, t. VI.

<sup>2</sup> Pierre Leroux, « D'une nouvelle typographie », *Revue indépendante*, 25-I-1843, t. VI, p. 274.

<sup>3</sup> Y participeront entre autres Bertrand, Cousin, Villemain, Jouffroy, Augustin Thierry et Sainte-Beuve, ainsi que Thiers et Guizot.

<sup>4</sup> Avec Paul-François Dubois. Jean-Jacques Goblot raconte ainsi leur collaboration : « Professeur de rhétorique, ancien élève de l'École normale, Dubois avait été chassé de l'Université trois ans plus tôt ; il avait quelque expérience du journalisme, et, en attendant mieux, vivait de divers travaux de plume : il accepta et se chargea de constituer la rédaction du nouveau journal ; mai il s'en réserva expressément le contrôle et la direction. Il fit aussitôt appel à ses amis de l'Université et à quelques jeunes publicistes de sa connaissance, qui acceptèrent de collaborer à son entreprise. Leroux de son côté fit entrer dans la rédaction son ami Alexandre Bertrand. Le premier numéro du *Globe* parut le 15 septembre 1824. », J.-J. Goblot, *Aux origines du socialisme français : Pierre Leroux et ses premiers écrits (1824-1830)*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 1977.

<sup>5</sup> En 1831, Leroux décrit ainsi le projet initial du *Globe* : « La première idée, la conception du *Globe* [...] consistait à recueillir et à présenter au public français tous les travaux scientifiques, littéraires et philosophiques de quelque importance dans le grand mouvement pacifique qui commençait à emporter de concert les nations civilisées du monde. Le titre même du journal avait été choisi en rapport avec ce caractère d'investigation encyclopédique. Par des extraits de voyage, par des traductions et dans analyses d'ouvrages étrangers, par des études de toutes espèces sur le passé, *Le Globe*, cherchait à mettre sous la main de ses lecteurs les principaux éléments des questions ; à leur représenter les travaux antérieurs et l'état de la science contemporaine sur chaque point de la controverse ; à leur apporter et à leur distribuer en ordre les matériaux les plus complets pour les solutions les plus larges et les plus conciliantes. Une telle pensée tendait évidemment à l'association générale des peuples dans le domaine de la science, de la philosophie et de l'art », in « *Le Globe*, journal de la doctrine de Saint-Simon », *Le Globe*, VII<sup>e</sup> année, n° 18, 18-I-1831. Signée Pierre Leroux, écrite en collaboration avec Sainte-Beuve, cette « Profession de foi saint-simonienne » a été reproduite à la fois dans les *Cœuvres de Pierre Leroux*, t. I, Paris, Société typographique, 1850, pp. 339-345.

<sup>6</sup> Armelle Le Bras-Chopard ajoute que Leroux collabore également à d'autres journaux, comme *Le National*, la *Revue des Deux-Mondes* et *La République*. Armelle Le Bras-Chopard, *De l'égalité dans la différence, le socialisme de Pierre Leroux*, Paris, Presses de la fondation nationale des sciences politiques, 1986.

<sup>7</sup> *Encyclopédie nouvelle, dictionnaire philosophique, scientifique, littéraire et industriel, offrant le tableau des connaissances humaines au XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Gosselin, 1836-1841.

<sup>8</sup> Voir à ce sujet David Albert Griffiths, *Jean Reynaud, encyclopédiste de l'époque romantique*, Paris, Rivière, 1965, pp. 122-123.

le XIX<sup>e</sup> siècle l'équivalent de ce que fut l'*Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert pour le XVIII<sup>e</sup> siècle.

Ce rapide passage par la biographie leroussienne manifeste que l'essentiel de l'œuvre de Leroux a d'abord été destiné à une publication soumise à la contrainte de la périodicité des livraisons, voire d'un programme éditorial. Cela explique la grande dispersion de ses écrits et leur inscription dans les problèmes de son temps. Dans son introduction au recueil *Pierre Leroux, Aux philosophes, aux artistes, aux politiques, Trois discours et autres textes*, J.-P. Lacassagne explique que la forme de l'œuvre de Leroux appelle naturellement deux critiques : celle de la dispersion d'une part, les écrits de Leroux étant extrêmement divers et parfois sans liens apparents ; celle de l'éphémère et de la contingence de la pensée d'autre part, pour ses écrits de circonstances, rédigés au gré de l'actualité et dépendants des accidents du temps. On pourrait trouver là des explications de la piètre postérité de l'œuvre leroussienne. Pourtant, Leroux n'a jamais cessé par ailleurs d'affirmer l'unité de son œuvre, et l'idée de dispersion doit être mise en rapport avec la thèse de l'unité. En effet, que penser de l'« Avertissement » mis en tête du premier volume de ses *Œuvres complètes*<sup>1</sup> dans lequel Leroux affirme avec beaucoup d'insistance la systémativité de sa pensée ? Que défend Leroux dans ce texte ? Il prétend que ses écrits, loin de devoir se lire comme des textes de circonstances rédigés au gré de l'actualité, composent un véritable système doté d'une nécessité et d'une cohérence interne : « Mes divers écrits s'expliquent les uns par les autres, et se servent de preuve et de démonstration. Tous sont, à vrai dire, un seul et même ouvrage, qui a son commencement, son milieu et sa conclusion. Ce qui est vrai de tous les penseurs se trouve être, relativement à moi, d'une exactitude rigoureuse. Pendant vingt-cinq ans, j'ai ajouté définition sur définition, théorème sur théorème, comme font les géomètres. Mon œuvre serait entièrement fautive si elle n'était pas vraie dans son intégralité, car elle est une.<sup>2</sup> » Cette affirmation contraste fortement avec la première impression du lecteur qui s'aventure dans *De l'humanité*, et qui se trouve emporté dès l'introduction dans de longues digressions sur la question du bonheur chez les auteurs anciens ; ou *La Grève de Samarez*<sup>3</sup>, suite interrompue de livraisons au sujet desquelles les commentaires hostiles n'ont pas manqué : « interminables palabres<sup>4</sup> », « niaiseries doctrinales<sup>5</sup> », « si j'osais, je citerais bien ici cette "somme" encore, cette mine d'idées et de sottises "romantiques", "socialistes" et *sui generis*, *La Grève de Samarez*, de Pierre Leroux<sup>6</sup> ». En effet, J.-P. Lacassagne prévient dans son introduction que ce livre ne peut que dérouter le lecteur non averti, c'est-à-dire non familier de son

---

<sup>1</sup> *Œuvres de Pierre Leroux*, t. I, *op. cit.*

<sup>2</sup> *Œuvres de Pierre Leroux*, *op. cit.*, t. I, p. XI-XII.

<sup>3</sup> Pierre Leroux, *La Grève de Samarez*, Poème philosophique paru en quatre livraisons entre 1863 et 1865, *op. cit.*

<sup>4</sup> René Journet et Guy Robert, *Notes sur les Contemplations*, Annales de la Faculté de Lettres de l'université de Besançon, vol. 21, Paris, Belles Lettres, 1958, p. 33.

<sup>5</sup> Jean-Bertrand Barrère, *La Fantaisie de Victor Hugo*, II, 1852-1885, Paris, éd. Klincksieck, 1972, p. 178.

<sup>6</sup> Pierre Albouy, *La Création mythologique chez Victor Hugo*, Paris, José Corti, 1968, p. 51, note 171.

auteur et ignorant la spécificité de sa démarche intellectuelle. Mais c'est pour affirmer immédiatement que ce caractère déroutant vient de la nature proprement philosophique du travail de Leroux : « Leroux, en effet, procède en véritable philosophe. La suite de ses travaux marque les étapes d'une réflexion sur l'époque et ses maux qu'accompagne une tentative progressive de construction. Les livres se complètent et mutuellement se prolongent, à mesure que s'élargit et s'approfondit la visée compréhensive.<sup>1</sup> » Et d'autre part, aucun domaine n'étant hors du champ, c'est la totalité du savoir que Leroux prétend assumer et invoquer à chaque étape de la recherche, sans lui assigner de limites. Dès lors, ce qui est à la fois passionnant et déroutant dans la lecture de Leroux d'après Jean-Pierre Lacassagne, c'est le sentiment d'assister à la genèse d'une pensée qui n'en finit pas de se faire et de s'expérimenter, sans arriver jamais à un terme, en procédant par « alluvionnement » et « creusement<sup>2</sup> ». En effet, Leroux se cite sans cesse lui-même, reprenant d'anciens articles pour les développer ; l'inachèvement de ses écrits n'est pas rare<sup>3</sup>. Il passe toute sa vie à augmenter ce qu'il a déjà produit en ajoutant une nouvelle pierre à l'édifice, d'où la prédilection pour l'ordre chronologique qu'il voulait adopter dans ses œuvres complètes. Si Leroux prétend produire des synthèses, contre les philosophes qui ne font que distinguer<sup>4</sup>, celles-ci ne sont jamais définitives. Toute l'originalité de sa pensée tient à cette volonté de synthèse, non pour en finir avec l'évolution et la progression, mais pour continuer à avancer.

Les textes de Leroux présentent donc une double difficulté : la première difficulté est interne, liée au mode d'écriture par « couches » successives et renvois, qui rend parfois l'accès au sens de l'ouvrage retardé et complexe<sup>5</sup>. À cela s'ajoute une seconde difficulté, externe cette fois, liée à l'objet donné à la philosophie et à son rapport au présent qui donnent parfois l'impression que

<sup>1</sup> Pierre Leroux, *La Grève de Samarez*, op. cit., introduction de Jean-Pierre Lacassagne p. 7.

<sup>2</sup> Pierre Leroux, *La Grève de Samarez*, op. cit., introduction de Jean-Pierre Lacassagne p. 10.

<sup>3</sup> C'est le cas par exemple de *De l'humanité*, ouvrage qui compte près de 900 pages, et qui se donne comme une « première partie », ou *La Grève de Samarez*, au sujet de laquelle J.-P. Lacassagne écrit : « Ce texte incomplet – car comment désigner autrement cette suite interrompue de livraison ? », introduction à *La Grève de Samarez*, op. cit., p. 6.

<sup>4</sup> « Il existe des gens qui n'appellent philosophie que certaines méditations abstraites sans rapport avec l'humanité. Ces philosophes séparent toujours au lieu de réunir ; ils distinguent, mais non pas pour conclure ; ils font l'analyse ennemie de la synthèse au lieu d'en faire le flambeau. », Pierre Leroux, « Une nouvelle typographie », *Revue indépendante*, 25 janvier 1843, p. 26.

<sup>5</sup> Dans l'introduction à *La Grève de Samarez*, Jean-Pierre Lacassagne met en parallèle cette spécificité de la pensée de Leroux avec un texte de Castoriadis tout à fait éclairant pour comprendre la manière dont se donnent à lire les textes de Leroux : « Écrite sous la pression des délais imposés par la publication de la revue, cette première partie est déjà elle-même non pas un travail fait mais un travail se faisant. Contrairement à toutes les règles de composition, les murs du bâtiment sont exhibés les uns après les autres au fur et à mesure de leur édification, entourés par ce qui reste des échafaudages, de tas de sable et de pierres, de bouts de poutres et de truelles sales. Sans en faire une "thèse", j'assume cette présentation dictée au départ par des facteurs "extérieurs". Cela devrait être une banalité, reconnue par tous, que dans le cas du travail de réflexion, enlever les échafaudages et nettoyer les abords du bâtiment non seulement n'apporte rien au lecteur, mais lui enlève quelque chose d'essentiel. Contrairement à l'œuvre d'art, il n'y a pas d'édifice terminé et à terminer ; autant et plus que la réflexion importe le travail de la réflexion, et c'est peut-être cela surtout qu'un auteur peut donner à voir, s'il peut donner à voir quelque chose. », Cornelius Castoriadis, *L'Institution imaginaire de la Société*, Paris, Le Seuil, 1975, pp. 5-6.

les textes de Leroux sont pris dans une actualité qui n'est plus la nôtre. Et c'est effectivement là sans doute que se trouve toute la singularité de l'écriture leroussienne, qui mêle les questionnements philosophiques les plus profonds aux problèmes les plus actuels. À ce sujet, J.-P. Lacassagne écrit : « La difficulté et la richesse de Leroux tiennent donc dans ce double projet : déchiffrer les signes des temps passés et présents sans cesser de prétendre à l'exigeante rigueur de la somme. Le poids de l'éternel et le choc de l'actuel, pour parodier une devise célèbre, ou, si l'on préfère, le mariage de la philosophie et du journalisme, déterminent le cheminement d'une recherche soucieuse de ne négliger rien ni personne.<sup>1</sup> » Le risque consiste alors à figer la pensée de Leroux dans l'un de ses aspects pourtant également constitutifs de sa pensée, et ainsi de la dénaturer, d'en perdre la spécificité<sup>2</sup>. En effet, l'actualité n'est pas un obstacle à la philosophie leroussienne, qui se définit comme la pensée du monde présent. Leroux se propose de donner de la cohérence aux événements, en faisant converger les multiples interrogations du présent en une grande question, celle qui domine son époque. Il s'agit de construire une vision cohérente et totalisable du monde présent à travers un système positif qui mette à jour la vérité sociale nouvelle propre au XX<sup>e</sup> siècle, selon l'idée que la philosophie n'est pas un discours abstrait et anhistorique. Dès lors, l'inscription de ses écrits dans des revues ou dans *l'Encyclopédie nouvelle*, qui impliquent des délais et des programmes éditoriaux, ne doit pas ici être comprise comme un obstacle à l'accès de la pensée leroussienne, mais bien au contraire comme sa condition même. Elle relève d'une volonté constamment réaffirmée chez Leroux « d'ancrer la pensée dans la vie, d'être, parce que affronté à la réalité de tous les jours, un philosophe complet capable de rendre compte de l'homme concret dans tous ses états, privé, public, mari, père de famille, citoyen, et toutes ses conditions pour le révéler à lui-même tel qu'il fut, qu'il est, qu'il sera<sup>3</sup> ». Cette affirmation est déterminante dans la critique menée par Leroux d'une autre vision de la philosophie, érudite, savante et coupée des besoins de l'humanité. La singularité de la pensée leroussienne consiste à nouer le projet encyclopédique avec l'inscription dans la réflexion du quotidien.

