

INTRODUCTION :
LE SPIRITUALISME, PHILOSOPHIE DE L'ESPRIT
ET DE LA SINGULARITÉ MODERNE

1. Actualité du spiritualisme

C'est apparemment se donner une tâche ingrate que d'étudier Joseph-Marie de Gérando, idéologue méconnu, doctrinaire bien-pensant, styliste médiocre, en un mot auteur mineur, et, ce qui est peut-être pis à moins que ce ne soit la même chose, philosophe sans radicalité. Nous nous la sommes pourtant proposée, avec une méthode dont nous espérons que, malgré ce préambule, elle pourra faire sentir combien les idées de Gérando, pour datées qu'elles soient, méritent cependant encore quelque attention.

Joseph-Marie de Gérando, philosophe, administrateur et philanthrope, né à Lyon en 1772, mort à Paris en 1842, est en effet l'un des moins étudiés des Idéologues¹. Pour autant, ce n'est pas du tout un nom étranger pour les historiens, les sociologues ou même les philosophes soucieux de l'histoire de leur discipline, puisqu'on le croise régulièrement dans la littérature, où il est toujours désigné comme un *père fondateur* : notamment pour le *fieldwork*, l'histoire de la philosophie, le droit administratif, la bienfaisance privée et publique, l'éducation des sourds-muets. On pourrait dire en ce sens que Gérando est un

1. Sur les Idéologues en général : François Picavet, *Les Idéologues*, Paris, Alcan, 1891 ; Sergio Moravia, *Il Tramonto dell'Illuminismo*, Bari, Laterza, 1968, et *Il pensiero degli Idéologues*, Florence, La nuova Italia, 1974. Sur Gérando, on consultera désormais, CHAPPEY (Jean-Luc), CHRISTEN (Carole), MOULLIER (Igor) (dir.), *Joseph-Marie de Gérando (1772-1842), Connaître et réformer la société*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2014.

personnage aussi négligé de nos jours qu'il a été influent et important en son temps. Comment expliquer alors le relatif oubli qui frappe cette œuvre ? Une première réponse, souvent formulée sous le dehors d'un reproche purement stylistique, par exemple chez Sainte-Beuve, est que c'est un mauvais écrivain, et que son oubli n'est que justice². Mais une autre réponse vient aussi à l'esprit : sa présence aujourd'hui est d'autant moins visible que les idées qui étaient les siennes sont mieux assimilées à notre image de nous-mêmes. Bref, Gérando est l'exemple même d'un auteur de second plan, puisque l'histoire intellectuelle ne retient comme majeurs que les penseurs qui font rupture.

Notre meilleure chance de rendre sensible l'actualité du spiritualisme est donc sans doute de réévaluer sa place dans notre image de la singularité moderne, pour autant que celle-ci est liée à la naissance des sciences morales et sociales. La Restauration, selon Henri Gouhier, a été la période d'un problème philosophique, un problème qu'il faut aborder d'un point de vue historique, et, ajouterons-nous, sociologique³ : *historique*, c'est-à-dire en ayant conscience de la différence entre les évidences de l'époque et les nôtres, *sociologique*, c'est-à-dire en considérant, comme nous y oblige Gérando lui-même, des cultures nationales dans leur spécificité et leurs échanges, comme autant de variantes d'une même configuration idéologique des valeurs individualistes. Ce problème philosophique, auquel nous nous sommes attachés ici, est parfaitement illustré par le paradoxe propre à la pensée de Gérando, et qu'on pourrait formuler ainsi : comment une version du spiritualisme pourrait être porteuse d'une authentique pensée sociale ? Lorsqu'on s'intéresse à la pensée sociale au tournant des XVIII^e et XIX^e siècles, il est vrai qu'on songe en général moins au spiritualisme que, par exemple, au socialisme ou au positivisme. Cependant, l'étude du spiritualisme présente cet intérêt que, d'une autre façon que la pensée comtienne⁴, ce courant a cherché à penser ensemble le social et l'esprit ; et c'est à ce titre que nous voudrions ici le considérer, interrogeant ce qu'a signifié

2. Voir les jugements cités en annexe II, *infra*.

3. Henri Gouhier, *La jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme*, t. III, Paris, Vrin, 1970 (1941).

4. Sur la conjonction entre la question de l'esprit et celle de la société dans le positivisme, voir Bruno Karsenti, *Politique de l'esprit, Auguste Comte et la naissance de la science sociale*, Paris, Hermann, 2006 ; et Laurent Clauzade, *L'Organe de la pensée, Biologie et philosophie chez Auguste Comte*, Besançon, Presses Universitaires de Franche-Comté, 2009.

pour lui la « question sociale » au-delà de la question de la pauvreté que cette locution désigne au XIX^e siècle.

