

Title	Autour du spinozisme en France au XIX ^e siècle : panthéisme, spiritualisme, positivisme
Author(s)	Moreau, Pierre-François
Citation	Philosophia OSAKA. 2020, 15, p. 1-13
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/73779
rights	
Note	

Osaka University Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

Osaka University

Pierre-François MOREAU
(professeur émérite de philosophie à l'ENS de Lyon)

Autour du spinozisme en France au XIX^e siècle : panthéisme, spiritualisme, positivisme

Tout d'abord, je voudrais remercier le Professeur Osamu Ueno (et tous les collègues japonais, notamment la Professeure Takako Tanigawa) qui m'ont invité à venir ici discuter avec vous. Je remercie également le Professeur Suguiyama ainsi que le Département de littérature de l'Université de Gakushuin qui nous accueille aujourd'hui. Et aussi l'Association Spinoza japonaise, dont je salue l'activité, au nom de l'Association des Amis de Spinoza. Je remercie aussi la Société japonaise pour la promotion de la science.

Les principaux ouvrages de Spinoza paraissent à Amsterdam, en latin, au début du troisième tiers du XVII^e siècle : le *Traité théologico-politique* en 1670, l'*Éthique*, dans le volume des Œuvres posthumes, en 1677. Ils sont presque aussitôt lus par des francophones, d'abord par des protestants français installés aux Pays-Bas, et par Leibniz, un Allemand qui écrit en Français. Ils sont ensuite lus en France même. Autrement dit, le processus de réception commence très tôt, malgré la censure, et se poursuit ensuite de façon ininterrompue. L'étude de Paul Vernière, *Spinoza et la pensée française avant la révolution*, montre bien que cette discussion a été continue, mais qu'elle n'était pas forcément centrée sur l'essentiel du système. Evidemment, comme toute réception, elle est plutôt centrée sur ce qui intéresse les lecteurs : en l'occurrence, la morale et la religion au XVII^e siècle ; et en outre les sciences de la vie au XVIII^e.

Au XVII^e siècle, la discussion a porté surtout sur trois sujets :

1. la lecture de la Bible et en particulier le demi-chapitre où Spinoza explique que les premiers livres de la Bible (le Pentateuque) ne peuvent pas avoir été rédigés par Moïse. Il n'est pourtant pas le seul à remarquer les difficultés du texte (par exemple : à la fin du Pentateuque, le rédacteur raconte la mort de Moïse ; il est difficile d'admettre que Moïse raconte sa propre mort) mais d'habitude on trouve un moyen de les minimiser (on admet par exemple que le Pentateuque a bien été rédigé par Moïse, mais que le dernier chapitre est l'œuvre de son successeur) ; Spinoza au contraire insiste sur la cohérence de ces difficultés et par conséquent cela affecte l'autorité du message biblique.

2. l'accusation d'athéisme

On pourrait s'étonner de voir traiter d'athée quelqu'un qui intitule la première partie de son ouvrage principal « De Deo » et qui consacre l'essentiel de la dernière partie à l'amour intellectuel de Dieu. Mais quand on parle d'athéisme au XVII^e siècle, cela ne vise pas seulement ceux qui ne croient pas en Dieu : cela désigne aussi ceux qui ne croient pas à la Providence, aux miracles, aux prophètes – bref à tout ce qui relie la Divinité à l'humanité. Dans une telle perspective, le spinozisme est critiqué comme une attaque athée contre la religion puisqu'il pense un Dieu sans médiation et sans providence.

3. la question de la relativité du bien et du mal.

La relativité du mal (il n'a pas de positivité, il ne se définit que par rapport au bien) est un thème philosophique classique ; mais Hobbes et Spinoza étendent cette relativité au bien : il n'y a pas de bien absolu ; le bien est ce qui est bon pour tel individu ou pour tel groupe. Cette thèse est dénoncée par tous ceux pour qui une éthique ne peut se fonder que sur la croyance en un Bien absolu, opposé à un Mal absolu.

A ces 3 accusations vient s'ajouter une controverse sur les rapports de Spinoza avec Descartes : les adversaires du cartésianisme essaient de montrer qu'il a engendré le spinozisme ; les partisans du cartésianisme au contraire prétendent qu'il est, par avance, la meilleure critique du spinozisme. On retrouvera cette controverse au XIX^e siècle.