Dès lors, si on prend acte de cette spécificité de la pensée leroussienne, qui se caractérise par la double volonté d'ancrer sa réflexion dans l'actualité la plus brûlante tout en proposant une philosophie systématique qui offre des réponses cohérentes aux problèmes du présent, il est évidemment possible de faire

---

<sup>1</sup> Pierre Leroux, *Aux philosophes, aux artistes, aux politiques, Trois discours et autres textes*, préface de Jean-Pierre Lacassagne, *op. cit.*, p. II.

<sup>2</sup> « L'improvisation y a sa part, si fortes qu'en soient les constantes et discernable, dès les fondations, la future architecture. Ne pas inscrire dans l'avancée de son inachèvement cette démarche à la fois hardie et patiente, répétitive et innovatrice, c'est, par facilité ou par esprit de système, en ignorer la plasticité et l'inventivité, en couper l'élan, en rétrécir le champ de visée. On ne comprend rien à Leroux, on le trahit, si on ne voit pas que l'universalité de sa quête est tributaire des exigences du quotidien ; et vice versa, puisque la relève des défis journaliers est spontanément mise en perspective par Leroux. », *Ibid.*, p. II.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. v.

l'hypothèse que l'explication de la disparition quasi-totale de la pensée de Leroux de la philosophie contemporaine est interne et que l'œuvre de Leroux porte en elle-même la responsabilité de son oubli. En effet, cette première hypothèse consisterait à penser que l'œuvre de Leroux a disparu parce qu'il n'a pas écrit de textes véritablement systématiques, d'œuvre de synthèse, que ses idées sont dispersées ici et là, qu'il fait des digressions à n'en plus finir et qu'il mêle les réflexions de fond à des écrits de circonstances, perdant ainsi son lecteur. Selon cette hypothèse par exemple, on expliquerait que la *Réfutation de l'éclectisme* n'est plus lue aujourd'hui, parce que, tout en constituant l'ouvrage dans lequel on trouve peut-être l'exposé le plus complet des points fondamentaux de la doctrine philosophique de Leroux, cette exposition est entrelacée avec la critique de Victor Cousin et de son éclectisme, philosophie dominante à l'époque de Leroux, et que cette polémique dépassée n'a plus aucun intérêt pour nous, lecteurs du XX<sup>e</sup> et du XXI<sup>e</sup> siècles. Mais il semble aussi possible d'envisager une autre perspective de lecture, en considérant que cette dispersion et ce dialogue constant entre la réflexion générale et l'écrit de circonstances sont précisément ce qui fait la richesse, l'originalité et l'intérêt de la philosophie de Leroux. À partir de là, c'est peut-être de notre côté, du côté du lecteur contemporain, qu'il faut chercher la responsabilité de l'oubli de la pensée leroussienne. C'est l'hypothèse formulée par Abensour dans son texte « Comment une philosophie de l'humanité peut-elle être une philosophie politique moderne ?<sup>1</sup> ». Il envisage la possibilité que la responsabilité de cette disparition du panorama philosophique ne soit pas seulement à chercher du côté des « ombres<sup>2</sup> » de Pierre Leroux, des défauts de ses œuvres, c'est-à-dire de sa répétition, de sa dispersion et de la prolixité parfois bavarde de ses textes, mais plutôt du côté de notre propre surdité à une forme de questionnement pour nous inhabituelle, qui relie de façon difficilement compréhensible la philosophie définie *science de la vie* à la politique, à l'art et à la religion. Selon cette hypothèse, la difficulté serait plutôt à chercher dans notre incapacité à nous saisir de discours non didactiques et non systématiques. Cette interprétation, au lieu de nous mener à rejeter la pensée de Leroux au nom de son caractère métaphysique dépassé, nous conduirait plutôt à voir dans ce rejet même une attitude *métaphysique* dans le sens condamné par Nietzsche dans certains textes de la *Volonté de Puissance*<sup>3</sup> : ce rejet ne relève-t-il pas plutôt d'une incapacité de notre part à faire face au foisonnement de la vie, à sa diversité et à ses strates successives, au nom d'une volonté d'unité qui cache un besoin de simplification ? Leroux n'est pas de ces penseurs qui simplifient les strates de la vie et organisent le donné de leur pensée pour le rendre plus facilement

---

<sup>1</sup> Miguel Abensour, « Comment une philosophie de l'humanité peut-elle être une philosophie politique moderne ? », postface du recueil *Aux philosophes, aux artistes, aux politiques, Trois discours et autres textes*, op. cit., pp. 295-320.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 295.

<sup>3</sup> Nietzsche, *La Volonté de puissance*, Paris, Gallimard, 1995, vol. I, livre premier : « Critique des valeurs supérieures rapportées à la vie », chap. I et II, pp. 15-91.

accessible. Il y a quelque chose de l'ordre de la spontanéité vive, non mise en forme dans l'écriture de Leroux, qui dérange la lecture, mais qui est porteuse de sens. Si la philosophie n'est pas simplement un discours abstrait qui se déploie dans un ordre supérieur ou extérieur aux contingences de l'existence, elle doit faire place au désordre de la vie et de la conscience, et non tenter de l'ordonner selon un ordre supérieur. La philosophie telle que la conçoit Leroux n'est pas une discipline close, centrée sur elle-même ; elle a pour tâche de penser le monde, pour le comprendre mais aussi pour le transformer. Si Leroux est un penseur socialiste, il n'en est pas moins un philosophe. L'originalité de sa pensée tient aussi à ce maintien du rapport du socialisme à la philosophie politique classique, là où la plupart des penseurs du socialisme – Saint-Simon, Fourier, Marx – considèrent que l'émancipation qu'implique le socialisme suppose la fin de la philosophie politique. Pour Leroux au contraire, le socialisme ne rompt pas avec la tradition de la philosophie politique, mais s'inscrit dans sa filiation.

Pour autant, ce maintien ne va pas de soi, il impose un style très particulier à la philosophie leroussienne et pose le problème de l'identité de la philosophie. Dans un article intitulé « Philosophie politique et socialisme, Pierre Leroux ou du "style barbare en philosophie"<sup>1</sup> », M. Abensour désigne le rapport du socialisme à la philosophie chez Leroux comme *l'introduction de la non-philosophie dans la philosophie*, en rupture avec la tradition, qui pose le problème de l'identité énigmatique de ces philosophes non-philosophes et appelle la question : Leroux est-il un philosophe<sup>2</sup> ? Plutôt que de prétendre répondre directement à cette question, il est plus intéressant de dégager ses conditions et ses implications. En effet, la position singulière et problématique de Leroux dans le panorama philosophique permet de poser la question de *l'instauration philosophique* et du *mode de philosopher*, c'est-à-dire la question de la posture philosophique, du style et du ton en philosophie. M. Abensour parle de la « différence » et de l'« inactualité<sup>3</sup> » de la pensée de Leroux à laquelle il est intéressant de faire une place pour dégager les conditions du discours philosophique contemporain et se donner des éléments pour répondre à la question : qu'est-ce qu'un philosophe aujourd'hui ? La spécificité du questionnement leroussien tient à son ancrage historique. La philosophie n'est pas conçue comme un idéal abstrait, mais comme l'ensemble des questions et des réponses propres à son temps. Dès lors, M. Abensour formule ainsi la question leroussienne : « Qu'est-ce que vivre et philosopher après l'expérience révolutionnaire d'une

---

<sup>1</sup> Miguel Abensour, « Philosophie politique et socialisme, Pierre Leroux ou du "style barbare en philosophie" » *Le Cahier du Collège international de philosophie*, 1985, n° 1.

<sup>2</sup> « Que penser, en effet d'un penseur qui dans la logique d'une philosophie de l'incarnation, attentive à la passivité, au corps introduit dans le texte noble de la philosophie le corps « ignoble » de la classe la plus nombreuse et la plus pauvre et qui fait de l'Association la question philosophique constitutive de la modernité ?<sup>2</sup> », *Ibid.*, p. 17.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 9.

“organisation nouvelle de la vie collective”<sup>1</sup> ? » Leroux entend démontrer que la philosophie au XIX<sup>e</sup> siècle a une mission spécifique : la Révolution française a instauré une nouvelle ère historique et une nouvelle institution de la société qui bouleverse les exigences de la pensée et appelle un nouveau mode de philosopher, qui place la question de l’émancipation au centre de sa réflexion. Ce nouveau mode de philosopher est déterminé par M. Abensour par l’expression, reprise à Michelet, de « style barbare ». Ce qui fait la spécificité de la pensée philosophique de Leroux, c’est son caractère barbare, au sens d’étranger : Leroux n’est pas un rentier, ni un philosophe de cabinet ; mais il n’est pas non plus professeur de philosophie salarié par l’État ; c’est un ouvrier et un fils de la Révolution<sup>2</sup>. Or cette détermination historico-sociale détermine les caractères essentiels de la philosophie leroussienne dans son opposition à la figure du philosophe fonctionnaire et dans sa conception des rapports de la philosophie à ce qui n’est pas elle. En effet, dans la *Réfutation de l’éclectisme* écrite par Leroux contre Cousin comme représentant de la doctrine officielle enseignée en France, l’opposition n’est pas strictement politique – entre le républicanisme leroussien à la monarchie constitutionnelle défendue par Cousin –, mais véritablement philosophique, ou du moins philosophico-politique : « C’est contre une politique de la philosophie, contre l’avènement d’une nouvelle figure, celle du philosophe fonctionnaire que se dresse Leroux. Pour ce dernier, la réduction du philosophe au professeur de philosophie signe la mort de la philosophie.<sup>3</sup> » Le professeur de philosophie, philosophe fonctionnaire, constitue une nouvelle figure, un nouveau type social, qui donne naissance à des nouvelles « mœurs philosophiques<sup>4</sup> ». Ce phénomène n’est pas propre à la France, mais s’expérimente aussi en Allemagne. La philosophie de Hegel représente pour Leroux de ce point de vue l’équivalent allemand de l’éclectisme cousinien. M. Abensour nous invite à comprendre la lutte de Pierre Leroux contre Victor Cousin dans le cadre plus large d’une lutte contre l’institution hégélienne de la philosophie au sein de l’État. Dès lors, si le contraste entre le philosophe fonctionnaire et le philosophe privé se manifeste de façon particulièrement nette en Allemagne dans l’opposition entre Hegel<sup>5</sup> et

---

<sup>1</sup> Miguel Abensour, « Philosophie politique et socialisme, Pierre Leroux ou du “style barbare en philosophie” », *op. cit.*, p. 9.