Si, pour un philosophe, le terme « spiritualisme » peut évoquer la posture radicale qui consisterait à « chercher dans l'esprit l'explication de la nature elle-même », selon une définition que Lachelier voulait appliquer à Ravaisson⁵, l'historien des représentations porte sur la chose un regard plus désabusé. Comme philosophe, mais aussi comme philanthrope soucieux d'« économie politique », le spiritualiste ne demande-t-il pas de considérer avant tout l'intériorité des sujets, pour y chercher des facultés et des idées morales qui, au fond, se révèlent être celles de la « tradition »⁶ ? Que pouvons-nous faire, alors, de ces doctrines individualistes, nous qui nous situons après le renouvellement que le point de vue sociologique, en modifiant la compréhension même de l'individualisme, a imposé à notre conception de l'esprit autant qu'à celle du social ? Faut-il les rejeter comme des erreurs idéologiques ? Leur étude n'a-t-elle d'autre intérêt que d'enrichir la revue des erreurs et aberrations des doctrines sociales, ou bien est-on encore fondé à les étudier ? Nous avons évoqué une partie de la réponse en mentionnant le programme à travers lequel Henri Gouhier entendait étudier le problème philosophique de la Restauration : si on est fondé à étudier ces doctrines désuètes, ce ne pourra être sur le mode d'une adhésion immédiate à leur contenu. Soit, mais alors quel intérêt le spiritualisme revêt-il en particulier ? Pourquoi étudier *le spiritualisme* précisément ? La seule réponse possible est la suivante : ce que le spiritualisme peut comporter de vérité est, non pas obéré, mais au contraire révélé par son appartenance à la configuration moderne de l'idéologie individualiste⁷.

Dans cette perspective, le fait même que le spiritualisme mette le curseur sur l'intériorité doit susciter la perplexité au moins autant que le fait que ce soit les valeurs traditionnelles qu'il retrouve finalement dans la conscience. Cependant, ce geste précisément n'est-il pas essentiellement moderne ? De ce point de vue, l'enjeu d'une étude du spiritualisme serait d'éclairer le passé moderne, non pas seulement

5. André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, 1999 [1926], p. 1020.

6. Émile Boutroux, « De l'influence de la philosophie écossaise sur la philosophie française », in *Études d'histoire de la philosophie*, 3^e éd., Paris, Alcan, 1908, p. 417.

7. On voit que l'énoncé de ce programme appelle de lui-même une clarification du concept d'idéologie. Touchant la généalogie de ce concept, à laquelle le spiritualisme nous semble avoir contribué, le lecteur est renvoyé à notre conclusion.

dans son contraste avec l'idéologie non moderne, suivant le programme d'un comparatisme dont Louis Dumont a donné l'exemple, mais en tant qu'il est complètement imprégné par l'idéologie individualiste. La perspective comparative doit certes d'abord mettre en relief ce que comporte de parti pris le choix spiritualiste de majorer le moment interne, mental et intime de l'individualité ; elle révèle ainsi ce choix dans sa dimension de parti pris, ce qui pourrait échapper si on adhéraît immédiatement au discours spiritualiste. Mais il faut accomplir un pas de plus : ne peut-on reconnaître dans cette attitude du spiritualisme autre chose qu'une erreur de méthode ? Question cruciale, car il y va de la possibilité de prendre pour objet de l'enquête l'idéologie moderne en tant que telle, dans un des aspects qui, de son propre aveu, ont été essentiels. Or, l'attitude consistant à révéler ce que ce choix de l'intériorité a d'illusoire ne peut suffire à accomplir ce programme, car elle conduit à refuser l'évidence empirique de l'importance accordée par la modernité à cette croyance. On aurait peu gagné si on s'en tenait au seul rappel des aberrations de l'individualisme comme méthode, il faut encore comprendre l'individualisme en sa vérité. C'est précisément ici que le spiritualisme peut servir de guide, en ce que, au-delà de toute attitude « idéologique », s'y révèle un effort intellectuel digne d'attention.