Au XVIII^e, son influence s'est exercée dans les débats sur la philosophie de la vie : le spinozisme a servi chez Diderot et chez d'autres à édifier un matérialisme biologique, au moment où médecins et philosophes cherchaient à développer une philosophie de la vie appuyée sur les nouvelles connaissances de la « biologie » des Lumières.

Au XIX^e, on se trouve devant une nouvelle configuration intellectuelle

Cette nouvelle configuration intellectuelle s'appuie d'abord sur une nouvelle configuration institutionnelle. La Révolution a supprimé les Universités en septembre 1793. Elle a créé en 1794 l'École Normale (appelée plus tard : École Normale Supérieure). En 1806 est créée l'Université impériale, dont le Grand Maître est Fontanes. C'est dans cette nouvelle structure, bi-partite, que vont se dérouler pour longtemps les débats qui agiteront la pensée française. Elle sera complétée en 1832 par la création de l'Académie des sciences morales et politiques. Ces trois institutions (Sorbonne, Ecole Normale, Académie) constitueront le

vecteur de diffusion du spiritualisme éclectique de Cousin : la Sorbonne fournit les cours, ouverts même au grand public ; l'École Normale forme les professeurs, consacrés par le concours de l'agrégation ; l'Académie met au concours les sujets de philosophie et d'histoire de la philosophie qui constituent les matériaux savants et les thèmes des controverses.

En 1815, sous la Restauration, ceux qui exercent le pouvoir et aussi leurs adversaires qui y aspirent, ont parfois l'impression de se retrouver face à un vide : on ne peut reprendre telle quelle aucune des pensées qui se sont opposées durant l'Ancien Régime – alors que, de l'autre côté de la frontière, l'Allemagne vient de produire la séquence brillante Kant-Fichte-Schelling-Hegel.

L'Église catholique veut imposer son contrôle à l'Université ; les libéraux s'y opposent mais ils se méfient aussi des penseurs sensualistes, matérialistes ou socialistes – soupçonnés d'être des héritiers de la Révolution. Les libéraux (dont le chef est Royer-Collard) veulent une politique du « juste milieu ». Il leur faut donc aussi une philosophie du « juste milieu ».

1. Une première solution fut celle de Royer-Collard, nommé par Fontanes dès 1811 professeur de philosophie à la Sorbonne, et que Taine, dans des pages ironiques bien connues, a dépeint comme désespéré de devoir enseigner une matière qu'il ne connaissait pas et tombant par hasard sur la philosophie écossaise :

Nouveau en philosophie, il n'avait point de doctrine à lui, et, bon gré mal gré, il devait en professer une. Tout à coup, il aperçut à l'étalage d'un bouquiniste, entre un Crevier [manuel d'histoire romaine] dépareillé et l'Almanach des cuisinières, un pauvre livre étranger, honteux, ignoré, antique habitant des quais, dont personne, sauf le vent, n'avait encore tourné les feuilles : *Recherches sur l'entendement humain, d'après les principes du sens commun*, par le docteur Thomas Reid. Il l'ouvre et voit une réfutation des condillaciens anglais. "Combien ce livre ? — Trente sous". Il venait d'acheter et de fonder la nouvelle philosophie française¹.

2. Le spiritualisme éclectique de Victor Cousin.

Cette doctrine du sens commun cependant montre assez vite ses limites ; Victor Cousin, nommé suppléant de Royer-Collard en 1815, va chercher une nouvelle inspiration en Allemagne, l'enseigne en France, entreprend de fonder une nouvelle philosophie, qu'il appuie d'abord sur Hegel. Son disciple Janet résumera ainsi plus tard les raisons de ses

¹ Taine, *Les philosophes classiques du XIX^e siècle en France*, Paris, Hachette, 1857, ch. II.

voyages en Allemagne à partir de 1817 :

« Recueillir à la source et de la bouche même des maîtres des idées neuves alors, et que personne ne connaissait en France : l'apologie discrète mais convaincue du spinozisme, le rapprochement de Spinoza et de Platon, l'idée d'une immortalité impersonnelle, la non-étendue de la matière, tout cela devait être pour le disciple de Royer-Collard une surprise et une fascination dont il n'est pas facile de nous faire une idée, aujourd'hui que de telles idées sont devenues banales et que tout le monde les a plus ou moins traversées »².

