Commencement, recommencement et frontières de la philosophie chez Cousin

Ayşe Yuva

Université Bordeaux Montaigne et Centre Marc Bloch

Résumé : Cet article soulève la question des commencements de la philosophie, des frontières externes et des divisions internes de celles-ci, dans les cours sur l'histoire de la philosophie de Cousin de 1828-1829. Celui-ci adopte une position originale concernant les débuts de la philosophie, en situant l'Orient non à l'origine ou dans une préhistoire, mais en l'incluant pleinement dans son histoire. Il s'appuie pour cela sur une conception de l'histoire de la philosophie comme recommencement de certains conflits, de certaines scènes, depuis les débuts. La philosophie semble se délimiter, de façon externe (par rapport à la religion) comme interne (entre les systèmes), par des conflits déterminés. Cependant la délimitation des scènes, c'est-à-dire des périodes, aboutit à réintroduire des critères culturels, en faisant de l'Europe le seul cadre légitime des conflits philosophiques modernes, et en faisant de l'Orient une scène du passé, et non un interlocuteur présent.

Mots-clés : histoire de la philosophie, Orient, Europe, éclectisme, conflits philosophiques, philosophie du XVIII^{e} siècle

Abstract : This article raises the question of beginnings in philosophy, its external frontiers and internal divisions, in Cousin's 1828-9 course on the history of philosophy. He adopts an original position concerning the beginnings of philosophy by situating the Orient not at the origin or in a prehistory, but by including it fully in philosophy's history. He does so on the basis of a conception of the history of philosophy as a repetition of certain conflicts and certain scenes from its beginnings. Philosophy seems to be delimited by determinate conflicts both in an external fashion (in relation to religion) and internally (between systems). However, the delimitation of scenes—that is, periods—ends up reintroducing cultural criteria in making Europe the sole legitimate frame for modern philosophical conflicts and in making the Orient a scene of the past, and not a contemporary interlocuter.

Dans ses cours de 1828-1829, Cousin promeut, plus que dans ses premiers cours tenus une dizaine d'années auparavant, une inscription générale de la philosophie dans un processus historique. Cette histoire de la philosophie, bien qu'en rapport avec l'histoire générale des sociétés, s'autonomise largement par rapport à elle. Cependant, il a déjà été montré que cette autonomisation ne signifiait pas que ces cours puissent être lus de façon « autonome et autonomisée » [1], et que leur dimension institutionnelle

1. Jean-Pierre Cotten, *Autour de Victor Cousin. Une politique de la philosophie*, Paris, Les Belles Lettres, 1992, p. 207.

et politique devait être restituée. Nous aimerions poursuivre ici cette réflexion en nous interrogeant sur la façon dont ces cours contribuent à délimiter la philosophie, d'un point de vue théorique aussi bien qu'historique et géographique, et à penser ses divisions internes en écoles et en périodes. Historiciser la philosophie revient-il simplement à lui appliquer des catégories culturelles, avec des prismes ethnocentriques banals pour l'époque, qui reviendraient à faire coïncider les frontières de l'Europe avec celles de la philosophie ? Or, sur la question des commencements de la philosophie et de ses origines grecques ou orientales de la philosophie, Cousin adopte une position plus originale qu'il n'y paraît. Mieux, il dépasse la question des commencements en pensant plutôt la façon dont la philosophie recommence et se répète sans cesse dans certaines formes de conflits. Dès lors, il nous semble également que les critères culturels, certes prédominants, ne sont pas les seuls qu'il mobilise pour définir l'Europe, conçue dans les termes d'un espace public et théâtral, dont les frontières ne sont pas figées de façon substantielle.

1 L'Orient comme commencement, la réflexion comme origine

« Le jour où un homme a réfléchi, ce jour-là la philosophie a été créée » [2] : cette formule emphatique du premier cours de 1828 ne doit pas être surinterprétée dans le sens d'une création *ex nihilo* que l'historien de la philosophie aurait pour devoir de saisir. L'apparition de cette dernière s'explique en ce qu'elle est une « fonction de l'intelligence », un besoin de la nature humaine. Dans le cours de 1828 d'introduction à l'histoire de la philosophie, cette dernière couronne un classement d'activités humaines allant de l'industrie à la religion, en passant par la politique et par l'art. Parce que la philosophie est considérée comme la plus élevée de toutes, elle est aussi la dernière étape d'une genèse de la raison humaine [3] et parachève la découverte de la vérité [4]. En effet, elle relève d'une « raison réfléchie » qui se distingue de la « raison spontanée » exprimée par la religion : la philosophie a commencé, affirme Cousin, le jour où on a demandé compte d'elle-même à la raison [5]. La définition de la philosophie provient, de ce point de vue, de sa délimitation avec la religion : bien que la philosophie sorte de la religion, elle existe le jour où elle affirme son indépendance – ce qui ne signifie pas nécessairement, du point de vue de Cousin, son opposition [6]. Cousin procède, dans le premier cours de 1828, à une genèse gnoséologique, non historique des différentes activités humaines et notamment de la philosophie : il passe sans transition de la conscience du monde aux sciences physiques de son temps, de la réflexion à la philosophie : « multipliez les siècles, fécondez ce faible germe par les travaux accumulés des générations, et vous aurez tout ce qui est aujourd'hui » [7].

2. Victor Cousin, *Cours de philosophie, 1828. Introduction à l'histoire de la philosophie*, Paris, Fayard, 1991, p. 32. Le titre sera dorénavant abrégé : *Cours de 1828*.

3. *ibid.*, p. 35 : « La forme rationnelle est nécessairement la dernière de toutes ».

4. *ibid.*, p. 36 : l'évidence philosophique « se sait comme la dernière évidence, comme l'unique autorité. La philosophie est donc la lumière de toutes les lumières, l'autorité des autorités ».

5. *ibid.*, p. 105.

6. Victor Cousin, *Cours de l'histoire de la philosophie, 1829. Histoire de la philosophie du XVIIIe siècle*, Paris, Pichon et Didier, 1829, t. I, p. 47 : « la philosophie a pour base la religion ; mais sur cette base elle se développe de façon originale [...]. Partout la religion paraît avec les sociétés naissantes, et partout, à mesure que les sociétés se développent, de la religion sort la philosophie ».

7. *ibid.*, p. 24.

Cependant Cousin n'en reste pas au point de vue de la genèse et prétend, dès le deuxième cours de 1828 et plus encore dans celui de 1829, se placer sur le terrain de l'histoire comprise comme ensemble d'événements humains ordonnés en un processus de développement et de civilisation. Cousin ne souhaite pas plus remonter, par des hypothèses sur l'état de nature, à un homme en-deçà de la civilisation, qu'il ne souhaite saisir une société avant l'apparition de la philosophie. Si l'origine de la philosophie s'explique par une genèse de l'intelligence humaine, cette origine n'apparaît pas dans l'histoire, qui ne saisit que des débuts, des commencements empiriques. Or l'extension donnée à la réflexion philosophique retient Cousin, en 1828 et 1829, de délimiter trop étroitement la philosophie, historiquement et géographiquement. Contrairement à ce qui se passe par exemple chez Hegel, dont on a pourtant dit qu'il inspirait le Cousin des cours de 1828-1829, « l'Orient » n'est pas perçu comme faisant partie de la « préhistoire » de la philosophie et est bien inclus à l'histoire de la philosophie à proprement parler. De la philosophie a existé en Orient ; une philosophie balbutiante, parfois encore mal distinguée de la religion, mais une philosophie tout de même. Cette zone géographique, le « vieil Orient » [8], est ainsi identifiée à un passé immémorial qui coïncide avec l'enfance de la civilisation [9], selon une analogie courante entre la civilisation de l'espèce et l'individu [10]. Mais l'enfance n'est justement pas la naissance et l'Orient est, malgré la « confusion » qui d'après Cousin le caractérise, le lieu d'une réflexion qui relève déjà de la philosophie :

