L'historiographie éclectique de Victor Cousin entre la renaissance orientale et le miracle grec

Renzo Ragghianti
Scuola Normale Superiore di Pisa

Résumé : L'orientalisme de Cousin est largement le reflet de lectures et non pas un parcours d'études original ; sa perspective reste héllenocentrique et occidentaliste. On peut donc distinguer trois étapes : la première, jusqu'au *Cours* de 1828, de simple négation ; la seconde, qui débute avec le premier tome du *Cours* de 1829, coïncide avec les lectures de Colebrooke, de Schlegel-Mazure et de Burnouf, et implique l'acquisition d'un nouveau domaine d'études, l'Inde, mais loin de se pencher sur l'analyse de ces doctrines, il s'agira uniquement de la tentative d'utiliser ce corpus, encore relativement restreint, pour y retrouver les écoles philosophiques qui vont de Thalès à Gerson, de Descartes à Reid et à Kant ; enfin, la troisième étape suit l'acquisition des textes bouddhistes, d'où le refus de cette « triste philosophie » réduite à la « déplorable idée de l'anéantissement ». L'orientalisme occupe donc une position tout à fait marginale dans la définition du concept d'éclectisme, avec la seule exception des études sur l'école d'Alexandrie, c'est-à-dire de l'utilisation ambigüe des pages de Creuzer faite par Guignaut.

Mots-clés : mythologie ; bouddhisme ; orientalisme ; Creuzer

Abstract : L'orientalismo di Cousin non è un approccio di studi originale ; la sua prospettiva rimane ellenocentrica e occidentalista. Si possono distinguere tre fasi : la prima, fino al *Cours* del 1828, di semplice negazione ; la seconda coincide con le letture di Colebrooke, Schlegel-Mazure e Burnouf e comporta l'acquisizione di un nuovo ambito di studi, l'indianistica, ma lungi dall'esaminare compiutamente queste dottrine, Cousin tenterà solo di usare questo complesso di testi al fine di rintracciarvi le scuole filosofiche occidentali, da Talete a Gerson, da Cartesio a Reid e a Kant ; la terza segue la scoperta dei testi buddisti col conseguente rifiuto di questa "triste filosofia" ridotta alla "deplorevole idea di annientamento". L'orientalismo occupa quindi una posizione del tutto marginale nella definizione del concetto di eclettismo, con la sola eccezione degli studi sulla scuola d'Alessandria, vale a dire l'ambigua utilizzazione delle pagine di Creuzer operata da Guignaut.

Si, depuis l'Antiquité, l'Orient a été pratiquement une invention de l'Europe, en quête d'identité, et donc de l'Occident, jusqu'au XVIII^{e} siècle les orientalistes furent essentiellement des spécialistes d'études bibliques et islamistes ou encore, grâce aux jésuites, des sinologues. Il fallut attendre Anquetil-Dupperon et Sir William Jones pour que l'Asie moyenne, c'est-à-dire l'Inde, devînt un objet d'études spécifique. C'est exactement ce domaine d'études qui sera central dans l'historiographie de Cousin.

Naturellement on n'entend pas évoquer l'indouisme, la religion de l'Inde, dans ses trois phases successives, védisme, brahmanisme et véritable indouisme, qui se succèdent sur 3.500 ans à peu près, ni ses systèmes spéculatifs qui se partagent en deux catégories, les systèmes non-dualistes et les systèmes dualistes, ni distinguer les écoles philosophiques entre les orthodoxes (*samkhya-yoga*, *nyaya-vaisesika*, *mimansa*, *vedanta*) et les non orthodoxes (bouddhisme, jainisme, écoles matérialistes, école sivaïte), pour leur acceptation ou leur refus de la révélation védique. Il ne sera certes pas question du manque d'intérêt historique et historiographique de cette culture dont les systèmes, une fois achevée leur phase créative sur un laps de temps relativement bref, subirent un processus de codification et de raidissement mis en œuvre par une scolastique et son énorme production de commentaires. On n'entend pas non plus juger la crédibilité des connaissances que l'éclectisme a eue de l'orientalisme, mais plutôt décrire sa tentative de s'approprier ces doctrines. Il ne faut donc pas souligner les erreurs comme dans le cas de « Patanjali, être mythologique », rédacteur, selon Colebrooke, des 194 *sūtra* et du « Grand Commentaire » de la « Grammaire en huit parties », car on est là en présence de deux personnages : le grammairien qui écrit, en 200 av. J.-C. environ, le *Mahābhāsya*, et le compilateur, réel ou mythique, du recueil classique des *Yogasūtra* beaucoup plus récent, remontant à une date indéterminée entre le V^e^ et le VI^e^ siècle ap. J.-C.

S'interroger sur le 'miracle grec' ou sur la 'renaissance orientale' dans l'historiographie de Victor Cousin signifie se référer en particulier à deux textes : l'*Essais sur la philosophie des Hindous* de Colebrooke et la traduction-remaniement due à Guigniaut de *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen* de Creuzer, sous le titre *Religions de l'antiquité, considérées principalement dans leurs formes symboliques et mythologiques*, paru entre 1825 et 1851, en 10 volumes. La lecture de Colebrooke produira un changement radical dans l'approche que Cousin aura des antiquités orientales, indiennes en particulier ; Creuzer servira de base à l'étude sur l'école d'Alexandrie et l'antiquité tardive, que le philosophe allait introduire en France : c'est-à-dire sur la question du mysticisme, et représentera jusqu'à Renan une contribution fondamentale pour reconstruire les rapports que la Grèce classique entretient avec l'Orient. Pour esquisser le tableau de l'orientalisme auquel Cousin et son 'régiment' travaillèrent, et dont il subit l'influence, il faut ajouter aussi la traduction tardive que Mazure livra en 1837 de l'*Essai sur la langue et la philosophie des Indiens* de Wilhelm Schlegel et l'*Introduction à l'histoire du Bouddhisme*, en 1844, de Burnouf.

L'image paradigmatique, qui résume le mieux l'attitude mentale avec laquelle, surtout dans l'Hexagone, on se tourna vers l'Antiquité hellénique, est celle du 'miracle grec', de la prière sur l'Acropole de Renan, qui voit se mélanger science et mythe.

Il faut relever les différences de l'image de l'Antiquité des deux côtés du Rhin, car si en France on rapproche souvent Grecs et Romains, en Allemagne on les distingue nettement : c'est ainsi que, de Winckelmann à Nietzsche et à Heidegger, on se tournera principalement vers les Hellènes ; Hegel et Mommsen revendiqueront l'invention romaine du droit. En effet, le XIX^e^ siècle français regarde la cité grecque dans une optique entièrement parcourue par le *topos* de l'imitation révolutionnaire : l'utilisation de modèles anciens, dans les années qui suivirent immédiatement 1789, tirait son

origine d'une image de l'Antiquité présente dans les collections d'*exempla* apprises dans les pages de Tite Live et de Plutarque.

On doit également souligner que l'historiographie cousinienne a produit au moins deux images distinctes de la Grèce classique, décelables jusque dans les questions du programme pour le baccalauréat de 1832. L'accent est mis soit sur le socratisme, comme « révolution philosophique », soit sur l'école d'Alexandrie, symboliquement résumée dans le fragment sur Eunape, un compte rendu des *Vies des philosophes et des sophistes* publié en 1822 par Boissonade : le portrait de ces savants païens face aux « grandes scènes populaires de la révolution chrétienne », fuyant un monde « en proie aux révolutions et aux barbares ».

1. Dans son cours de 1818 Cousin parle uniquement de « deux époques vraiment distinctes dans l'histoire de la philosophie ». L'ancienne, reconductible à la philosophie grecque, parce que seulement des « renseignements incomplets » et des « hypothèses » préfigurent une « philosophie antérieure », et la moderne, qui débute par la méthode cartésienne, même si Descartes « laissa dégénérer trop tôt sa psychologie en une logique non appuyée sur l'observation » [1].