Spinoza n'apparaît pas à ce moment comme un ennemi : il semble quelque chose comme l'équivalent juif de Hegel et de Schelling, un penseur de l'unité du monde :

En quoi consiste le système de Spinoza ? Il consiste à rassembler tous les phénomènes matériels et spirituels dans un seul sujet simple et indivisible, dans lequel s'accomplissent toutes les lois les plus diverses de la nature, sans qu'elles altèrent son éternelle et immuable simplicité ».³

Cette position de Cousin soulève l'enthousiasme ... et la censure ; ses adversaires déclenchent de violentes attaques au sujet de son « panthéisme » ; son cours est suspendu en 1821, lorsque les ultras reviennent au pouvoir. Pire : quelques temps plus tard, lors d'un nouveau voyage en Allemagne, il est arrêté à Dresde et jeté en prison, sans doute sur une dénonciation venue de France. Il retrouvera sa chaire un peu plus tard, en 1828, lorsque les libéraux reviendront au pouvoir ; et il exercera à son tour le pouvoir après la Révolution de 1830, sous la Monarchie de juillet : il est membre du Conseil royal de l'Instruction publique, commandeur de la Légion d'honneur, directeur de l'École Normale, conseiller d'État et pair de France, brièvement ministre de l'Instruction publique. C'est lui qui dirige l'enseignement de la philosophie, non seulement à l'Université, mais dans les lycées, où il place ses élèves comme autant de soldats à leur poste (il parle volontiers de son « régiment »).

Mais il aura compris la leçon : ce ne sont pas seulement des opinions politiques qui lui sont reprochées, c'est tout autant – et les attaques du clergé le poursuivront sur ce point durant toute sa carrière – d'avoir ramené d'outre-Rhin le panthéisme, l'affreuse doctrine de Spinoza et de Hegel, qui dissout la divinité dans les créatures, donc représente une forme masquée de l'athéisme. Il découvre alors que pour se défendre contre ses adversaires, il n'a que deux

² Paul Janet, *V. Cousin et son œuvre*, 1885, p. 42.

³ Victor Cousin *Cours d'histoire de la philosophie moderne* (année 1815-1816), Paris, Ladrangé, 1841.

moyens : le premier consisterait à se fabriquer une philosophie personnelle – ce qu’il ne fera pas, ou pratiquement pas, malgré les attentes de ses amis ; le second consistera à montrer que cette philosophie qu’il enseigne n’est pas panthéiste, qu’elle prend le meilleur de chaque philosophie et n’est au fond que le parcours naturel de l’esprit humain. Il lui faut donc *à la fois* faire de l’histoire de la philosophie et se livrer à une analyse de l’esprit humain – le but étant de montrer la coïncidence entre les deux. La stratégie de Cousin et de son groupe est donc claire face aux attaques venant, d’un côté, des derniers Idéologues, relayés par les médecins matérialistes et les socialistes (le péril sur sa gauche, en somme), de l’autre côté, du clergé qui lui reproche de saper les bases de l’État et de l’Église (le péril sur sa droite) : le meilleur moyen de défense est de se livrer à l’historiographie philosophique. Et cette historiographie n’est nullement une annexe à la philosophie elle-même : elle en est constitutive. C’est là que l’on va de nouveau rencontrer Spinoza – et de nouveau dans son rapport à Descartes.

L’école de Cousin va donc importer et implanter massivement dans la pensée française l’historiographie d’origine allemande mais pour s’en servir à ses fins propres. L’usage (ou le détournement, comme on voudra) de l’histoire de la pensée s’appuie sur la description interne des figures de la conscience que Cousin découvre dans toutes les périodes de l’histoire : de même que l’esprit humain individuel 1°) reçoit d’abord les impressions du monde extérieur, puis 2°) porte son attention vers lui-même, 3°) est ensuite pris de doute face à l’opposition de ces expériences et, 4°) pour échapper à cette fluctuation, se jette dans la foi aveugle, de même l’esprit humain collectif produit des philosophies qui, tour à tour, versent dans 1°) le sensualisme, 2°) l’idéalisme, 3°) le scepticisme et 4°) le mysticisme. Ainsi l’histoire de la philosophie répète le cheminement individuel et nécessaire de l’esprit.