Ainsi devrait être pris en compte tout un domaine de la production intellectuelle, ici adossée aux sciences morales, qui a constitué au XIX^e siècle une approche majeure de la « question sociale » et où, en dehors des voies canoniques de la réflexion juridique et de la philosophie politique, la pensée sociale s'est aussi frayée une voie. L'étude du spiritualisme donne alors à voir cette tension de l'idéologie moderne elle-même, qui nous lègue, en même temps que les formes individualistes de la réflexion, l'intuition qu'il faut y échapper lorsqu'il s'agit de notre être, et pas seulement, même si premièrement, de notre être commun. C'est ce paradoxe, au prisme duquel la modernité apparaît comme l'époque où son identité propre est problématique à l'individu, que rend partout sensible l'effort du spiritualisme, c'est-à-dire d'une doctrine qui vient butter contre les intuitions individualistes de sa propre impulsion d'abord psychologique. Et c'est pourquoi la nécessité s'impose de l'étudier prioritairement sur le terrain de philosophie de l'esprit qu'elle s'est d'abord choisi.

Malgré les apparences, ce choix d'étudier le spiritualisme comme une philosophie de l'esprit ne va pas tout à fait de soi.

2. Le spiritualisme au XIX^e siècle

Au XIX^e siècle, le terme « spiritualisme » est en effet souvent pris dans un système d'oppositions : au matérialisme, voire au positivisme. Gérando lui-même dans son *Histoire comparée des systèmes de philosophie* (1804), a fait usage de telles oppositions – même si le terme *spiritualisme* ne fait pas alors partie de son vocabulaire – avec l'intention de défendre sa conception de la philosophie comme « philosophie de l'expérience ». Gérando distingue plusieurs options fondamentales de l'esprit qui pourront servir à classer les différentes sectes philosophiques : sensualisme ou rationalisme, dogmatisme ou scepticisme, matérialisme ou idéalisme ; mais chacune de ces sectes défend une position en elle-même intenable du fait de sa radicalité. Gérando donne ici cours à ce qui deviendra un *topos* du spiritualisme : la « philosophie de l'expérience » admettrait en effet la complexité d'une expérience devant se décliner en expérience interne et externe, point de vue complexe relativement auquel chaque attitude partielle désignée par un terme en *-isme* constituerait une réduction. Qu'on ne trouve pas le terme « spiritualisme » en 1804 dans *l'Histoire comparée* n'a d'ailleurs pas empêché les historiens de la philosophie de désigner Gérando lui-même comme un spiritualiste. Jean-Philibert Damiron disait de lui : « Il est partout spiritualiste »⁸. Picavet le rangeait dans son étude de l'idéologie spiritualiste et chrétienne⁹. La position qui, dans *l'Histoire comparée*, serait la plus proche de ce qui est alors nommé « spiritualisme » est ce que Gérando désigne comme « dogmatisme mystique ». Or, il se montre très critique vis-à-vis de cette école comme l'étiquette dont il l'affuble le fait déjà assez sentir. Il parle ainsi du « dogmatisme mystique », qu'il associe à l'école pythagorico-platonicienne, comme d'une secte qui vise à réaliser les notions abstraites, à peupler l'univers d'une hiérarchie d'intelligences, et qui suppose une communication entre ces intelligences, et une tendance à remonter graduellement à leur source¹⁰.

8. *Essai sur l'histoire de la philosophie en France*, Paris, Ponthieu, 1828, p. 285.

9. *Les Idéologues*, *op. cit.*, ch. VIII.

10. *Histoire comparée*, *op. cit.*, t. 1, pp. 193-194. Dans le tome 3, au chapitre sur le dogmatisme, on trouve une digression sur les thèses de l'abbé Barruel touchant le rôle des

Au début du XIX^e siècle, un autre moment essentiel d'épreuve pour ce genre d'usage catégoriel de la notion de spiritualisme est sans doute la controverse qui suivit la publication par Broussais de son fameux traité *De l'irritation et de la folie*, en 1828¹¹. On peut donc retenir que « spiritualisme » n'a alors de sens que comme terme de couples d'opposés : spiritualisme *contre* matérialisme, ou *contre* positivisme (Comte), ou *contre* rationalisme. Et en ce sens, Gérando aurait lui-même récusé l'étiquette de spiritualiste¹². Car dans ce premier usage, le terme ne désigne pas une science possible – ce que serait par exemple la psychologie introspective prônée par Maine de Biran –, mais c'est un terme polémique qui sert à désigner une position métaphysiquement condamnée.

