Machiavel à Paris : l'historiographie philosophique sur la Renaissance et la dissidence idéologique contre l'éclectisme (1829-1843) [1]

Mario Meliadò

Universität Siegen

Résumé : Cette contribution propose une relecture politique de la pratique de l'histoire de la philosophie à l'époque de Victor Cousin. Elle étudie en particulier les recherches savantes sur la pensée de la «Renaissance». D'une part, l'article reconstruit les raisons théoriques et idéologiques qui ont déterminé la marginalisation de la philosophie de la Renaissance dans l'historiographie cousinienne. D'autre part, il met l'accent sur le rôle positif joué par les études sur la Renaissance dans l'émergence d'une forme de dissidence – académique et immanente à la narration historiographique – par rapport au pouvoir intellectuel de l'éclectisme. Dans ce cadre, l'analyse s'arrête notamment sur les travaux de Joseph Ferrari et interprète leur valorisation résolue de la Renaissance comme le véhicule implicite d'une idéologie alternative au libéralisme cousinien et proche de positions socialistes et républicaines.

Mots-clés : Victor Cousin, Joseph Ferrari, Pierre Leroux, Renaissance, Jules-César Vanini, Tommaso Campanella, Niccolò Machiavelli, histoire de la philosophie comme pratique politique.

Abstract : This paper develops a political reading of the practice of philosophical historiography at the time of Victor Cousin by exploring, in particular, the scholarship on Renaissance thought from 1829 to 1843. On the one hand, the article reconstructs the theoretical and ideological reasons behind the marginalization of Renaissance philosophy in Cousin's history of philosophy. On the other hand, it uncovers the major role played by Renaissance studies as a form of academic and historiographical dissent with the intellectual power of Cousin's Eclecticism. In this context, the positive interpretation of Renaissance philosophy proposed by the works of Joseph Ferrari proves to be the implicit vehicle for an ideology that was close to Socialistic positions and clearly alternative to Cousin's Liberalism.

1. Ce travail s'inscrit dans le cadre de ma collaboration au projet de recherche ERC-2013-CoG 615045 MEMOPHI (« Medieval Philosophy in Modern History of Philosophy ») financé par l'European Research Council. Je remercie Catherine König-Pralong pour la révision du texte français.

1 La philosophie inactuelle et la contemporanéité politique du discours historiographique

« Comment enchaîner des esprits vifs, jeunes, intelligents ? », se demandait Joseph Ferrari dans son pamphlet de 1849 contre les philosophes salariés. « En imposant l'érudition », répondait-il sarcastique, « M. Cousin détourna l'attention des dogmes ; il énerva les esprits [...]. À force de commenter, les adeptes de l'éclectisme sont devenus indifférents aux principes, étrangers au mouvement actuel » [2]. La polémique initiée par Ferrari, qui a déterminé sur la longue durée la question de l'héritage de Cousin dans la philosophie française, établissait dans cette page célèbre un double diagnostic sur les effets de l'éclectisme comme pratique intellectuelle. En réduisant la philosophie à la recherche historiographique, l'éclectisme aurait éloigné la philosophie de la société et frustré son ambition à participer au débat politique. Par ailleurs, Ferrari précisait que cette énervation historiographique des esprits avait constitué une action politique sur la philosophie, sa subordination à un pouvoir dont la finalité était le maintien de l'ordre établi. Elle avait sublimé le conflit idéologique dans un débat érudit. En d'autres termes, la dénonciation de Ferrari établissait un lien paradoxal, à l'intérieur du programme cousinien, entre le déploiement d'une politique de la philosophie et l'interdiction d'une philosophie proprement politique [3]. La clé de voûte de cette double construction serait le tournant historiographique et rigoureusement universitaire donné par Cousin à la pratique philosophique. Ce même mouvement aurait isolé les philosophes au sein d'une élite cultivée de professeurs salariés et étouffé leur vocation politique dans les liturgies académiques de l'érudition.

Or cette appréciation doit être révisée – telle est mon hypothèse – si on considère l'influence de Cousin à la lumière de l'évolution de l'histoire de la philosophie en France, c'est-à-dire de cette discipline que l'éclectisme a légitimée sur un plan scientifique et consolidée à l'intérieur du système universitaire français [4]. En effet, l'analyse de Ferrari comporte une subtile contradiction, sur laquelle il faut s'arrêter brièvement. Le philosophe italien reproche à l'éclectisme de professer une pensée sans dogmes, indifférente aux principes et à la politique. Toutefois, lorsqu'il examine les recherches savantes de l'école éclectique, Ferrari prétend distinguer dans les thèses historiographiques du cousinisme un alignement sur une « orthodoxie » mise au service d'une politique réac-

2. Joseph Ferrari, *Les philosophes salariés. Suivi de Idées sur la politique de Platon et d'Aristote et autres textes*, Paris, Payot, 1983, p. 157-158.

3. Sur une ligne interprétative marquée par la double dénonciation ferrarienne se situent les études désormais classiques de Cotten et de Vermeren, qui ont reconstruit lucidement, bien que dans des perspectives différentes, le dispositif philosophico-politique en œuvre dans le programme cousinien. Voir Jean-Pierre Cotten, *Autour de Victor Cousin. Une politique de la philosophie*, Paris, Presses universitaires de Franche-Comté, 1992 ; et Patrice Vermeren, *Victor Cousin. Le jeu de la philosophie et de l'État*, Paris, L'Harmattan, 1995. Plus récemment, en continuité avec la lecture de Vermeren mais en faisant porter un accent particulier sur l'utilisation de l'histoire de la philosophie, Lucie Rey, *Les enjeux de l'histoire de la philosophie en France au XIX^e siècle. Pierre Leroux contre Victor Cousin*, Paris, L'Harmattan, 2012.

4. Pour un aperçu de l'entreprise historiographique cousinienne, voir Gregorio Piaia, « Victor Cousin (1792–1867). Cours de philosophie (ou Cours de l'histoire de la philosophie) », in Giovanni Santinello et Gregorio Piaia (dir.), *Storia delle storie generali della filosofia*, tome 4/II, *L'età hegeliana*, Roma-Padova, Antenore, 2004, p. 146-200.

tionnaire, philo-catholique et philo-monarchique [5]. En bref, Ferrari construit l'image d'une philosophie sans dogme, dépositaire cependant d'une orthodoxie.

Un examen plus soigné révèle que la tentative éclectique pour désamorcer les conflits d'opinions dans le domaine de la philosophie en imposant une pédagogie érudite a indéniablement produit une politisation de la pratique historiographique, une coloration politique inouïe avant que Cousin n'exerce son hégémonie sur l'institution philosophique. D'une certaine manière, Ferrari lui-même prend acte de cette politisation, qui peut être observée au moins à deux niveaux. Premièrement, la narration de l'histoire de la philosophie est conçue comme le lieu métaphorique de l'exposition et de la légitimation d'une vision politique. Deuxièmement, dans le paradigme cousinien la recherche historiographique devient l'instrument de l'agir politique et du discours public propre au philosophe [6].