La philosophie elle-même, la vraie, celle que, selon Cousin, il faut enseigner maintenant, n’apportera en un sens rien de nouveau, elle évaluera et reprendra ce qu’il y avait de vrai dans chaque moment :

« dégager ce qu’il y a de vrai dans chacun de ces systèmes et en composer une philosophie supérieure à tous les systèmes, qui les gouverne tous en les dominant tous, qui ne soit plus telle ou telle philosophie, mais la philosophie elle-même dans son essence et dans son unité »⁴.

Avec quel instrument opérer ce tri ? justement moins un contenu philosophique déterminé qu’une certaine “attitude” vertueuse. Face aux fanatismes et à la théocratie, il ne reste

⁴ Préface de Cousin à la traduction de l’*Histoire de la philosophie* de Tennemann, p. V.

« d'autres ressource à la philosophie [...] que l'équité, la modération, l'impartialité, la sagesse » : cela ressemble fort à de la rhétorique plus qu'à de la démonstration : cette rhétorique qui était le bien commun scolaire du début du XIX^e siècle.

Pour des raisons de politique universitaire, mais avec des effets et des enjeux qui débordent de loin cette politique universitaire, l'histoire de la philosophie fait ainsi son entrée dans la philosophie : avec Cousin on découvre que pour être philosophe, il faut être historien de la philosophie. D'où les cours et les livres d'histoire de la philosophie, qui semblent comme l'activité principale de tout le groupe, et d'autre part un immense travail d'édition et de traduction de textes : Cousin édite Descartes et traduit Platon, Barthélémy Saint-Hilaire traduit Aristote, Amédée Jacques édite Leibniz, Saisset traduit Spinoza – le commentaire de ces textes apparaissant comme le commentaire des problèmes qui ont été posés par les philosophes.

Il faut souligner l'importance, notamment, d'éditer Descartes : à partir du moment où Cousin découvre que pour critiquer l'histoire de la philosophie, il faut procéder à la lumière de la psychologie (ce qu'il nomme ainsi est une description des éléments de la conscience et n'a plus grand-chose à voir avec ce que les métaphysiciens du XVII^e et du XVIII^e siècle appelaient de ce nom), Descartes devient notre premier psychologue national (il aurait peut-être été surpris de cette qualification). Ces éditions constituent en même temps des choix interprétatifs – c'est à l'époque de Cousin que l'on prend l'habitude d'éditer le *Discours de la méthode* sans les essais scientifiques dont il est la préface : il devient ainsi comme un traité autonome de théorie de la connaissance – ce qu'il n'était pas dans l'esprit de Descartes ; il se transforme pratiquement en une préface aux *Méditations* – autrement dit la réflexion sur l'esprit humain qui introduit à la métaphysique, comme dans le programme des classes de philosophie depuis Cousin.

Ainsi l'historiographie avec ses auxiliaires (l'édition, la traduction, le commentaire) sont des instruments au service de la stratégie propre de la philosophie. Il ne faut pas sous-estimer les retombées positives d'une telle position : l'Université française, même si c'est dans une conjoncture théorique tout à fait déterminée, prend là l'habitude du travail sur les textes, ce qui n'est pas rien.

Quels sont les effets de ces choix sur la figure de Spinoza ? il faudra le situer par rapport à Descartes (comment le critiquer sans compromettre Descartes ?).

D'abord, il apparaît comme une figure originale, en ce qu'il ne trouve place dans aucune des quatre positions philosophiques fondamentales de l'historiographie cousinienne : ni sensualiste, ni idéaliste, ni sceptique, et ne ressemblant pas d'emblée aux mystiques. C'est