Ajoutons que la sémantique historique ne nous autorise guère à faire débiter l'usage du terme avant l'année 1828 : comme le note Laurent Clauzade, Royer-Collard, considéré par Cousin et Jouffroy comme le fondateur de l'école psychologique, enseigne trois ans, de 1811 à 1814 ; Cousin prend sa suite, jusqu'à ce que sa maîtrise de conférence à l'École Normale soit arbitrairement suspendue en 1822. La doctrine spiritualiste reste donc orale de 1811 à 1822. Outre les travaux de Jouffroy, « Objet, certitude, point de départ et circonscription de la psychologie » publié en 1823 et repris en 1833 dans les *Mélanges*, et surtout, en 1826, sa préface aux *Esquisses de philosophie morale* de D. Stewart, et les *Fragments philosophiques* de Cousin, c'est surtout, comme on l'a dit, avec les polémiques autour de la méthode psychologique qui accompagnent la publication du traité de Broussais en 1828 que le terme devient courant en philosophie¹³.

Ceux qui se revendiquent alors du « spiritualisme » ont plutôt tendance à désigner par là une étude de l'esprit qui permet d'y rencontrer

philosophes et des Illuminés dans la Révolution : tout en s'opposant aux thèses spécifiques de Barruel, Gérando reconnaît cependant une certaine valeur morale aux thèses des Illuminés.

11. Voir, parmi les références les plus connues : Auguste Comte, *Examen du traité de Broussais sur l'irritation* (*Journal de Paris*, août 1828, reproduit en appendice du *Système de politique positive*) ; les articles de Théodore Jouffroy dans le *Globe* (repris dans les *Mélanges*) ; le *Cours d'histoire de la philosophie moderne* de Victor Cousin, 1829, etc.
12. De la même façon, Jouffroy au début de son article sur spiritualisme et matérialisme renvoie dos à dos les deux étiquettes comme également irrecevables pour un métaphysicien moderne (*Mélanges*, 7^e éd. p. 121).
13. Laurent Clauzade, *op. cit.*, p. 37, note 23.

directement la conscience libre, en réfutant le matérialisme et le sensualisme vus comme des positions conduisant à la négation de la liberté. La question du moi a alors une résonance politique puisqu'elle permet de réfuter un matérialisme aux conséquences sociales calamiteuses (c'est-à-dire anti-libérales) : Gérando s'est certainement retrouvé dans cette attitude. Sergio Moravia cite une lettre à Madame de Staël, qui fait suite à la publication des *Rapports* de Cabanis, et où Gérando blâme ce dernier d'éliminer les « idées consolantes » et de construire un matérialisme fataliste ennemi de la liberté. Dans son journal de jeunesse, Gérando écrivait par ailleurs :

« Notre organisation physique est-elle donc l'unique condition de tout ce qu'on appelle vertu, sensibilité, moralité ? [...] S'il en est ainsi, fermons à jamais tous les livres de philosophie, repoussons leur détestables lumières [...] Mais non. Qui d'entre nous n'a pas le pouvoir de se reformer lui-même ? Ne me suis-je pas corrigé par le seul exercice de ma volonté ? Nous avons dans notre organisation tout ce qu'il faut pour être bons ou méchants suivant l'exercice que nous ferons de notre liberté »¹⁴.

C'est Victor Cousin qui a peut-être exprimé le plus clairement cette tendance :

« Les idées et leurs représentants, tout marche, tout avance, tout se déduit dans un ordre nécessaire. Dès | qu'en métaphysique on n'admet pas d'autre principe de connaissance que la sensation, on est condamné à n'admettre aussi d'autre principe en morale que la fuite de la peine et la recherche du plaisir [...] »

(Victor Cousin, *Philosophie sensualiste au dix-huitième siècle*, 3^e éd. revue et corrigée, Paris, Librairie nouvelle, 1856, Préface de la troisième édition, p. III-IV).