<sup>2</sup> Michelet, cours de 1845, cité par M. Abensour, *Ibid.*, p. 10 : « Barbares ? ... ceux qui travaillent ou ceux qui ont travaillé de leurs mains [...]. Je suis un de ces barbares, Béranger aussi, Pierre Leroux et tant d’autres. Barbares, oui, cela veut dire jeunes, pouvant renouveler d’une jeune chaleur leur sang épuisé [...]. Sont barbares ceux qui ont consolé le monde ou expliqué la patrie, comme Béranger et moi. Nous sommes bien des parvenus, tous une société jeune [...] des fils de la révolution. »

<sup>3</sup> Miguel Abensour, « Philosophie politique et socialisme, Pierre Leroux ou du “style barbare en philosophie” », *op. cit.*, p. 11.

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> Hegel, *Philosophie du droit*, préface, 1821 : « La philosophie n’est pas chez nous, comme chez les Grecs, exercée comme un art privé, mais elle a une existence officielle qui concerne donc le public, elle est principalement ou exclusivement au service de l’État. »

Nietzsche<sup>1</sup>, Leroux présente l'intérêt de dépasser cette opposition. En effet, sa critique du philosophe fonctionnaire ne se développe pas au nom d'un retour de la philosophie dans la sphère privée, mais à travers l'invention d'une figure originale, celle du « philosophe de l'humanité<sup>2</sup> », qui instaure une autre relation à l'universel que celle qui passe par l'État.

Le devenir fonctionnaire du philosophe pose un problème profond pour Leroux, qui engage la nature et l'avenir du questionnement philosophique. En effet, avec l'institutionnalisation de la philosophie, on assiste à une uniformisation de la personne du philosophe, qui n'est plus jugé d'après des productions propres, des idées singulières, mais d'après une formation et un ensemble de sanctions égales pour tous, qui excluent du domaine de la philosophie les pensées qui n'entrent pas dans ce cadre institutionnel. D'autre part, le caractère salarié que prend l'activité philosophie, en même temps qu'il lie de manière problématique l'activité philosophique à la perception d'un traitement, soumet le philosophe au pouvoir politique et le transforme en exécutant. Dès lors, c'est aussi contre cette nouvelle figure du philosophe « qui vit de la philosophie et non pour la philosophie<sup>3</sup> » que s'élève Leroux dans la *Réfutation de l'éclectisme*, au nom d'une conception sacrificielle du philosophe qui renoue avec la tradition socratique du philosophe prêt à mourir pour ses idées. Miguel Abensour souligne le lien qui unit la critique leroussienne du professeur de philosophie à l'idéal partagé par les « philosophes utopistes » de son temps, représentant d'un autre idéal philosophique, qui fait de la philosophie un discours émancipateur, vivant et intégralement orienté vers l'avenir, contre les philosophes morts, attachés aux seules doctrines du passé et satisfaits du temps présent. Les philosophes utopistes, vivants, sont rejetés de toutes les institutions officielles, car ils sont porteurs d'un projet qui ne trouve pas sa place dans le cadre étatique de la philosophie. Dès lors, c'est dans cette perspective d'une conception pratique de la philosophie tournée vers l'avenir et dotée d'un idéal que va pouvoir se comprendre le rapprochement opéré par Leroux entre la figure du philosophe et celle du prophète, ainsi que l'identification de la philosophie et de la religion.

Le philosophe socialiste se donne pour tâche de faire advenir un monde nouveau, d'où ses attaques à la fois patientes, rigoureuses et virulentes à l'encontre de la philosophie qui se satisfait du monde présent et se donne pour

---

<sup>1</sup> Nietzsche, *Troisième conférence* : « C'est un phénomène nouveau et en tous cas original : l'État apparaît comme le mystagogue de la culture, et, tout en favorisant ses propres buts, il force chacun de ses serviteurs à ne paraître devant lui que muni du flambeau de la culture universelle de l'État [...]. Ce dernier phénomène devrait les déconcerter, il devrait leur rappeler une tendance que l'on comprend peu à peu, celle d'une philosophie lancée sur les voies de l'État et visant les buts de l'État, la tendance de la philosophie hégélienne ; oui, il ne serait pas exagéré de dire qu'en soumettant tous les efforts de la culture aux buts de l'État, la Prusse s'est assimilée avec succès la partie pratiquement valable de l'héritage de la philosophie hégélienne : son apothéose de l'État atteint sans doute son sommet dans cette soumission. »

<sup>2</sup> Miguel Abensour, « Philosophie politique et socialisme, Pierre Leroux ou du "style barbare en philosophie" », *op. cit.*, p. 12.

<sup>3</sup> Expression de Schopenhauer dans *Philosophie et philosophes*, Paris, Alcan, 1912.

tâche de le légitimer. Dès lors, c'est à travers la critique de la philosophie officielle de son temps, l'éclectisme de Victor Cousin, que se développe la conception positive de la *mission philosophique* telle que la conçoit Leroux, à travers un conflit sur *le temps de la philosophie* : quel est le temps dans lequel se joue la philosophie ? En effet, l'éclectisme cousinien se caractérise par une double polarisation temporelle : du point de vue du contenu, l'éclectisme détourne la philosophie de la production d'une théorie nouvelle, en allant chercher dans le passé l'ensemble de ses matériaux ; le passé est constitué comme totalisation de la philosophie, dans laquelle la philosophie présente n'a qu'à aller puiser. D'autre part, la philosophie est entièrement rivée au présent pour ce qui concerne sa finalité : son but consiste à produire la doctrine *du temps présent*, coïncidant avec ses exigences données, et notamment celles du pouvoir politique en place. Ce rapport au temps qui tourne la philosophie vers le passé en la fixant au présent et en la détournant de toute pensée de l'avenir qui serait une pensée de la transformation et de l'émancipation, détermine aussi un rapport spatial : la philosophie constitue une sphère à part : réservée à une élite, circonscrite dans les bornes de l'institution universitaire, elle est séparée de la sphère du peuple. Cousin conçoit la philosophie comme *l'aristocratie de l'espèce humaine* et voit dans la conquête d'un lieu séparé la condition de possibilité même de la philosophie. La philosophie ainsi définie est totalement coupée des exigences de l'humanité. Elle constitue une discipline érudite close, coupée de toute inscription historique et sociale. Dès lors, à travers la *Réfutation de l'éclectisme* notamment, mais plus généralement dans l'ensemble de son œuvre, Leroux se donne pour tâche de réinscrire la philosophie dans la vie et dans l'humanité, concevant le rapport de la philosophie au monde non comme un rapport surplombant, mais comme un rapport d'inhérence et d'empathie.

Ainsi, le rapport d'opposition à la doctrine cousinienne est déterminant pour comprendre le projet de *philosophie sociale* leroussien : contre le rétrécissement de la philosophie institutionnalisée par l'éclectisme dans la lignée du rationalisme abstrait, il s'agit de revenir à une conception politique et émancipatrice de la philosophie, vivante dans l'Antiquité et particulièrement active au XVIII<sup>e</sup> siècle. Toutefois, l'idée d'émancipation implique pour Leroux de quitter la conception anhistorique de la philosophie politique classique pour resituer le discours philosophique dans le cours de l'histoire à travers l'idée déterminante de *perfectibilité*, qui permet de penser que chaque siècle appelle une mission philosophique propre, en concevant la philosophie comme un discours actif de transformation et le philosophe comme l'agent au service de cet idéal politique et social nouveau. Dès lors, la spécificité de la pensée de Leroux peut être abordée par le biais du rapport de la philosophie présente, et de la mission qu'elle s'assigne, avec la tradition philosophique. C'est cet enjeu essentiel de sa pensée qui constitue l'axe de lecture retenu par ce travail, c'est pourquoi la *Réfutation de l'éclectisme* constituera le point de départ de l'étude de Leroux. Il ne s'agit pas d'enfermer la pensée leroussienne dans une querelle historiquement datée, mais de rendre justice à l'idée d'inscription historique de la philosophie,

tout en affirmant que si cette opposition a encore de l'intérêt aujourd'hui, c'est qu'elle révèle avec une acuité particulière les enjeux de la tâche de la philosophie, de son rapport à la politique et au monde présent. L'opposition entre Cousin et Leroux manifeste que quelque chose d'essentiel se noue dans le rapport de la philosophie présente à *l'histoire de la philosophie* ou à la *tradition philosophique* relativement à la finalité accordée à la philosophie. C'est la question de ce lien entre l'usage de l'histoire de la philosophie et la finalité de la philosophie qui guide notre lecture des conceptions antagonistes de Victor Cousin et de Pierre Leroux.

## Les enjeux philosophiques de l'éclectisme cousinien

C'est donc avant tout de manière négative que ce travail se rapporte à la pensée cousinienne. Toutefois la critique leroussienne apporte en retour un éclairage essentiel quant à l'intérêt propre de l'étude de la vie et de l'œuvre de Victor Cousin. En effet, pourquoi encore lire Victor Cousin aujourd'hui ? Cette lecture philosophique ne va pas de soi. Comme l'explique Pierre Macherey dans son article « Les débuts philosophiques de Victor Cousin<sup>1</sup> », celui-ci est connu pour être un bon orateur, un homme politique influent, mais la subordination de sa pensée à des intérêts politiques et le conformisme de ses idées empêchent de le considérer comme un philosophe. Cousin apparaît comme l'auteur dépassé par excellence, connu avant tout pour la pauvreté de ses idées philosophiques : sa théorie de l'éclectisme ne serait rien d'autre qu'un assemblage bancal d'éléments philosophiques piochés dans les doctrines passées, plein de contresens et de contradictions. Pourtant, l'étude de Cousin comporte un intérêt essentiel tant d'un point de vue historique que du fait de son héritage. En effet, comme l'explique Patrice Vermeren dans son livre, *Victor Cousin, le jeu de la philosophie et de l'État*<sup>2</sup>, Cousin assume les plus hautes responsabilités politiques à un moment fondateur de l'enseignement philosophique ; la manière spécifique dont la philosophie est enseignée aujourd'hui en France est encore marquée par ses décisions politiques et la façon dont il a modelé cette discipline. Pierre Macherey souligne également la manière dont la postérité de sa pensée et du système mis en place justifient en premier lieu de s'intéresser à la Cousin : « Le système de pensée mis en place par Cousin, dans sa dimension théorique, mais aussi pratique, est constitutif de ce qui, au début du XIX<sup>e</sup> siècle, s'est mis à fonctionner comme “philosophie à la française” à travers des dispositifs d'exposition et de transmission des idées qui, pour une part, subsistent encore de nos jours.<sup>3</sup> » Quand on parle de « défense de la philosophie », on se rapporte nécessairement au système mis en place par Cousin et aux fondements dogmatiques sur lesquels il s'est construit.

---

<sup>1</sup> Pierre Macherey, « Les débuts philosophiques de Victor Cousin », *Corpus*, 1991, n°18-19, pp. 29-49.

<sup>2</sup> Patrice Vermeren, *Victor Cousin, le jeu de la philosophie et de l'État*, Paris, L'Harmattan, 1995.

<sup>3</sup> Pierre Macherey, « Les débuts philosophiques de Victor Cousin », *op. cit.*, pp. 29-49.

Aussi est-il intéressant de se pencher sur le modèle institutionnel qu'il a mis en œuvre, mais également sur les critiques développées par ses contemporains pour comprendre les enjeux de cette polémique non seulement historique, mais également philosophique. Pierre-François Moreau souligne pour sa part l'importance des conséquences du système cousinien du point de vue de l'histoire de la philosophie : « Il fonde une *orthodoxie* dans la manière d'enseigner l'histoire des idées : nos manuels, nos choix de textes reproduisent encore aujourd'hui certains jugements, certains types de présentation, certains regroupements qui trouvent leur origine dans son œuvre. Institutionnellement, il demeure notre contemporain.<sup>1</sup> » Une certaine lecture des auteurs de l'histoire de la philosophie reste aujourd'hui encore déterminée par la lecture cousinienne : « C'est lui qui, par ses travaux historiques, a consacré une certaine interprétation des grands penseurs dont la philosophie se voudra héritière et dont l'institution philosophique diffusera l'image canonique. Sur ce point aussi son travail demeurera : pendant longtemps, les grands textes philosophiques seront lus en France sous la figure reçue à cette époque.<sup>2</sup> »

L'ère cousinienne constitue une étape essentielle de l'histoire de la philosophie en France. Son étude met en lumière la manière dont l'enseignement de la philosophie s'est institué, et selon quelles modalités, à partir du double rapport problématique de la philosophie à la politique d'une part, et à la religion d'autre part. Or, le rapport à l'histoire de la philosophie et son instrumentalisation jouent un rôle déterminant dans ce système. Si Cousin nous intéresse, c'est avant tout au nom des critiques qu'il suscite. Et la première critique qui lui est adressée l'est au nom de l'idée d'une mission émancipatrice de l'enseignement de la philosophie issue de la Révolution, selon laquelle la philosophie est définie comme le savoir visant à former les citoyens à la liberté. Cousin exerce une domination absolue sur l'enseignement philosophique en France ; or la doctrine qu'il enseigne est fautive, contradictoire et dangereuse, affirment plusieurs de ses critiques<sup>3</sup>. C'est donc la crainte des effets néfastes de la philosophie qu'il dispense sur la jeunesse française et de l'endoctrinement qu'il met en œuvre, qui les pousse à écrire. En effet, ainsi conduit, l'enseignement de la philosophie ne remplit plus sa mission. De ce point de vue, le livre de Patrice Vermeren est essentiel, car il aborde son étude à travers les *crises de l'institution philosophique cousinienne* et notamment à travers la critique philosophique et politique qu'en donne Joseph Ferrari dans son pamphlet, *Les Philosophes salariés*. Cette critique est résumée de manière particulièrement virulente dans un autre livre de Ferrari, *Machiavel, juge des révolutions de notre temps* : « Le culte du fait accompli eut des adorateurs, des sycophantes, une police ; la philosophie eut des sbires dont le chef, adorateur du succès par méthode, imposa à l'enseignement un mélange calculé d'érudition et de bassesse, en se

---

<sup>1</sup> Pierre-François Moreau, « Spinozisme et matérialisme au XIX<sup>e</sup> siècle », in *Raison présente*, 1979, p. 327.