pourtant vers cette dernière position que l'on va tenter de le tirer, en expliquant qu'il existe deux formes de panthéisme, l'une qui dissout Dieu dans les créatures, et qui tend donc au matérialisme, l'autre qui dissout les créatures en Dieu – et c'est celle de Spinoza. Il apparaît ainsi plus comme un adversaire respectable que comme un ennemi, comme si les cousinien gardaient une fascination pour cet amour de jeunesse – comme si, surtout, ils étaient conscients que les traits qui sont dirigés par leurs adversaires contre le panthéisme spinoziste les visent toujours malgré qu'ils en aient. Ils sont donc conduits à le réfuter tout en le défendant contre l'excès de la critique. Il leur est d'autant plus nécessaire de le défendre contre l'accusation de matérialisme (car c'est cela et cela seul que l'on entendait jusque là, et que la réaction entend encore par le mot de panthéisme : un matérialisme habilement dissimulé) que sa proximité à l'égard de Descartes risque toujours de compromettre leur propre légitimité. Le dédoublement du sens du mot panthéisme est donc indirectement nécessaire à la défense de Descartes : si, comme le dit Cousin, Spinoza représente un panthéisme qui noie le monde en Dieu, alors il n'y a pas moyen d'accuser Descartes d'avoir engendré des disciples matérialistes ; si au contraire, comme le veulent les anti-cousiniens, le panthéisme n'est qu'un athéisme masqué, réduisant Dieu aux créatures, alors l'auteur du *Discours* et des *Méditations* risque bien d'être compromis par son élève subversif, et ceux qui se réclament de Descartes pourraient bien voir leur position singulièrement affaiblie face à leurs ennemis prompts à les soupçonner de trop d'indulgence à l'égard de l'irrégion. C'est dans ce cadre qu'il faut lire la formule bien connue de Cousin :

« Spinoza est un mouni indien, un soufi persan, un moine enthousiaste ; et l'auteur auquel ressemble le plus ce prétendu athée est l'auteur inconnu de *l'Imitation de Jésus-Christ* »⁵.

3. C'est dans ce cadre aussi qu'il faut comprendre l'entreprise d'Emile Saisset, qui publie en 1843 la première traduction française des œuvres du philosophe; cette traduction⁶ est très clairement une machine de guerre contre ceux qui accusent Cousin d'être panthéiste ; il la justifie en effet en expliquant qu'il traduit Spinoza pour mieux le réfuter – c'est-à-dire pour montrer en quoi Spinoza s'éloigne des bons enseignements de Descartes. Il le dira encore peu avant la parution, en 1860, de sa seconde édition :

« Au moment déjà éloigné où je crus pouvoir m'affranchir de toute espèce de tutelle et

⁵ Victor Cousin, « Spinoza et la Synagogue des Juifs portugais », repris dans les *Fragments philosophiques* de 1838.

⁶ Spinoza, *Œuvres*, Paris, Charpentier, 2 vol., 1842 ; 2^e édition, 3 vol., 1860.

me former librement des opinions philosophiques et religieuses, je trouvai la question du panthéisme à l'ordre du jour [...] on entendait retentir cet anathème consacré : le rationalisme aboutit nécessairement au panthéisme »⁷

Ne sachant pas assez d'allemand pour lire et traduire Hegel, il se consacre à lire et traduire Spinoza – justement pour prouver que ce fameux panthéisme est non pas la continuation mais bien plutôt la déformation du rationalisme. Toute l'École embraye sur ce thème. Cousin lui-même présente l'ouvrage à l'Académie des sciences morales en soulignant son utilité :

« On l'accuse [la « philosophie de l'Université »] de spinozisme, et voici qu'un élève distingué de l'École Normale, un des plus habiles professeurs de l'académie de Paris, consacre ses veilles et son talent à mettre en lumière ce qu'il y a d'erroné et de dangereux dans le système de Spinoza et à en donner une appréciation régulière dont l'impartiale modération fortifie la solidité »⁸.

Jules Simon salue ainsi par avance la parution du livre :

« la traduction de Spinoza, que M. Saisset publie dans cette collection, n'est pas destinée à réhabiliter ces pernicieuses doctrines ; elle ne paraîtra qu'accompagnée d'une réfutation solide, et l'on espère que quand Spinoza sera entre les mains de tout le monde, on cessera de le citer comme une autorité en faveur du panthéisme ; sa doctrine ne gagnera pas à être connue »⁹.

Autrement dit, en 1843, on accuse encore Cousin et les siens de spinozisme et ils tiennent à assurer que, s'ils le font connaître, c'est pour mieux le réfuter. Ils orchestrent ce thème avec toute la puissance de leur appareil médiatique, de l'Institut aux revues. Il n'est pas sûr que tout le monde les croie. Il n'est pas sûr non plus qu'une fois le texte mis à la disposition des lecteurs, il ait sur la totalité d'entre eux l'effet qu'ils prétendent en obtenir.