> Dès le premier jour de la réflexion a commencé la philosophie, de ce jour-là aussi a commencé la méthode, une application telle quelle de l'analyse, et une application telle quelle de la synthèse.
>
> L'Orient est sans doute le pays de la spontanéité et de la théologie, mais il n'a pas manqué de réflexion et de philosophie ; il n'a donc pas tout à fait manqué de méthode. [11]

Cet extrait manifeste une tension qui se lit dans d'autres extraits du cours : certes, la raison spontanée, la théologie et même plus généralement la religion sont identifiées comme les formes dominantes de la pensée orientale [12], point de vue qui se trouve réaffirmé dans l'article intitulé « l'Orient et la Grèce » des *Fragments philosophiques* [13]. Mais dans les cours, Cousin, par un honnête aveu d'ignorance, reconnaît que sa lecture se réduit à celle de quelques textes indiens connus de seconde main, grâce à la présentation de Colebrooke ; et il soutient que ces textes offrent plus qu'« un amas de superstitions ridicules » [14]. Cousin a à cœur de montrer la diversité des écoles philosophiques indiennes et ne réduit pas l'Orient, contrairement à ce que faisait par exemple le schellingien F. Ast en 1807, à une « philosophie originaire » [*Urphilosophie*] [15] mys-

8. *Cours de 1829*, t. I, p. 171.
9. *Cours de 1828*, p. 46.
10. *Cours de 1828*, p. 47 et *Cours de 1829*, t. I, p. 47.
11. *Cours de 1829*, t. I, p. 95-96.
12. *Cours de 1828*, p. 47 : « La philosophie a été en général en Orient le reflet de la religion ».
13. Victor Cousin, « L'Orient et la Grèce ou histoire de la méthode philosophique chez les Grecs » in *Fragments philosophiques*, Paris, Ladrange, 1833, p. 235 : « [...] la différence qui sépare l'Orient de la Grèce est celle de la réflexion à l'instinct ». Le titre sera dorénavant abrégé : Fragments philosophiques.
14. *ibid.*, p. 49.
15. C.f. Friedrich Ast, *Grundriß der Geschichte der Philosophie*, Thomann, Landshut, 1807, p. IV-V.

tique, ni, d'un point de vue hégélien, à un premier moment de développement de l'Idée : le souci de rendre la philosophie indépendante de la religion s'observe également, selon Cousin, en Inde. Cousin refuse pour autant d'y voir « le lieu de la plus haute philosophie » [16], par un renversement qui a pu tenter un moment F. Schlegel à l'époque où il écrivait *Über die Sprache und Weisheit der Inder*.

Pour autant, l'ancrage de l'histoire de la philosophie dans celle de la civilisation ne signifie pas que la première se trouve partout où il y a civilisation humaine [17] : ainsi, Cousin n'hésite pas à exclure certaines écoles de pensée « orientales » (les prêtres égyptiens, le Zend Avesta persan [18]) de la philosophie. La pensée de Cousin, sur la question des commencements de la philosophie, est empreinte d'empiricité et marquée par un certain tâtonnement : les débuts de la philosophie en Inde doivent être vus non comme une origine ou un fondement, mais comme une première étape historique, première avant tout au vu des documents dont Cousin dit disposer : il remarque que, d'après ses sources et ses critères théoriques – à savoir disposer d'une philosophie qui ne soit pas entièrement soumise à la théologie, qui ait réussi précisément à s'en distinguer – il n'y a de philosophie ni en Perse ni en Egypte ; sans essayer de penser une quelconque transition, il remarque qu'il y en a en Inde et en Chine ; et décide, au vu des sources dont il dispose, de traiter seulement de la première. L'origine de la philosophie échappe à l'investigation de l'historien et ne peut être posée que par hypothèse et par la genèse psychologique, de même que l'on a besoin de supposer l'existence de « races primitives » [19] pour comprendre le processus de civilisation de l'humanité. Situer la philosophie au sein d'un processus continu permet cependant d'établir une chaîne allant d'un peuple à un autre, chaque région étant affectée, rattachée à un certain moment du processus [20] : la place de l'Orient dans l'histoire de la philosophie appartient au passé et il ne sera à aucun moment question de la place de l'Orient contemporain (ni même de la Grèce du XIX^{e} siècle) dans ce récit, ce en quoi la position de Cousin n'a rien d'original. L'Orient médiéval interviendra seulement à propos des philosophes arabes médiévaux et des lettrés byzantins, point sur lequel nous reviendrons. Il apparaît cependant déjà que l'Orient n'est pas, en tant que tel, exclu de la philosophie, et que Cousin ne fait pas de la délimitation entre la philosophie et la religion un marqueur culturel. L'une des originalités de Cousin en 1829 comme historien de la philosophie est de saisir toute époque philosophique *in media res* : la philosophie du XVIII^{e} siècle, par exemple, ne peut être pleinement comprise que par un large détour par le passé, jusqu'en Orient – détour qui occupera à vrai dire une grande partie du cours. Cette philosophie en action ne connaît alors pas non plus réellement de fin :

16. *Cours de 1828*, p. 49.

17. *Cours de 1829*, t. I, p. 175 : « L'Orient est donc pour nous le point de départ de la civilisation et de la philosophie. Mais ce nom d'*Orient* est extrêmement vague, parce qu'il est extrêmement complexe. Il y a bien des pays dans l'Orient. Tous ces pays ont-ils eu des systèmes philosophiques ? Telle est la question. Or, je n'hésite point à la résoudre négativement ».

18. *ibid.*

19. *ibid.*

20. *ibid.*, p. 174 « L'Orient est le berceau de la civilisation et de la philosophie. L'histoire remonte jusque là, et pas plus haut. Nous venons des Romains, les Romains des Grecs, et les Grecs ont reçu de l'Orient leur langue, leurs arts, leur religion, tous les éléments primitifs de leurs développement ultérieur ».

> L'histoire de la philosophie n'est donc pas moins à son tour que la philosophie elle-même en action, se réalisant dans un progrès perpétuel, dont le terme recule sans cesse devant nous comme celui de la civilisation elle-même. [21]

Cependant la psychologie n'intervient pas seulement dans la genèse de l'intelligence humaine et de la philosophie en particulier : elle permet également de savoir par quelles doctrines et quelles méthodes commence la philosophie.