Comme le notait Émile Boutroux, les gens de la génération de Gérando se demandaient si la méthode d'une science « toute physique dans ses principes » – telle qu'était alors perçue l'Idéologie – pouvait aboutir à la « morale de la tradition et de la conscience » : « On rendait la méthode condillacienne responsable de l'explosion de matérialisme pratique qui s'était produite au XVIII^e siècle. On en venait à juger la morale compromise si elle n'était pas mise à part, comme possédant ses

14. Moravia, *Il pensiero degli Idéologues*, *op. cit.*, p. 443. Cet extrait est significatif parce qu'il introduit ce thème important du spiritualisme : la réforme de soi-même, ou ce que Gérando appellera plus tard le « perfectionnement moral ».

principes à elle, indépendante des principes de la spéculation »¹⁵. Et Boutroux voyait dans Gérando le premier philosophe de ce nouvel « état des esprits », avec son appel à une philosophie de l'expérience qui concilierait la morale et les lumières¹⁶.

L'œuvre philosophique de Gérando prend cependant place dans un contexte intellectuel qui est celui du condillacisme et de l'Idéologie. Gérando en accepte certaines prémisses ; il en reconduit plusieurs analyses ; il partage avec les Idéologues diverses thèses qui appartiennent à la configuration moderne de la métaphysique¹⁷. Il paraît même un moment être un représentant orthodoxe de l'Idéologie. Quand paraissent les deux premiers volumes de son premier ouvrage, *Des signes*, en l'an VIII, Cabanis le loue¹⁸. Pourtant, il y a là un malentendu¹⁹. Retenons que, rapidement, les jugements des Idéologues à son endroit se font plus critiques. Maine de Biran en est le témoin : pendant l'été 1802, comme il est question d'imprimer son mémoire sur l'habitude, de même que Gérando avait imprimé quelques années auparavant son mémoire sur les signes, il s'entend déconseiller de faire « comme de Gérando quatre gros volumes »²⁰. Et Biran d'indiquer à son correspondant Feletz, à propos de Gérando qu'il n'a pas encore rencontré :

« Il ne jouit pas auprès de ses collègues de l'Institut d'autant de considération que je l'aurais pensé. On regarde son livre comme un fatras, c'est, dit-on, un homme qui abuse de sa faculté d'écrire, il se mêle de tout, se fourre partout. Secrétaire des sociétés philomatiques, des observateurs de l'homme, etc., employé au ministère de l'Intérieur, et jusque dans la

15. Émile Boutroux, *loc. cit.*, p. 417.

16. Voir la conclusion de l'*Histoire comparée des systèmes de philosophie*, t. 3, pp. 551 sqq. « De la philosophie de l'expérience ».

17. Ainsi : « l'origine de toutes nos connaissances est dans nos sensations » (*Des signes*, t. 1, p. 6) ; « nos idées ont leur fondement dans l'expérience » (*De la génération des connaissances humaines*, éd. Fayard, p. 6). Tous les contemporains admettent ces maximes : à un tel niveau de généralité, les nuances ne peuvent naturellement pas apparaître bien sensiblement.

18. Voir la lettre de Cabanis à Gérando datée du 16 fructidor an VIII, Annexe II *infra*.

19. Ses causes, multiples, ont été souvent présentées, depuis Sainte-Beuve et Mignet, jusqu'à J.-F. Braunstein en passant par Sergio Moravia : le fait que l'histoire personnelle de Gérando l'éloigne de l'atmosphère progressiste de la maison d'Auteuil, son rôle grandissant dans l'administration impériale ; mais c'est sa dimension philosophique qui nous retiendra ici.

20. Maine de Biran, lettre à Feletz, 11 thermidor, 30 juillet 1802, in Biran, *Œuvres*, t. XIII-2, Paris, Vrin, 1996, p. 170.

municipalité, professeur au Lycée, etc. etc., il écrivaille sans cesse et ne sera jamais avec tout cela qu'un homme médiocre »²¹.

Dans ce témoignage, malgré la dureté, Biran saisit un trait capital de l'œuvre en formation de Gérando : l'incertitude sur ce qu'on pourrait appeler son identité professionnelle qui est certainement l'indice, sinon la clé, d'une pensée qui se laisse affecter, éprouver, de toute part, par son temps²². Plus tard, Biran fait la connaissance de celui qui deviendra un ami et un correspondant si important pour « la genèse du biranisme »²³, et ce dernier lui décrit très bien sa position inconfortable : « entre les batteries des philosophes d'Auteuil et celles des ennemis de la raison »²⁴, description qui, au-delà de l'anecdote, situe cette fois-ci Gérando sur le terrain philosophique. Les malentendus entre Gérando et les Idéologues recouvrent en effet un enjeu philosophique important, le spiritualisme gérandien impliquant – comme on va voir – un changement catégoriel relativement à la philosophie moniste des Idéologues.