Quant à Spinoza, il faut rappeler que la situation éditoriale de son œuvre n'est plus la même qu'au siècle des Lumières : alors que celui-ci ne disposait que d'un accès difficile aux textes, ce qui fait que le spinozisme était souvent connu de seconde main (à travers le *Dictionnaire historique et critique* de Bayle ou l'*Historia critica philosophiae* de Brucker), désormais le texte latin est accessible puisqu'une première édition des œuvres complètes a été publiée en

⁷ Saisset, *Essai de philosophie religieuse*, 1859.

⁸ Victor Cousin, Académie des sciences morales et politiques, 20 mai 1843.

⁹ Jules Simon, *Revue des deux mondes*, 1843.

1802 par Paulus : c'était la première des grandes éditions qui vont se succéder au cours du XIX^e siècle – toutes en Allemagne, à l'exception tardive de celle de Van Vloten et Land aux Pays-Bas ; il n'est pas indifférent de mentionner que Hegel avait collaboré à cette édition. Et ce n'est pas un hasard qu'elle ait été entreprise à la suite d'un « Spinoza-Streit » qui était, déjà, une querelle du panthéisme. En somme la traduction Saisset venait compléter l'édition latine dans des circonstances similaires, avec quarante ans de retard.

En 1861, Saisset publie une nouvelle édition de sa traduction, avec une longue Introduction. Il y développe longuement le thème de la différence entre Descartes et Spinoza : abusé par le démon des mathématiques, Spinoza s'est détourné de l'expérience, alors que Descartes y est resté fidèle. L'expérience, ici, ce n'est pas l'expérimentation scientifique, c'est l'expérience de la conscience

La même machine médiatique cousinienne fonctionne de nouveau lors de cette édition. Par exemple Francisque Bouiller fera l'éloge du livre dans la *Revue de l'Instruction publique*. Mais – signe des temps – il notera que le panthéisme n'est plus l'ennemi principal : c'est désormais, à ses yeux, le positivisme qui vient occuper cette place ; et du coup, il concède quelque spiritualité secrète au panthéisme, tout en le condamnant. Il ne fait ainsi qu'explicitement une des tendances les plus constantes de l'école :

« Applaudissons à cette saine et vigoureuse dialectique des défenseurs de la philosophie spiritualiste ; espérons que plus d'un esprit désabusé reviendra de l'être identique au non être, à l'être souverainement parfait. Toutefois, tout en reconnaissant la grandeur du mal, nous hésiterions à dire avec M. Saisset, que le panthéisme est la maladie morale la plus dangereuse de notre temps. Hélas ! il en est une peut-être plus dangereuse encore ! Prenez le panthéisme le moins mystique, celui de Spinoza ou Hegel, on y sent encore un certain souffle de grandeur, de religion et de poésie. La vie divine n'en est pas tout à fait absente ; on y voit planer une ombre de l'absolu, à laquelle M. Vacherot ou M. Renan adresse d'éloquents prières, à laquelle peuvent encore correspondre de nobles sentiments dans des âmes d'élite. [...] Mais le panthéisme est sinon la plus dangereuse au moins une des plus graves maladies de notre temps. Sachons donc gré à M. Saisset non seulement avoir si bien traduit Spinoza, mais surtout de l'avoir si bien réfuté »¹⁰

¹⁰ *Revue de l'Instruction publique*, année 1861, p. 787.

4. Un autre spiritualisme

Au moment où l'on commence à savoir que Saisset prépare une édition de Spinoza dont l'introduction sera une réfutation, où il montrera que Spinoza s'est trop éloigné de l'expérience et que c'est cela qui l'a jeté du cartésianisme dans le panthéisme, Foucher de Careil qui travaille sur les manuscrits de Leibniz et qui pense avoir découvert une réfutation de Spinoza par Leibniz, propose à Saisset de la publier dans le même volume – l'antidote avec le poison. Saisset refuse – pour lui le vrai réfuteur de Spinoza c'est, par avance, Descartes, et – dans l'après-coup, évidemment Cousin, l'héritier de Descartes. Donc dans ce que l'on accepte et ce que l'on refuse parmi les réfutations, il y a un choix, qui est un choix philosophique – aussi bien chez Foucher de Careil, qui milite pour un autre type de spiritualisme, que chez les cousiniens.

Foucher de Careil va développer sa critique de Spinoza grâce à des arguments qu'il emprunte à Leibniz ; et comme Leibniz il va insister sur la filiation Descartes-Spinoza. Ce qui revient à mettre en cause tout l'édifice patiemment fabriqué par Cousin.