Avant Cousin, la fonction publique et sociale que les idéologues avaient attribuée à la philosophie, et que l'éclectisme remet en question, laissait les études historiques dans une évidente marginalité. Bien qu'il y eût de notoires exceptions, par exemple chez le baron Degérando, la pratique de l'histoire de la philosophie appartenait à l'exercice de la science ou à la formation privée du philosophe. À cet égard, la confrontation de deux textes de Degérando et de Cousin est parlante. Tous deux sont relatifs au but concret et à l'utilité de la discipline. Dans l'introduction à l'*Histoire comparée des systèmes de philosophie*, Degérando souligne l'opportunité de tirer des connaissances historiques « un code pratique pour l'administration et l'application de la science » et, en même temps, « la règle d'un meilleur régime pour notre esprit » [7]. La justification de la pratique historiographique que donne Cousin au début de son *Cours* de 1829 en Sorbonne est bien différente. Elle témoigne d'un déplacement d'objectif, de la raison scientifique à la raison publique, ou mieux : de l'éducation de l'individu à l'éducation de la nation. « De quelque siècle de l'histoire de la philosophie que je vous entretienne », affirme Cousin devant ses auditeurs, « c'est toujours à vous que je m'adresse : j'ai toujours devant les yeux la France, et la France du dix-neuvième siècle » [8]. Selon Cousin l'étude du passé ne répond donc pas à une curiosité savante et anachronique, mais elle est orientée vers la France contemporaine, plus exactement vers l'État postrévolutionnaire, que Cousin voit définitivement réalisé dans la monar-

5. *cf.* Ferrari, *Les philosophes salariés*, *op. cit.*, p. 149 : « L'esprit de réaction qui a inspiré l'éclectisme domine tous les travaux historiques de M. Cousin : ils ont tous été soumis aux convenances de l'orthodoxie officielle. » Cette contradiction implicite dans le discours de Ferrari est soulignée par Ayşe Yuva, « Was heißt und zu welchem Ende studiert man Philosophiegeschichte ? Die Vorlesungen von Pierre-Paul Royer-Collard und Victor Cousin », in Mario Meliadò et Silvia Negri (dir.), *Praxis des Philosophierens, Praktiken der Historiographie. Perspektiven von der Spätantike bis zur Moderne*, Freiburg, Alber Verlag, 2018, p. 221-247.

6. Plus en détail sur la téléologie politique de l'historiographie cousinienne et sur sa dimension publique, Mario Meliadò, « Géopolitique de la raison. Sur la pratique de l'histoire de la philosophie à l'école de Victor Cousin », in Catherine König-Pralong, Mario Meliadò et Zornitsa Radeva (dir.), *The Territory of Philosophy in Modern Historiography*, Pagina-Brepols, Bari-Turnhout, p. 169-186.

7. Joseph-Marie Degérando, *Histoire comparée des systèmes de philosophie, relativement aux principes des connaissances humaines*, tome 1, Paris, Henrichs, 1804, p. xviii (le même texte est réimprimé dans la deuxième édition de 1822). Sur l'autonomisation de la philosophie par rapport au champ politique chez Degérando, et plus précisément sur l'application de l'histoire de la philosophie au perfectionnement des individus, *cf.* Ayşe Yuva, « L'utilité indirecte de la philosophie et de son histoire chez Gérando », in Jean-Luc Chappey, Carole Christen et Igor Moullier (dir.), *Joseph-Marie de Gérando (1772-1842). Connaître et réformer la société*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2014, p. 63-77.

8. Victor Cousin, *Cours de l'histoire de la philosophie*, tome 1, Paris, Pichon et Didier, 1829, p. 4.

chie constitutionnelle. Ainsi, l'entreprise consistant à rendre inactuelle la philosophie, vivement dénoncée par Ferrari, est-elle associée par Cousin à la création d'une nouvelle *temporalité historiographique*, qui impose une lecture simultanée et analogique de l'histoire philosophique et de l'histoire politique. Cette réorientation du discours historiographique, que j'analyserai de plus près, s'est en outre détachée de la profession de foi éclectique. Elle a été reçue au dehors de l'école, par les adversaires de Cousin aussi.

Un autre livre de Ferrari, *Machiavel juge des révolutions de notre temps*, offre un point de départ particulièrement adéquat pour aborder cette nouvelle contemporanéité du passé philosophique. L'ouvrage est publié en 1849, quelques mois seulement avant *Les philosophes salariés*. Il se compose de deux parties. La première enquête sur la figure et la pensée de Machiavel. La seconde scénarise une prise de position de Machiavel sur les événements politiques français et italiens du XIX^{e} siècle [9]. Ferrari construit un bizarre théâtre historiographique dans lequel l'objet de la recherche érudite se transforme en sujet qui énonce une critique de la société contemporaine. Les préoccupations de l'auteur tournent autour des agitations récentes provoquées par la révolution de Février et par l'insurrection de Milan, à laquelle il a participé en personne [10]. Ferrari veut ainsi situer dans la Renaissance italienne l'origine idéale du mouvement moderne d'émancipation des peuples, et dans la philosophie de Machiavel les principes qui peuvent orienter le parcours révolutionnaire en Europe [11]. Le caractère éminemment polémique et militant de l'œuvre, qui parvient à faire de Machiavel le porte-parole du socialisme de Ferrari, ne permet bien sûr pas de cataloguer l'écrit, de plein droit, dans la littérature historiographique. Il témoigne plutôt de la rupture définitive de Ferrari avec le monde académique français sur les plans intellectuel, après que lui fut refusée sa réadmission à la chaire de Strasbourg. Il anticipe d'autre part les thèmes de l'invective contre les philosophes salariés, qui paraîtra en septembre de la même année. Toutefois, les thèses historiographiques soutenues dans le *Machiavel*, en particulier la valorisation résolue de la Renaissance, sont basées sur les recherches érudites menées par Ferrari durant la décennie précédente, dans le cadre de sa brève carrière universitaire au sein d'un monde régi par la méthodologie et les règles de l'éclectisme.

Mon objectif est d'explorer le sens de cette origine, d'illustrer une continuité en partie occultée. Si les vicissitudes personnelles et politiques de Ferrari, ainsi que son conflit avec Cousin, ont été étudiés en détail, son activité d'historien de la philosophie depuis son arrivée en France a donné lieu à moins d'enquêtes. J'aimerais plus précisément analyser le rôle joué par les études sur la Renaissance comme véhicule d'une idéologie alternative à l'éclectisme. À cette fin, je montrerai, d'une part, comment Ferrari s'est approprié un schéma opératoire du cousinisme, c'est-à-dire la captation politique de l'historiographie. Je décrirai, d'autre part, une forme spécifique de dissidence au pouvoir idéologique de Cousin, immanente à la narration historiographique.

9. Joseph Ferrari, *Machiavel juge des révolutions de notre temps*, Paris, Payot, 2003.

10. Pour la biographie intellectuelle et politique de l'auteur *cf.* Silvia Rota Ghibaudi, *Giuseppe Ferrari. L'evoluzione del suo pensiero (1838-1860)*, Firenze, Leo S. Olschki, 1969. Autour de la philosophie ferrarienne de la révolution, voir Maurizio Martirano, *Filosofia, rivoluzione, storia. Saggio su Giuseppe Ferrari*, Napoli, Liguori, 2012.

11. Sur les usages de la figure de Machiavel dans la France postrévolutionnaire voir George Navet, « Machiavel en France, première moitié du XIX^{e} siècle », in Paolo Carta et Xavier Tabet (dir.), *Machiavelli nel XIX e XX secolo*, Padova, Cedam, 2007, p. 101-123.

2 La Renaissance face au libéralisme « scolastico-cartésien »

Pour comprendre le statut particulier de la Renaissance dans le débat historiographique français de la première moitié du XIX^{e} siècle, il importe d'illustrer d'abord la marginalité que la Renaissance revêtait dans l'histoire cousinienne de la philosophie et de reconstruire les raisons d'une telle marginalisation. Selon le tableau que Cousin esquisse dans son célèbre *Cours* de 1829, la pensée des XV^{e} et XVI^{e} siècles représente une phase confuse de transition entre le moyen âge et la modernité. Aucune consistance ou contenu propre ne lui sont reconnus. À cette époque, Cousin évite même d'utiliser le mot « Renaissance », qui est pourtant largement attesté dans l'acception courante de floraison des lettres et des arts, de Brucker (*renatae litterae*) à Tennemann et Degérando.[12]. L'image cousinienne de cette époque philosophique associe trois privations : le manque d'originalité, l'« absence de méthode »[13] et le reniement de son propre passé, c'est-à-dire de la scolastique. De plus, la genèse de la Renaissance est reconduite à un événement contingent, la prise de Constantinople par les Turcs qui, selon un lieu commun historiographique, aurait fait retourner vers l'Europe la sagesse de la Grèce classique[14]. À en croire Cousin, la découverte enthousiaste de l'antiquité aurait engendré une imitation acritique de la philosophie grecque et une rébellion aveugle contre le moyen âge. Par ailleurs, l'émergence historique des systèmes philosophiques est analysée selon le schéma quaternaire que Cousin tient pour fondé dans la psychologie humaine. Sans exception, à chaque période de la philosophie se reproduit l'alternance des mêmes typologies doctrinales : idéalisme, sensualisme, scepticisme et mysticisme[15]. Cette classification rigide, centrée sur la théorie de la connaissance, permet une exclusion sans appel de la pensée politique du champ d'analyse. Ainsi, dans le *Cours* de 1829, Machiavel n'est pas même mentionné. L'aspect le plus frappant de la reconstruction cousinienne est cependant l'emphase portée sur l'esprit général de cette époque. Les martyres philosophiques de Giordano Bruno et Jules-César Vanini, en particulier, deviennent les archétypes d'un tempérament rebelle, qui se contente, en philosophie, de se révolter contre l'autorité théologique pour affirmer de manière désordonnée et stérile son indépendance[16].