2 Les premiers objets, les premières méthodes : la psychologie, méthode tard venue

Cousin note, par « l'observation » de la philosophie grecque – méthode qui revient à considérer les systèmes comme des « faits » – que la philosophie en général commence par l'étude de la nature, des objets extérieurs pour se tourner ensuite vers l'humain :

> Un caractère commun domine les commencements de la philosophie grecque ; et remarquez bien ce caractère, parce qu'il vous révèle celui de toute philosophie naissante [...] en général ils [les systèmes des deux premiers siècles] se rapportent plus au monde et à la nature qu'à l'homme et à la société. [22]

La Grèce a commencé par des systèmes de la nature que Cousin n'hésite pas à rapprocher du « matérialisme » et du « fatalisme » qu'il critique par ailleurs [23]. La psychologie, par quoi Cousin entend une philosophie de l'esprit, informe l'histoire ; ainsi la philosophie commence, de ce point de vue, par l'analyse des phénomènes sensitifs, ce qui, d'un point de vue doctrinal, signifie que « la philosophie de la sensation est contemporaine de la philosophie » [24]. Cousin développe une théorie selon laquelle l'esprit humain passe successivement, et dans un ordre déterminé par les règles de l'esprit humain, par quatre doctrines : le « sensualisme », « le dogmatisme » divisé en « idéalisme » et « réalisme », le « scepticisme » et le « mysticisme ». Le sensualisme qui est la première doctrine n'est rien de plus qu'une étape nécessaire [25] du développement de l'esprit, qui se manifeste dans l'histoire de la philosophie.

Cependant, cette préséance accordée à la psychologie ou philosophie de l'esprit est présentée par Cousin comme un acquis historique et moderne – y compris pour lui-même, à vrai dire, puisque dans ses premiers cours à la chaire d'histoire de la philosophie, la succession des systèmes se trouvait reléguée à l'arrière-plan [26], derrière les questions de méthode purement épistémologiques : Cousin préconisait de donner la priorité à l'étude de la pensée, plutôt qu'à des questions métaphysiques telles que l'origine et la

21. *ibid.*, p. 171.

22. *ibid.*, p. 245.

23. *ibid.*, p. 248 : L'école ionienne représente « le matérialisme à son enfance. Le fatalisme est évident dans Héraclite [...] ».

24. *Ibid.*, p. 145.

25. C.f. Lucie Rey, *Les enjeux de l'histoire de la philosophie en France au XIXe siècle. Pierre Leroux contre Victor Cousin*, Paris, L'Harmattan, 2012, p. 116 : « La thèse de Cousin est la suivante : l'histoire de la philosophie n'est pas le tableau d'une évolution de la pensée humaine au cours du temps, mais manifeste plutôt les nombreuses variantes de quelques positions nécessaires, dont l'origine se trouve dans le fonctionnement général de l'esprit humain ».

26. *Ibid.*, p. 8.

fin des choses, et de commencer par une méthode analytique (plutôt qu'une méthode synthétique jugée impraticable) [27]. En 1828 et 1829, la méthode elle-même s'historicise : l'esprit humain a tendance à commencer par la méthode de la synthèse et par des objets métaphysiques [28] (et non pas seulement par la physique et la sensation, comme il le notait ailleurs). Il est cohérent alors que, dans certains passages, Cousin identifie l'Orient à la méthode synthétique et la Grèce, qui lui succède selon l'axe « civilisationnel », à l'analyse [29]. Mais cette thèse cohabite avec une autre, dans la mesure où Cousin reconnaît que la philosophie grecque a eu des écoles procédant de façon synthétique : celle selon laquelle la méthode analytique et psychologique serait un acquis de la modernité et du XVII^{e} siècle [30], en réaction à une période de la Renaissance jugée dépourvue de méthode [31]. Là est la « révolution » de la modernité, qui cependant n'aboutit pas dès ses premiers essais : Descartes, le « père de la psychologie », prend « son point de départ dans la conscience » ; mais même lui « trébuche, et tombe dans la synthèse et l'hypothèse » [32] ; ce fait historique et individuel est d'ailleurs ramené par Cousin à une loi de l'esprit humain : « Telle est encore une fois la faiblesse de l'esprit humain : on débute par la méthode, et on finit par des hypothèses » [33]. Dans sa préface au *Manuel* de Tennemann, Cousin note que Kant, qui commence lui aussi, d'après Cousin, par la « psychologie » (c'est-à-dire l'étude de la faculté de connaître), se perd lorsqu'il parvient à l'ontologie et manque de ce fait la « fin » de la philosophie [34]. Enfin, Cousin affirme que sa méthode psychologique le distingue de Schelling et Hegel [35].

Or seule une méthode historique peut permettre à Cousin de saisir cette promotion de la psychologie. L'histoire de la philosophie n'a elle aussi été que tardivement érigée au rang de méthode [36] : « c'est avec la civilisation moderne que l'histoire a commencé, qu'elle est sortie de la chronique » ; l'histoire de la philosophie, couronnement de ce mouvement d'historicisation, doit, après l'Allemagne, être développée désormais en France. Or cette « méthode » d'observation à la fois intérieure et extérieure, psycholo-

27. Victor Cousin, *Cours de 1816-1817*, Paris, Ladrange, 1841, p. 34. Le titre sera dorénavant abrégé : *Cours de 1816-1817*.

28. C.f. *Cours de 1829*, t. I, p. 185 : « En général, toutes choses égales d'ailleurs, entre différents systèmes, ceux qui embrassent plus d'objets, qui sont plus métaphysiques et ont une forme plus synthétique, ceux-là doivent être placés dans l'ordre du temps, avant les systèmes qui ne traitent qu'un seul point ou un seul genre de questions, des sujets moins relevés, et qui les traitent d'une manière plus analytique ».

29. *ibid.*, p. 97-98 : « De même, en fait de méthode, on peut dire qu'en grand la philosophie grecque, dans son contraste avec celle de l'Orient, est essentiellement analytique ».

30. *ibid.*, p. 105 : « Dès son début, la philosophie moderne trahit la réflexion profonde et la circonspection qui la caractérise ». « Au lieu de marcher en avant au hasard à la poursuite de la vérité, elle revient sur elle-même, et se demande par où et comment elle doit marcher ».

31. *ibid.*, p. 435, à propos de la philosophie du XVIe siècle : « on y commence par tout, pour aller on ne sait trop où ; il n'y a pas un ordre de recherches qui soit accepté comme le point de départ fixe et nécessaire duquel la philosophie doit s'élever pour arriver successivement à son dernier but. Ou si on voulait trouver un point de départ commun à tous les systèmes de ces deux siècles, on pourrait dire que ce point de départ est pris dans l'ontologie, c'est-à-dire hors de la nature humaine ».

32. *Ibid.*, p. 113.

33. *Ibid.*, p. 118.

34. *Manuel de l'histoire de la philosophie, traduit de l'allemand de Tennemann par Victor Cousin,* Paris, Ladrange, 1839, p. XVI, à propos de la psychologie : « Voilà bien en effet le point de départ de la philosophie, mais son point de départ seulement et non pas sa fin. »

35. C.f. Patrice Vermeren, *Victor Cousin. Le jeu de la philosophie et de l'Etat*, Paris, l'Harmattan, 1995, p. 25.

36. C.f. *Cours de 1828*, p. 89 : « L'histoire de la philosophie est venue à son tour et à sa place dans ce progrès général des travaux historiques ».

gique et historique, revient à appliquer à l'histoire entière le schéma de l'affrontement des quatre doctrines ; l'originalité de Cousin étant que ce conflit se reproduit selon lui, de façon différenciée, à chaque période de l'histoire de la philosophie, qui se présente dès lors comme recommencement perpétuel, et non un simple développement.

3 L'histoire de la philosophie comme recommencement perpétuel du même conflit

Une thèse centrale de l'histoire de la philosophie cousinienne dans les années 1828-1829 est, en effet, que la succession des quatre grands systèmes – sensualisme, dogmatisme (idéalisme et réalisme), scepticisme et mysticisme – se reproduit dans chaque grande époque de la philosophie, avec des acteurs différents. Or ce qui est succession dans le domaine de l'esprit se manifeste comme lutte au niveau historique [37].