« Les plus intrépides défenseurs de Descartes ne nient pas qu'il ait eu une physique panthéiste. [...] Ainsi la morale de Descartes et celle de Spinoza peuvent se confondre ».

Selon lui, le *Traité des passions* mécanise l'âme humaine comme le fera l'*Ethique* :

« De ce point de vue le rapport est évident et la filiation directe. Deux hommes qui ont à peu près la même manière de voir sur la béatitude ou le bonheur suprême, qui prennent tous deux la suprême perfection pour guide, pour qui le bien et le mal sont des rapports arbitraires, qui ont une confiance absolue dans l'ordre universel, qui nous disent dans les mêmes termes d'aimer la vie et de ne pas craindre la mort, qui cherchent dans la nature représentative de l'âme humaine l'explication de tout, qui réduisent les passions aux pensées parce qu'ils ne peuvent les ramener à de l'étendue, qui entendent à peu près de même le rapport de l'entendement à la volonté, dont la principale différence est que l'un n'a pas une idée bien claire de la liberté humaine et l'autre la nie parce qu'il ne peut pas l'expliquer, ces deux philosophes sont bien près de s'entendre [...] Soyons sincères. Descartes le premier a amené la psychologie sur cette pente dangereuse où l'a lancée Spinoza. Le *Traité des passions* renferme des germes évidents de fatalisme »¹¹

¹¹ *Leibniz, Descartes et Spinoza*, 1862.

Face à de telles attaques, Cousin cherchera, sur ses vieux jours, à défendre Descartes autrement. C'est le moment où Salomon Munk publie ses *Mélanges de philosophie juive et arabe* (il traduira ensuite le *Guide des égarés* de Maïmonide). Cousin croit y découvrir la vraie source de Spinoza – et du coup Descartes est ainsi innocenté de cette encombrante paternité ! Saisset, lui, n'acceptera pas cette évolution, dont il souligne le sens dans un article :

À ce compte, l'auteur de l'*Éthique* ne serait plus qu'un fils tardif du vieil Akhiba, un kabbaliste déguisé en cartésien, ou simplement peut-être un disciple hardi de Maïmonide, de Moïse de Narbonne, de Léon Hébreu, tout enfin, excepté un fils de Descartes. Et voilà Descartes débarrassé d'un disciple si compromettant, et voilà du même coup la philosophie française à l'abri de ce poids énorme que le nom de Spinoza semblait faire peser sur son repos et ses destinées »¹²

Le meilleur représentant de ce nouveau spiritualisme, c'est Ravaisson. Chargé en 1867 de rédiger un rapport sur la philosophie en France au XIX^e siècle, il enterre le spiritualisme cousinien. Il lui conteste son interprétation du cartésianisme, fondement de la doctrine :

Du cartésianisme, l'éclectisme ne retient guère que ce principe, que la philosophie commence par le *je pense*, d'où elle s'élève jusqu'à Dieu. Mais ce principe même, Victor Cousin ne l'entend pas comme Descartes. Dans la proposition par laquelle celui-ci énonça avec une simplicité et une netteté toutes nouvelles cette grande idée que notre être se retrouve et se possède tout entier dans la pensée, Victor Cousin ne vit jusqu'à la fin, malgré quelques variations, que l'observation des faits de conscience compris comme de purs phénomènes, avec la notion indéterminée d'un Être, d'une chose inconnue, pour les supporter. C'est le cartésianisme sans son étendue et sans sa profondeur, sans l'étendue que lui donne la conception de la liaison rationnelle de toutes choses, d'où la portée infinie de la raison; sans la profondeur que lui donne la conception de la réflexion intérieure, atteignant par elle seule, au delà de tout ce que les actes particuliers ont de relatif, l'absolu de la nature spirituelle¹³.

Il lui refuse au fond même le statut de philosophie, pour n'y voir qu'une pure rhétorique :

L'éclectisme avait annoncé, avait promis beaucoup, et le prestige de l'éloquence de son auteur avait contribué à en faire beaucoup attendre. De plus en plus on devait

¹² *Revue des deux mondes*, 1862, p. 298.