Sur le plan de la narration historiographique, cette dépréciation de la Renaissance sert à définir un double domaine d'études, dans lequel le cousinisme construit et justifie son propre paradigme idéologique. Le but premier et le plus évident est d'accentuer la

12. À cet égard, voir Renzo Ragghianti, « Le *Renaissances* tra Cousin e Michelet », *Rinascimento*, ser. 2, n° 40, 2000, p. 297-316.

13. Cousin, *Cours de l'histoire de la philosophie*, *op. cit.*, p. 434 : « Le mal est dans la prédominance de l'esprit d'imitation qui engendre une immense confusion, et se trahit par l'absence de méthode. L'absence de méthode, tel est le vice fondamental de la philosophie du quinzième et du seizième siècle ».

14. *ibid.*, p. 391 : « Or, toute la philosophie du quinzième et du seizième siècle, avec ses nombreux systèmes, doit son caractère comme son origine à un accident, à une circonstance. Parmi les grands événemens qui marquent le quinzième siècle, un des plus importants est la prise de Constantinople. C'est la prise de Constantinople qui a transporté en Europe les arts, la littérature et la philosophie de la Grèce ancienne, et qui par là a changé complètement les formes qu'avaient eues jusqu'alors l'art, la littérature et la philosophie ».

15. Autour de la classification cousinienne des systèmes philosophiques à la Renaissance (aussi en comparaison avec la reconstruction de Degérando), *cf.* Gregorio Piaia, « Rinascimento e identità nazionale nella storiografia filosofia italiana e francese del primo Ottocento », in Renzo Ragghianti et Alessandro Savorelli (dir.), *Rinascimento mito e concetto*, Pisa, Edizioni della Normale, 2005, p. 109-134.

16. *cf.* Cousin, *Cours de l'histoire de la philosophie*, *op. cit.*, p. 65-66 : « Vanini et Bruno sont comme les hussites de la philosophie. Le mouvement philosophique du seizième siècle n'avait été qu'une attaque aveugle contre le principe de l'autorité sous la forme de la scolastique ; et le seizième siècle avait succombé. »

référence symbolique à Descartes, qui représente chez Cousin non seulement l'initiateur de la modernité, mais aussi un modèle encore valable de philosophie nationale. En effet, dans la narration de Cousin, le tournant cartésien constitue le renversement positif des vices attribués à la Renaissance. La plus grande originalité de Descartes consiste en la méthode, qui a émancipé la raison en lui conférant un instrument pour fonder son savoir épistémologiquement et de manière autonome. La chose est bien connue, les travaux savants de l'école éclectique – de l'édition des œuvres de Descartes par Cousin jusqu'aux recherches de ses élèves sur la réception de Descartes – avaient pour finalité une appropriation de l'image de Descartes dans une matrice libérale [17]. Il s'agissait de mettre sous la tutelle de Descartes les conquêtes révolutionnaires ratifiées par la Charte, sans les compromettre avec les excès anarchiques et antireligieux de 1789. Cousin fait de Descartes l'incarnation philosophique d'un idéal de modération politique capable de concilier une revendication de souveraineté nouvelle avec le respect de la tradition monarchique et catholique. Dans ce cadre, c'est précisément le contraste avec la Renaissance qui permet à Cousin de dissocier, chez Descartes, la fondation de la liberté moderne d'une insurrection désordonnée contre l'autorité [18]. Il est symptomatique que, dans son *Cours* de 1829, Cousin choisisse de louer avant tout les qualités de prudence et de modération de la philosophie cartésienne, qui la distingueraient de ses prédécesseurs. En d'autres termes, l'action régulatrice qu'aurait exercée Descartes sur la Renaissance semble présenter le miroir historiographique de l'action que l'éclectisme se propose d'exercer sur les interprètes radicaux de la Révolution française.

En outre, un deuxième chantier devient, par opposition à la Renaissance, une référence privilégiée dans la campagne idéologique du cousinisme. On néglige souvent le fait que l'instrumentalisation éclectique de Descartes s'appuie conceptuellement sur une relecture positive de la scolastique [19]. En effet, Cousin rejette les interprétations de la philosophie médiévale comme phase rétrograde de simple assujettissement de la raison à la théologie. Des travaux cousiniens sur la scolastique émerge une compréhension originale dans laquelle trois caractéristiques fondamentales convergent. La scolastique naît de l'esprit français, puisqu'elle se développe sur le sol de l'Université de Paris ; elle est évidemment l'expression d'une pensée religieuse ; elle n'accepte toutefois pas l'autorité du dogme de manière servile, elle tente au contraire de le comprendre et de le dominer par la raison. La neutralisation de la Renaissance permet à Cousin de situer au moyen âge les débuts de l'émancipation de la raison accomplie dans la modernité, et de distinguer dans la scolastique elle-même les germinations de l'esprit

17. *cf.* François Azouvi, *Descartes et la France. Histoire d'une passion national*, Paris, Fayard, 2002, p. 168-211.

18. *cf.* Cousin, *Cours de l'histoire de la philosophie*, *op. cit.*, p. 67-68 : « Le véritable héros philosophique du dix-septième siècle, c'est notre Descartes. Descartes renouvela la lutte du seizième siècle ; il y porta, avec une fermeté inébranlable, *une sagesse et un bon sens qui préservèrent la nouvelle philosophie de cette apparence d'extravagance, qui avait décrié toutes les tentatives désordonnées et irrégulières du seizième siècle.* [...] je veux aujourd'hui vous entretenir d'une autre qualité de Descartes qui est un peu moins célèbre, je veux dire *sa prudence*. Descartes comprit que la révolution naissante du seizième siècle, qu'il continuait, avait échoué, d'abord par le défaut de génie et de bon sens de ceux qui la soutenaient, et puis, parce que, dans leur zèle aveugle, les novateurs avaient mêlé à la question de l'indépendance philosophique beaucoup de questions étrangères, et par là avaient soulevé des orages qui les avaient accablés » (je souligne).

19. *cf.* Catherine König-Pralong, *Médiévisme philosophique et raison moderne. De Pierre Bayle à Ernest Renan*, Paris, Vrin, 2016, p. 114-129 et 149-163.

révolutionnaire [20]. Les recherches érudites qui soutiennent ce programme herméneutique sont impressionnantes. Après la publication des *Ouvrages inédits d'Abélard* par Cousin en 1836, on recense trois histoires générales de la philosophie médiévale et une longue série d'études monographiques rédigées sous l'égide de l'école [21]. L'enjeu politique de cette opération est éclairé par les rapports ambigus de Cousin avec la culture catholique et théocratique, à laquelle l'héritage symbolique de la scolastique est associé [22]. Le médiévisme philosophique de l'école éclectique reflète la tentative d'absorber le traditionalisme catholique dans le discours identitaire de la nation, en limitant sa portée réactionnaire. De plus, cette manière d'antidater le mouvement révolutionnaire n'avait pas seulement l'avantage de désamorcer une utilisation idéologique du moyen âge dans un sens conservateur et antimoderne, mais elle contribuait à dissocier l'idéal révolutionnaire de l'esprit antireligieux et anticlérical, du point de vue conceptuel aussi. L'inclusion de la tradition catholique dans le mythe révolutionnaire, opérée à travers la scolastique, fait de l'historiographie le lieu métaphorique d'une médiation politique.