On s'en tiendra à quelques exemples rapides, d'autant plus que pour le Cousin du *Cours* de 1818, l'histoire entière de la philosophie – le problème de la connaissance à résoudre ou par la voie de la raison ou par celle de l'expérience – implique l'antagonisme permanent, dans la succession des écoles, de deux outillages conceptuels, représentés respectivement par Platon et par Aristote : l'histoire entière de la philosophie est ramenée à un déroulement binaire. Dès les *Premiers essais de philosophie*, le XIII^e^ fragment du cours de l'année 1817 démontre *Que toutes les écoles philosophiques peuvent se ramener à celles de Platon et d'Aristote*. Une vingtaine d'années plus tard, Jules Simon, dans ses *Études sur la Théodicée*, à propos de l'*Examen des objections d'Aristote contre la théodicée de Platon*, parle de « cette interminable lutte d'Aristote contre Platon » [2]. Dans le fragment sur le *Vrai commencement de l'histoire de la philosophie*, Cousin expurge de l'histoire de la philosophie non seulement ce qui concerne « un prétendu état sauvage », mais aussi « toute l'époque orientale », qui ne connut pas la « liberté », où « tout est illumination, vue immédiate, dogme, symbole, mythologie ». Si l'historien des religions, manifestations premières de l'esprit humain, retrouve « les moindres vestiges de la pensée », même dans ses formes les plus « grossières », le philosophe doit se borner « au point où elle se manifeste sous cette forme spéciale ». Il est donc vain de chercher une philosophie diluvienne ou antédiluvienne : il s'agit là du refus implicite d'une historiographie à la Brucker, de l'*Historia critica philosophiae*. Non seulement il est vain de rechercher « un prétendu état sauvage », mais en réalité l'Orient est encore entièrement placé dans la catégorie de la « spontanéité », précédant « l'âge de la réflexion ». La philosophie commence en Grèce, son élément constitutif est la liberté. De même dans le *Cours* de 1828 Cousin révèle une connaissance approximative des travaux d'orientalisme, en se conformant en particulier à l'opinion de Tennemann, qui pensait que l'Orient n'avait eu aucun

1. *Sur le fondement des idées absolues du vrai, du beau et du bien*, Paris, Hachette, 1836, p. 3 et 5.
2. *Études sur la Théodicée de Platon et d'Aristote*, Paris, Joubert, 1840, p. 123.

système philosophique, comme on peut le lire dans le §19 du *Manuel de l'histoire de la philosophie*. De nouvelles études, et surtout la connaissance des contributions de Colebrooke sur la philosophie indienne, vont bouleverser soudainement ses idées.

Dès la treizième leçon de son *Cours* de 1828, Cousin avait remarqué que seule l'étude de l'« antiquité classique », dans les textes, dans les manuscrits et dans les discussions des philologues, constituait l'« apprentissage » nécessaire pour tous ceux qui s'apprêtent à rédiger une « histoire générale de la philosophie » [3]. C'est que Cousin établit un lien étroit entre l'effort dogmatique et l'histoire de la discipline. Et sa fréquentation assidue de Platon était de longue date puisqu'il parlait déjà à Schelling, dans une lettre de 1821, « de la philosophie Platonicienne, dont l'étude approfondie, avec celle de la philosophie allemande, peut ranimer chez nous le goût de la haute spéculation ». Sa lettre du 11 novembre de la même année à Brandis, à qui il venait de dédier le troisième volume de son édition de Proclus, confirme à quel point son commerce avec les savants allemands était intense : « Je reviens donc à votre conseil de traduire Platon ; et, si vous et Bekker me promettez vos secours, j'espère, ou du moins je tâcherai de faire pour la France ce que Schleiermacher a fait pour l'Allemagne ». Son travail de traducteur se double de la consultation de toute la littérature platonicienne, en particulier des mémoires des philologues : il entretient une correspondance avec Bekker, où il est question d'un lexique platonicien. Dans une lettre du 10 avril 1822, à propos de la subdivision des dialogues en socratiques, dialectiques et philosophiques proposée par Ast, il écrit, toujours à Brandis, qu'elle n'a d'« autre but que de faciliter l'étude [...] Nous ne saurons jamais dans quel ordre Platon a publié ses Dialogues ». Quant à leur « classification » Cousin suit l'« arrangement ordinaire, et sans aucune prétention systématique », qu'il retrouve chez Hase et chez Boissonade, même s'il est bien conscient que cette attitude n'a pas la grandeur ni la force critique de Schleiermacher et de Ast. En effet il s'en remettait à l'autorité du premier pour décider de l'« authenticité des dialogues » et dans une lettre d'août 1826 il sollicitait son « opinion réfléchie », ce qui « est un devoir pour vous, en vérité, et il n'y faut pas manquer » [4].

Mais bien loin d'un exercice de pure érudition, le travail de traduction comportait un regard lucide sur le présent : « J'ai donc dû avant tout tâcher d'être lisible. Mais en même temps, j'ai voulu rester fidèle à Platon. J'ai pensé que la littéralité, loin d'être un obstacle à l'intérêt, y pourrait même contribuer par l'attrait de la nouveauté » [5]. Il avouait enfin sa solitude en France et, au mois d'août de la même année, il demandait alors à Hegel des « conseils » qui lui « seront indispensables » parce qu'

> il ne s'agit pas de créer ici en serre chaude un intérêt artificiel pour des spéculations étrangères : mais il s'agit d'implanter dans les entrailles du pays des germes féconds, qui s'y développent naturellement, et selon les vertus primitives du sol ; il s'agit d'imprimer à la France un mouvement français, qui aille ensuite de lui-même [6].

3. *Introduction à l'histoire de la philosophie*, Paris, Pichon et Didier, 1828, 13e leçon, p. 7.

4. J. Barthélémy-Saint-Hilaire, *M. Victor Cousin, sa vie et sa correspondance,* Paris, Hachette, 1895, t. I, p. 329 *sq.* et 337.

5. *Ibid.*, p. 194-196.

6. Lettre à Hegel du 1er août 1826, dans *ibid.*, p. 189 *sq.*

Cousin ne rédigera jamais une monographie sur Platon, mais l'*argument* publié dans le *Globe* esquisse un travail d'ensemble : il distingue trois périodes dans la doctrine et dans la vie du philosophe. Au début, nourri de religion et de poésie, l'esprit du jeune homme est plongé dans le « demi-jour du mysticisme », qui est « le caractère fondamental des premiers essais ». Toutefois, ces « convictions irrésistibles mais non raisonnées », cette écriture poétique « mais sans méthode », cessent « vers le temps de la mort de Socrate ». C'est que, dans une confrontation continue « avec les représentants des sectes philosophiques les plus opposées », tout au long de ses voyages jusqu'en Égypte, l'élément dialectique prend le dessus. Il aurait alors refoulé le mythe d'une *prisca theologia* orientale et opposé au mysticisme, à la vérité « confusément entrevue », une affirmation « distinctement démontrée ». Mais aux « deux états exclusifs », et donc « incomplets et faux » – il s'agissait de retrouver dans l'exposition historiographique cet éclectisme qui avait alors des prétentions dogmatiques –, il devait suivre la troisième phase de la doctrine : Platon est « le premier qui ait essayé d'échapper à l'*esprit de système* », sans pour autant tomber dans le scepticisme. C'est alors que le génie du philosophe et de l'artiste resplendit, et Cousin le relie à l'Athènes de Sophocle et de Phidias, désirant ainsi réaffirmer que la philosophie peut être exercée seulement dans la cité [7].

De même sa fréquentation de l'École d'Alexandrie remonte à fort loin puisqu'il avait dédié le *Commentaire* de Proclus sur le *Parménide* à Schelling, dont un disciple, Creuzer, l'avait initié aux Alexandrins, comme il le reconnaît à propos du *Commentaire* de Proclus *sur le premier Alcibiade* en faisant le compte rendu des *Initia philosophiae ac theologiae* de Creuzer, parus entre 1820 et 1821. Ces pages de Cousin commençaient par l'affirmation dogmatique selon laquelle la psychologie est toujours à la base de l'ontologie et de la théologie » [8].