<sup>2</sup> Pierre-François Moreau, « Spinozisme et matérialisme au XIX<sup>e</sup> siècle », *op. cit.*, p. 327.

<sup>3</sup> Notamment Leroux, Ferrari et Lerminier.

constituant le thuriféraire de la fable et l'ennemi personnel de tout libre penseur.<sup>1</sup> » Or la critique de Ferrari s'inscrit dans la continuité de celle de Leroux, à travers la dénonciation de la fonction d'occultation de la philosophie officielle du XIX<sup>e</sup> siècle et de sa lutte contre la révolution politique et sociale. Dans cette perspective, Patrice Vermeren se propose d'écrire une *histoire politique de la philosophie*<sup>2</sup> : en mettant en œuvre une critique philosophique des rapports susceptibles de se nouer entre la philosophie et la politique, il souligne les enjeux du rapport de la philosophie à l'État moderne. Trois questions sont à l'origine de son travail : 1° Comment se constitue cette professionnalisation de la philosophie qui débute avec la Révolution et l'Empire et s'achève, dans son moment originaire, en 1830 ? 2° Quelles sont les conditions de possibilité d'un discours d'enseignement philosophique ? 3° Quelles sont les stratégies mises en œuvre par la philosophie pour arriver à la domination idéologique dans l'Université et dans l'État constitutionnel moderne ? Il apparaît alors que la doctrine de Cousin est fondée sur une triple exclusion : celle des systèmes philosophiques qui l'ont précédée ; celle des formes de leurs énoncés ; et celle de leurs destinataires, en raison de la fonction nouvelle – officielle et scolaire – qui lui est attribuée. Dès lors, c'est la manière dont l'histoire de la philosophie participe de cette exclusion qui fera l'objet de ce travail sur Cousin, à la lumière de la critique leroussienne, afin de rendre compte de l'instrumentalisation de l'histoire de la philosophie au service de la finalité politique assignée à la philosophie.

Pour envisager la conception cousinienne de la philosophie, il est nécessaire de mettre en relation deux termes et d'envisager les rapports posés entre eux. En effet, quel rapport interne l'enseignement noue-t-il à *l'autorité philosophique*, c'est-à-dire ici aux doctrines *reconnues comme philosophiques* ? Cette première enquête pose le problème de la possibilité du devenir dogmatique de la philosophie : comment l'histoire de la philosophie peut-elle devenir une arme au service d'une philosophie autoritaire ? En effet, c'est avec Victor Cousin et selon sa conception propre que la philosophie *s'institutionnalise*, c'est-à-dire qu'elle prend la forme institutionnelle qu'on lui connaît en France – qui implique une organisation systématique de la formation et du recrutement des professeurs de philosophie<sup>3</sup>. Or, qu'est-ce qui, de fait, va de pair avec cette institutionnalisation de la philosophie, avec son devenir comme discipline d'enseignement ? L'histoire de la philosophie prend le devant de la scène : en s'institutionnalisant, la philosophie devient une discipline historique dans laquelle l'érudition joue un rôle essentiel. On peut alors se poser la question suivante : le seul moyen pour la philosophie d'être enseignée, de devenir une discipline scolaire et universitaire comme les autres, n'est-il pas qu'elle *devienne*

---

<sup>1</sup> Joseph Ferrari, *Machiavel, juge des révolutions de notre temps*, Paris, Joubert, 1849, p. 117.

<sup>2</sup> Patrice Vermeren, *Victor Cousin, le jeu de la philosophie et de l'État*, *op. cit.*, p. 18.

<sup>3</sup> À ce sujet, voir l'ouvrage de Patrice Vermeren, *Victor Cousin, le jeu de la philosophie et de l'État*, *op. cit.*

*historique* ? Il faut préciser ce que l'on entend ici par *devenir historique* pour la philosophie. Cela implique de considérer la recherche philosophique comme un travail de lecture de pensées déjà constituées, comme un moyen de se doter de contenus objectifs qui pourront faire l'objet d'un enseignement pour les professeurs, et d'un apprentissage par des étudiants. Cela passe par un double rapport à l'histoire de la philosophie : d'une part, *l'histoire de la philosophie* est singulièrement mise au-devant de la scène philosophique. En effet, Cousin a cette particularité de prendre *l'histoire de la philosophie en elle-même* comme objet d'enseignement – et non pas seulement tel auteur historique, c'est-à-dire telle doctrine passée. Le cours de 1828 s'intitule notamment *Cours de philosophie. Introduction à l'histoire de la philosophie* et interroge les raisons de la naissance tardive de la discipline qu'est l'histoire de la philosophie au XVIII<sup>e</sup> siècle, et ses rapports avec le développement de la philosophie. Mais d'autre part, à côté de ce discours officiel, professoral – grandiloquent parfois –, le rapport entre *philosophie* et *histoire de la philosophie* relève également pour une grande partie du non-dit, de l'incertain, traçant des bornes mal définies entre les deux termes, mais non dénuées de sens. En effet, la délimitation entre les deux ensembles ne fait pas l'objet d'une détermination précise et rigoureuse : certains textes semblent vouloir les distinguer, d'autres les identifient plus ou moins explicitement – et cela parfois à quelques pages d'intervalle. Enfin, si l'histoire de la philosophie devient un objet philosophique, la doctrine cousinienne fondée sur la psychologie a aussi et finalement pour effet de nier l'historicité de cette histoire même, en la réduisant à la manifestation d'un dispositif psychologique universel.

Nous serons donc conduits à nous interroger sur ce double rapport que la pensée de Cousin entretient avec le problème de l'histoire de la philosophie : rapport inaugural de fondation théorisée, création d'un objet philosophique d'une part – l'histoire de la philosophie est considérée, en droit, comme la matière d'une réflexion philosophique à proprement parler ; flou des concepts philosophiques et de leurs bornes théoriques, rapports mouvants et difficiles à saisir d'autre part.

Pour commencer, quelques éléments historiques précis permettront d'appuyer l'idée que Cousin instaure une philosophie doctrinaire et autoritaire. Nous nous appuyons sur le livre de Patrice Vermeren<sup>1</sup> qui décrit très clairement la prise de pouvoir idéologique de l'État constitutionnel par Cousin et l'éclectisme. Dès l'Empire, le rapport de la philosophie à l'éducation et à l'enseignement se transforme par rapport à la conception révolutionnaire. Il s'agit de poser des principes d'ordre social, principes immuables. La loi de 1802 et le décret de 1808 mettent la logique et la morale au programme des études secondaires ; le règlement de 1809 institue une année de philosophie pendant laquelle les élèves doivent apprendre les principes de la logique, de la

---

<sup>1</sup> Patrice Vermeren, *Victor Cousin, le jeu de la philosophie et de l'État*, *op. cit.*

métaphysique, de la morale et de l'histoire des opinions des philosophes : autrement dit, l'enseignement renoue manifestement avec le contenu des manuels de l'Ancien Régime. La philosophie n'est plus cette science nouvelle initiée par la Révolution : celle d'une méthode appliquée à tous les ordres d'éducation, censée former à la liberté les citoyens de la République. Elle devient un savoir à propos des premiers principes, qui garantit la fidélité à l'Empire, ainsi qu'une matière à enseigner pour les lycéens qui préparent le baccalauréat. L'évolution continue sous la Restauration, mais ce n'est qu'après 1830 que le programme de philosophie se transforme de manière décisive en un corpus d'énoncés directement issus de l'éclectisme cousinien, et répartis selon quatre divisions : psychologie, logique, théodicée, histoire de la philosophie. L'État constitue la philosophie comme un savoir et les philosophes sont des politiciens : « Dans le même temps que l'État constituait la philosophie comme un savoir, les philosophes étaient conduits de la philosophie à la politique.<sup>1</sup> » L'enseignement philosophique préexiste à Cousin, mais c'est avec lui qu'il vient prendre sa forme française de couronnement des études secondaires. Sous la monarchie de Juillet, le but d'un tel enseignement est de créer les cadres de l'État, une sorte d'« aristocratie légitime<sup>2</sup> » de la société libérale moderne. Pour cela s'établit un cursus de formation pris en charge par ceux que Patrice Vermeren appelle « une caste de clercs<sup>3</sup> », à savoir les professeurs de philosophie dévolus à l'enseignement d'État. Ces professeurs ont un certain nombre d'obligations, comme celle de s'affranchir de la tutelle de l'Église et de tout parti politique. Ils sont également tenus de respecter un certain nombre de dogmes d'enseignement, notamment religieux, au risque de se voir exclu du corps professoral. C'est à l'occasion d'une telle exclusion que Joseph Ferrari, professeur de philosophie à Strasbourg, écrit son pamphlet contre Victor Cousin intitulé *Les Philosophes salariés*<sup>4</sup>.

À partir de 1830, la philosophie cousinienne devient progressivement la doctrine officielle. La monarchie de Juillet rétablit une « Académie des sciences morales et politiques » et Cousin se porte immédiatement candidat. Il est déjà maître de conférences à l'École normale et professeur à la Faculté de lettres de Paris. Rapidement, il devient président du jury d'Agrégation, membre du Conseil supérieur de l'instruction publique et membre de l'Académie française : il s'agit d'une véritable prise de pouvoir idéologique au sein de l'État. Cousin dispose à la fois du pouvoir de recruter et de former les élèves philosophes, de nommer les professeurs dans les collèges et les facultés et de contrôler le déroulement de leurs carrières. Professeurs et élèves sont à sa discrétion. Il ne lui manque plus que la reconnaissance institutionnelle par les savants de l'Académie des Sciences morales et politiques : Cousin est élu membre en 1832

---

<sup>1</sup> Patrice Vermeren, *Victor Cousin, le jeu de la philosophie et de l'État*, op. cit., p. 11.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> Joseph Ferrari, *Les Philosophes salariés*, Paris, Sandré, 1849. Réédition Paris, Payot, 1983.

et prend progressivement le dessus au sein de l'assemblée en renversant la doctrine dominante, celle des idéologues, issue du XVIII<sup>e</sup> siècle et notamment de l'Empire, et en promouvant la sienne, l'éclectisme. Et pour finir la description de cette domination absolue du cousinisme sous la monarchie de Juillet, il faut ajouter qu'au moment où Cousin connaît la consécration de son pouvoir en devenant ministre de l'Instruction publique en 1840, il crée un concours spécial pour les agrégés des facultés de lettres, une agrégation des facultés inspirée du modèle des « docteurs » allemands, concours spécial qui les nomme et les autorise à suppléer les professeurs des universités. En philosophie, ce concours confirme pratiquement l'hégémonie de l'éclectisme dans une institution où son pouvoir était encore partagé : de 1840 à 1851, seuls des cousinistes orthodoxes sont lauréats du concours. Ainsi, les chaires des universités sont pourvues selon une procédure qui légitime un travail de recherche strictement normé et une formation explicitement définie. Joseph Ferrari parle aussi de la thèse comme d'un dispositif spéculatif et institutionnel d'assujettissement de la jeunesse lettrée à la politique de la philosophie de Cousin : « Il imposa de vive force l'érudition ; il condamna les élèves de l'école normale à user toutes leur énergie dans des questions d'érudition philosophique. [...] En imposant l'érudition, M. Cousin détourna l'attention des dogmes ; il énerva les esprits, il devint le maître d'une génération énermée. De 1840 à 1849, toutes les thèses du doctorat ont été constamment historiques ; aucune thèse dogmatique. Tout éclectique se présente au doctorat pour prouver en *barbara* et en *baroco* qu'Aristote était éclectique, que Platon cherchait l'éclectisme, que tous les grands philosophes ont été les précurseurs de M. Cousin. À force de commenter, les adeptes de l'éclectisme sont devenus indifférents aux principes, étrangers au mouvement actuel.<sup>1</sup> » Ce passage de Ferrari manifeste clairement l'existence d'un lien entre la domination politique et la place de l'histoire de la philosophie. La prise de pouvoir idéologique dans l'État passe par la mise en avant d'une histoire de la philosophie où les doctrines passées apparaissent comme des monuments morts, écrasant la pensée vivante susceptible de se développer au présent.