3. Des philosophies de l'esprit au tournant du XIX^e siècle

Ces usages du mot *spiritualisme* au XIX^e siècle devaient être rappelés. Reste que l'histoire intellectuelle a besoin d'une autre caractérisation du spiritualisme. Si l'usage qui consiste à opposer matérialisme et spiritualisme est clair – l'opposition porte ici sur la réalité ultime du réel –, cela ne fait en effet pas ressortir assez clairement le problème philosophique en jeu. Aussi, lorsque, au cours de l'étude qu'on va lire, nous parlerons du spiritualisme gérandien, ce sera en tant que le spiritualisme est une philosophie de l'esprit. De ce point de vue, l'opposition pertinente est celle du *spiritualisme* (au sens d'une attitude qui engloberait Rousseau, Maine de Biran et Bergson) et du *sensualisme*²⁵. Le spiritualisme désigne alors une philosophie de la vie mentale

21. *Ibid.*

22. De cette œuvre protéiforme, nous essayons de donner un aperçu dans nos annexes *infra*.

23. On sait le parti que les commentateurs ont tiré des lettres de Biran à Gérando. Voir, en particulier, Henri Gouhier, *Les conversions de Maine de Biran*, Paris, Vrin, 1948 ; et plus récemment, François Azouvi, *Maine de Biran, la science de l'homme*, Paris, Vrin, 1995.

24. Biran à Feletz, 30 thermidor [an 10], 18 août 1802, *Ibid.*, p. 176.

25. Nous remercions Vincent Descombes pour ses remarques : les présents éclaircissements lui doivent beaucoup.

opposée au sensualisme compris comme une théorie mécanique de l'esprit, que le mécanisme générateur de l'esprit soit l'association des idées nées de la sensation ou un mécanisme psycho-physique dont l'exploration est encore à faire (Cabanis).

Poser les choses ainsi a le mérite de faire ressortir une difficulté qui reste aussi embarrassante que latente lorsqu'on se contente d'opposer matérialisme et spiritualisme : c'est qu'on doit dire que le sensualisme de Condillac également est une philosophie de la conscience, puisque la sensation est pour lui affection du moi ou de l'âme. Et, de la même façon, la philosophie des Idéologues sera une philosophie de la conscience, puisque, comme cela a été souvent souligné, ni Cabanis ni Tracy ne sortent du cadre du *Traité des sensations*²⁶. Dans un premier sens, l'*idéologie* renvoie au projet des Idéologues, philosophes d'inspiration condillacienne qui eurent l'ambition d'aborder l'esprit en naturalistes plutôt qu'en métaphysiciens, et décidèrent pour cela de s'attacher aux sensations, seules données admissibles pour une science moderne de l'esprit qui ne peut plus se reconnaître comme une psychologie (ou science de l'âme). Destutt de Tracy introduit le mot « idéologie » au cours de plusieurs lectures à l'Institut, entre l'an IV et l'an VI, où il forge ce terme pour désigner la science de la génération des idées et des sensations²⁷. Cabanis indique nettement, quant à lui, dans la préface qu'il ajoutera en 1802 à la publication d'ensemble de ses mémoires, *Rapports du physique et du moral de l'homme*, que la métaphysique, dans les matières qui l'intéresse, doit être congédiée et remplacée par la physiologie²⁸ ; il introduisait donc en 1802 une césure analogue à celle de Tracy : chez celui-ci, « idéologie » est préféré à « psychologie », chez celui-là, « physiologie » l'est à « métaphysique ». Mais l'introduction de chacun de ces termes indique clairement que l'idéologie est le nom du

26. Voir François Azouvi, *Maine de Biran*, *op. cit.*, p. 55, et Henri Gouhier, *Les conversions*, *op. cit.*, en particulier ch. III, §§ I et III.

27. Destutt de Tracy, *Mémoire sur la faculté de penser* in *Mémoires de l'Institut national des sciences et des arts, Sciences morales et politiques*, tome I, Paris, Baudouin, Thermidor an VI (juillet-août 1798).