2. À la question : « y a-t-il eu [...] de la philosophie dans l'Orient ? », Cousin, encore en avril 1828, répond par un stéréotype qui oppose la stagnation au mouvement, le despotisme à la liberté, l'Orient à la Grèce. Quelques mois plus tard, dans le *Cours* de 1829, la rhétorique de l'Orient cède le pas à l'analyse des systèmes spéculatifs du brahmanisme, changement consécutif à la lecture du *Colebrooke*. L'interprétation cyclique de l'histoire de la philosophie aura donc un préambule indien, certainement non exempt de contradictions, puisque Cousin s'est mis à exposer la succession diachronique de ces systèmes dans le but d'y découvrir les quatre archétypes (sensualisme, réalisme, scepticisme et mysticisme) : « intégration directe, voire brutale, [...] assimilation immédiate [...] dans le champs de l'histoire de la philosophie [d']un corpus considérable et jusqu'alors inconnu ». « Cette évolution ne sera jamais désavouée. Plus de trente ans après, en 1863, l'*Histoire générale de la philosophie* [...] reprend ces leçons de 1829 consacrées aux philosophies indiennes sous une forme à peine remaniée », de sorte que Cousin est le premier en France à prendre conscience d'une

7. P. Janet, *Victor Cousin et son œuvre*, Paris, Calmann-Lévy, 1885, p. 235-246 *passim*. Voir à ce propos V. Cousin, *Platon*, textes réunis et présentés par C. Mauve, M. Narcy, R. Ragghianti, P. Vermeren, Paris, Vrin, 2016.

8. J. Barthélémy-Saint-Hilaire, *op. cit.*, t. II, p. 128 et *Fragments philosophiques*, Paris, Ladrange & Didier 1847[4], t. I, p. 204.

indologie spécifiquement philosophique. Son importance est à retrouver « dans sa décision de légitimation philosophique de l'Inde » [9].

En effet, au XIX[e] siècle l'indianisme fut une discipline assez répandue dans l'Hexagone : déjà en 1801, Anquetil-Duperron publiait l'*Oupnek'hat, id est Secretum tegendum*, le premier volume de la traduction latine des *Upanishad* ; quarante ans plus tard, Burnouf imprime l'*Introduction à l'histoire du bouddhisme indien*. La nomination de Chézy au Collège de France à la première chaire de sanskrit en Europe remonte à 1812, et la *Société Asiatique* à 1822. Cousin lui-même se prodigua pour une plus large circulation de la traduction des *Essays on the philosophy of the Hindus* de Colebrooke, parus entre 1824 et 1829 dans les deux premiers volumes des *Transactions* de la *Royal Asiatic Society* de Londres. La traduction de Pauthier, chez Didot en 1833, précédait de quatre ans l'édition anglaise en volume. Cousin mettra les *Essais sur la philosophie des Hindous* au nombre des prix distribués dans les écoles du royaume. Quelques années plus tard, dans le *Génie des religions*, Quinet évoquera des « philosophes du Gange » et la « grande affaire » qui est l'introduction au sein de la philosophie occidentale de courants étrangers, et en 1842 il parlera à nouveau de l'Inde comme du « premier matin du monde ». À l'automne 1820, Adolphe Pictet était entré en contact avec Cousin, et en 1836 Franz Bopp avait déjà recours à son mémoire sur *L'affinité des langues celtiques avec le Sanscrit* afin d'étendre à la branche celtique ses études de grammaire comparée. Dans les pages qui précèdent la traduction française de la *Grammaire comparée*, Bréal observera que c'est justement en s'appuyant sur le mémoire de Pictet, que Bopp « essaya sur le rameau celtique l'étude qu'il avait faite sur les autres branches indo-européenne. Cependant le celtique occupe peu de place dans la seconde édition de la *Grammaire comparée* » [10]. Ce seront précisément les développements de la linguistique comparée qui permettront la rédaction, à la fin des années 1850, de ce premier essai de paléontologie linguistique que sont *Les origines indo-européennes ou les Arias primitives* de Pictet.

3. Dès la dernière décennie du XVIII[e] siècle et durant les vingt premières années du siècle suivant, approximativement entre Herder et Schelling, le mythe de l'unité primordiale, l'image du sanskrit comme langue parfaite où le sentiment et l'imagination sont encore confondus, se base uniquement sur des hymnes mystiques, car les premières traductions méconnaissent les textes dogmatiques, c'est-à-dire les *sutra* des écoles brahmaniques. Ce n'est qu'en 1784 que William Jones créait à Calcutta la *Royal Asiatic Society of Bengala* : c'est à lui, à Charles Wilkins et aux *Asiatick Researches*, que l'on fait remonter les débuts de la philologie sanskrite. Jones, dans son discours prononcé le 2 février 1786, à l'occasion du troisième anniversaire de la Société Asiatique de Calcutta, remarqua que le sanskrit avait « une structure admirable ; plus parfaite que le *grec*, plus abondante que le *latin*, plus raffinée que l'une et l'autre » :

9. R.-P. Droit, « "Cette déplorable idée de l'anéantissement". Note sur Cousin, l'Inde et le tournant bouddhique », dans *Corpus*, n° 18/19, p. 85-92 *passim*. *Cf.* aussi : R. Ragghianti, *La tentazione del presente. Victor Cousin tra filosofie della storia e teorie della memoria*, Naples, Bibliopolis, 1997 ; P. Vermeren, « Victor Cousin et l'Inde », dans R. Iveković, J. Poulin (dir.), *Europe-Inde-postmodernité*, Paris, Noël Blandin, 1992, p. 51-60.

10. F. Bopp, *Grammaire comparée des langues indo-europeennes*, *Introduction* de M. Bréal, Paris, Imprimerie Impériale, 1866, t. 1[er], p. XLVII.

dans les racines verbales et dans les formes grammaticales était reconnaissable une affinité avec ces deux autres langues bien supérieure à celle que l'on peut attendre du hasard [11]. Ces indications, au début du nouveau siècle, seront recueillies par la première génération d'indo-européanistes.

La publication des essais de Colebrooke sur les systèmes brahmaniques met donc fin aux exposés de la philosophie indienne, « avec une large part d'arbitraire, d'artifice, et d'approximation – à partir de ce qu'on croyait pouvoir extraire de textes principalement poétiques et mystiques », ce qui poussera le dernier Hegel à remettre en question ses anciens jugements sur l'Inde [12]. À l'ouvrage de Colebrooke renvoie aussi la *Symbolique* de Creuzer qui le décrit comme « le meilleur traité que l'on ait sur ces livres vénérables », parce qu'il fait autorité « quant à la langue dans laquelle ils sont écrits, à leur authenticité, à leur haute et incontestable antiquité » [13].

La « renaissance orientale » était donc une opinion répandue dans le Paris de Louis-Philippe. Ce fut vraisemblablement Leroux, dans « De l'influence philosophique des études orientales » paru dans la *Revue encyclopédique* en avril 1832, qui employa le premier le terme 'renaissance' dans son acception désormais consacrée. L'article de Leroux dressait une comparaison entre les travaux de la société asiatique de Calcutta et la diffusion italienne de la culture de la Grèce classique après la chute de Constantinople : la floraison de l'indologie est comparée au XV^{e} siècle où « certains savants ont commencé la Renaissance » : le prodrome de la modernité qui est le fruit de la greffe de la Grèce sur « l'arbre sauvage du Nord ».

Pour Leroux le terme de Renaissance acquiert une valeur sémantique achevée, comme en témoigne l'utilisation de l'article défini et la chute de toute spécification. Dans « De la philosophie du Christianisme », publié également dans la *Revue encyclopédique* en août de la même année, évoquant la lutte de la Constituante contre la féodalité et les superstitions, Leroux y découvre « la vie des quatre siècles qui se sont écoulés depuis la Renaissance et la Réforme » [14].

---

11. Voir sur ce point : M. Crépon (éd.), *L'Orient au miroir de la philosophie*, Paris, Pocket, 1993 ; M. Olender, *Les langues du Paradis. Aryens et Sémites : un couple providentiel*, Paris, Seuil, 1989 ; L. Poliakov, *Le mythe arien*, Paris, Calmann-Lévy, 1971. Pauthier également, dans sa *Préface* d'avril 1833 aux *Essais* de Colebrooke, faisait allusion à la « langue sanskrite si savante et si métaphysique », à un « monde presque tout nouveau pour nous », et il retrouvait dans l'Inde l'« anneau le plus reculé [...] de cette grande chaîne » de l'humanité (H.-T. Colebrooke, *Essais sur la philosophie des Hindous*, traduits de l'anglais et augmentés de textes sanskrits et de nombreuses notes par G. Pauthier, Paris, Didot/Hachette/Heideloff et Campé, 1833, p. III).