En effet, dans les années 1830, l'histoire de la philosophie prend une importance disciplinaire considérable : elle est intégrée au travail philosophique et occupe progressivement une place centrale dans l'évaluation de celui-ci, à la fois aux concours de l'agrégation et de l'École normale supérieure, au programme du baccalauréat et dans les sujets de thèses universitaires. Mais de quelle histoire de la philosophie s'agit-il ? La doctrine de Cousin instaure un rapport nouveau à l'histoire : l'éclectisme ne se pose pas comme une création par rapport au passé de la philosophie, à la philosophie déjà existante, comme c'est le cas pour la plupart des philosophies qui s'inaugurent par un acte de rupture avec les précédentes. Au contraire, s'il prétend bien dépasser les conflits

---

<sup>1</sup> Joseph Ferrari, *Les Philosophes salariés, op. cit.*, p. 158.

et l'unilatéralité des doctrines, il ne semble pas viser la production d'une théorie nouvelle. Cette idée est manifeste à travers ces deux formules de Cousin : « il ne s'agit pas de *faire* de la philosophie, mais de la *constater*<sup>1</sup> » et « il n'y a donc plus autre chose à faire aujourd'hui qu'à dégager ce qu'il y a de vrai dans chaque système, et en composer une philosophie supérieure à tous les systèmes, qui les gouverne tous en les dominant tous<sup>2</sup> ». On assiste donc avec l'éclectisme à une double transformation de la philosophie ; ou plus exactement, il s'agit d'une transformation essentielle que l'on peut considérer à partir de deux points de vue différents : d'une part, *du point de vue du philosophe*, la philosophie n'est plus une pensée qui se propose de penser le monde, par la puissance d'une vision singulière ; elle devient une combinaison de pensées antérieures. Et d'autre part, *du point de vue du lecteur ou de l'auditeur*, la philosophie n'est plus un savoir qui forme l'esprit, mais un contenu doctrinal bien défini : elle devient une *matière* à enseigner à des élèves, sanctionnée par des examens et des concours. À ce titre, l'éclectisme fait l'objet de nombreuses critiques de la part de ses contemporains : considérée comme une pensée stérile, constituée par de pures répétitions et combinaisons, il n'aurait pas droit au titre de *philosophie*. À l'inverse, Cousin fait valoir par l'éclectisme l'idée d'une recherche philosophique au plus haut point, surplombant et éclairant toute l'histoire de la philosophie. C'est donc ce *rapport ambivalent et paradoxal* entre philosophie et histoire de la philosophie qui nous intéresse d'abord ici. Dès lors, à quelles conditions la philosophie peut-elle devenir l'objet d'un discours d'enseignement officiel, c'est-à-dire sanctionné par une institution ? Pourquoi, avec Cousin, la consécration institutionnelle de la philosophie suppose-t-elle l'abolition de la nouveauté en philosophie ?

Avec la doctrine de l'éclectisme et notamment à travers les formules auxquelles nous avons fait référence, la philosophie est tout entière rabattue sur son histoire : il s'agit bien de *constater* la philosophie en se tournant vers le passé. La philosophie développée par Cousin, et qui devient la doctrine officielle enseignée en France, se définit par son caractère essentiellement factuel et son caractère impératif ou autoritaire. Qu'est-ce qu'implique cette théorie ? Elle suppose tout d'abord et en principe qu'il ne peut y avoir de philosophie entièrement fautive : il y a toujours des éléments de vérité dans une philosophie, il s'agit de les distinguer de ce qu'il y a de faux dans cette même doctrine. Il y a *du vrai* dans toute philosophie, *du vrai* qu'il faut recueillir – voici la première thèse de l'éclectisme relative à l'histoire de la philosophie. Mais Cousin ajoute : *tout le vrai* est déjà donné dans l'histoire de la philosophie. Autrement dit, il n'y a plus rien de nouveau à penser, tous les éléments de la philosophie sont donnés, ils se sont manifestés dans l'histoire : il s'agit à présent de les collecter de nouveau : « Cette prétention de ne repousser aucun système, de n'en accepter

---

<sup>1</sup> Victor Cousin, *Cours de l'histoire de la philosophie, histoire de la philosophie du XVIII<sup>e</sup> siècle*, t. II, Paris, Didier, 1841, p. 27.

<sup>2</sup> Wilhelm Gottlieb Tennemann, *Manuel de l'histoire de la philosophie*, préface de Victor Cousin, Paris, Pichon-Didier, 1829, p. v.

aucun entier, de négliger ceci, de prendre cela, de choisir dans tout ce qui est vrai et bon et par conséquent durable, d'un seul mot, c'est l'éclectisme.<sup>1</sup> » La nouvelle philosophie est dans un rapport d'autorité par rapport aux précédentes, en même temps qu'elle se caractérise par son absence totale d'autonomie de pensée vis-à-vis du passé.

L'identité de la philosophie avec l'histoire de la philosophie consiste ici apparemment à ramener purement et simplement la philosophie à son histoire : l'éclectisme prétend n'apporter aucun élément nouveau. Il se présente comme une composition ; d'où l'importance de la bonne connaissance des systèmes passés, et le rapport fort qui unit l'éclectisme à l'érudition. Mais l'histoire de la philosophie n'est pas seulement la matière de l'éclectisme, elle est aussi sa forme : c'est l'histoire de la philosophie elle-même qui, convertie en méthode, enseigne l'éclectisme d'après Cousin. Ainsi, l'éclectisme n'est pas présenté comme une doctrine originale, mais comme une évidence liée à l'enseignement que nous apporte le passé de la philosophie. L'éclectisme constitue la conséquence nécessaire de siècles de philosophie. Cousin, en tant qu'individu, ne serait rien de plus qu'une cause accidentelle dans l'apparition de l'éclectisme : la cause nécessaire de son apparition se trouve dans la logique d'enchaînement des doctrines qui est à l'œuvre dans l'histoire de la philosophie. « Qu'est-ce d'ailleurs que l'histoire de la philosophie, sinon une leçon perpétuelle d'éclectisme ?<sup>2</sup> » Dans ce cadre, on conçoit facilement que l'enseignement de la philosophie ne vise pas une quelconque émancipation de la pensée. Au contraire, sa finalité consiste plutôt à imposer la vérité rendue manifeste par l'étude de l'histoire – à savoir l'éclectisme – et le rôle des enseignants est de rendre évidente cette vérité à leurs élèves et étudiants. Et pourtant, Cousin présente toujours l'éclectisme comme une doctrine tolérante, dans la mesure où elle ne rejette aucune doctrine : « L'histoire de la philosophie eût suffi toute seule pour enfanter l'éclectisme, c'est-à-dire la tolérance philosophique ; et aussitôt que cette tolérance se fait jour, après le long règne du fanatisme, elle amène nécessairement le besoin et le goût de l'étude approfondie de tous les systèmes. Telle est la raison de l'extrême importance que j'attache à l'histoire de la philosophie.<sup>3</sup> » Toutefois, cette prétendue tolérance s'accompagne en réalité d'un certain nombre d'exclusions arbitraires, comme nous nous attacherons à le montrer.

Enfin, à côté de ces affirmations qui donnent à l'histoire de la philosophie un rôle apparemment central dans la constitution de la philosophie nouvelle, une autre thèse, fondatrice également de la doctrine de Cousin, vient relativiser considérablement ce rôle. En effet, loin d'offrir un enseignement inédit, l'histoire de la philosophie n'est que le double vérificateur d'un autre enseignement, celui que l'on peut tirer de l'analyse de la conscience grâce à la

---

<sup>1</sup> Wilhelm Gottlieb Tennemann, *Manuel de l'histoire de la philosophie*, préface de Victor Cousin *op. cit.*, p. XIII.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. XII.

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. XIII-XIV.

psychologie. En effet, l'histoire est la manifestation à grande échelle d'un dispositif naturellement à l'œuvre dans la conscience. Le désordre apparent de l'histoire de la philosophie ne se comprend qu'à la lumière des lois naturelles qui régissent le fonctionnement de l'esprit humain. La psychologie permet la compréhension de l'ensemble de l'histoire de la philosophie et sa réduction à quatre principes. Ainsi rapportée à la psychologie, l'histoire de la philosophie est *dehistoricisée* : rien de nouveau ne se produit dans l'histoire de la pensée, mais le même dispositif, psychologiquement fondé, se reproduit à l'infini à moins qu'il ne soit compris et dépassé, tâche que l'éclectisme cousinien se propose de mener à bien.

Quelles sont les implications d'un tel système, qui se présente comme une simple recollection des éléments de vérité préalablement donnés, sans aucun ajout ? En identifiant la philosophie présente à une histoire de la philosophie sélectionnée, et en affirmant qu'aucun système nouveau ne pourra plus voir le jour, l'éclectisme peut sembler équivaloir à la négation de toute philosophie. Contraire à toute idée d'émancipation de la pensée, un tel système fait de la philosophie une pensée purement factuelle, inféodée aux doctrines passées. Barthélémy de Saint-Hilaire insiste sur le caractère factuel et essentiellement descriptif d'une telle conception : « La philosophie ne serait plus une science, mais de l'histoire [...] Le philosophe n'aurait plus à penser personnellement dans l'indépendance de sa raison, il n'aurait qu'à savoir ce qu'ont pensé les autres.<sup>1</sup> » Dès lors, ce que l'on peut remarquer, c'est l'opportunisme de la doctrine, qui se manifeste très clairement : Cousin pille çà et là des idées pour tenter de constituer une doctrine qui finalement ne se tient pas, qui n'a pas de cohérence propre. Et ce qui manifeste en premier lieu cet opportunisme, ce sont les contradictions de Cousin : il ne cesse de se contredire lui-même, que ce soit à l'intérieur d'un même ouvrage, parfois à quelques pages d'intervalle, d'un ouvrage à l'autre, ou d'une édition à la suivante. On a souvent tendance à partager deux périodes dans la vie de Cousin : d'abord un Cousin professeur qui tenterait d'élaborer une doctrine philosophique originale ; puis un Cousin devenu politicien, homme d'État, qui s'éloigne de l'enseignement au profit du pouvoir. En réalité, comme le montre Patrice Vermeren dans *Victor Cousin, Le jeu de la philosophie et de l'État*, il apparaît manifestement que les enjeux politiques sont présents dès l'origine. La doctrine de Cousin se sert librement dans les différentes philosophies pour se constituer progressivement – la philosophie écossaise de Reid, Maine de Biran, les philosophes allemands, Kant, Fichte, Schelling, Hegel –, puis se présenter, non comme une œuvre personnelle, mais comme le résultat nécessaire de l'histoire de la philosophie. Aussi semble-t-il que les objectifs politiques soient présents dès le départ : Cousin se donne pour but de constituer une philosophie qui puisse devenir la doctrine officielle du nouveau régime, le régime libéral de la monarchie constitutionnelle, et faire

---

<sup>1</sup> Jules Barthélémy de Saint-Hilaire, *Victor Cousin, sa vie et sa correspondance*, Paris, Hachette, 1895, t. I, p. 303.

l'objet d'un enseignement consensuel, à la fois indépendant de la théologie et compatible avec la religion dominante. L'éclectisme comprend explicitement une légitimation du régime : la monarchie constitutionnelle, comme dépassement de la monarchie absolue et de la république, constitue le parallèle au niveau politique de l'éclectisme sur le plan philosophique. Il s'agit avec l'éclectisme de dominer l'enseignement philosophique en France et de lui imposer une doctrine qui appuie le pouvoir en place, sans être contestée. En 1847, Armand Fresnau définit ainsi la philosophie cousinienne : « Éclectisme, philosophie de l'Université, nouvelle philosophie française, tous termes synonymes dans le Dictionnaire de M. Cousin, dont l'école se proclame la seule école philosophique actuellement existant en France, et déclare avec raison à qui veut l'entendre que l'université lui appartient.<sup>1</sup> » La doctrine éclectique s'est imposée en France, elle est le dogme officiel des programmes enseignés dans les écoles, tandis que Cousin continue de la faire valoir comme une philosophie libératrice, moderne et novatrice.