Dans un premier temps, Cousin cherche – comme Kant et Hegel avant lui – à répondre à une objection faite couramment à l'histoire de la philosophie, selon laquelle les luttes entre les systèmes prouveraient la vanité de cette histoire et partant, la vanité de la philosophie elle-même. A sa façon, Cousin cherche à répondre à cette objection sans abandonner le terrain de l'histoire de la philosophie. La lutte historique des quatre systèmes est certes sans répit ; mais la stratégie de Cousin, reconstituée notamment par Paul Janet, consiste à faire de cette lutte la manifestation d'une vérité philosophique et psychologique – car les quatre systèmes ont tous leur raison d'être nécessaire dans l'esprit humain. Comme P. Janet le résume, Cousin ne prend pas prétexte de cette lutte pour dénigrer la philosophie au profit, soit de la religion, soit de la science [38] ; mais il ne prétend pas davantage parvenir à la paix par une révolution philosophique dont il serait l'auteur, à la façon de Kant, ou la production d'un système nouveau, à la façon de Hegel [39]. Selon Janet, la solution de Cousin en 1828-1829, c'est-à-dire dans sa période éclectique, consiste à affirmer que tous les systèmes sont vrais. Mais la pluralité des systèmes philosophiques demeure un problème [40] : le fait que des systèmes aient pu être historiquement contredits, ou même seulement concurrencés, permet de leur dénier une vérité absolue ; de même, Degérando, par exemple, arguait des disputes entre les post-kantiens pour prouver la fausseté du système de Kant [41], alors que l'historien de la philosophie kantien Tennemann, dans sa traduction de l'ouvrage de Degérando, s'opposait à cette argumentation reposant sur la victoire historique d'un système [42]. De façon symétrique, Cousin reconnaît à chaque système sa part de vérité en vertu de son existence historique – en y ajoutant cependant un critère supplémentaire, qui est que cette existence s'inscrive comme la partie, le « fragment » d'un

37. C.f. *Cours de 1828*, p. 166 : « Ce qui était succession et division dans la réflexion individuelle, est dans l'histoire la lutte et la guerre ».

38. Paul Janet, *Victor Cousin et son œuvre*, Paris, Calmann-Lévy, 1885, p. 423-4.

39. C.f. Vermeren, *Cousin*, p. 25 : alors que pour Hegel, histoire de la philosophie débouche sur une doctrine originale qui supprime celles du passé, chez Cousin, la philosophie du temps présent est induite *a posteriori* de l'histoire de la philosophie conçue comme expérience susceptible d'être observée.

40. *Cours de 1829*, t. II, p. 26.

41. C.f. Joseph Marie Degérando, *Histoire comparée des sytèmes de philosophie, relativement au principe des connaissances humaines*, Paris, Henrichs, 1804, t. II, p. 267 sq.

42. C.f. Wilhelm Gottlieb Tennemann, *Vergleichende Geschichte der Systeme der Philosophie mit Rücksicht auf die Grundsätze der menschlichen Erkenntnisse von J.M. Degérando*, vol. 1, Marburg, Akademische Buchhandlung, 1806, p. XIV sq.

système supérieur, la philosophie de l'esprit que Cousin a développée par la méthode « psychologique ». Cette philosophie « complète » a alors la prétention d'amener la paix entre les systèmes [43], ce en quoi Cousin défend, selon Janet, un « principe de tolérance et de concorde » [44] dont les contreparties politiques seront explicitement formulées par Cousin dans la seconde préface des *Fragments philosophiques*, où il présente sa position philosophique et politique comme constituant un juste milieu entre les partis, seul à même d'établir la paix dans les deux domaines [45]. Bien que le terme de « tolérance » soit, dans le cours de 1828, associé à la « sympathie universelle » pour les systèmes [46], il ne doit pas être confondu avec une promotion de la pluralité en elle-même. Cousin a l'ambition – au moins dans le discours, car lui-même est vite pris dans des controverses et des querelles, non seulement politiques mais philosophiques – d'avoir amené une paix mieux fondée que celle de ses prédécesseurs. Alors qu'en 1816, Cousin pouvait encore se réclamer des tentatives de conciliation de Kant, en 1829, celle-ci lui semble insuffisante tout comme celle de Leibniz, la première ayant conduit au scepticisme et la seconde au dogmatisme idéaliste [47]. Cousin se réclame plutôt d'une *philosophia perennis* anhistorique (tout comme les structures de l'esprit humain), mais qui puisse être décelée à partir des manifestations historiques transitoires de la philosophie :

> Il suit de là que sous les divergences et les erreurs des systèmes qui s'entre-détruisent est un ensemble harmonique de vérités qui ne passent point, et que l'histoire de la philosophie contient une philosophie vraie, et comme dit Leibnitz, perennis philosophia, une philosophie immortelle, cachée et non perdue dans les développemens excentriques des systèmes. C'est là le fond commun sur lequel nous vivons tous, peuple et philosophes : nous vivons dans la vérité et de la vérité, pour ainsi dire, et il suffit de dégager ce fond immortel des formes défectueuses et variables qui l'obscurcissent à la fois et le manifestent dans l'histoire, pour atteindre à la vraie philosophie. Je l'ai dit il y a déjà longtemps (1), la philosophie n'est pas à chercher, elle est faite. Si elle n'est pas faite, vous la cherchez en vain ; vous ne la trouverez pas. [48]

Cette expression selon laquelle la philosophie « est faite » sera plus tard, le note rétrospectivement Janet, reprochée à Cousin [49]. J. Simon la lui reproche également ; car si la philosophie est déjà constituée, on peut poser la question « A quelle époque a-t-elle commencé à être vraie ? » [50]. Mais Simon n'approfondit pas cette objection pourtant majeure et se contente de dire qu'il reste des vérités à découvrir. On peut

43. *Cours de 1829*, t. I, p. 25 : « D'un autre côté, ces quatre systèmes ont lutté ensemble, se sont fortement contredits. Le jour où dans le monde paraîtra la vérité absolue, il n'y aura plus de contradictions et de lutte ; tout combat cessera ; car c'est la vertu de la vérité de rallier à elle tous les esprits ».

44. Janet, *Cousin*, p. 425 et p. 444.

45. Victor Cousin, *Fragments philosophiques*, p. LVI : « Ma foi politique est donc en tout conforme à ma foi philosophique, et l'une et l'autre sont au-dessus des outrages des partis ».

46. *Cours de 1828*, p. 179.

47. *Cours de 1829*, t. I, p. 478 : « Ainsi après avoir quelque temps suspendu la lutte des systèmes, Leibniz y est retombé lui-même [...] ».

48. *Cours de 1829*, t. II, p. 28-29.