12. R.-P. Droit, *Note sur Cousin*, art. cit., p. 88. M. Hulin, *Hegel et l'Orient,* Paris, Vrin, 1979, p. 99 *sq.*, soutient que Hegel « a longtemps vécu sur l'idée que religion et philosophie indiennes ne faisaient qu'un. Plus précisément, la pensée orientale en général lui paraissait être demeurée en deçà de cette distinction ». Et cela encore dans le cours du semestre d'hiver 1825-1826. Selon Hulin, « l'idée que la philosophie indienne est relativement autonome par rapport à la religion et qu'elle se situe à un niveau plus élevé apparaît dans l'essai sur la Bhagavad-Gitâ » de 1827. Au sujet de la lecture hégélienne du mémoire de Colebrooke, il ajoute que « Hegel n'a utilisé que les deux premières parties, parues en 1824 et qui traitent respectivement du Sâmkhys-Yoga et du Nyâya-Vaiçeshika » (*ibid.*, p. 113 *sq.*). H. Lubac, *La rencontre du Bouddhisme et de l'Occident*, Paris, Aubier, 1952, p. 120, soutient que « sous le nom de bouddhisme, Hegel ne parle guère en réalité que du lamaïsme ».

13. F. Creuzer, *Religions de l'antiquité, considérées principalement dans leurs formes symboliques et mythologiques*, refondu en partie, complété et développé par J. D. Guigniaut, Paris, Treuttel et Würtz Libraires, 1825, t. I, p. 570 *sq.*

14. *Cf.* R. Ragghianti, « Immagini del Rinascimento nell'Ottocento francese », dans R. Ragghianti e A. Savorelli (dir.), *Il Rinascimento tra mito e concetto*, Pisa, Edizioni della Normale, 2004, p. 135-177.

4. La comparaison entre les doctrines grecques et indiennes s'imposait donc : en marge des *Essais sur la philosophie des Hindous*, la traduction française de l'ouvrage de Colebrooke, Pauthier relève continuellement « la similarité » de ces doctrines, conformément à la résolution de l'auteur de réunir les considérations qu'il avait « rassemblées sur l'affinité de la philosophie indienne et grecque » [15]. Il se réfère aussi à une tradition qui attribue à Callisthène d'Olynthe le mérite d'avoir « envoyé en Macédoine, du temps d'Alexandre, entre autres curiosités indiennes, un système technique de logique que les Brahmanes avaient communiqué aux Grecs, et qui fut le fondement de la méthode d'Aristote ». En effet Pauthier partageait la thèse de Jones selon laquelle « la philosophie, dans l'Inde, était déjà parvenue, lors de l'expédition d'Alexandre, au plus haut degré de splendeur, on ne sera guère loin d'avoir la conviction que c'est aux philosophes de l'Inde que revient l'honneur de l'invention de la forme rationnelle et logique du raisonnement » [16]. Colebrooke, reconnaissant dans la philosophie de Pythagore et de Platon un instrument de purification, démontrait comment « dans les aphorismes mêmes du *Nyaya*, la même fin est proposée comme la récompense d'une connaissance parfaite de cette doctrine philosophique ». De même Pauthier ajoutait que « c'est aussi le but que propose Aristote, dont la philosophie a tant de rapport avec le système *Sankhya* de Kapila ». Et à propos des règles de l'évidence de la doctrine Sankhya, perception, induction et affirmation, il notait qu'ils étaient « à peu près les mêmes chez les philosophes grecs qui ont suivi la méthode expérimentale à laquelle on donne aussi le nom de *réalisme*, et dont Aristote est le plus célèbre et le plus complet représentant ». À nouveau, comme dans la doctrine Sankhya « l'âme passe par trois états distincts pour arriver à la *jouissance* et à la *délivrance* qui sont sa fin et ses destinations successives », Pauthier établit un parallèle avec « l'âme triple de Pythagore », et aussi avec Platon. Enfin les doctrines du Sankhya de Kapila sont rapprochées de l'école ionienne. Par contre « les philosophes de l'école d'Élée représentent aussi exactement celles de Patandjali. La définition que Xénophane donne de Dieu, dans les fragments qui nous restent de son *Poème sur la Nature*, répond à celle du philosophe indien ». Et « il y a d'autant plus d'analogie entre Parménide et Patandjali que les conséquences des doctrines de *tous deux* sont un vaste *idéalisme* qui va jusqu'à la *négation* du monde matériel. D'où l'on peut conclure que l'*école Ionienne* jusqu'à ses derniers développements représente le *Sankhya* de Kapila, et l'*école d'Élée*, le *Sankhya* de Patandjali, autant que les temps et les lieux permettent de le supposer » [17].

Le deuxième essai de Colebrooke se concentre sur la « philosophie dialectique de Gôtama, et la philosophie atomistique de Kanada, appelées, l'une *Nyaya* ou *du raisonnement*, l'autre *Vaisesika* ou *de l'individualité*. La première [...] s'occupe principalement de la métaphysique de la logique ; la seconde, de la physique, c'est-à-dire, des *individualités*, ou objets sensibles ». Et comme le Nyaya est principalement un système de logique, Pauthier en déduit qu'« Aristote procède de la même manière dans sa logique. Il établit dix catégories au lieu de six ou de seize comme Gôtama ». Il observe cependant, à propos des seize catégories de ce dernier, qu'elles « n'ont guère de commun que le nom avec les quinze catégories d'Aristote (en y comprenant

15. H.-T. Colebrooke, *op. cit.*, p. 252.
16. *Ibid.*, p. 1 et 96.
17. *Ibid.*, p. 10-35 *passim*.

ses catégorèmes), les quinze de Kant, ainsi qu'avec les premiers principes de l'école Écossaise » [18].

En ce qui concerne la doctrine atomiste Vaisesika, Pauthier établit un parallèle entre les *homoeoméries* d'Anaxagore et « la doctrine corpusculaire de Kanada, une similarité qui, si elle est accidentelle, ne mérite pas moins une sérieuse attention » car Anaxagore compose les corps « par *agrégation* ou *mélange* [...] et ils cessent d'être des *agrégats*, ou *composés*, par la *désunion* [...] Voilà bien évidemment l'*agrégation* et la *dissolution* de Kanada, exprimées dans les mêmes termes et s'opérant avec les mêmes *éléments corpusculaires* que l'un nomme *atomes* et l'autre *homoeoméries* ». Par conséquent cette physique atomistique et corpusculaire les Grecs l'ont empruntée des Indiens. D'une manière analogue le Vedanta, désigné comme panthéiste, car le seul réel est le *brahman* ou *atman*, l'« âme universelle », « c'est la théorie de Platon et la vision en Dieu de Malebranche » [19]. En ce qui concerne les catégories du Vaisesika, en particulier du *manas*, « l'organe intérieur mixte qui participe de la sensation et de l'action », étant l'intermédiaire entre l'*atman* et les sens, Pauthier ajoute : « ce ne sont pas les sens qui perçoivent, mais l'âme qui perçoit au moyen des sens ; d'où l'on voit que l'auteur distingue la sensation de la perception, ce qui n'avait pas été fait nettement parmi nous avant Reid » [20].

5. Dans la cinquième leçon du cours de 1829, Cousin soulignait que Colebrooke « par des extraits clairs et méthodiques nous a mis en quelque sorte en face des systèmes indiens, et nous a permis de les apprécier et de les juger nous-mêmes ». Cousin se réfère continuellement à lui, et il retrouve « l'obstacle qui arrête et décourage » dans « l'absence de toute chronologie », dans la « simultanéité apparente de tous les différents systèmes ». Mais l'ampleur de ces doctrines fait en sorte que « l'histoire de la philosophie de l'Inde est un abrégé de l'histoire entière de la philosophie » [21].