Ainsi, l'effacement de la Renaissance, simple période de transition, se révèle être la clé pour établir un rapport non conflictuel entre moyen âge et modernité et pour suggérer même leur continuité dans le cadre d'une histoire du génie français. Cousin en tire les moyens de formuler, avec Descartes, les principes d'une révolution ferme dans ses principes d'indépendance mais tolérante envers la tradition. Avec la scolastique, dont le champion est Abélard, Cousin dessine l'image d'une tradition inspirée par la foi et enracinée dans l'histoire de l'Église, mais déjà intérieurement orientée sur la trajectoire révolutionnaire. Dans le *Mémoire sur le Sic et non*, que Cousin présente en 1835 devant l'Académie des sciences morales et politiques, le chef de l'éclectisme fait un portrait commun d'Abélard et de Descartes, dans le but de créer une légende nationale : « Celui-ci [Descartes] n'a reconnu d'autre autorité que celle de la raison ; celui-là [Abélard] a entrepris de transporter la raison dans l'autorité : c'est là le trait commun qu'ils empruntent à l'esprit français. [...] Abélard et Descartes sont incontestablement les deux plus grands philosophes qu'ait produits la France, l'un au moyen âge, l'autre dans les temps modernes ; et cependant » – cette précision importe pour nous – « il y a douze années, la France n'avait point une édition complète de Descartes, et elle attend encore une édition complète d'Abélard » [23]. Cette déclaration,

20. On peut lire à cet égard ce que affirme le plus radical parmi les médiévistes de l'école cousinienne, *cf.* Barthélemy Hauréau, *De la philosophie scolastique*, tome 1, Paris, Pagnerre, 1850, p. 99 : « La scolastique, c'est le travail des intelligences qui, longtemps asservies à l'empire absolu d'un dogme révélé, s'efforcent de mériter et de conquérir leur émancipation [...] ; la scolastique, c'est la révolution qui se prépare, qui annonce sa venue ; et la Révolution, qui l'ignore ? c'est la France même. »

21. Dans un aperçu rétrospectif de 1864, Cousin fournit lui-même un compte-rendu des travaux les plus importants sur la scolastique, des études dont il fut l'inspirateur, *cf.* Victor Cousin, *Histoire générale de la philosophie*, Paris, Didier, 1864, p. 247, n. 1.

22. Pour une analyse du débat avec la culture catholique autour de l'interprétation de la scolastique, voir Mario Meliadò, « Die Verwandlungen der Methode : Victor Cousin und die scholastische Genealogie der cartesischen Vernunft », in Ueli Zahnd (dir.), *Language and Method. Historical and Historiographical Reflections on Medieval Thought*, Freiburg, Rombach, 2017, p. 309-335.

23. Victor Cousin, « Mémoire sur le Sic et Non, *oui* et *non* ; écrit théologique inédit d'Abélard, d'après les deux manuscrits de Saint-Michel et de Marmoutiers. Lu à l'Académie des Sciences morales et politiques dans la séance du 1er mars 1835 », in *Compte-rendus des Séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques*, deuxième série, tome 1, Paris, 1837, p. 513-537, ici p. 518-519. Le texte est publié aussi dans l'introduction de Cousin aux *Ouvrages inédits d'Abélard pour servir à l'histoire de la philosophie scolastique en France*, éd. Victor Cousin, Paris, Imprimerie Royale, 1836, p. v-vi.

qui annonce la publication des œuvres d'Abélard et la situe dans la continuité des travaux précédents sur Descartes, est le manifeste d'une philologie politique, qui nous introduit au cœur de la pratique cousinienne de l'érudition.

3 Leroux, Ferrari et la Renaissance comme idéal d'émancipation

Si l'effacement conceptuel, nominal même, de la Renaissance n'est certainement pas fortuit dans le projet de Cousin, il n'est pas étonnant que l'un de ses plus célèbres adversaires en ait souligné au contraire la valeur et la persistante actualité. Dans un article qui fut publié en 1832 dans la *Revue Encyclopédique* sous le titre « De l'influence philosophique des études orientales » et sur lequel Renzo Ragghianti a attiré l'attention [24], Pierre Leroux dénonce le fait que la récente réhabilitation du moyen âge ait engendré une appréciation injuste de la Renaissance [25]. Si l'article de Leroux ne semble pas introduire d'innovations conceptuelles particulières, puisque la Renaissance est encore définie comme une transplantation de la Grèce antique en Occident, le jugement sur la portée de cet événement produit un cadre interprétatif neuf. Leroux décrit deux conséquences historiques majeures (et à première vue contradictoires) de la Renaissance. D'abord, l'esprit religieux fut renouvelé, surtout dans le protestantisme et dans les réactions contre la tournure mondaine de l'Église catholique. Le dépassement (ou même la « destruction ») de la religion a ensuite abouti à un mouvement de réforme de la société, notamment à la Révolution française [26]. Leroux utilise non seulement le terme « Renaissance » dans un sens fort, pour désigner la culture des XV^{e} et XVI^{e} siècles, mais il propose, en forme de provocation, son élargissement sémantique pour qualifier la modernité jusqu'au début du XIX^{e} siècle et souligner ainsi le rôle fondateur de cette période historique pour la postérité [27]. L'accent porté sur la Renaissance, par opposition au moyen âge conçu comme période de sujétion, est lié chez Leroux à une révision globale du parcours de la modernité en termes d'émancipation religieuse et sociale : « Tout nous est venu de là », écrit Leroux en se référant à la Renaissance, « tout, jusqu'aux sentimens républicains avec lesquels nous avons secoué la féodalité et ruiné le catholicisme » [28].

Ce contexte permet de mesurer à quel point les travaux érudits réalisés par Ferrari dès son arrivée à Paris en 1838, et au moins jusqu'à la crise de 1842, se démarquent

24. *cf.* Renzo Ragghianti, « Immagini del Rinascimento nell'Ottocento francese », in Ragghianti et Savorelli (dir.), *Rinascimento mito e concetto*, *op. cit.*, p. 135-178, en part. 168-169.

25. Pierre Leroux, « De l'influence philosophique des études orientales », *Revue encyclopédique* 54 (avril-juin 1832), p. 69-82, ici p. 70 : « il ne faut pas que notre réaction récente en faveur du Moyen Age nous rende injustes pour la Renaissance. Tout le ressort de civilisation de notre Occident a été trempé à cette source. Cette civilisation elle-même n'est qu'une sorte de lumière composée, mélange de l'inspiration spontanée de l'Occident et du savoir transmis du quinzième au dix-septième siècle par l'étude des Grecs et des Romains. »

26. *ibid.*, p. 79 et *passim*. En particulier, sur le lien entre redécouverte de l'antiquité à la Renaissance et Révolution française, voir p. 73 : « Ces terribles révolutionnaires [*scil.* Robespierre et Saint-Just], s'affublant de noms de citoyens grecs et romains, ferment la marche solennelle que a commencé au quinzième siècle par des savans affublés aussi de noms grecs et latins. Le champ tout entier avait été parcouru. »

27. *ibid.*, p. 70 : « C'est un malheur de n'avoir qu'un mot ; car c'est une idée bien fausse, ou au moins une idée bien étroite et bien mutilée, de n'appeler Renaissance que le commencement de cette grande période qui s'étend jusqu'à nous et qui enserre encore notre berceau. » Plus loin (p. 71), Leroux tire de cette vision élargie de la Renaissance une nouvelle périodisation : « La Renaissance a eu son bouton, encore enveloppé et fermé, aux quinzième et seizième siècles, sa fleur aux seizième et dix-septième, son fruit mûr au dix-huitième et au commencement du nôtre. »

28. *ibid.*, p. 70.

du schéma cousinien. Comme je le montrerai plus en détails, les études de Ferrari insistent sur le territoire historiographique que Cousin comprime entre la scolastique et Descartes et que Leroux propose au contraire d'étendre pour en faire la matrice intellectuelle de la modernité [29].