49. C.f. Janet, *Cousin*, p. 430.

50. Jules Simon, *Victor Cousin* (1887), Paris, Hachette, p. 67.

à l'inverse en tirer la conclusion que pour Cousin, seule la vérité du système présent offre l'étalon à l'aune duquel les systèmes passés se révèlent partiellement vrais ; il faut que nous possédions la vérité aujourd'hui pour pouvoir la reconnaître dans le passé. Mais Cousin présente sa position de façon exactement inverse : c'est parce qu'elle a toujours été vraie que nous héritons aujourd'hui de cette vérité, le seul mérite du XIX^e^ siècle étant de composer ces fragments de vérité déjà présents, et non de les créer absolument. La philosophie n'est, à l'époque présente – mais on pourrait presque en dire autant du passé – jamais un commencement absolu, un accès inédit à la vérité : le schème de la révolution est congédié. Certes, la Révolution française a signifié pour Cousin la ruine de la philosophie en France, ce qui lui assigne la tâche historique de la recommencer [51] ; mais précisément, Cousin ne prétendra jamais accomplir ce nouveau départ *ex nihilo* et par une méthode révolutionnaire [52], mais en se référant, selon son propre récit, à des sources plurielles, puisées dans le passé et à l'étranger, à partir desquelles il pourra composer sa propre philosophie.

Janet, quelques décennies après Cousin, propose une autre solution pour comprendre la place assignée à la pluralité en philosophie. Janet ne songe plus à l'établissement une fois pour toutes de la paix entre les systèmes, à la signature d'un « traité de paix », mais parle d'un *modus vivendi* [53], rendu possible par l'affaiblissement des « oscillations » dans la lutte et une sorte de compromis. Janet dit emprunter cette idée à Spencer et l'illustre par les concessions faites de part et d'autre dans le combat entre le spiritualisme et le matérialisme : tandis que le matérialisme reconnaîtrait davantage le rôle de la conscience, le spiritualisme admettrait désormais les conditions physiologiques de la pensée [54]. Un point commun à Janet et à Cousin est néanmoins que la paix ou du moins le *modus vivendi* ne se situe pas en un point médian, et les différents acteurs ne tiennent pas le même rôle dans la résolution même partielle de la controverse : ainsi Janet attribue surtout aux doctrines opposées au spiritualisme et à l'idéalisme une attitude d'intolérance [55]. Cousin assigne quant à lui pour but à l'histoire de la philosophie d'empêcher la victoire du matérialisme, de l'athéisme et du fatalisme [56]. P.F. Daled le situe en cela dans la continuité de Degérando et montre comment ces deux auteurs ont contribué à l'absorption de ces catégories sous celle de « sensualisme », inventée au début du XIX^e^ siècle [57], et à une minoration de la place des auteurs matérialistes du XVIII^e^ siècle [58] dans l'histoire de la philosophie.

Cependant cette vision de l'histoire de la philosophie comme livrant des « fragments » qui, par-delà l'écume des luttes entre systèmes, s'assembleraient harmonieusement en

51. C.f. *Fragments philosophiques*, p. 6 : « L'esprit d'analyse a beaucoup détruit autour de nous. Nés au milieu de ruines en tout genre, nous sentons le besoin de reconstruire [...] ». C.f. Janet, *Cousin*, p. 5 : « Il y eut d'ailleurs encore à cette époque une autre cause de rupture et d'ignorance : ce fut la Révolution ». « La grande nouveauté du cours de 1818 a été précisément la renaissance de la métaphysique en France ».

52. C.f. Janet, *Cousin*, p. 65.

53. *ibid.*, p. 447.

54. *ibid.*, p. 446.

55. *ibid.*, p. 448.

56. C.f. *Cours de 1829*, t. I, p. 166 : « Si vous ne voulez pas que la philosophie se réduise bientôt au fatalisme, au matérialisme et à l'athéisme, gardez-vous de retrancher l'idéalisme [...] ».

57. Pierre F. Daled, *Le matérialisme occulté et la genèse du sensualisme. Ecrire l'histoire de la philosophie en France*, Paris, Vrin, 2005, p. 93.

58. *Cours de 1829*, t. I, p. 76 : Cousin affirme que d'Holbach et La Mettrie ne sont pas les seuls philosophes du XVIIIe siècle. « A peine si l'histoire de la philosophie prend connaissance de leurs personnes et de leurs noms », affirme-t-il dans une croyance auto-réalisatrice.

un système déjà existant revient, ainsi que l'ancrage de la philosophie dans la « civilisation », à insister sur un développement linéaire, là où le schème dominant semble être plutôt celui de la circularité et de la répétition – ce en quoi on est loin, certainement, de toute forme de « dialectique ». Les quatre systèmes s'affrontent en des combats qui se reproduisent à chaque période de l'histoire de la philosophie [59] : ils s'affrontent déjà en Inde, puis en Grèce, au Moyen-Âge etc... jusqu'au XVIII[e] siècle [60]. Le modèle de ces combats est produit par le philosophe psychologue, mais aussi par un historien de la philosophie qui juge du passé à l'aune du présent, et comprend l'ailleurs à partir de l'Europe. Cousin prétend certes avoir produit de façon inductive, par la collecte des « faits » (orientée par la psychologie), une loi de l'histoire qui permettrait de prédire le retour des quatre systèmes [61]. De même que chez Degérando, un même modèle épistémologique s'applique au domaine de l'histoire de la philosophie, à celui de la philosophie de l'esprit et à la physique [62]. Alors qu'en 1816-1817, Cousin soustrayait la philosophie au domaine de l'histoire et s'interdisait toute prédiction, son histoire de la philosophie est désormais ordonnée à la possibilité d'une philosophie de l'histoire [63]. La répétition des quatre systèmes suppose aussi une analogie entre les systèmes, qui s'appuie sur l'hypothèse d'une unité de l'esprit humain [64] ; elle permet de ramener l'inconnu au connu, de comprendre par exemple les systèmes indiens à partir des systèmes européens, soit comme leur répétition (modifiée par les circonstances historiques), soit comme leur précurseur : ainsi, la philosophie indienne Niaya « est, dans les annales de la philosophie, la préparation, l'antécédent de la logique d'Aristote » [65] ; la philosophie Vaishesika est ramenée à celle d'Épicure. Cousin évoque la nécessité d'une traduction en « langage occidental » [66]. La catégorie « d'occident » caractérise chez Cousin un mode de pensée et d'écriture [67] qui remonte à la philosophie grecque [68] et une appartenance culturelle et religieuse [69] : ainsi les traducteurs arabes du grec Aristote font partie de l'Asie, et l'Espagne arabe est exclue de l'Occident – alors qu'elle est située géographiquement par Cousin en Europe [70]

59. Cousin opte parfois plutôt pour un système binaire sur lequel nous ne nous appesantirons pas ici. C.f. « De l'histoire de la philosophie » in *Fragments philosophiques*, p. 222 : « L'académie et le lycée sont les deux écoles qui contiennent à peu près toutes les autres ». « leurs doctrines, diversement accueillies selon les siècles, les lieux, le génie religieux des différents philosophes, composent l'histoire entière de la philosophie ».

60. C.f. *Cours de 1829*, t. I, p. 200 : Les quatre systèmes du XVIIIe siècle « préexistent à ce siècle, et se trouvent déjà dans le berceau même de la philosophie ».

61. *Cours de 1829*, t. II, p. 4.

62. *ibid.*, p. 5.

63. C.f. *Cours de 1816-1817*, p. 130 : « Il n'appartient pas à la philosophie, Messieurs, d'entrer dans le domaine de l'histoire, parce que l'histoire échappe à la science [...] ». Cousin ajoute plus loin : « A l'histoire, la science du réel, sauf l'avenir ; à la philosophie, la science de l'idéal ».

64. *Cours de 1829*, t. I, p. 178 : « « l'humanité, si elle se ressemble à elle-même, n'a pu procéder en Orient d'une autre manière qu'elle ne l'a fait en Grèce et dans le monde moderne ».

65. *ibid.*, p. 96.