D'abord une école d'exégèse védique, la Mimansa de Djaimini, réductible à une casuistique. Toutefois à côté de la « Mimansa théologique » se trouve le Vedanta, qui se fonde sur les Vedas mais qui est « un système métaphysique, une véritable école de philosophie », dont le compilateur a été Vyasa. À cette doctrine font suite les systèmes Nyaya, « le raisonnement », qui est « une dialectique », et Vaisensika, « la distinction », « une physique », que Cousin associe à la philosophie « d'Épicure, une physique atomistique et corpusculaire ». Et si le Nyaya de Gotoma est « même accepté par l'orthodoxie indienne », le Vaisensika de Kanada « a une assez mauvaise réputation dans l'Inde », parce qu'il passe pour hétérodoxe. À ces derniers vient s'ajouter le Sankya de Kapila, « un système universel », « une théorie rationnelle », tardive, « car elle est tout-à-fait indépendante, et n'a plus la plus légère apparence théologique. [...] elle n'est pas seulement hétérodoxe ; [...] c'est un système avoué d'athéisme ». Ce « premier fruit de la philosophie indépendante » recelait « plusieurs autres systèmes

18. *Ibid.*, p. 51 et 47.
19. *Ibid.*, p. 51 et 71 *sqq.*
20. *Ibid.*, p. 61.
21. Victor Cousin, *Cours d'histoire de la philosophie. Histoire de la philosophie du XVIIIe siècle*, Paris, Pichon et Didier, 1829, t. I, p. 177-181 *passim.*

dont le plus important est le Sankhya Patandjali » : non pas athée, mais « théiste jusqu'au fanatisme » [22].

Ce sont là les rudiments de philosophie indienne que Cousin a puisés chez Colebrooke ; il se consacrera alors, avec une attitude mentale classificatoire, à y retrouver la succession quaternaire enracinée dans l'esprit humain, mais il a immédiatement exclu le « Mimansa pratique », totalement « religieux et théologique », et le bouddhisme, dont il n'avait à sa « disposition aucun des écrits originaux ». Il se conformait ainsi aux réserves avancées par Abel-Rémusat à propos de l'usage, fait par Colebrooke, des réfutations brahmaniques pour connaître le bouddhisme. Par conséquent, l'historiographie de Cousin examine le Vedanta, le Nyaya et « les deux Sankhya, c'est-à-dire le Sankhya de Kapila et le Sankhya de Patandjali » [23]. Le sensualisme est discernable dans l'atomisme du Vaisesika de Kanada, et particulièrement dans le Sankhya de Kapila, dont le raisonnement concernant le concept de cause est l'« antécédent » de celui d'Énésidème et de Hume.

Dans la leçon suivante, Cousin découvre l'idéalisme dans le Nyaya de Gotoma, une « dialectique » dont les catégories « sont précisément les catégories d'Aristote ». Et « avec les catégories, le syllogisme dans l'Inde, voilà encore le second chef-d'œuvre d'Aristote retrouvé sur les bords du Gange ». Par conséquent, il propose de nouveau, sans la résoudre non plus, la question déjà avancée par Colebrooke et Abel-Rémusat : « les Grecs sont-ils ou les instituteurs ou les disciples des Hindous ? » Mais à cet idéalisme, « à la fois très incomplet et très sage », succède le Vedanta, « la philosophie idéaliste de l'Inde », « la plus obscure », car « il n'a point échappé à ce cortège de témérités et d'extravagances qui dans tout système semble attaché à la faiblesse humaine » [24]. Cousin en déduit que « l'Inde a possédé les deux excessifs dogmatismes qui remplissent le premier plan de toute grande époque de l'histoire de la philosophie », et les commentaires du Sankhya et du Vedanta attestent de disputes incessantes, desquelles naît le scepticisme qui eut en Inde « une place faible », car l'esprit humain ne peut débuter jamais par le scepticisme, mais toujours par le dogmatisme. En effet, se référant à Colebrooke, Cousin retrouvait « le nihilisme absolu » seulement dans les *Karika*, le « commentaire principal de la philosophie Sankhya », dont il ignorait qu'il s'agissait d'une compilation tardive, vraisemblablement du XIV^{e} siècle. « Mais s'il y a eu peu de scepticisme dans l'Inde, il y a eu surabondance de mysticisme » [25]. Et à ce propos, il discute de la Bhagavad-Gîtâ, dont Schlegel avait publié « une traduction latine parfaitement littérale » au début des années 1820, qui faisait suite à la traduction anglaise de Wilkins de 1785 et à la très médiocre traduction française de l'abbé Parraud en 1787. On était en présence d'« un système philosophique qui ne s'accorde avec aucun de ceux que nous retrace Colebrooke, sinon avec le Sankhya de Patandjali » : le résultat en était « un absolu quiétisme, une complète indifférence, le renoncement à l'action et à la vie ordinaire, et l'immobilité dans la contemplation » [26].

22. *Ibid.*, p. 184-188 *passim Cf.* J.-P.A. Rémusat, *Mélanges Asiatiques*, 2 vol., Paris, Dondey-Dupré, 1825-1826.
23. *Ibid.*, p. 190.
24. *Ibid.*, p. 203-211 *passim.*
25. *Ibid.*, p. 212 *sqq.*
26. *Ibid.*, p. 217 et 229.

6. Au-delà du Rhin, les premiers titulaires d'une chaire de sanskrit furent Wilhelm Schlegel à Bonn et Franz Bopp à Berlin : les travaux de grammaire comparée de ce dernier ruinèrent l'indomanie romantique, l'hypothèse schlégélienne de l'Inde comme le berceau de l'Europe, mais la diffusion de l'*Essai sur la langue et la philosophie des Indiens*, qui avait « cristallisé le besoin germanique d'Orient » avait été très large. La traduction française de Mazure, parue en 1837, oppose à Schlegel, à ses observations « vraies généralement, mais incertaines et flottantes », « les admirables Mémoires de Colebrooke, travail si didactique et si complet » [27]. Mazure, en publiant « ce petit ouvrage », déjà ancien, le ramenait donc à une étape aurorale de l'indologie.

En traduisant l'*Essai* de Schlegel, Mazure le fait précéder d'une longue *Préface du traducteur* : si, dans les années 1600, on se tourna vers les langues orientales en vertu de l'exégèse biblique, le siècle suivant fut prisonnier et de l'« Esprit de système », « aspirant à généraliser par des théories la synthèse que les linguistes essayaient de produire dans ses détails étymologiques », et de l'esprit « de nation », faisant de chaque idiome national « la mère et l'institutrice de toutes les langues que parle le genre humain ». Face à ces « impuissantes et fragiles constructions », la science du XIX^{e} siècle a adopté de « nouvelles méthodes » : en particulier dans l'étude des sources sanscrites, « les problèmes de la linguistique sont devenus beaucoup plus sensés et plus prudents ». Mazure remarque ainsi la validité permanente de cet ouvrage de Schlegel, qui, pour statuer sur l'« affinité des langues », se fonde sur l'« analogie de la racine » et de la « structure grammaticale », de sorte que ce livre déjà ancien garde « un intérêt véritable » [28].

Schlegel invitait en effet à se méfier de « ces subtilités étymologiques [...], objet de tant de rêveries », et à se tourner vers la « grammaire comparée », qui seule assure des « solutions toutes nouvelles sur la généalogie des langues ». Et refusant que dans les *primordia* les langues aient été « également grossières et barbares », il parlait de la « clarté » et de la « précision philosophique de l'indien », qui consiste en « une terminologie philosophique ou plutôt religieuse » [29]. Dans le second livre *Sur la marche successive de la pensée dans l'Orient*, Schlegel soutenait la coïncidence primitive, « la connexion intime et nécessaire », entre le système de l'émanation et de la métempsychose qu'il oppose au panthéisme – « qui est accoutumé aux formes dialectiques de la philosophie européenne plus moderne » [30] – car, dans ces anciennes doctrines, « l'individualité [...] n'est point abolie ou niée ».

Mazure révèle une influence de Cousin dans l'affirmation que le kantisme « appartient autant au scepticisme qu'à l'idéalisme », réfutation de la thèse de Schlegel selon laquelle l'Inde aurait eu connaissance du vrai Dieu, et surtout dans la négation de

27. F. Schlegel, *Essai sur la langue et la philosophie des Indiens*, Paris, Parent-Desbarres Éditeurs, 1837, p. XXX *sq.* R. Gérard, *L'Orient et la pensée romantique allemande*, Nancy, Georges Thomas, 1963, p. 158 *sq.*, affirme que Bopp ruinait « l'école symbolique ». En effet, même en se limitant à l'étude de la grammaire, « il allait faire des découvertes métaphysiques et historiques incompatibles avec les postulats romantiques. Déjà avec *La langue et la philosophie des Indiens* « l'Orientalomanie, centrée sur la religion et la philosophie », semble dépassée au profit de « l'orientalisme, axé sur l'histoire et la linguistique ».