La thèse de doctorat latine soutenue en Sorbonne en août 1840 sous le titre *De religiosis Campanellae opinionibus* éclaire bien la manière dont Ferrari se situe face à cette alternative. L'écrit examine le lien entre le projet d'édification d'une religion naturelle et la réflexion sur les conditions politiques nécessaires à sa réalisation dans l'œuvre de Campanella. Selon Ferrari, l'utopie de la *Cité du soleil* ne témoigne pas seulement d'une tentative de conciliation entre religion et idéal de justice sociale, mais aussi d'une prise de conscience de la fonction réformatrice exercée par la philosophie dans la communauté humaine [30]. Sa tentative de séculariser le désir de salut dans l'ordre politique fait de Campanella un précurseur de la doctrine moderne du progrès (*humani progressus doctrina*). Bien que son analyse ne soit pas exempte de critiques, Ferrari insiste positivement sur l'exigence de palingenèse qui oriente l'action du frère de Stilo, au point d'inscrire la pensée campanellienne dans l'horizon d'un républicanisme égalitaire vers lequel se dirige inévitablement la marche de la modernité [31].

Il est fort probable que Pierre Leroux, qui avait rédigé en 1837 l'article « Campanella » de l'*Encyclopédie nouvelle*, ait joué un rôle majeur dans le choix de ce thème et de cette ligne interprétative [32]. Le bref portrait historiographique esquissé par Leroux

29. Néanmoins, il serait erroné d'expliquer le parcours français de Ferrari dans le sens d'une pure contestation de l'éclectisme. Au contraire, il subit l'influence décisive de Cousin au début de sa carrière. Il assimile pleinement certains présupposés méthodologiques éclectiques, dans le but de s'intégrer dans l'institution philosophique française. En 1838 Ferrari s'est présenté « au maitre qu'il choisit pour guide dans l'Éclectisme » – comme en témoigne l'abbé Peyron dans sa lettre de recommandation à Cousin – avec la crédibilité que lui conféraient son édition en quatre volumes des œuvres de Vico et une monographie sur le même auteur (Giuseppe Ferrari, *La mente di Giambattista Vico*, Milano, Società tipografica dei Classici italiani, 1837). Les études conduits en Italie sur Vico faisaient montre d'une adhésion à l'éclectisme (quoique autonome et non exempte de critiques) sur au moins deux points : l'usage de la philosophie de l'histoire en histoire de la philosophie (avec une mention particulière de la théorie cousinienne du génie) ; et l'utilisation militante de la philologie. Chez Ferrari, il s'agissait de réveiller la conscience nationale en livrant les textes de Vico au public italien. Pour le texte de la lettre de Peyron à Cousin du 3 janvier 1838, *cf.* Jules Barthélemy-Saint-Hilaire, *M. Victor Cousin. Sa vie et sa correspondance*, t. 1, Paris, Alcan-Hachette, 1895, p. 623 : « Éditeur de Vico, dont il illustra les théories, sans en déguiser les vices, et s'occupant de philosophie, il désire vivement de pouvoir se présenter au maître qu'il a choisi pour guide dans l'Éclectisme. Pour avoir le droit de vous le recommander, je n'avais qu'à réclamer votre indulgence et votre amitié pour moi, si M. Ferrari n'avait pas en soi-même des titres qui le recommandent ». Au sujet des travaux ferrariens sur Vico, voir notamment Maurizio Martirano, *Giuseppe Ferrari editore e interprete di Vico*, Napoli, Guida, 2001 ; et Rocco Rubini, «The Vichian 'Renaissance' between Giuseppe Ferrari and Jules Michelet», *Intellectual History Review*, n° 26, 2016, p. 9-15.

30. Joseph Ferrari, *De religiosis Campanellae opinionibus*, Parisiis 1840, p. 60-61 : « Haec tamen religio nova in maximis Campanellæ laudibus est ponenda, quæ scilicet novo prorsus exemplo omnes in rempublicam Platonis homines admittit. Religionem cum politica conciliat, philosophiamque comitem agnoscit hortatricem illam sacræ in optimates rebellionis et fœderis per gentes quondam propriæ utilitatis invidia inter se divisas conciliatricem. Aliquot horum librorum paginæ nostris temporibus dictatæ fuisse videntur, quamque *humani progressus* doctrinam vocamus enuntiare : eam certe suspicatus est, dum singulis religionibus suam rationem assignare conatur, dum se magnæ illius mutationis quam diximus prophetam jactat. »

31. Selon Ferrari, l'élan pratico-politique est au centre de la philosophie (et de la biographie) campanellienne, voir *ibid.*, p. 61 : « Campanella ad rerum mutationem tendebat, rempublicam universalem condere meditabatur. » De même, le souffle politique qu'inspire la thèse ferrarienne émerge explicitement déjà dans l'introduction, *ibid.*, p. 4 : « Quod ad futurum attinet, res quidem jam plana est : tribus enim jam sæculis grassatur invicta popularis reipublicæ vis, cuncta secum, res, hominesque abripiens, ut, si perire religiones, incipere æqualitatis regnum dicas. »

32. Pierre Leroux, « Campanella », in Pierre Leroux et Jean Reynaud (dir.), *Encyclopédie nouvelle*, tome 3, Paris, Gosselin-Pougin, 1837, p. 182-183.

soulignait en effet la dimension politico-religieuse des tentatives novatrices de Campanella en les contrastant avec celles de Francis Bacon, qui n'était pas sorti du champ des sciences naturelles, mais s'était « contenté de suivre la religion de son temps, et de la respecter avec un soin qui ressemble quelquefois à une politique hypocrite. [33] » Par ailleurs, en 1841, une année à peine après la thèse de Ferrari, paraît la première traduction française de la *Cité du soleil* par François Villegardelle. Ce dernier propose d'inclure Campanella dans une généalogie du socialisme moderne [34].

Ferrari développe cette relecture de la Renaissance comme critique philosophique de la religion dans l'article « Vanini » publié en 1842 dans le huitième tome de l'*Encyclopédie nouvelle* dirigée par Leroux et Reynaud [35]. Il établit explicitement une continuité intellectuelle entre Campanella et Vanini en raison de leur « polémique masquée » contre le catholicisme. Vanini aurait poussé jusqu'à ses conséquences ultimes une attitude typique des penseurs de la Renaissance, celle d'adhérer au christianisme en tant que croyant et de l'attaquer en philosophe. Dans la descendance d'une tradition solide [36], Ferrari fait de Vanini le dernier et le plus radical représentant de l'école péripatéticienne d'Italie, dont le fondateur fut Pomponazzi et qui se caractériserait par ses positions proches de l'athéisme. En outre, le questionnement vaninien des dogmes, en particulier de la providence divine, eut selon Ferrari une répercussion sociale non négligeable. Bien qu'il se soit servi d'outils conceptuels caducs, empruntés à la physique d'Aristote, Vanini aurait dévoilé la « fiction pédagogique » de la religion, qui fut inventé pour gouverner et « effrayer le peuple » [37]. La distance par rapport à l'interprétation présentée par Cousin dans son *Cours* de 1829 ne pouvait être plus grande. Loin de revendiquer la modération et la prudence d'un Descartes, l'esprit révolutionnaire que Vanini annonce mais qu'il est incapable de fonder philosophiquement, se réalise dans les siècles suivants, par l'effet d'une radicalisation de cet élan émancipatoire [38].

33. *ibid.*, p. 183a. D'autre part, selon Leroux, l'étendue du projet campanellien de réforme est aussi la raison de son échec (« voulant tout embrasser, tout édifier, [il] a perdu la bataille »).