En effet, l'éclectisme se présente comme une philosophie libératrice au sens où elle se considère au-delà des partis singuliers ; elle se veut émancipatrice de la tyrannie violente des doctrines contradictoires. La métaphore politique est présente dans toutes les descriptions de la scène philosophique : « Proposez donc aux partis, je vous prie, de déposer leurs prétentions tyranniques dans le service commun de la commune patrie ? tous les partis vous accuseront d'être un mauvais citoyen. Les doctrines exclusives sont dans la philosophie ce que les partis sont dans l'État. L'éclectisme tend à substituer à leur action violente et irrégulière une direction ferme et modérée, qui emploie toutes les forces, n'en néglige aucune, mais ne sacrifie à aucune l'ordre et l'intérêt général.<sup>2</sup> » La libération dont il est ici question est moins de l'ordre d'une émancipation de chacun, que d'une soumission à un ordre. C'est le lexique de la domination et de la gouvernance qui prend le dessus, définissant « une philosophie supérieure à tous les systèmes, qui les gouverne tous en les dominant tous<sup>3</sup> ». Aussi l'enseignement philosophique prôné par Cousin se distingue-t-il bien de l'enseignement émancipateur prôné par la Révolution, censé former les citoyens à la liberté. Le modèle révolutionnaire aurait montré ses limites selon Cousin, qui établit un parallèle entre régimes politiques et doctrines philosophiques : de même que tous les régimes politiques, de la monarchie absolue à la démocratie égalitaire, ont prouvé à quelles funestes conséquences ils pouvaient arriver, de même les figures de la philosophie ont manifesté leurs terrifiants effets et leur incapacité à atteindre la vérité absolue. Dès lors, la troisième voie qu'il est à présent nécessaire d'emprunter consiste à ne repousser aucun système et n'en accepter aucun dans son intégralité. L'éclectisme apparaît comme un traité de paix sur la base de concessions réciproques entre les partis fanatiques des

---

<sup>1</sup> Armand Fresnau, *L'Éclectisme*, Paris, Comptoir des Imprimeurs Unis, 1847, p. 9.

<sup>2</sup> Victor Cousin, Préface à la traduction française du *Manuel d'histoire de la philosophie* de Tenneman, *op. cit.*, pp. XIII-XIV.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. v.

systèmes exclusifs. Cousin prône la tolérance et la *modernité* en philosophie : remettre chaque système à sa place, et faire de l'éclectisme, non pas un retour au passé, mais une philosophie au présent, qui vise la domination des contradictions antérieures.

Pourtant, l'érudition et l'inscription dans une tradition jouent un rôle majeur dans la constitution de l'éclectisme comme doctrine officielle et consensuelle. Cousin se situe par rapport à une tradition en grande partie reconstruite – pas entièrement par lui d'ailleurs : il hérite en grande partie de cette tradition reconstituée et il l'entérine, avec les omissions philosophiques majeures qu'elle comporte. Mais sa lecture propre est systématiquement orientée vers la découverte de l'éclectisme chez les auteurs anciens. Cousin s'attache à prouver que l'éclectisme était déjà en germe chez Platon et Aristote notamment, à travers une interprétation forcée dont on saisit mal comment elle se combine avec l'idée première selon laquelle l'éclectisme serait le résultat nécessaire de quinze siècles d'histoire de la philosophie. La référence à Descartes joue également un rôle majeur dans l'élaboration progressive de la doctrine. Par ailleurs, cette tradition reconstituée passe par la disparition radicale de pans entiers de l'histoire de la philosophie. Qu'est-ce que Cousin entend notamment par « XVIII<sup>e</sup> siècle », au sens philosophique ? C'est l'un des enjeux décisifs de la polémique avec Leroux : Le XVIII<sup>e</sup> siècle, éminemment riche d'un point de vue philosophique, est tout entier rabattu sur la philosophie de Condillac. Toute la philosophie politique, ce que Leroux nomme la « philosophie émancipatrice » du XVIII<sup>e</sup> siècle, est passée aux oubliettes à travers la mainmise de l'éclectisme sur l'Université française. Le XVIII<sup>e</sup> siècle se caractérise pour Cousin par une philosophie déplorable pour le peuple, que l'éclectisme doit permettre de dépasser : il fait alors référence à la philosophie sensualiste de Condillac, accusée de détruire l'esprit spéculatif et métaphysique et d'engendrer le scepticisme. Cette réduction du XVIII<sup>e</sup> siècle philosophique à la seule doctrine de Condillac n'est pas l'œuvre du seul Cousin. Elle est inaugurée sous l'Empire avec les idéologues, et poursuivie par l'élite intellectuelle réunie à l'École normale. Puis Cousin la perpétue et l'institue comme un dogme de l'enseignement philosophique. Cette réduction constitue l'un des motifs essentiels de l'attaque de Leroux envers Cousin : l'enseignement de l'histoire de la philosophie éclectique repose sur un immense mensonge qui consiste à faire disparaître le plus riche des siècles de la philosophie, le plus novateur, le plus porteur d'une transformation de l'homme et de sa condition, au profit de la philosophie la plus insignifiante du siècle, celle de Condillac. Et pour quelle raison ? Afin de contrer le mouvement émancipateur que portait cette philosophie au profit d'une philosophie de l'ordre ; pour imposer sa propre philosophie comme une philosophie novatrice et libératrice, par comparaison avec le condillacisme.

Dès lors, la critique de l'éclectisme est conduite par ses opposants sur deux plans : sur le plan politique tout d'abord, au titre de théorie *officielle*, doctrine du régime. Ainsi, les professeurs de philosophie sont frappés d'une interdiction

d'exercer s'ils ne l'enseignent pas. Le professeur de philosophie de la monarchie de Juillet n'est pas un enseignant libre : il a l'obligation d'enseigner un certain nombre de dogmes, d'éléments de doctrines incontestables. Au niveau plus strictement philosophique, la doctrine éclectique est jugée contraire à l'idée d'une philosophie émancipatrice : elle clôt la philosophie sur elle-même, supposant un aboutissement qui ferme l'avenir de la philosophie pour la tourner vers le passé. C'est au nom de ses effets néfastes sur la jeunesse et sur la société en général que la doctrine éclectique est dénoncée par Lerminier<sup>1</sup> : « Le mérite de l'éclectisme est d'avoir ranimé en philosophie le goût des études historiques, d'avoir fait connaître autre chose que le XVIII<sup>e</sup> siècle ; mais en même temps, en professant que tous les systèmes étaient à la fois vrais et faux, et que le seul système possible de nos jours ne pouvait être qu'un résumé de tous les systèmes vrais et faux à la fois, il a semé le scepticisme dans les esprits, et a été, il faut le dire, un véritable dissolvant. Sans doute la dernière philosophie comme la dernière religion doit toujours renfermer toutes les autres. Mais à la condition d'apporter elle-même un élément nouveau, un nouveau dogme : c'est ce que n'a pas fait l'éclectisme, qui s'est montré exclusivement critique et historique. Voilà la position philosophique dont il nous faut sortir ; vienne maintenant une philosophie nouvelle et nationale qui parte du sein de la société française, de ses besoins, et qui, à la fois métaphysique, sociale et pratique, nous conduise vers l'avenir [...]. L'attente est universelle.<sup>2</sup> »

### ***Histoire de la philosophie ou tradition philosophique ?***

Il s'agit de rendre visible dans ce travail la manière dont la question de *l'émancipation intellectuelle* par la philosophie et celle question de *l'émancipation politique* se nouent de façon particulière dans le rapport qu'une philosophie entretient à l'histoire de la philosophie. En effet, la question de l'histoire de la philosophie pose le problème du rapport à une tradition, et ce faisant, à une autorité : dans quelle mesure le rapport au passé est-il envisagé comme un argument de légitimation de la philosophie présente ? Et comment le problème de l'autorité se rapporte-t-il à la question politique du public de la philosophie ? Nous voudrions montrer dans ce travail que historiquement, en France, la constitution d'un *dogme de la pensée philosophique* et *l'assujettissement de la philosophie* à la politique vont de pair, et qu'ils sont tous deux à l'origine de la discipline philosophique.

La philosophie au XIX<sup>e</sup> siècle en France semble ainsi se construire selon un double rapport, à la tradition philosophique et au pouvoir politique. Or les deux termes de ce rapport se situent à leur tour dans une relation de dépendance : le rapport à l'histoire de la philosophie est subordonné à la conception politique qui sous-tend la philosophie en question. Selon la conception politique qu'il

---

<sup>1</sup> Saint-simonien qui s'engage contre l'Université et sa doctrine.

<sup>2</sup> Eugène Lerminier, « Essais sur les institutions sociales par M. Ballanche », *Le Globe*, 14 octobre 1830.

s'agit de défendre ou de légitimer, les usages de l'histoire de la philosophie sont très différents. Les relations du présent au passé de la philosophie seront-elles envisagées en termes de rupture, de continuité, ou de surplomb ? Comment interpréter les contradictions de l'histoire de la philosophie ? Sur quels auteurs ou sur quelles traditions la philosophie présente prend-elle appui ? L'usage de l'histoire de la philosophie apparaît chez Cousin et Leroux comme un révélateur de la finalité assignée à la philosophie. On trouve chez ces auteurs deux types d'instrumentalisation de l'histoire de la philosophie, subordonnée à des motifs politiques : l'histoire de la philosophie apparaît comme un moyen en vue d'un but ou d'une mission politique. Si la politique est le « corollaire de la philosophie<sup>1</sup> » comme l'affirme Leroux dans la *Réfutation de l'éclectisme*, cela peut s'entendre de différentes manières : nous tenterons de dégager en quels sens cette affirmation peut être comprise et dans quelle mesure l'histoire, ou la tradition philosophique, est mise au service des finalités politiques de la philosophie.

En effet, l'éclectisme de Cousin et la philosophie de l'humanité de Leroux correspondent à deux manières de rapporter la philosophie à l'histoire. Tout d'abord, l'éclectisme fonde sa supériorité sur la position temporelle qu'elle occupe, en tant que philosophie du temps présent, qui la place dans une situation de surplomb et d'autorité et lui permet d'opérer la synthèse et le dépassement des doctrines du passé. Cette position surplombante autorise une attitude de clôture et de dépassement, justifiant un rapport autoritaire et définitif à la tradition philosophique, qui double un même rapport sur le plan des institutions politiques : l'éclectisme comme synthèse des doctrines passées est le pendant de la monarchie constitutionnelle comme synthèse de la république et de la monarchie. Dès lors, la doctrine philosophique de Cousin apparaît comme un argument de légitimation du pouvoir politique présent. Ces deux synthèses, philosophiques et politiques, loin d'ouvrir à de nouveaux possibles dans l'avenir, mettent un terme au développement historique en légitimant le fait présent à travers une composition présentée comme définitive. À l'inverse, la philosophie de Leroux repose sur l'idée d'un lien extrêmement fort entre le présent et le passé, mais qui n'est pas pensé en termes d'aboutissement et de clôture. Il correspond à l'inscription dans un mouvement, qui ne s'achève pas au présent, mais commence bien avant et doit continuer bien après. La philosophie, en même temps qu'elle est profondément engagée dans les problèmes de son temps, trouve sa place dans une dynamique plus large qui lui donne sens et puissance, qui l'ancre dans le passé et lui fixe un horizon.