66. *ibid.*, p. 221-222.

67. *Ibid.*, p. 176, à propos de la Chine et de l'Inde : « On y compte plus d'un système métaphysique pensé et rédigé à la manière de l'Occident ».

68. C.f. *Cours de 1829*, t. I, p. 3 : Aristote et Platon sont des philosophes « divers plutôt qu'opposés, égaux en génie comme en gloire, et qui, quatre siècles avant notre ère, ont à jamais fixé dans l'Occident, l'un les idées fondamentales sur lesquelles roule la philosophie, l'autre la méthode qui lui convient et qu'elle a gardée ».

69. C.f. *Cours de 1829*, t. I, p. 395 où Cousin parle de « notre occident ».

70. *Ibid.*, p. 352.

–, les Juifs étant présentés comme des intermédiaires, des « courtiers philosophiques entre l'Espagne et l'Occident » [71].

Une fois l'unité de cet étalon établi dans un système de pensée qualifié « d'occidental », l'histoire de la philosophie peut être comprise comme sa répétition à l'infini. Ceci interdit d'identifier trop vite telle région du monde ou telle époque à un seul système : ainsi, pas plus que l'Orient ne peut être identifié au mysticisme, le XVIII^e^ siècle ne peut-il l'être au sensualisme voire à l'athéisme : les quatre systèmes coexistent à chaque fois – avec certes des rapports de force un peu différents. Le conflit de la philosophie et de la religion qui résulte des efforts de la première pour se rendre indépendante de la seconde se rejoue à chaque époque ; et bien que l'issue ne soit pas la même d'une période à une autre, elle est choisie entre un petit nombre de possibilités [72]. De même que la philosophie était saisie, à ses commencements en Orient, *in media res*, la philosophie du XVIII^e^ siècle rejoue une scène déjà jouée auparavant ; pour être comprise pleinement, elle doit être saisie dans ses « antécédents », raison par laquelle Cousin se justifie de remonter jusqu'à la philosophie indienne pour traiter de celle du XVIII^e^ siècle. L'histoire de la philosophie se donne en un récit où chaque répétition de la lutte constitue une nouvelle époque : plus tard, Jules Simon dira que Cousin a produit un « roman de la philosophie », fiction « spirituelle » mais « pas vraie », ce qui est une manière de dire qu'il n'a pas œuvré en historien [73]. Cette comparaison avec l'œuvre littéraire pourrait ici nous conduire vers une autre plus révélatrice qui apparaît sous la plume même de Cousin sans être pleinement thématisée par lui, celle du théâtre.

4 Les délimitations de l'histoire de la philosophie et la scène européenne

La délimitation d'une scène de lutte philosophique est ce qui permet de définir les différentes périodes. Chaque époque se décompose en effet en une succession d'échanges et de querelles que l'on doit saisir de façon diachronique :

> Il n'y a pas au XVIII^e^ siècle une seule école philosophique qui n'agisse sur les autres écoles et n'en ressente l'influence. Le développement relatif des écoles est si intime, qu'il paraît presque simultané ; et c'est cette simultanéité apparente, cette réciprocité d'action, cette action et réaction perpétuelle qui constituent la vie philosophique de l'Europe au XVIII^e^ siècle ; mais ce développement n'est simultané qu'en apparence ; en réalité il est progressif. [74]

71. *Ibid.*, p. 354.

72. *Ibid.*, p. 137 : « Dans toute époque du monde la religion est, si on peut le dire, le cadre, le fond moral de cette époque ; c'est la religion qui en fait les croyances générales, et par là les mœurs, et par là encore, jusqu'à un certain point, les institutions. La religion renferme aussi la philosophie ; mais ou elle la retient en elle et une foi immobile enchaîne la réflexion, et alors il n'y a pas de philosophie ; ou la réflexion se développe, mais seulement dans la mesure nécessaire pour réguler et ordonner les croyances religieuses, et présider à leur exposition et à leur enseignement, et alors il y a la théologie ; ou enfin la réflexion s'émancipe entièrement, sort des liens de toute autorité, et cherche la vérité en ne s'appuyant que sur elle-même ; et alors, mais alors seulement, naît la philosophie ».

73. C.f. Simon, *Cousin*, p. 63.

74. *Cours de 1829*, t. II, p. 19.

En effet, aucun système ne peut, selon Cousin, être compris isolément, ce qui justifie d'ailleurs son entreprise d'une histoire globale de la philosophie [75]. Mais comment en délimiter les différentes césures ? Alors qu'en 1828 Cousin définit une époque comme la « domination d'un seul grand système » [76], en 1829 cette unité est plutôt celle d'un « esprit » qui ne s'identifie à aucune doctrine, mais dont les différents systèmes relèvent plutôt : Cousin évoquant alors « l'unité de l'action totale dont elles font partie » [77]. Plus précisément :

> Tous [les systèmes d'une époque] se supposent, tous agissent l'un sur l'autre, se suscitent et s'engendrent, et composent par leur lutte même un groupe indivisible : même temps, même esprit, avec les diversités nécessaires pour mettre en relief cette unité ; même point de départ sinon même but ; enfin même langage et terminologie commune. [78]

Il ne s'agit pas de sous-estimer la dimension langagière et conceptuelle, également essentielle pour définir « l'occident » ; quelques lignes plus loin, la métaphore de la souche et de la famille apparaît également. Mais dans le cours de 1829, cette dimension d'interactions ne peut pas être ignorée : l'espace de « lutte pacifique » [79] entre les quatre systèmes – pacifique non seulement par ses moyens, argumentatifs, mais en ce qu'elle n'aboutit pas à la destruction [80] – permet de définir des périodes qui ne coïncident évidemment pas avec la césure exacte des siècles [81] : Cousin soutient ainsi que la philosophie du XVII^e^ siècle se poursuit en France jusqu'au premier tiers du XVIII^e^ siècle [82]. La délimitation d'un espace de controverse repose, concrètement, sur le développement de moyens de communication et l'imprimerie [83]. Mais aucun critère de délimitation ne peut prétendre à une préséance absolue et l'on a bien plutôt affaire à un conditionnement réciproque, une coïncidence des délimitations « extérieure » (géographique, matérielle) et « intérieure » (philosophique).

C'est ainsi que l'Europe apparaît comme le cadre le plus pertinent aux yeux de Cousin pour comprendre le conflit des quatre systèmes au XVIII^e^ siècle :

> Quand on ne considère pas seulement tel ou tel pays, mais l'Europe entière, ce qu'il faut bien faire, puisqu'au XVIII^e^ siècle, comme nous l'avons vu, l'un des caractères éminents du temps est la formation d'une unité européenne ; quand, dis-je, on donne l'Europe entière pour théâtre à la philosophie, là, Messieurs, on trouve que nul système particulier n'a régné, n'a obtenu une domination exclusive [84].

75. *Cours de 1828*, p. 20.
76. *ibid.*, p. 21.
77. *Cours de 1829*, t. I, p. 500-1.
78. *ibid.*, p. 501.
79. *ibid.*, p. 503.
80. *Cours de 1829*, t. II, p. 10 et p. 16 : « si dans chaque pays de l'Europe a dominé un système particulier, ce système particulier n'a pourtant détruit nulle part les autres systèmes ».
81. *Cours de 1829*, t. I, p. 502 : « L'esprit d'un siècle, Messieurs, ne meurt pas et ne naît pas à jour fixe ; l'esprit du dix-septième siècle n'a pas plus fini en 1700 que celui du XVIIIe siècle avec l'année 1799. L'esprit du temps peut changer plusieurs fois dans un seul siècle ou en embrasser plusieurs ».
82. *ibid.*
83. *Cours de 1829*, t. II, p. 51.
84. *Cours de 1829*, t. I, p. 134-135.