¹³ Ravaisson : rapport sur *La philosophie en France au XIX^e siècle*, 1867.

reconnaître, dans ce philosophe qui avait fait naître tant d'espérances, un orateur auquel, comme aux orateurs en général, s'il faut en croire Aristote, le vraisemblable, à défaut du vrai, suffisait. Là où l'on s'était cru convaincu, on avait cédé le plus souvent à la séduction, plus puissante peut-être à l'époque où l'éclectisme s'était produit, de la parole ou du style. D'autres temps étaient venus ; on eût préféré désormais sous des formes moins brillantes, s'il le fallait, un fond plus riche, moins de littérature peut-être, et plus de doctrine.¹⁴

5. Le positivisme

Face à Cousin, d'autres penseurs se réclameront au contraire de Spinoza : ce sera notamment le cas de Taine. Dans la préface à son *Essai sur Tite-Live*, il rappelle que « l'homme n'est pas un empire dans un empire ». Il écrit :

L'homme, dit Spinoza, n'est pas dans la nature « comme un empire dans un empire », mais comme une partie dans un tout ; et les mouvements de l'automate spirituel qui est notre être sont aussi réglés que ceux du monde matériel où il est compris.

Spinoza a-t-il raison ? Peut-on employer dans la critique des méthodes exactes ? Un talent sera-t-il exprimé par une formule ? Les facultés d'un homme, comme les organes d'une plante, dépendent-elles les unes des autres ? Sont-elles mesurées et produites par une loi unique ? Cette loi donnée, peut-on prévoir leur énergie et calculer d'avance leurs bons et leurs mauvais effets ? Peut-on les reconstruire, comme les naturalistes reconstruisent un animal fossile ? Y a-t-il en nous une faculté maîtresse, dont l'action uniforme se communique différemment à nos différents rouages, et imprime à notre machine un système nécessaire de mouvements prévus ?

J'essaye de répondre oui, et par un exemple¹⁵

Dans son roman anti-positiviste *Le Disciple*, le réactionnaire (et adepte du nouveau spiritualisme) Paul Bourget mettra en parallèle Taine et Spinoza pour dénoncer leurs doctrines comme menant au crime.

C'est également dans un climat positiviste que Jules-Gustave Prat entreprend à son tour la traduction des œuvres de Spinoza.

¹⁴ Ibidem.

¹⁵ Taine : *Essai sur Tite-Live*, 1856, Préface, p. VII-VIII.

Conclusion.

Ainsi, l'évolution de la figure de Spinoza illustre bien le développement de la philosophie française du XIX^e siècle :

- d'abord la brève tentation panthéiste de Victor Cousin, sous l'influence de la philosophie allemande ensuite, le règne, incontesté jusqu'au milieu du siècle, du spiritualisme éclectique fabriqué par Cousin, sous la figure protectrice de Descartes, mais d'un Descartes épuré ; Spinoza apparaissant alors à la fois comme un mauvais disciple du cartésianisme, non pas athée, mais égaré par la nécessité mathématique et le penchant mystique. Sur la droite de Cousin : la « philosophie du clergé » catholique, qui l'accuse de panthéisme (c'est-à-dire d'athéisme à peine dissimulé) et assimile Descartes et Spinoza dans une même réprobation ; sur la gauche de Cousin, les sensualistes et matérialistes qui au contraire considèrent le spiritualisme comme une escroquerie rhétorique.
- Après 1850 et surtout après 1860, le spiritualisme de Cousin semble périmé. Il est combattu, d'une part, par un nouveau spiritualisme, plus proche de Leibniz, et qui aboutit à Ravaisson ; d'autre part par le positivisme de Taine, de Renan et des héritiers d'Auguste Comte – dont certains se réclament de la nécessité scientifique qu'ils découvrent chez Spinoza.

En somme, on est face à un double phénomène : d'une part, il y a objectivement une meilleure connaissance du système philosophique de Spinoza, grâce à la publication d'instruments de travail, au premier rang desquels les éditions (en Allemagne, mais disponibles en France) et les traductions ; d'autre part la figure et le système de Spinoza constituent, plus que d'autres, une pierre de touche pour les controverses philosophiques, mais aussi politiques et religieuses, qui animent le siècle. Lorsque Louis Althusser énonçait que la philosophie était « la lutte des classes dans la théorie », il aurait pu prendre cet exemple pour appuyer sa thèse.

(Conférence donnée le 13 Octobre 2018 à l'Université de Gakushuin, Tokyo, subventionnée par la Société Japonaise pour la Promotion de la Science - 17H02262)