Les perspectives différentes adoptées par Cousin et Leroux dans leur rapport au passé de la philosophie se manifestent par l'emploi d'expressions

---

<sup>1</sup> Pierre Leroux, *Réfutation de l'éclectisme, où se trouve exposée la vraie définition de la philosophie, et où l'on explique le sens, la suite, et l'enchaînement des divers philosophes depuis Descartes*, Paris, Gosselin, 1839. Réédition *fac simile*, Paris, L'Harmattan, 2007, p. 252.

différentes. En effet, l'*histoire de la philosophie* et la *tradition* apparaissent comme deux manières de se rapporter au passé de la philosophie, et le choix de l'une de ces deux notions a de larges implications. En effet, chez Cousin, le concept d'*histoire* de la philosophie est dominant, tandis que chez Leroux, le concept de *tradition* prend le dessus. Ce choix n'est pas anodin : comment la philosophie présente se rapporte-t-elle à la philosophie passée, selon qu'elle la nomme histoire ou tradition ? Quel rapport est ainsi établi entre le passé et le présent ? L'histoire de la philosophie cousinienne induit un rapport objectif au passé : elle se caractérise par un regard prétendument neutre, autorisé par une perspective descriptive et une position de surplomb qui doivent permettre d'opérer des découpages objectifs dans la trame historique. Au contraire, la notion de tradition implique une part de subjectivité et une inscription essentielle dans l'espace et dans le temps : les traditions sont toujours *d'un peuple*, elles sont vécues subjectivement et se caractérisent par la manière dont elles *pèsent* sur le présent. En effet, la tradition n'est pas un donné chez Leroux, mais un processus progressif. Dotée d'un élan et d'une charge, elle influe et pèse sur le présent. Dès lors, c'est un poids qu'il est capital de savoir utiliser.

Il y a un paradoxe apparent dans l'attaque portée par Leroux contre l'éclectisme cousinien au sujet de son rapport à l'histoire de la philosophie. En effet, Leroux accuse d'une part Cousin de ne pas avoir de philosophie propre, de ne pas penser au présent mais de se contenter de reprendre la philosophie passée et de l'assembler. En ne créant rien de nouveau, elle ne mérite pas le nom de philosophie. Mais d'autre part, Leroux accuse l'éclectisme d'être une doctrine *sans tradition* : coupé du passé, il constitue une philosophie qui est de l'ordre d'un pur présent, au sens d'une pure factualité. Il y a une contradiction apparente entre ces deux accusations. En réalité, elles peuvent se comprendre à travers les rapports différents qu'induisent l'histoire de la philosophie et la tradition au passé de la philosophie. En effet, l'histoire de la philosophie au sens cousinien, grand édifice prétendument objectif qui écrase la pensée présente, pèse comme un poids mort et ne peut rien créer de nouveau. Le système éclectique propose un tri sans âme, un plat catalogue où toutes les solutions sont déjà données *a priori*, avant même l'étude du donné historique. L'application d'une grille de lecture préétablie dénature radicalement les doctrines étudiées en les privant de toute la singularité qui les caractérise et de leur force propre, en les considérant uniquement comme une manifestation d'un mécanisme classificatoire général. En ce sens, tout en puisant l'ensemble de sa pensée dans des doctrines passées, Cousin est un philosophe sans tradition, car il n'utilise pas la force potentielle des philosophies passées. Mais ce poids peut devenir une force pour la philosophie présente si la tradition ne pèse pas sur elle pour l'écraser mais afin de lui donner un fondement stable et fort qui lui permette de s'élever énergiquement et puissamment vers l'avenir. La vraie philosophie n'est pas neutre, elle n'est pas un pur regard détaché : elle se doit de retrouver le sens de la tradition, non pour la répéter mais pour la reprendre, la réactiver en comprenant les faits passés subjectivement. Le fondement dans la tradition est un argument de légitimation essentiel pour les

doctrines nouvelles. Dès lors, tout l'effort de Leroux consiste à montrer que sa philosophie s'inscrit dans la continuité d'une tradition longue qui constitue le mouvement profond de la philosophie moderne. Réactiver la tradition, en comprenant les faits passés subjectivement, suppose à la fois de prendre appui sur eux et de les transformer, de les réinventer pour en faire une nouvelle matière vivante, permettant de répondre aux besoins de l'activité et du savoir de notre temps. Leroux utilise une métaphore de la génération pour expliciter la différence qui oppose sa conception de la synthèse à la composition éclectique : la synthèse leroussienne engendre, elle est productive et donne naissance à une pensée nouvelle, tandis que l'éclectisme est *ennuque* : son vide théorique propre associé au rapport de constat et d'assemblage qu'il défend explique sa stérilité.

Dès lors, le rapport au passé comme histoire chez Cousin implique un effet de clôture : le présent vient achever l'histoire, la terminer en l'accomplissant, en proposant un résultat final. Il s'agit d'établir le constat des éléments de vérité issus du passé en construisant une doctrine définitive qui les résume tous et les dépasse tous. Ce projet suppose que toutes les combinaisons possibles aient été produites par l'esprit humain, ce qui autorise le tri puis la somme aboutissant à l'élaboration de l'édifice final. Au contraire, chez Leroux, la lecture du passé n'est pas orientée vers le présent, comme temps de la clôture, mais est plutôt entièrement polarisée vers l'avenir : la philosophie est conçue comme une force et la tradition doit servir d'élan pour se projeter vers la nouveauté. En effet, le caractère de nouveauté est absolument requis pour produire une pensée vivante. Mais la nouveauté n'est pas conçue comme absolue, elle s'appuie sur des siècles de germination. Dès lors, le concept de vie est essentiel chez Leroux : la philosophie est définie comme *science de la vie*. Cela détermine à la fois son objet – la philosophie doit penser la vie – mais également sa forme : la philosophie est une science vivante, c'est-à-dire dotée d'une finalité. En effet, la vie n'est pas un pur mécanisme, elle suppose une orientation interne, une polarisation : le concept de vie implique celui de force et de puissance qui doit animer la philosophie et s'oppose à la tendance à concevoir la philosophie comme une science descriptive : description des facultés, réduction de la philosophie à la psychologie rationnelle. La philosophie est normative, elle a des enjeux pratiques : elle pose un *telos* qu'elle cherche à accomplir et pour cela elle se donne des moyens ; elle se constitue une tradition, elle convoque des auteurs et utilise différents registres. Il pourrait y avoir un paradoxe à accorder une telle place à la tradition comme argument de légitimation pour une doctrine qui se tourne entièrement vers l'avenir. Toute l'originalité de l'usage leroussien du concept de tradition consiste non pas à l'orienter dans une perspective de réaction, mais à le mettre au service de l'émancipation.

Dès lors, le problème du rapport au passé se pose avec une acuité particulière au sujet du passé le plus proche : quel rapport la philosophie présente entretient-elle avec l'héritage du XVIII<sup>e</sup> siècle et de la Révolution ? S'agit-il de continuer ou de terminer la Révolution ? Le XIX<sup>e</sup> siècle doit-il être conçu dans une position de continuité ou de rupture avec le siècle précédent ? Dans un article intitulé « Victor Cousin, fragments d'une nouvelle théodicée »,

Renzo Raggianti écrit : « Le problème dont Cousin recherche la solution en identifiant l'éclectisme et la Charte, revenait à mettre un terme à la Révolution, et à ce problème va se mesurer une grande partie du siècle.<sup>1</sup> » C'est dans cette perspective que doit se comprendre l'ensemble de la stratégie philosophique de l'éclectisme, qui passe sous silence l'essentiel de la philosophie du XVIII<sup>e</sup> siècle, entièrement réduite à la question des facultés, aux dépens de toute la philosophie politique de ce siècle. Ce problème de la philosophie au XIX<sup>e</sup> est également partie prenante de l'importance accordée à la philosophie rationaliste du XVII<sup>e</sup> siècle, et notamment à Descartes qui apparaît comme un enjeu essentiel de la réfutation leroussienne : la référence à Descartes et au rationalisme fait écran à une autre tradition philosophique que Leroux nomme « la tradition de la perfectibilité ». Dès lors, ce que la polémique qui oppose Leroux à Cousin fait apparaître de manière privilégiée, c'est l'instrumentalisation des références philosophiques : l'étude de l'histoire de la philosophie n'est pas auto-finalisée, mais elle répond à des enjeux supérieurs, ou extérieurs, qu'on pourrait appeler politiques dans les deux cas, mais en accordant à ce terme chez chacun des deux auteurs une signification différente. Chez Cousin d'une part, les enjeux politiques de la lecture de l'histoire de la philosophie correspondent à la volonté de constituer une doctrine officielle et nationale, dont il soit lui-même le fondateur. D'autre part, la lecture de l'histoire de la philosophie n'a pas de raison d'être en elle-même chez Leroux, elle ne vaut que par rapport à la mission philosophico-politique à laquelle elle est subordonnée. Ainsi, c'est la nature du lien de subordination qui unit l'histoire de la philosophie à une finalité politique qui guidera notre lecture des textes de Victor Cousin et de Pierre Leroux.

Afin de pouvoir analyser et comprendre les critiques portées contre l'éclectisme cousinien, il nous faut saisir avec précision les rapports théoriques que Cousin noue entre la philosophie et l'histoire de la philosophie dans le cadre de sa théorie éclectique. Toutefois, il n'est pas possible de considérer la doctrine cousinienne comme un ensemble homogène. S'il est nécessaire de parler de plusieurs Cousin, c'est que sa philosophie, du fait des influences extérieures et de controverses intérieures, connaît des variations qui ne permettent pas de la considérer comme une pensée unifiée. Elle connaît des évolutions qui obligent à l'étudier de manière chronologique. Par conséquent,

I. Nous commencerons par étudier la première grande période de l'éclectisme cousinien et les rapports complexes qu'il tisse entre la philosophie et l'histoire de la philosophie. C'est la raison pour laquelle notre travail mènera dans un premier temps une analyse précise et détaillée des textes du cours de 1828 qui présente la particularité de prendre l'histoire de la philosophie en elle-même comme objet de réflexion et d'enseignement, comme l'indique son titre :

---

<sup>1</sup> Renzo Raggianti, « Victor Cousin, fragments d'une nouvelle théodicée », *Corpus* n° 18/19, 1991, p. 105.

*Cours de philosophie, Introduction à l'histoire de la philosophie.* Nous tenterons dans ce premier temps de l'analyse de dégager le sens de cette constitution de l'histoire de la philosophie comme objet philosophique, en lien avec la formulation du projet éclectique. Cette étude nous conduira à mettre en lumière un certain nombre de difficultés et de contradictions internes à la doctrine cousinienne, en la mettant en rapport avec les antécédents du projet éclectique et les influences philosophiques qui déterminent la constitution du projet cousinien. Nous nous intéresserons notamment à la question du rapport à la philosophie allemande contemporaine, à travers la double référence hégélienne et schellingienne, à la fois extrêmement présente dans les textes de Cousin et pourtant jamais explicitement mentionnée.

II. L'éclectisme cousinien connaît un tournant majeur lié à ce que l'on a coutume d'appeler la « querelle du panthéisme », lors de laquelle l'instrumentalisation de l'histoire de la philosophie et en particulier la référence cartésienne vont jouer un rôle majeur. En effet, la défense de Cousin face aux accusations de panthéisme lancées à son égard par les catholiques repose entièrement sur une certaine reconstruction de l'histoire de la philosophie. À partir des années 1840, un éloignement progressif de la philosophie allemande s'observe à travers l'écriture de préfaces et la publication de nouvelles éditions de textes antérieurs modifiés, qui manifestent un changement de stratégie philosophique de la part de Cousin. La volonté de fonder une philosophie consensuelle qui s'adapte aux exigences d'un enseignement d'État et puisse occuper une position de monopole repose sur une stratégie de défense fondée sur la constitution d'une tradition philosophique hors d'atteinte : nous étudierons la manière dont le spiritualisme prend le dessus sur le projet éclectique initialement formulé et la manière dont les auteurs du passé sont utilisés comme des armes dans le conflit.

III. Dans un dernier temps, notre analyse explicitera les rapports de la doctrine cousinienne à la religion, à travers une double volonté paradoxale : volonté d'apaisement et de conciliation, voire même parfois de compromission avec l'Église d'une part, afin de conférer à sa philosophie le statut de doctrine officielle ; volonté de séparer la philosophie de la théologie et de la religion d'autre part, et de faire de la philosophie une vérité supérieure réservée à une élite. Cette question suppose celle de la relation qui unit la philosophie du XIX<sup>e</sup> siècle à celle du XVIII<sup>e</sup> siècle : nous tenterons ainsi de dégager la manière complexe dont Cousin se rapporte à la philosophie du XVIII<sup>e</sup> siècle et à l'héritage de la Révolution française.