Un des arguments pour montrer que la philosophie du XVIII^e siècle ne se réduit pas au sensualisme, qui aurait dominé dans telle nation comme la France, est d'élargir l'observation à l'Europe. Ce changement d'échelle est pour Cousin fondé philosophiquement : le XVIII^e siècle est défini comme une époque de généralisation, d'application et de diffusion des théories. Le raisonnement consiste à dire que si la Révolution française a été plus radicale que la Réforme et la Révolution anglaise, c'est parce qu'elle s'appuyait sur des principes plus généraux, qui ont permis de nouer un rapport inédit entre la théorie et la pratique ; et cette application consiste avant tout dans une égalité plus grande entre les classes sociales au sein de la nation, et, de façon analogue, dans une atténuation des différences nationales au niveau européen [85]. L'unité de l'Europe est avant tout celle d'un « théâtre » où s'affrontent des personnages philosophiques (individuels ou collectifs) face à un public qui juge : le critère philosophique croise celui de la publicité. D'après Cousin, cet espace philosophique s'élargit entre le XVe siècle, où il est limité à l'Italie, et le XVIIe et XVIII^e siècle, où « c'est l'Europe entière qui est le théâtre de la philosophie » [86]. Mais de même que dans l'espace public en général, tous les participants ne sont pas égaux dans le monde philosophique ; chaque nation prend en charge, de façon privilégiée, un rôle, un système [87] ; la métaphore de la division du travail est cependant moins présente que celle du théâtre. L'espace européen prôné par Cousin n'est certes pas homogène et ce dernier ne prétend pas se passer d'un paradigme national de plus en plus puissant en philosophie à l'époque où il écrit, et qu'il reprend à son compte lorsqu'il affirme l'importance des langues nationales [88]. Pour autant, Cousin refuse la « méthode ethnographique » [89] qui consisterait à étudier une nation après l'autre : le point de vue de la distribution des rôles l'emporte : « Dans le drame de la philosophie européenne du XVIII^e siècle, l'unité de lieu est indifférente : c'est à l'unité d'action qu'il faut s'attacher » [90]. Ici encore, la hiérarchie philosophique et les critères empiriques, notamment géographiques, se soutiennent mutuellement : par exemple, Cousin donne le rôle philosophique principal, au XVIIIe siècle, à la France, du fait que l'Europe entière en serait devenue la spectatrice, qu'elle se distinguerait par sa sociabilité et sa capacité à lier la théorie à la pratique [91] ; cette préséance (philosophique aussi bien que politique) est cependant naturalisée lorsque Cousin se réfère à la position géographique centrale de la France en Europe [92] . La France « représente » le XVIII^e siècle, alors que d'autres nations, qui tenaient autrefois un rôle important deviennent simples spectatrices, telles l'Italie et l'Espagne [93]. Ainsi que ce dernier exemple le montre, les acteurs entrent et sortent

85. *Ibid.*, p. 11 : « De là dans un seul et même pays la fusion de toutes les classes, principe caché de la future égalité ; et la fusion de tous les pays de l'Europe, principe caché de la future unité européenne ».

86. *Ibid.*, p. 505.

87. *Ibid.*, p. 432 et *Cours de 1829*, t. II, p. 8.

88. *Cours de 1829*, t. I. p. 433 : « l'introduction des langues vulgaires dans la philosophie, y représente plus ou moins l'indépendance et l'originalité dans la pensée ».

89. *Cours de 1829*, t. II, p. 44.

90. *ibid.*, p. 49.

91. *Cours de 1829*, t. I, p. 24 : « On peut dire que l'Europe entière a été au XVIIIe siècle l'auditoire de la France, l'auditoire de Montesquieu, de Rousseau, de Buffon. L'Europe a été attentive, elle a applaudi même aux plaisanteries de Voltaire, parce que sous ces plaisanteries, que je suis loin de vouloir entièrement absoudre, elle sentait qu'il s'agissait encore de sa cause, c'est-à-dire de celle de l'humanité ».

92. *ibid.*, p. 30.

93. *ibid.*, p. 69-70 .

de la scène philosophique : « le czar Pierre amène sur la scène de l'Europe la Russie, la Russie hétérodoxe » [94].

Mais ce critère – celui des interactions, des conflits sur le théâtre de la philosophie – n'est pas appliqué de manière cohérente par Cousin, si on prend en considération deux autres cas, ceux des lettrés grecs ayant fui Constantinople après 1453, et celui des Arabes en Espagne [95], qui, pour être installés dans un espace situé de prime abord en Europe, et engagés dans des échanges avec les Grecs, puis les scolastiques *via* les écrivains juifs, ne deviennent pas pour autant des Européens et ne sont pas intégrés dans un même espace philosophique ; ils restent à l'extérieur de ce théâtre. Mieux, la reprise des philosophes grecs par les Arabes se fait, selon Cousin, en vertu de « l'esprit asiatique » attribué à ces derniers, et qui a dû les orienter vers Aristote et les Alexandrins [96]. Quant aux lettrés grecs de Constantinople – ville qui bien que longtemps sous domination grecque n'est pas située par Cousin en Europe [97] –, ils ne se trouvent intégrés à un cercle de débats européen que lorsqu'ils viennent en Italie [98] ; mais alors qu'auparavant Cousin avait affirmé que l'action comptait plus que le lieu, dans cet exemple précis, les trésors philosophiques que les Byzantins apportent en émigrant deviennent un bien européen, loin que les Européens deviennent, au moins partiellement, des Byzantins. On pourrait évidemment arguer que l'émigration s'effectue surtout un sens ; mais on retrouve ici la reprise d'une thèse plus ancienne, déjà présente chez Herder, comme l'a noté C. König-Pralong, selon laquelle : « Pour affirmer l'identité grecque de l'Europe, Herder exclut la culture byzantine du dispositif européen » [99]. Surtout, l'Europe est une catégorie qui préexiste à ces échanges et se maintient après eux, à travers l'existence, avant l'arrivée des Grecs, d'une Europe romantique, médiévale et chrétienne [100], dans le domaine des arts et de la littérature. Ainsi,

Dante et Shakespeare « ne doivent rien à la nouvelle culture artificielle apportée en Europe par les Grecs de Constantinople. Ce n'est donc pas, comme on le répète, l'importation de la Grèce en Europe au quinzième siècle qui a créé nos arts et notre littérature, car ils existaient déjà ; mais c'est en effet de cette source qu'a découlé dans la littérature européenne le sentiment de la beauté de la forme, propre à l'Antiquité. De là, entre le génie romantique de l'Europe au moyen âge et la beauté de la forme classique une alliance dans laquelle, comme dans toute alliance, les parts n'ont pas toujours été parfaitement faites et gardées. » [101]

94. *ibid.*, p. 13-14.

95. *ibid.*, p. 352 : « Une grande nation, les Arabes, après avoir soumis une partie de l'Afrique et de l'Asie, étaient passés en Europe, en Espagne ; là, ils avaient fondé un empire qui peu à peu s'était civilisé ; et peu à peu encore cette civilisation avait porté ses fruits, elle avait eu sa philosophie. Quelle pouvait être cette philosophie ? Celle d'un peuple à la fois africain et asiatique ».