28. *Ibid.*, p. IX-XX *passim*. M. Hulin, *op. cit.*, p. 13, soutient que « durant la période des 'Lumières' [...] le recours à l'Orient servait toujours à rabaisser les prétentions du Christianisme à être reconnu pour la seule vraie religion ».

29. *Ibid.*, p. 73 *sq.*

30. *Ibid.*, p. 100.

« tout point de vue exclusif » aussi bien dans l'histoire que dans la linguistique [31]. Il écrivait en effet à Cousin que « la direction de [s]es travaux les plus sérieux est une ; elle consiste à poursuivre l'application des principes d'une philosophie spiritualiste aux diverses branches du savoir, du moins de celles qui sont analogues à [s]es études et à [s]on esprit, la morale, la politique, la grammaire, surtout les lettres et l'art » [32].

7. En 1827, Colebrooke ne consacrait donc que quelques pages au bouddhisme accusé de nihilisme athée, et les ténèbres qui enveloppent cette doctrine sont particulièrement évidentes dans les *Religions de l'antiquité* de Creuzer : l'historicité de Bouddha est en effet niée. Le philologue partageait l'ignorance avouée de Schlegel, l'impossibilité d'aboutir à « une idée claire de la doctrine de Bouddha », de ses rapports avec le brahmanisme. Et il faut remarquer le rapprochement de Gautama, « individu astronomique, métaphysique ou historique, fictif ou réel », avec Krichna, car tous les deux auraient « un côté historique : c'est même [...] par où le vichnouisme se distingue essentiellement du sivaïsme » [33]. On trouve la même confusion entre légende et histoire dans la *Religion de l'Égypte* à propos de la juxtaposition d'Hermès, de Bouddha et de l'Hom des Perses.

Par contre, en 1844, Burnouf publie l'*Introduction à l'histoire du bouddhisme indien* : à l'invitation d'Abel Rémusat et conjointement avec Christian Lassen, il avait rédigé d'abord un *Essai sur le pâli*, auquel il avait été introduit, comme il l'écrit à Bopp en novembre 1825, par une découverte fortuite en mettant « un ordre au moins extérieur dans les manuscrits sanscrits » de la *Bibliothèque royale*, « travail purement mécanique » [34]. Suivra ensuite le court enseignement de grammaire comparée, « une théorie philosophique du langage », à l'*École Normale*, et le *Commentaire sur le Yaçna* en 1833. Ces études lui valurent l'approbation de Schelling qui en parle « avec de grands éloges » [35]. Il faut relire la lettre que Schelling lui adressait, dix ans après, en le remerciant du premier volume du *Bhâgavata Purâna* :

> je suis de nouveau pénétré d'admiration pour l'étendue et la profondeur de votre esprit et de vos recherches, et combien vos discussions ont servi à m'éclairer et, en même temps, à me confirmer dans quelques idées que je m'étais formées en conséquence de vues générales, par exemple sur l'âge des Purânas. Je regarde surtout comme un résultat du plus haut intérêt ce que vous dites sur la doctrine de la foi et de la dévotion que vous jugez

31. *Ibid.*, p. XL.

32. Lettre du 3.2.1838, dans *Manuscrits Victor Cousin*, conservés à la Sorbonne à la Bibliothèque Victor Cousin, ms. 239 ; (dorénavant les renvois sont indiqués par le simple sigle ms. suivi du numéro du manuscrit).

33. F. Creuzer, *Religions de l'antiquité*, *op. cit.*, t. I, p. 285 *sqq.* et 301. V. aussi p. 298.

34. Lettre à F. Bopp, du 14.11.1825, dans *Choix de lettres d'Eugène Burnouf 1825-1852*, Paris, Champion, 1894, p. 5 *sq. Cf.* à ce propos la *Notice sur les travaux de M. Eugène Burnouf* de Barthélémy Saint-Hilaire à la seconde édition de l'*Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien*, Paris, Maisonneuve, 1876, p. IX *sq.* H. Lubac, *op. cit.*, p. 142 *sq.*, impute les limites de l'ouvrage de Burnouf, « de tout premier ordre », à sa « mentalité positive » ; « il n'évite pas quelques lourdes erreurs d'interprétation. La plus importante est celle qui concerne le nirvana, dans lequel il ne voit que le néant. Le symbolisme du *Lotus* lui demeure également fermé [...] Par ses défauts comme par ses mérites, [...] il exerça sur la plupart de ses successeurs une influence profonde ».

35. Lettres de Schlegel du 9.11.1834 et de Lassen du 26.11.1834, dans *Lettres d'Eugène Burnouf*, *op. cit.*, p. 595 *sq.* et 510.

> de beaucoup postérieure à la doctrine védique des œuvres. Il est donc vrai que l'Inde aussi avait, ou bien a encore, son Vieux et son Nouveau Testament [36].

Mais c'est surtout *l'Histoire du Bouddhisme*, avec l'introduction de la chronologie, élément tout à fait étranger à la culture indienne, que Humboldt salue comme une découverte comparable à celle « de quelques nouveaux agents dans le monde physique » [37] et à partir de laquelle Saint-Hilaire jugera cette doctrine comme étant un « fanatisme du néant ».

En l'espace de quelques années s'opère « un 'tournant bouddhique' dans l'imagerie philosophique occidentale » [38], et l'intérêt philosophique à l'égard de l'Inde diminue. En effet, Cousin, dans l'*Introduction à l'histoire de la philosophie*, affirmait que « l'Inde est la terre natale de la plus haute philosophie », tandis qu'en 1847 il soutiendra que « s'il y a quelque chose au monde de contraire à la doctrine chrétienne, c'est cette déplorable idée de l'anéantissement qui fait le fond du bouddhisme ». Et dans l'*Addition*, le bouddhisme est une « triste philosophie » [39]. L'avènement tardif du « tournant bouddhique » peut s'expliquer par le fait que pendant cinquante ans l'indianisme naissant n'était pas entré en contact avec les traités bouddhistes, la constitution de la 'bouddhologie' remontant à la période 1840-1855.

Loin de penser aux différences conceptuelles engendrées par la multiplicité des langues, Cousin et le servile Saint-Hilaire étaient sous l'emprise du préjugé qui les conduisait à penser que là où on trouvait des discordances entre les sutras et les doctrines grecques, on n'était pas en présence d'un ensemble de philosophies, mais de l'absence de toute philosophie. Tous les deux sont mûs par la « double conviction qu'il existe une Inde philosophique et qu'elle est identique à notre monde philosophique » [40]. En effet « la psychologie métaphysique de Cousin nous invite à croire que le latin donne accès à la lettre du texte » de la Bhagavadgita ; il n'hésitait pas « à traduire le yoga par 'devotio', jnana par 'scientia' ou brahmana avec 'theologus' : le rêve d'une traduction totale. Cousin transformait ainsi la Bhagavadgita en langue thomiste » [41].

8. L'organicisme de Herder préside à cette symbolique comparative de Creuzer et de Görres, qui désignent le symbole comme seul capable d'une 'perception visuelle instantanée' du phénoménal et de ses fondements métaphysiques, c'est-à-dire du lien entre le sacré et l'humain ; par contre, on assistera après à l'élimination progressive de la capacité de produire et d'apprécier les mythes à cause de l'excès de rationalisation. *Symbolisme et mythologie des peuples anciens* identifie donc des éléments mystériques et dionysiaques dans la culture grecque classique. La traduction de Gui-

36. Lettre de Schelling du 25.6.1841, dans *ibid.*, p. 538 *sq.*

37. Lettre de Alexander von Humboldt du 24.8.1843, dans *ibid.*, p. 540.

38. R.-P. Droit, *L'oubli de l'Inde. Une amnésie philosophique*, Paris, PUF, 1989, p. 158.

39. H. Lubac, *op. cit.*, p. 156 *sq.*, soutient que « Cousin parut hésiter encore », en conformité avec des thèses déistes désormais dépassées. Mais, « dès 1847, il donne un vigoureux coup de barre, moins au nom du christianisme [...] qu'au nom de sa propre doctrine. [...] il fait état principalement de l'idée du nirvana, telle que Burnouf venait de l'exposer ».