Dans la deuxième partie de ce travail, notre but sera de montrer dans quelle mesure la critique d'un enseignement d'État – enseignement officiel subordonné au pouvoir politique – va de pair avec la critique d'un rapport faussé au passé de la philosophie. Aussi notre étude progressera-t-elle de la manière suivante :

I. Nous commencerons par poser les éléments fondamentaux de la conception de la philosophie véritablement alternative à l'éclectisme que propose Leroux. Nous étudierons avec précision la manière dont il définit le philosophe, dans ses rapports avec l'homme en général, et plus précisément avec le savant et l'artiste. Nous examinerons le rapport du philosophe à l'extériorité spatiale et temporelle et nous accorderons une place spéciale à l'analyse du rapport de la philosophie présente à l'histoire de la philosophie telle qu'elle est pensée par Leroux. C'est ainsi le rapport du philosophe à l'humanité de son temps et à l'histoire qui nous occupera dans un premier temps, afin de dégager l'originalité propre de la conception leroussienne de la philosophie.

II. Nous tenterons dans un deuxième temps de dégager les enjeux de la *mission* confiée par Leroux au philosophe, mission à la fois politique et morale, religieuse et philosophique. C'est à travers la figure du *philosophe-prophète* que nous aborderons cette question de la mission, et cette figure nous conduira à analyser le rapport nouveau que Leroux construit entre la philosophie et la religion. L'idée essentielle que nous poursuivrons dans ce chapitre est celle d'un philosophe pensé à la fois comme guide et comme serviteur de l'humanité, dans une perspective de critique radicale de la césure au sein de l'humanité entre la masse et l'élite. La philosophie leroussienne est une philosophie *pour tous*, et c'est la raison pour laquelle elle suppose l'abolition de la séparation hiérarchisée entre religion et philosophie.

III. Le troisième moment de l'analyse s'attachera à montrer comment l'histoire de la philosophie constitue le lieu privilégié de l'opposition entre les deux conceptions. Nous nous intéresserons tout particulièrement au concept paradoxalement central de *tradition* chez un auteur partisan d'une philosophie écrite au présent : comment se construisent les rapports de la philosophie présente à la tradition philosophique, et quels en sont les enjeux relativement à l'histoire de la philosophie éclectique ? En d'autres termes, comment se construit chez Leroux une conception de l'histoire de la philosophie pensée à la fois comme un argument d'autorité et de légitimation et comme l'argument central d'une doctrine de l'émancipation ?



**Première partie**

**Philosophie et histoire de la philosophie  
chez Victor Cousin**

**L'instrumentalisation  
de l'histoire de la philosophie  
et la constitution d'une doctrine officielle**



# Chapitre I

## Les sens d'une lecture périodique de l'œuvre de Cousin

La lecture de Victor Cousin a longtemps été influencée par l'écrit de Taine, *Les Philosophes classiques du XIX<sup>e</sup> siècle en France*<sup>1</sup>, qui en dresse un portrait peu élogieux tout en séparant sa vie et son œuvre en deux périodes radicalement distinctes. La construction de notre travail, elle-même fondée sur l'idée d'un point de rupture<sup>2</sup> dans l'élaboration de la pensée cousinienne, semble d'une certaine manière reprendre ce découpage. Toutefois, nous souhaiterions ici nous en expliquer, afin de justifier cette présentation en la distinguant de l'héritage de Taine et de sa postérité historiographique. Pour cela, nous commencerons par exposer cette interprétation de l'œuvre de Cousin, qui éclaire dans une certaine mesure la lecture des textes, avant d'expliquer les nuances qu'il convient selon nous d'apporter à cette présentation duale.

### A. La lecture de Taine

Dans *Les Philosophes classiques du XIX<sup>e</sup> siècle en France*, Cousin est le seul philosophe abordé qui ne soit pas mort. En effet, Taine affirme dans la première préface de son livre ne pas vouloir faire de place aux écrivains encore vivants, afin de ne pas risquer de les interrompre en tentant de les résumer avant qu'ils n'aient terminé d'élaborer et de présenter leur pensée. Toutefois, une exception est faite pour Cousin, d'après la justification suivante : Cousin est connu sous toutes les facettes, il a tellement écrit sur toutes choses qu'on n'attend plus aucune idée nouvelle de sa part, et qu'il est possible de se lancer sans crainte dans un résumé de sa pensée. L'ouvrage présente tout d'abord Cousin comme un excellent orateur, mais dépourvu d'idées : il unit un grand art de l'organisation des cours et des discours à une vacuité totale de la pensée. Taine souligne le danger d'une telle union chez un philosophe : « Le danger est grand pour la philosophie qu'il changera en dissertations oratoires, toutes les fois qu'il n'y introduira pas des idées vagues, des raisonnements douteux, des mots équivoques, et des erreurs.<sup>3</sup> » Dès lors, le succès de Cousin lui serait venu du contraste entre son style et les tranquilles dissertations des sensualistes qui l'ont précédé, provoquant le vertige et la séduction des auditeurs. Taine

---

<sup>1</sup> Hyppolyte Taine, *Les Philosophes classiques du XIX<sup>e</sup> siècle en France* [1868], Genève, Slatkine Reprints, 1979.

<sup>2</sup> À travers les accusations de panthéisme qui obligent Cousin à donner une nouvelle direction à sa doctrine à partir des années 1840, afin de la maintenir en position de philosophie officielle.

<sup>3</sup> Hyppolyte Taine, *Les Philosophes classiques, op. cit.*, p. 103.

s'attache à démontrer l'obscurité de la préface de Cousin à la première édition des *Fragments philosophiques*<sup>1</sup> publiée en 1826, en mettant en évidence la manière dont le détournement du sens ordinaire des mots conduit aux pires erreurs. Cousin s'est enivré du son de ses propres paroles sans prendre garde aux tourbillonnements et à l'égarément qu'elles ont provoqués :

« Ses idées ailées, accourant par multitude et toujours plus pressées, s'accumulent, tourbillonnent, le soulèvent et l'emportent, d'une course précipitée et aventureuse, à travers toutes les vérités et toutes les erreurs. [...] Et combien le style vague et allemand convient à ces effusions lyriques ! Les abstractions s'entrechoquent ; les formes obscures passent devant l'imagination troublée ; dans le cerveau s'agite et roule une ronde d'êtres métaphysiques, grandioses et vides, poésie confuse et sublime que réclament toutes les jeunes têtes d'Allemagne et qui, avec la bière, suffit pour les remplir à vingt ans.<sup>2</sup> »

Toutefois, pour comprendre l'ensemble de l'œuvre de Cousin, il est absolument nécessaire selon Taine de distinguer deux Cousin : « Il y a deux philosophes dans M. Cousin : celui d'autrefois, et celui d'aujourd'hui.<sup>3</sup> » Comment expliquer ce changement ? Quelle force l'a poussé dans la première voie, et quelle force supérieure l'en a détourné pour le porter vers la seconde ? Taine explique ces deux philosophies comme les effets respectifs de deux facultés diverses, à savoir l'imagination poétique d'une part, à laquelle s'ajoute la jeunesse, qui attire Cousin du côté de la philosophie pure et les idées allemandes qui lui sont contemporaines ; puis l'éloquence d'autre part, soutenue par l'âge, qui devient dominante et l'entraîne vers le spiritualisme oratoire. Aussi l'origine de l'éclectisme est-elle à chercher dans l'imagination associée à l'assurance juvénile, interprétée comme un engouement de jeunesse. Il s'agit pour Cousin de détruire le sensualisme régnant ; or, il fait la découverte de la métaphysique allemande de Hegel et Schelling. Philosophier devient alors un combat dans lequel il se lance corps et âme<sup>4</sup>. Cette première impulsion donne naissance aux cours de 1828-1829, dont Cousin dira d'ailleurs lui-même plus tard qu'il y a fait de la « blague philosophique<sup>5</sup> ». Il s'inspire pour l'élaboration de ces cours des doctrines de nombreux auteurs – sensualistes, Écossais, Kant,

---

<sup>1</sup> Victor Cousin, *Fragments philosophiques*, Paris, A. Sautet, 1826.

<sup>2</sup> Hyppolyte Taine, *Les Philosophes classiques*, *op. cit.*, pp. 101-102.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 130.

<sup>4</sup> « Quel plus grand plaisir que de se battre ? Combattre, c'est se donner le sentiment de sa force, s'animer par la résistance, jouir du danger, rouler dans le torrent tumultueux de toutes les émotions contraires. Combattre en philosophie, c'est, pour parler en jeune homme, mettre la couronne de la Victoire sur la tête de la Vérité. La nouveauté des doctrines, le courant de l'opinion publique, la naissance d'une littérature poétique, la grandeur mystique des théories sur l'infini et sur la raison éternelle, il n'en fallait pas tant pour pousser M. Cousin dans la philosophie. », Hyppolyte Taine, *Les Philosophes classiques*, *op. cit.*, pp. 130-131.

<sup>5</sup> Cf. Préface de Stéphane Douailler et Patrice Vermeren du livre de Joseph Ferrari, *Les Philosophes salariés*, Paris, Payot, 1983.

Schelling et Hegel, qu'il découvre, puis Platon, Plotin, Descartes et Leibniz qu'il retrouve. Toutes ces doctrines brillent tour à tour dans son imagination vive, comme des « lumières dans une lanterne magique<sup>1</sup> ». Ce contexte permet selon Taine de saisir la vraie nature de l'éclectisme :

« On comprend maintenant le mot et la chose. Par lui-même, M. Cousin invente peu ou point ; mais il a besoin d'éprouver des émotions métaphysiques ; il ressent le plus vif et le plus poétique plaisir, lorsqu'il voit un système se former dans son cerveau, se développer et embrasser l'univers dans ses conséquences. Ne pouvant se donner ce plaisir lui-même, il appelle les autres à son aide ; il expose un, deux, dix, vingt systèmes. Chaque philosophie, se coulant sur son esprit, dépose en lui quelques débris d'elle-même. Naturellement tous ces débris s'assemblent, emportés par un courant d'éloquence, et dirigés à peu près dans le même sens par les habitudes françaises et par l'éducation psychologique de l'auteur. Vous voyez que tout s'accorde et s'explique. Il n'est pas philosophe, et il est poète : de là son histoire de la philosophie et son éclectisme.<sup>2</sup> »

La vive imagination qui caractérise le premier Cousin a été particulièrement affectée par la philosophie allemande ; Taine décrit les impressions extrêmement fortes provoquées par la lecture de Hegel sur un esprit jeune, puis dégonfle brusquement le ballon : « Et l'on se croirait arrivé au sommet de la science et au point de vue du monde, si là-bas, sur un coin de la table, on n'apercevait un volume de Voltaire posé sur un volume de Condillac<sup>3</sup> ». Mais Cousin n'aime pas Voltaire et il méprise Condillac : faute de ces deux contrepoids, il s'est laissé emporter par la métaphysique allemande, et a tout d'abord défendu le panthéisme sans même s'en rendre compte<sup>4</sup>. Toutefois, il est devenu ensuite le plus grand ennemi de la philosophie allemande : il l'a réfutée et l'a même injuriée afin de se défendre de l'accusation de panthéisme portée contre lui. Taine tourne Cousin au ridicule en le décrivant allant chercher refuge dans le bénitier. Dans cette première période, la méthode

---

<sup>1</sup> Hyppolyte Taine, *Les Philosophes classiques, op. cit.*, p. 130.

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 131-132.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 133.

<sup>4</sup> Taine cite à l'appui de cette accusation la préface de 1833 des *Fragments philosophiques* : Cousin y écrit une petite phrase décisive, « si décisive qu'il l'a supprimée dans les dernières éditions, depuis qu'ayant changé de doctrine, il s'est fait horreur à lui-même. » Hyppolyte Taine, *Les Philosophes classiques, op. cit.*, p. 134. En effet, au sujet de Schelling, Cousin écrit dans la préface de 1833 : « Selon lui la philosophie doit s'élever d'abord jusqu'à l'Être absolu, substance commune et commun idéal du moi et du non-moi, qui ne se rapporte exclusivement ni à l'un, ni à l'autre, mais qui les comprend tous deux, et en est l'identité. Cette identité absolue du moi et du non-moi, de l'homme et de la nature, c'est Dieu. Il suit de là que Dieu est dans la nature aussi bien que dans l'homme. » Et il ajoute : « *Ce système est le vrai.* » Taine commente : « Phrase imperceptible qu'on peut retrancher sans rompre la liaison des idées, et dont il a cru qu'on n'apercevrait pas l'absence. On l'aperçoit ; et ce retranchement exécuté par l'auteur prouve tout ce que valent ces quatre mots. C'est qu'alors, en effet, Schelling avait déjà publié son écrit le plus net : *Bruno ou de l'Unité absolue*, et que, pour n'y point voir le panthéisme, il faudrait se crever les yeux. », Hyppolyte Taine, *Les Philosophes classiques, op. cit.*, p. 135.