96. *ibid.*, p. 353 : « l'esprit asiatique se compose de deux éléments : l'exaltation mystique et une subtilité excessive ».

97. *ibid.*, p. 397 : le platonisme passe « de Constantinople en Europe ».

98. *Ibid.*, p. 400.

99. Catherine König-Pralong, *Médiévisme philosophique et raison moderne. De Pierre Bayle à Ernest Renan*, Paris, Vrin, 2016, p. 65.

100. *ibid.*, p. 392 : entre le XII^{e} et le XV^{e} siècle, « on voit sortir de l'état social de l'Europe, et du christianisme qui en est le fond, des arts et une littérature propres à l'Europe, nés de ses croyances et de ses mœurs et qui les représentent, c'est-à-dire des arts et une littérature romantiques ».

101. *ibid.*, p. 392-393.

L'usage de l'adjectif « artificielle » implique que certains échanges modifient moins la nature de l'Europe que d'autres et constituent tout au plus une alliance superficielle où nulle hybridation, nulle unification de la scène n'a lieu, contrairement à ce qui s'est effectué entre différentes nations – dont la Russie – au XVIII[e] siècle. C'est également dans les pages où il traite de l'Europe médiévale que Cousin parle de « notre Europe » [102]. Les critères de culture et de civilisation [103] permettent de faire le partage entre des échanges internes à l'Europe, et d'autres qui se font entre « nous » et les autres. Ceci autorise également Cousin à parler du caractère « indigène » d'une philosophie, non pas tant pour interdire les emprunts, tracer des frontières étanches, que pour distinguer deux types d'échanges, ceux qui donnent lieu à une appropriation véritable, et les autres. Les Européens ne sont pas les inventeurs de la philosophie – puisque celle-ci avait déjà commencé en Orient, et que Cousin n'exclut pas que les Grecs aient pu faire des emprunts aux Indiens, tout comme les Occidentaux ont emprunté aux Arabes : ils ont surtout su, mieux que d'autres, s'approprier la philosophie. Lorsqu'il évoque l'européanisation de la philosophie au XVIII[e] siècle, Cousin insiste sur le fait que :

> C'est l'Europe entière qui est le théâtre de la philosophie ; et la philosophie n'y est plus exotique et empruntée ; elle s'est partout acclimatée, partout elle est devenue indigène ; elle a poussé des racines indestructibles dans le cœur même de l'Europe, en Angleterre, en France, en Allemagne ; ce sont là les foyers de la civilisation et du grand mouvement européen [104].

Ce critère du « devenir indigène », outre qu'il suppose une supériorité des Européens dans l'appropriation de la philosophie, justifie une délimitation en termes d'appartenance culturelle et non plus seulement d'échanges. Celle-ci semble à la fois contingente (la philosophie ne se déploie à l'échelle européenne qu'à partir du XVII[e] siècle ; avant cela, l'Europe se définit comme romantisme chrétien et artistique) et prédéterminée par l'échelle civilisationnelle et culturelle, où la France, l'Allemagne, l'Angleterre constituent le cœur du continent ; ce sont « les trois grandes nations qui représentent la civilisation ».

Mais à partir du moment où les frontières de l'Europe et celles de la philosophie en viennent à coïncider, cette délimitation n'est plus interrogée : Cousin la considère comme allant de soi lorsqu'il réfléchit à son propre cadre d'écriture et d'échanges. Il en va d'ailleurs de même lorsque, plus tard, Janet souligne l'importance de Cousin à l'échelle de l'Europe [105] ; et ce dernier a pu certes espérer que des doctrines étrangères qui l'avaient inspiré puissent elles aussi « devenir indigène[s] ». Dans la modernité tardive, les frontières de la philosophie en viennent, pour Cousin, à coïncider avec celles

102. *ibid.*, p. 337.

103. *ibid.*, p. 505, où Cousin évoque « ces terres fortes et fécondes, qui appartiennent à jamais à la civilisation européenne, l'Angleterre, l'Allemagne et la France ». On peut être pourtant sûr que le terme « d'Europe » n'a pas servi, à l'origine, à désigner ces terres.

104. *ibid.*, p. 505

105. C.f. Janet, *Cousin*, p. 73 : il est le premier à avoir posé le problème de l'objectivité de la connaissance « non seulement pour la France, mais pour l'Europe, l'Allemagne exceptée ». « ... c'est en partie par lui que ce problème, parti d'Allemagne, a été répandu dans l'Europe entière ». Il fait aussi de l'Europe le public général de Cousin, lorsqu'il évoque (p. 462), l'« éclat et l'émotion » provoqués alors par ces cours « en France et même en Europe ». « L'Europe y voyait le symptôme et le signal d'une ère nouvelle ».

de l'Europe. Il faut reconnaître que cette identification n'est pas pour lui exclusive, elle ne repose pas sur une généalogie qui exclurait *a priori* les autres aires culturelles et sur un partage inégal, ou même un développement par étapes, de l'esprit philosophique. Mais dans cet espace philosophique *a priori* ouvert, certains conflits permettent de produire une unité, là où d'autres restent au seuil de ce théâtre ou dans ses coulisses, avec des acteurs qui ne sont pas reconnus comme d'authentiques interlocuteurs bien que – et c'est là la contradiction – Cousin soit prêt à en reconnaître la fécondité. Dans le cas de l'Europe, l'unité est produite non pas tant par la paix que par les luttes [106] entre des interlocuteurs culturellement légitimes.

Si, ainsi que le note P. Vermeren, la scène philosophique peut être définie comme un « champ clos où s'affrontent librement les doctrines sans que le corps social en soit de quelque manière affecté » [107], on doit ajouter que le choix même des acteurs, la délimitation du débat, constituent un problème : Cousin n'exclut pas *a priori* l'Orient ou ce qui est classé en dehors de l'Europe de ces conflits philosophiques ; il identifie même quasiment les conflits du passé ou s'étant déployés hors de l'Europe à ceux qu'il observe dans cette dernière. L'histoire de la philosophie est pensée par lui comme recommencement, plus encore que comme développement. Cependant il réintroduit comme division interne à la philosophie ce qu'il ne voulait pas penser comme une délimitation externe entre la philosophie et ses autres : l'Orient n'est pas identifié à un mode de pensée qui précéderait la philosophie, il est intégré à l'histoire de cette dernière ; pour autant, il constitue une période, une aire, une scène de théâtre à part ; une fois que les acteurs y ont joué leur rôle, ils restent en coulisses. L'Orient apparaît alors, non comme un fondement ou une origine, et encore moins comme un interlocuteur présent, mais simplement comme le stade dépassé d'un débat, qui revient en propre à l'Europe cultivée de poursuivre ; le conflit philosophique lui-même se trouve alors délimité, de façon contingente, par une capacité d'appropriation et une domination des échanges philosophiques.

106. *Cours de 1829*, t. I, p. 73 : « De là, peu à peu il s'est formé dans les différents pays de l'Europe une grande unité philosophique ; je ne dis pas une unité de système, non pas même une unité de méthode, mais une unité de caractère et d'esprit. Quand les ennemis de la philosophie triomphent de la diversité infinie des systèmes, comme destructive de toute unité, ils triomphent bien à faux ; car la diversité est si peu opposée à l'unité, qu'elle en est pour ainsi dire la vie ».

107. Vermeren, *Cousin*, p. 157.