40. R.-P. Droit, *Note sur Cousin*, art. cit., p. 93.

41. *Ibid.*, « Victor Cousin, la Bhagavad Gîtâ et l'ombre de Hegel », dans *Parushârtha*, vol. 11, p. 190.

gniaut, les *Religions de l'Antiquité*, menée avec le consentement de Creuzer, refondue et considérablement accrue, consacrait plus d'espace à l'Inde ; en effet, ce dernier, tout en étendant ses « considérations aux idées religieuses, aux symboles et aux mites des Hindous, des Perses, et des Egyptiens et de plusieurs autres peuples de l'Orient », déclarait qu'à la « base de nos recherches » sont « les récits et les monuments des Grecs et des Romains », parce que « la haute Asie ne se laisse apercevoir qu'à travers un lointain crépuscule » [42].

L'interprétation fondamentalement non esthétique du symbole et du mythe n'a sûrement pas été un fruit isolé, mais l'expression de tout un climat, désigné sous le label de romantisme de Heidelberg [43]. Le « regard en partant de l'Orient », selon lequel Creuzer interpréta les témoignages néo-platoniciens et néo-pythagoriciens de l'époque alexandrine, y voyait la véritable reprise de questions d'un passé très ancien, d'une science sapientiale d'origine orientale transplantée en Grèce, tandis que ses adversaires n'y voyaient que des sources tardives, viciées par un Orientalisme *a posteriori*. Par conséquent, toute mythologie est reconductible à une doctrine symbolique primitive, la même pour tous les peuples, et, méthodologiquement, dans l'œuvre d'art on privilégie le substrat religieux, une religiosité mystérique et sacerdotale, plutôt que des considérations esthétiques. Dans le *Symbolisme* émerge donc le rôle du dyonysisme, du côté obscur et irrationnel de la grécité.

Le mythe avait oscillé entre une interprétation 'rationaliste' et une approche 'herméneutique', comme dans le cas de Creuzer qui y voyait la forme extérieure des symboles originaux enfermant la vérité éternelle. Il considérait le symbole comme l'*image* suprême d'une révélation religieuse originelle, la manifestation offerte à la vue et à l'ouïe d'une réalité, dont la préservation devient la tâche d'une classe sacerdotale. En raison de l'énorme importance attachée au symbole, Creuzer ne pouvait que mettre au second plan le mythe, qui lui apparaissait en effet comme une production plus tardive, éminemment grecque, et, pour ainsi dire, un symbole « esthétique » parlant. L'éducation du genre humain s'est exprimée sous une forme complètement figurative. Créer des symboles et les interpréter étaient les activités principales de l'ancienne caste sacerdotale. Creuzer fait apparaître le monde originel du symbole comme un tout, à l'« intérieur » duquel le processus historique de l'humanité se reflète, se répercute : le passage de l'Orient à l'Occident serait une véritable décadence. Le monothéisme originel postulé, qu'il voyait incarné dans le symbole immobile et silencieux, a été brisé par la multiplicité polythéiste qui a son origine dans la dissémination parmi les différents peuples d'une révélation primordiale. Creuzer en repère cependant une permanence souterraine, en Grèce, dans les chants homériques, dans les doctrines orphique et pythagoricienne, dans la sagesse oraculaire. Pénétré par l'esprit romantique d'Heidelberg, éditeur de Plotin, Creuzer réalisa une œuvre historico-philologique et philosophico-théologique de proportions imposantes, laquelle découle du postulat de

42. F. Creuzer, *Religions de l'antiquité*, *op. cit.*, t. I, p. 100.

43. *Cf.* à ce sujet A. Baeumler, F. Creuzer, J.J. Bachofen, *Dal simbolo al mito*, a cura di G. Moretti, Milano, Spirali Edizioni, 1983, p. 17 *sq. Cf.* aussi S. Barbera, « Alfred Baeumler e il culto dell'eroe », dans *Guarigioni, rinascite e metamorfosi. Studi su Goethe, Schopenhauer e Nietzsche*, Firenze, Le Lettere, 2010, p. 203-217. Voir le « Seminario su J.J. Bachofen », *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia*, serie III, vol. XVIII, 2, 1988, et C. Cesa, *Le astuzie della ragione. Ideologie e filosofie della storia nel XIX secolo*, Torino, Aragno, 2008.

la grossièreté primitive du peuple grec, mais sans en déduire que le mythe était, pour les Grecs comme pour tous les peuples, la forme nécessaire de communication de cette condition. Il imaginait plutôt que des prêtres orientaux, imbus de cette *prisca sapientia*, avaient introduit dans l'Hellade, à une époque révolue, des connaissances du plus haut et pur niveau, exprimées de manière à les rendre acceptables à la pauvreté spirituelle de la Grèce, sous forme figurative, symbolique. Cet énorme patrimoine de théologie mythologique serait parvenu en Grèce sous forme de poèmes symbolico-allégoriques, que le peuple grec à l'âge historique aurait exprimé dans ses légendes héroïques, renonçant à tout aspect mystique rituel et même au monothéisme originel [44].

Selon Creuzer, l'histoire de l'esprit humain se présente comme une histoire religieuse. Il retrouve alors les fils qui relient la Grèce à l'Orient, un Orient vague et générique, composé principalement par l'Égypte. En adoptant les thèses que le philologue classique Christian Gottlob Heyne présentait depuis 1761 dans ses leçons sur la mythologie grecque, il soustrait à la mythologie classique la simple fonction de répertoire ornemental, iconographique ou poétique, pour traiter le mythe comme le langage de l'humanité à ses origines.

9. Creuzer pense que la dissolution du monde en Dieu, comme sa simple manifestation, ce qui était propre aux néo-platoniciens, est l'aboutissement de cultes primitifs, de cette « imagination, à la fois enfantine et créatrice », qui croit que « les phénomènes naturels sont comme des signes ». Il en ressort une éducation à percevoir, car d'abord les hiérophantes s'occupèrent d'instruire la multitude sous des formes « toutes sensibles », s'adressant « principalement aux yeux, la plus simple et la plus courte de toutes les voix d'instruction », en effet, « c'est toujours d'expressions relatives aux sens, et surtout à celui de la vue, que se servent les plus anciens écrivains » [45]. De même la différence entre symbole et mythe est elle aussi basée sur la physiologie de l'aperception : dans un cas, l'idée se referme dans « une enveloppe terrestre », en communiquant avec l'esprit par l'intermédiaire de l'œil, dans l'autre, les pensées et les sentiments, « par la parole vivante et animée », prennent « une autre route pour arriver au sens intérieur » [46]. Par conséquent, chaque enseignement revêtait une forme symbolique flottant dans l'indistinction entre la peinture et le discours. Ainsi, les Grecs furent d'abord de serviles « élèves des Égyptiens, [...] adressant leurs leçons bien plus aux sens qu'à l'intelligence, et demandant aux premiers l'évidence que refusait celle-ci », et Creuzer évoquera encore cette filiation chamitique dans le troisième livre sur la « langue toute égyptienne de Pythagore », mais ce « génie heureux » maria

44. Par contre, Karl Otfried Müller, dans les *Prolegomena* à une mythologie scientifique (1825), soutiendra l'originalité de la mythologie grecque – c'est-à-dire l'endogénie de l'antique classicisme grec – et contestera philologiquement la thèse du *Symbolisme*, niant que les Grecs aient reçu de l'extérieur, en particulier de l'Orient, leurs mythes déjà partiellement formés. Cela ne revient pas à proposer à nouveau purement et simplement les thèses classicistes à la manière de Winckelmann, ni à accepter la caractérisation hégélienne du moment gréco-romain dans l'histoire du monde. Müller a nié la thèse de Creuzer à propos d'une religion mythopoïétique originaire. F. Tessitore, *Presentazione*, dans K.O. Müller, *Prolegomeni ad una mitologia scientifica*, Napoli, Guida, 1991, p. 11, soutient que Müller rejette la tentative de Creuzer de ramener le mythe à l'allégorie, puisque l'étude scientifique du mythe démontre qu'« on a à faire avec une conception du monde étrangère à la nôtre et dans laquelle il est souvent difficile de se placer ».