34. François Villegardelle, « Notice sur Campanella », in Thomas Campanella, *La cité du soleil, ou idée d'une république philosophique*, traduite du latin par Villegardelle, Paris, Paul, 1841, p. 13-14 : « [La cité du soleil] offre, avec la doctrine saint-simonienne ainsi qu'avec la théorie de Fourier, des analogies tellement frappantes, qu'un examen superficiel ferait soupçonner un plagiat. [...] Notre unique but a été [...] de prouver que l'esprit humain, dont la nature est toujours la même, n'a cessé d'opposer aux souffrances d'une société vicieuse le type idéal d'une société plus parfaite ; de montrer ensuite aux différentes écoles socialistes les racines qu'elles ont dans le passé, et de les rappeler ainsi à des sentimens moins dédaigneux et moins exclusifs ». L'association entre Campanella et Saint-Simon se retrouve aussi chez Ferrari, *De religiosis Campanellae opinionibus*, *op. cit.*, p. 57.

35. Joseph Ferrari, « Vanini », in Pierre Leroux et Jean Reynaud (dir.), *Encyclopédie nouvelle*, tome 8, Paris, Gosselin-Furne, 1842, p. 588-592.

36. *cf.* Giovanni Papuli, « La fortuna del Vanini », in Giovanni Papuli (dir.), *Le interpretazioni di G. C. Vanini*, Galatina, Congedo Editore, 1975, p. 7-52.

37. *ibid.*, « Vanini », *op. cit.*, p. 591a : « Ainsi, le christianisme comme les autres religions n'est qu'une *fiction pédagogique* inventée pour intimider les hommes et pour les gouverner. Tous les philosophes païens ne croyaient qu'à la loi naturelle ; ils considéraient la religion comme un moyen et non comme un but, comme un secret d'état et non pas comme une vérité. [...] Donc, les religions ne sont que des chimères, des superstitions, inventées tantôt pour effrayer le peuple, tantôt pour inspirer de grandes actions. »

38. *ibid.*, p. 592a : « Mais il [*scil.* Vanini] tient aux livres de Pomponat, à la philosophie d'Aristote, d'Averroès ; il est étranger à la philosophie moderne ; il lutte contre les prodiges sans pouvoir les anéantir ; [...] et tous ses efforts pour changer les croyances ne font que marquer le commencement d'une révolution qu'il est incapable d'accomplir. »

4 Le cours de Ferrari sur l'histoire de la philosophie à la Renaissance

Ce n'est toutefois que dans les célèbres leçons de Ferrari à la Faculté des Lettres de Strasbourg (1841-1842), dans le cadre de sa suppléance de la chaire de philosophie, qu'il expose une vision d'ensemble de la philosophie de la Renaissance. Il est notoire que le cours fut suspendu suite à une campagne de dénigrement orchestrée par la presse catholique, sous prétexte que Ferrari diffusât une propagande athée et matérialiste. L'affaire Ferrari a été reconstruite comme un épisode central du conflit entre le corps universitaire et le parti clérical pendant la monarchie de Juillet [39]. Peu d'attention a cependant été accordée à la matière du cours [40]. Je me concentrerai sur cet aspect pour montrer que Ferrari a conçu son interprétation de la Renaissance comme une contestation organique des dogmes du cousinisme, contestation qui adoptait pourtant les règles du discours philosophique imposées par le cousinisme.

Comme l'a remarqué Patrice Vermeren analysant la critique adressée à Ferrari par Proudhon, l'enseignement du professeur italien à Strasbourg est resté « prisonnier des codes de l'institution philosophique française » [41]. Dans sa déclaration d'intention, Ferrari reproduit exactement le paradoxe qui caractérise la pratique éclectique de la philosophie. D'une part, « si parfaitement inoffensif et si rigoureusement universitaire » [42], le cours de Ferrari se limiterait à l'exposition impartial des doctrines du passé ; son rayon d'action n'excéderait pas la sphère sociale délimitée par la scène académique. D'autre part, Ferrari précise que le choix de son sujet est motivé par des raisons « plus directes et plus fortes que l'intérêt d'une simple curiosité historique » [43]. Avec des accents cousiniens, il affirme la fonction conciliatrice de l'histoire de la philosophie dans le débat intellectuel [44]. En outre, la connaissance du passé a nécessairement une résonance contemporaine ; elle a des répercussions dans la société historique qui la produit. La dissidence de Ferrari ne relève dès lors que de la portion de passé qu'il sélectionne comme objet d'étude et de la manière spécifique dont il considère l'interaction entre le passé de la philosophie et le présent politique.

Dans le discours inaugural de son cours, Ferrari dénonce la connaissance insuffisante et la mauvaise compréhension de l'époque philosophique dont il va s'occuper. « La philosophie de la Renaissance n'est pas encore bien connue », explique-t-il, « d'abord on l'a mal étudiée en la séparant du but pratique qu'elle se propose ; ensuite elle tient

39. Voir par exemple Stéphane Douailler et Patrice Vermeren, « Préface », in Ferrari, *Les philosophes salariés*, *op. cit.*, p. 9-65 ; Rota Ghibaudi, *Giuseppe Ferrari*, *op. cit.*, p. 75-128.

40. À l'exception de l'essai d'Alessandro Savorelli, « Rinascimento e modernità nel *Discours sur l'histoire de la Philosophie à l'époque de la Renaissance* di Giuseppe Ferrari », in Ragghianti et Savorelli (dir.), *Rinascimento mito e concetto*, *op. cit.*, p. 179-212. De manière convaincante, Savorelli propose de relire les leçons de Ferrari dans les termes d'un « dialogo a distanza col *Cours* di Cousin », *ibid.*, p. 207.

41. Vermeren, *Victor Cousin. Le jeu de la philosophie et de l'État*, *op. cit.*, p. 296.

42. Joseph Ferrari, *Idées sur la Politique de Platon et d'Aristote, exposées en quatre leçons à la Faculté des Lettres de Strasbourg. Suivies d'un Discours sur l'Histoire de la Philosophie à l'époque de la Renaissance* [1842], in Ferrari, *Les philosophes salariés*, *op. cit.*, p. 217-282, ici 223.

43. *ibid.*, p. 266.

44. *ibid.*, p. 223 : « Ici le devoir de l'historien était d'exposer rapidement les deux traditions, de les réfuter l'une par l'autre, d'en montrer les modifications progressives, enfin de chercher le troisième terme, le milieu, qui, cette fois, *était le fait même de l'histoire*, et qui exclut la double erreur d'une immobilité absurde, et d'un avenir impossible. ».

à des traditions, à des croyances et à des formes qui en cachent la véritable valeur » [45]. Ferrari souligne avant tout que l'imitation et la réactualisation de traditions anciennes ne représentent que l'aspect extérieur de la Renaissance. Ferrari conteste ainsi le stéréotype selon lequel « une vieille bibliothèque », celle qui est léguée à l'Occident après la prise de Constantinople, « pouvait enfanter les arts, la science, le mouvement de la renaissance » [46]. Derrière cette apparente répétition de la culture grecque se cachent l'esprit d'innovation et l'originalité de cette époque. Mais qu'est-ce qui a empêché jusqu'à présent de reconnaître ce fait ? Pour Ferrari, la réponse réside dans la prétendue explication de la genèse de la modernité comme avènement de la méthode. Bien que Ferrari admette la primauté de Descartes et Bacon dans le champ scientifique, il en limite la portée à la systématisation de découvertes et de révolutions déjà achevées : « au seizième siècle on invente, au dix-septième on régularise » [47]. La méthode n'est pour Ferrari qu'une règle qui dirige la recherche de la vérité. Elle présuppose des prémisses et des résultats acquis. C'est pourquoi, selon Ferrari, la Renaissance a joué un rôle constitutif pour l'ensemble du savoir philosophique moderne. Bacon et Descartes héritent de Pomponazzi, Bruno et Vanini la séparation épistémologique entre philosophie et religion. Dans le champ de la métaphysique, Campanella annonce Locke, et Bruno anticipe Leibniz et Spinoza [48]. La nouveauté du XVII^{e} siècle réside plutôt en la clarté méthodique de l'exposition et en la rigueur des arguments, alors que les deux siècles précédents ont développé un large éventail de théories. De plus, l'attention exclusive portée à la question de la méthode aurait occulté un deuxième mérite de la Renaissance, qui en fait pourtant le départ de la trajectoire de la civilisation moderne. La Renaissance a créé un lien fort entre le but scientifique et la finalité sociale de la philosophie [49]. Les inventions de cette époque naissent de la « double lutte contre la barbarie sociale et philosophique » du « système théologico-féodal » [50] et se réalisent dans les mouvements révolutionnaires du XVIII^{e} siècle – tel est le schéma auquel Ferrari semble souscrire.

La suspension de son cours n'a pas permis à Ferrari de développer en détail cette interprétation. L'anticipation de la modernité à la Renaissance impliquait cependant une rupture claire avec le paradigme scolastico-cartésien de Cousin. D'une part, la scolastique est exclue de la généalogie de l'esprit révolutionnaire. D'autre part, Descartes n'incarne plus le modèle impérissable de la philosophie française, mais seulement une étape qui résume les conquêtes de la Renaissance et qui est destinée à être dépas-

45. *ibid.*, p. 265-266.

46. *ibid.*, p. 277.

47. *ibid.*, p. 273 : « Ici nous rencontrons une opinion [il s'agit encore une fois de la position cousinienne] qui demande à être expliquée, nous voulons parler de celle qui fait commencer la philosophie moderne à l'instant où paraissent les méthodes de Bacon et de Descartes. Nul doute que ces méthodes n'aient depuis dirigé la philosophie, qu'elles n'aient fixé la direction de ses recherches : nous en connaissons toute l'importance, et nous avouons que Bacon et Descartes en sont les inventeurs ; mais c'est précisément pour cela qu'il est douteux qu'ils aient commencé la philosophie moderne. Qu'est-ce, en effet, qu'une méthode ? c'est une règle qui nous dirige dans la recherche de la vérité ; c'est un guide : elle suppose donc la connaissance du point de départ, du point d'arrivée, elle connaît la route que l'on doit parcourir ». Et plus loin, *ibid.* p. 277 : « Nous relevons tous de Bacon et de Descartes ; mais encore une fois, ils relèvent à leur tour de la renaissance. [...] En général, il en est de la philosophie comme de la société : au seizième siècle on invente, au dix-septième on régularise ; au seizième siècle on découvre, au dix-septième on simplifie, on perfectionne, de sorte que plus tard ce qui était auparavant un effort isolé du génie devient l'habitude de tout le monde ».

48. *ibid.*, p. 274.

49. *ibid.*, p. 272.

50. *ibid.*, p. 268.

sée. Par ailleurs, cette modification du récit historiographique impliquait une révision profonde de la pratique de la discipline, à deux niveaux.

Premièrement, la réhabilitation ferrarienne de la Renaissance vise une réadmission structurelle de la pensée politique dans le mécanisme conceptuel qui explique le cours de la philosophie. À cet égard, les leçons de Ferrari substituent un dualisme arrimé dans l'anthropologie au schéma éclectique quaternaire, fondé sur la psychologie. Puisque l'homme est essentiellement double, composé d'esprit et de matière, dans chaque champ du savoir la raison produit un conflit entre deux systèmes exclusifs ; chacun d'eux s'ingénie à démontrer la prévalence de l'un des deux principes. Ce dualisme concerne la science politique aussi. Selon Ferrari, chaque époque comporte en effet une opposition entre une école utopiste, qui décrit une communauté politique idéale, et une école matérialiste, qui analyse les faits et les rapports de force concrets de la société [51].

Deuxièmement, le rôle attribué par Ferrari à l'histoire de la philosophie dans le débat philosophique ne concorde qu'en apparence avec la vision cousinienne. À l'étude des conflits entre systèmes antagonistes, l'analyse historiographique ferrarienne montre que chaque tradition contient une part de vérité ; elle évite l'erreur d'une position exclusive. Cependant, l'action médiatrice de l'histoire de la philosophie ne prétend pas couvrir le champ entier des options philosophiques au moyen d'une théorie cyclique des systèmes, comme chez Cousin. Elle ne dépossède pas la philosophie de sa fonction : élaborer de nouvelles doctrines. Le modèle dualiste adopté par Ferrari ne nie pas le progrès doctrinal : « L'humanité s'avance entre ces deux extrêmes », écrit Ferrari, « ses luttes et ses révolutions sortent de l'antagonisme des deux principes, ses progrès sont des triomphes de l'esprit sur la matière ». [52] L'histoire de la philosophie ne doit pas destituer la philosophie, mais l'orienter. Elle lui montre la nécessité de considérer les deux principes de la nature humaine et lui indique la direction du progrès, qui consiste en une approximation continue de l'esprit par la matière, de l'utopie par la réalité. Ainsi, la mise en scène du passé de la philosophie, en particulier le « spectacle des héroïques travaux » [53] de la Renaissance, ne peut jamais légitimer l'ordre existant, mais doit au contraire appeler à une nouvelle synthèse. De ce schéma historiographique émerge une vision ouverte et progressiste de la politique, qui était incompatible avec la mission stabilisatrice du libéralisme éclectique et faisait obstacle à son effort de médiation avec le traditionalisme catholique.

5 Épilogue : Cousin juge de Vanini (et de Ferrari)

Loin du centre scientifique parisien et de la Sorbonne, le fief cousinien, Ferrari délivre à Strasbourg le premier cours d'histoire de la philosophie de la Renaissance de l'université française. Cette initiative n'était cependant pas complètement isolée, mais s'inscrivait dans un mouvement de réhabilitation académique de la Renaissance qui avait trouvé une assise institutionnelle et idéologique dans les salles du Collège de

51. *ibid.*, p. 234 et *passim*.
52. *ibid.*, p. 231.
53. *ibid.*, p. 282.

France, notamment dans les enseignements d'histoire et de littérature [54]. Les leçons de Jules Michelet, auxquelles Ferrari avait certainement assisté [55], furent consacrées en 1840 et 1841 respectivement à la « Renaissance » et à l'« Éternelle Renaissance » [56]. Plus tard, le cours de littérature donné par Edgar Quinet sera aussi dédié à la « Renaissance dans l'Europe méridionale » (1842-1843) [57].

En 1843, à peine une année après les leçons de Ferrari à Strasbourg, Cousin publie un article dans la *Revue des deux Mondes* qu'il dédie à la figure de Vanini, le philosophe italien condamné et brulé pour athéisme par le Parlement de Toulouse en 1619. Il s'agit de l'étude la plus approfondie que Cousin ait consacrée à la philosophie de la Renaissance et la première, à ma connaissance, dans laquelle il use du terme « Renaissance ». Cette concession lexicale ne présage en rien d'une relecture positive de l'époque. Elle est plutôt l'indice d'une réaction calibrée, d'un positionnement par rapport au bruit produit par le cours de Ferrari et probablement aussi au succès des enseignements de Michelet. Cousin accentue en fait l'image de stérilité esquissée durant les années précédentes. Il soutient ici avec plus de fermeté que la Renaissance n'a généré « aucun monument qui ait duré » et qu'elle ne compte « aucun homme de génie qui puisse être mis en parallèle avec les philosophes de l'antiquité, du moyen-âge et des temps modernes » [58]. Le choix de Vanini comme exemple de l'infériorité de la Renaissance mesurée à toutes les autres périodes de l'histoire de la philosophie révèle pourtant un enjeu ultérieur.