45. F. Creuzer, *Religions de l'antiquité*, *op. cit.*, t. I, première partie, p. 6 *sqq.*

46. *Ibid.*, p. 43.

le beau à l'« expression figurée des idées ». Il est question d'une descendance iranienne d'Héraclite dans les *Religions de l'Asie occidentale et de l'Asie-mineure* : les divinités solaires et lunaires y sont symboliquement représentées par l'arc et les flèches, ou par la lyre et ses accords. L'arc et la lyre reviennent en effet dans l'explication héraclitienne de la structure des choses : ce système, auquel la dialectique est étrangère, attitude tardive, platonique, recèle « une empreinte [...] fortement sacerdotale [...] Le langage d'Héraclite est à demi oriental comme sa doctrine ». La thèse sous-jacente est que les dieux et les héros grecs sont « primitivement des symboles dont les racines s'enfoncent au loin dans le sol religieux de l'Asie ou de l'Égypte » [47].

10. Il faut souligner que, déjà en 1824, de Gérando écrivait à Cousin à propos de l'*Histoire comparée* en signalant un plein

> accord, quant au fond, sur les emprunts faits par les Grecs aux traditions de la Thrace, comme à celles de la Perse. Nul doute que des *germes* n'aient été transplantés. Ce que j'ai seulement pensé, c'est que les écrits qui ont pu être présentés comme *monuments* de ces traditions n'étaient pas authentiques, nous ne sommes pas en mesure de *déterminer avec précision* en quel état de *développement* étaient ces germes au moment de la transplantation. Voilà ce que j'ai voulu dire aux chap. 3 et 4, comme au chap. 20 [48].

Guigniaut, depuis l'*Avertissement pour la première livraison* de « cette importation de l'érudition allemande » dédié à Cousin, qui, le premier, parla de ces « doctrines philosophiques avec lesquelles l'érudition allemande a fait une immortelle alliance », mentionne la particularité de cette traduction qui, sans trahir *Symbolik und Mythologie*, modifie « l'ordonnance générale de l'ouvrage, ou nous avons donné le pas à la religion de l'Inde sur celles de la Perse et de l'Égypte, tandis que M. Creuzer place la religion de l'Égypte à la tête ». En effet le traducteur, Guigniaut, avait substitué, au travail de Creuzer « à peine ébauché, un travail étendu et développé sur la religion de l'Inde », qu'il avait ensuite « soumise à M. Creuzer, et [qui avait] reçu son approbation » [49]. On peut donc parcourir cette lettre qu'Hegel adressa à Cousin en

47. *Ibid.*, livre IV, p. 154 *sqq.*

48. Lettre du [14.9.1824], ms. 230. Si Creuzer se limite délibérément à la narration historique de symboles et de mythes, il mentionne aussi la lutte que le christianisme a menée contre les philosophies de l'Antiquité tardive, qui avaient rassemblé sous forme systématique les croyances populaires (*Religions de l'antiquité*, *op. cit.*, t. I, p. 111).

49. F. Creuzer, *Religions de l'antiquité*, *op. cit.*, t. I, p. 4 *sqq.* Dans l'*Avertissement pour la seconde livraison*, quatre ans après, Guigniaut soulignait le fait que les *Religions de l'antiquité* avaient été accueillies « moins comme une traduction que comme une édition nouvelle, faite en français, du grand ouvrage de M. Creuzer » et cette traduction, « en donnant à ce livre l'allure d'un ouvrage original, ne lui a rien ôté [...] ni pour l'exactitude des idées, ni pour la couleur du style » (*ibid.*, 1829, t. II, p. 1 *sq.*). F. de Rougemont, *Le peuple primitif. La religion, son histoire et sa civilisation*, Genève-Paris, Joël Cherbulier, 1855, t. I, p. 11, relève une différence : en réalité Creuzer « ne voit dans les religions antiques qu'un culte de la nature matérielle sans élément intellectuel, moral et métaphysique, tandis que M. Guigniaut admet que l'homme prend dans son âme l'idée même de la Divinité pour la transporter au monde extérieur ». Henri Lubac, *op. cit.* p. 130, affirme que « l'horizon de Creuzer était resté hellénique ; la longue notice concernant les religions de l'Inde est toute entière de Guigniaut ». Voir à ce propos : F. Engehausen, A, Schlechter, J.P. Schwindt (dir.), *Friedrich Creuzer 1771-1858. Philologie und Mythologie im Zeitalter der Romantik. Begleitband zur Ausstellung in der Universitätsbibliothek Heidelberg 12. Februar-8. Mai 2008*, Heidelberg,Regionalkultur Verlag, 2008 ; S. Fornaro, « Friedrich Creuzer (1771-1858) à l'Académie des

avril 1826, où il s'arrête en particulier sur Guigniaut et « son précieux travail sur l'ouvrage de M. Creuzer », car il « a fait un livre de l'ouvrage de M. Cr. : et, outre ce mérite de la réfection, il l'a enrichi tellement par son érudition et par le développement des idées » [50]. En revanche dans les *Réflexions sur la philosophie de l'histoire*, en 1825, Jouffroy mettait en garde les savants contre le danger d'attribuer « gratuitement leurs lumières aux prêtres des vieilles religions », car vouloir retrouver « dans les fables orientales une profonde doctrine cosmologique » implique de telles absurdités qui rendent vains

> souvent leurs efforts. C'est ce qui fait que l'ouvrage de Creutzer, illustré par M. Guigniaut avec une admirable patience, est parfois si complètement inintelligible. Les Allemands qui travaillent avec tant d'ardeur à décorer l'enfance de l'humanité des conquêtes de sa maturité, nous semblent porter en toutes choses plus de génie que de bon sens [51].

Renan parlera de cette « vaste encyclopédie mythologique » dans la *Revue des Deux Mondes* du 15 mai 1853, au moment de la parution du dernier volume : il reproche aux *Religions de l'antiquité*, qui résume « le premier mouvement des études mythologiques », de Lessing à Winckelmann, de Herder à Görres et à Schelling, « l'exagération symbolique, une tendance trop prononcée à chercher partout du mystérieux, le syncrétisme quelquefois le plus intempérant » [52].

Le compte-rendu de Renan affirme en réalité que la traduction-réfection de *Symbolik und Mythologie* par Guigniaut est un texte qui appartient désormais à un âge révolu de l'orientalisme, ce qui est démontré aussi par l'insuccès éditorial des dernières parutions par rapport au premier volume. Un quart de siècle s'est écoulé entre le commencement et l'achèvement de cette entreprise. Désormais l'orientalisme allait parcourir d'autres sentiers, de Bachofen à Grimm, de Lobek à Usener, mais c'est là une autre histoire.

Cependant les liens que Pauthier ou Mazure, Michelet, Burnouf ou Renan avaient tissés avec Cousin et le contrôle que ce dernier exerça sur l'importation en France des doctrines philosophiques étrangères en font, à plein titre, l'un des personnages, certes mineur, de la scène de l'orientalisme français, même si le 'miracle grec' restera sa perspective de fond, en particulier pour ce platonisme qui constitue la marque de la pensée de Cousin.

Inscriptions et Belles-Lettres », *Flaubert. Revue critique et génétique*, n° 3/2010 ; M. Galland-Szymkowiak, « La *Symbolique* de Friedrich Creuzer Philologie, mythologie, philosophie », *Revue germanique internationale*, n° 14/2011, p. 91-112.

50. J. Barthélémy-Saint-Hilaire, *M. Victor Cousin, sa vie et sa correspondance, op. cit.*, t. I, p. 184). Guigniaut mérita aussi l'approbation de Schelling, qui, en avril 1826, écrivait à Cousin qu'il avait lu les *Religions de l'antiquité* « avec admiration, et j'ai tâché d'en profiter pour mon travail autant qu'il était possible » (lettre du 16.4.1826, dans *ibid.*, t. I, p. 174).

51. Th. Jouffroy, *Mélanges philosophiques*, Paris, Paulin, 1833, p. 81 *sq.*

52. E. Renan, *Études d'histoire religieuse* suivi de *Nouvelles études d'histoire religieuse*, Paris, Gallimard/coll. Tel, 1992, p. 41 *sqq.* et 54.