En 1829 Cousin avait déclaré de ne pas avoir lu les écrits du philosophe italien, car ils étaient difficiles d'accès. Il avait cependant disculpé Vanini des accusations d'athéisme sur la base d'informations tirées de l'historiographie allemande [59]. Dans l'article de 1843, Cousin est désormais en mesure de produire une analyse de première main et détaillée des œuvres de Vanini, de l'*Amphitheatrum aeternae providentiae* et du *De admirandis naturae arcanis*. De plus, grâce à des recherches dans les archives, il publie

54. La connotation idéologique de cette réhabilitation est également bien connue. Voir par exemple l'étude de John Barrington Bullen, *The Myth of the Renaissance in Nineteenth-Century Writing*, Oxford, Clarendon, 1994, p. 156-182, ici 161 : « At the Collège, Michelet and Quinet together developed a view of the Italian fifteenth century which was to change European attitudes, yet in the first instance it was bound up with very specific contemporary French political problems. It might seem strange that the course of Renaissance historiography should be shaped by a struggle for power within the French educational system, but in the 1840s Michelet and Quinet became deeply and personally embroiled in a dispute between Church and University about the nature of ecclesiastical and secular authority, and whether teaching in France should be in the hands of Church or State. »

55. *cf.* Rota Ghibaudi, *Giuseppe Ferrari*, *op. cit.*, p 49.

56. Voir Jules Michelet, *Cours au Collège de France 1838-1851*, tome 1, *1838-1844*, Paris, Gallimard, 1995, p. 341-464.

57. *cf.* Edgar Quinet, « De la Renaissance dans l'Europe méridionale », *Revue des deux Mondes* (janvier 1843), p. 162-172. De manière intéressante, Quinet pensent que les intellectuels italiens de la Renaissance ont philosophiquement réalisé la liberté religieuse et politique : « Les prisons de Galilée, de Campanella, les bûchers de Vanini, de Giordano Bruno, signalent les vengeances et les appréhensions de la papauté restaurée ; toute l'énergie de l'Italie se retire dans ces âmes exaltées. Le danger les inspire. La philosophie a désormais ses martyrs comme la religion. [...] Une ardeur fiévreuse se mêle, dans Giordano Bruno, à la profondeur des aperçus ; l'ancienne liberté démocratique de l'Italie a passé dans ses théorèmes de philosophie » (*ibid.* p. 164).

58. Victor Cousin, « Vanini. Ses écrits, sa vie et sa mort », *Revue des deux Mondes* (décembre 1843), p. 673-728, ici p. 675.

59. *cf.* Cousin, *Cours de l'histoire de la philosophie*, *op. cit.*, p. 417-420, ici 418 : « Jules-César Vanini a été condamné à Toulouse comme athée, et brûlé comme tel. L'était-il, ne l'était-il pas, je ne devrais pas me prononcer à cet égard, puisque j'avoue n'avoir jamais lu les deux ouvrages de Vanini, qui sont assez rares. Cependant j'incline fort à la négative [...] ».

un dossier sur les actes judiciaires de l'affaire de Toulouse [60]. Cousin en vient ainsi à réviser la position énoncée dans le *Cours* de 1829. Il met en scène un véritable procès historiographique dont le résultat est la condamnation de la philosophie de Vanini pour faute « envers le christianisme, envers Dieu, envers la morale » [61]. Cousin se sert alors de Vanini, qu'il considère comme un archétype de la Renaissance, pour reformuler sa thèse sur l'inconsistance philosophique de cet âge en une thèse plus radicale, qui affirme l'impiété de l'époque et en interdit la référence symbolique positive dans le débat contemporain. Le rejet cousinien de la Renaissance relève de la répression, dans les ordres historiographique et idéologique : « Il y a encore aujourd'hui – écrit Cousin – des brouillons et des utopistes qui, confondant une révolution à maintenir avec une révolution à faire, nous ramènent, dans leur audace rétrospective, au berceau même des temps modernes, et nous proposent pour modèles les entreprises déréglées où s'est consumée l'énergie du XVI^{e} siècle » [62]. Dans le champ académique, Cousin disqualifie ainsi la figure de l'historien utopiste qui idéalise la Renaissance et son présumé esprit antireligieux, et qui attente à l'équilibre politique et culturel de la monarchie constitutionnelle au sein de laquelle l'éclectisme a édifié son pouvoir institutionnel. À Vanini et à la Renaissance dans son ensemble, Cousin oppose encore une fois le modèle de Descartes, d'une philosophie qui « servait » la religion sans en dépendre, qui était autonome mais se développait en conformité avec le christianisme et en accord avec l'Église [63]. En contrecarrant la dissidence de Ferrari par la recherche érudite, Cousin soustrait en même temps l'éclectisme aux accusations que le parti catholique avait portées contre Ferrari et qui visaient, à travers Ferrari, le rôle joué par la philosophie dans l'université et dans l'État postrévolutionnaire [64].

En jugeant Vanini, Cousin défend son propre compromis fragile entre tradition catholique et libéralisme éclectique, contre la « révolte désordonnée » de la Renaissance et au nom de la modernité cartésienne. Cette défense se construit sur une analogie structurante entre le passé reconstruit par l'historiographie et le présent politique, un procédé que Ferrari a lui aussi adopté, mais avec un agenda différent. Lorsqu'en

60. La traduction française des œuvres de Vanini (intégrale pour l'*Amphithéâtre* et partielle pour les *Dialogues sur la nature*) était parue durant l'année précédente, *cf.* *Œuvres philosophiques de Vanini*, traduites pour la première fois par M. Xavier Rousselot, Paris, Charles Gosselin, 1842.

61. *cf.* Cousin, « Vanini », *op. cit.*, p. 699-700 : « Il est coupable envers le christianisme, envers Dieu, envers la morale. Nous pouvons dire aujourd'hui la vérité tout entière : nous ne témoignons pas devant le parlement de Toulouse, mais devant l'histoire, qui, moins impitoyable que les hommes, parce qu'elle est plus éclairée, ne peut assurément s'indigner et s'étonner de rencontrer dans un philosophe du XVI^{e} siècle les erreurs et la licence de son temps. Disons-le donc sans hésiter : oui, dans les *Dialogues*, Vanini est un ennemi mal dissimulé du christianisme. Il n'a guère d'autre Dieu que la nature. »

62. *ibid.*, p. 675.

63. *ibid.*, p. 726-727 : « Une philosophie nouvelle, aussi étrangère au joug pesant de l'autorité scolastique qu'à la témérité d'essais déréglés, a partout accrédité des doctrines généreuses, où l'immatérialité de l'âme et l'existence de Dieu sont établies par des arguments invincibles tirés de la nature même de l'esprit humain. Cette grande philosophie fleurit d'accord avec la religion ; elle se répand de Paris dans toutes les provinces, pénètre dans les ordres religieux eux-mêmes, [...] substitue à l'esprit de révolte une sage indépendance, une doctrine ferme et solide à des systèmes désordonnés [...]. Descartes avait créé une philosophie qui la servait [*scil.* la religion] sans en dépendre, et consacrait les droits de la raison sans entreprendre sur ceux de la foi. Descartes avait entrevu par un instinct sublime et admirablement résolu le problème de ce temps : ce problème était de donner une satisfaction nécessaire à l'esprit nouveau, et en même temps de rassurer les anciens pouvoirs légitimes. »

64. En ce sens, le travail de Cousin sur Vanini peut être aussi lu comme une apologie implicite de Descartes et de l'éclectisme, dans le contexte de la « querelle du panthéisme » qui atteignait son point culminant au début des années 1840. Voir Renzo Ragghianti, « Victor Cousin et la querelle du panthéisme », in Victor Cousin, *Nouvelle théodicée d'après la méthode psychologique*, éd. Renzo Ragghianti, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 7-51.

1849, définitivement exclu du monde universitaire, Ferrari use du masque de Machiavel pour développer sa critique frontale de la France contemporaine et formuler son manifeste révolutionnaire, il rend plus explicite la militance politique qui animait ses travaux précédents sur la Renaissance. Il fait toutefois se télescoper l'historiographie et la politique, rompant paradoxalement avec le registre analogique du cousinisme. Son discours se situe ainsi en dehors du régime académique de l'érudition.