28. Si la préface des *Rapports* fut publiée pour la première fois en 1802, les six premiers mémoires des *Rapports* (qui en regroupent douze) étaient parus dans les tomes I et II des Mémoires de l'Institut national en thermidor an VI. Il n'est pas sans intérêt de noter qu'ils paraissaient au côté du *Mémoire sur la faculté de penser* de Tracy, publié dans le tome I, parce que Tracy y introduisait, contre le terme « psychologie », le mot « idéologie » et distinguait une « idéologie rationnelle » (celle qu'il entendait pratiquer lui-même) et une « idéologie physiologique » (celle de Cabanis).

genre : il s'agira, dans l'idéologie rationnelle de Tracy comme dans l'idéologie physiologique de Cabanis, de deux études des idées, donc de deux philosophies de la conscience, même si, pour Cabanis, la bonne méthode pour aborder les idées est de les reconduire à leur substrat somatique.

La philosophie moderne de l'esprit, celle qu'on peut faire remonter à Locke²⁹, ressent en effet comme un gain le fait de raisonner en termes non de qualités et de substance, mais de conscience et de sensations, parce qu'elle entend se dégager ainsi de ce qu'elle perçoit comme les erreurs de la métaphysique des substances. Il n'y a pas dans la nature d'entités telles que des substances porteuses de qualités qui affecteraient notre esprit, mais il y a à chaque fois des assemblages de sensations que nous appelons des choses, quoiqu'elles ne soient au fond que des modifications de notre moi. De la même façon, le moi n'est pas une chose porteuse de qualités, un assemblage de qualités, mais plutôt une conscience avec ses sensations, une collection de sensations. Dans le *Traité des sensations*, (I, 6, note), Condillac montrait par exemple que la personnalité (de sa statue) peut être conçue soit comme une collection de sensations, soit comme un assemblage de qualités. La première conception lui semblait pourtant supérieure, car des sensations passées peuvent être conservées en mémoire : la statue peut conserver son passé dans sa *mémoire*, tandis que les qualités perdues sont perdues. L'esprit peut s'approprier ses sensations, les reconnaître comme siennes, sans pour autant en être modifié substantiellement. – Gérando reconduit lui-même le geste par lequel Condillac avait pensé échapper aux apories de la conception classique de la substance, interprétée dans un sens « chosiste » : « La substance et les accidents ne sont pour [la saine métaphysique] que des abstractions successives, des manières de concevoir les choses, nécessairement très-imparfaites, puisque nous ne connaissons point leur nature intime ; abstractions, au reste, qu'elle se garde de personnifier »³⁰.

La philosophie moderne de l'esprit sera donc une philosophie de la conscience, tant que la démarche empiriste de Bacon, Locke et Condillac apparaîtra comme la démarche normale, et quels que soient par ailleurs les projets conscients et proclamés d'aborder l'esprit en na-

29. John Locke, *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, trad. Pierre Coste [1700], Paris, Vrin, 1971 [1690], II, ch. XXIII.

30. Gérando, *Histoire comparée*, t. 3, p. 315.

turalistes. En conséquence, l'opposition du matérialisme et du spiritualisme, pour importante qu'elle soit dans l'histoire des idées, reste, prise sous cet angle, philosophiquement trop limitative.

En affirmant l'activité spirituelle, le spiritualisme marquait surtout, pour lui, une insatisfaction face aux explications associationnistes des phénomènes de sens : ce que n'avaient jamais fait les Idéologues, ce qu'ils ne pouvaient faire sans sortir du cadre condillacien dont il ne faisaient – pour reprendre une image de François Azouvi – que repousser les frontières, en ne voyant, dans la sensibilité interne (Cabanis) ou dans la sensibilité motrice (Tracy), que, encore et toujours, des sensations. Vis-à-vis de l'attitude des Idéologues, introduire la notion d'activité de l'esprit, c'était alors introduire une différence catégorielle, celle de l'acte et des matériaux des représentations. Récuser l'associationnisme condillacien, c'était ainsi faire sentir le besoin d'autres modèles explicatifs pour les phénomènes de sens. Même si Gérando n'a peut-être pas pris une vue pleinement cohérente de ces modèles, reste qu'il en a fait sentir et qu'il en sentait pleinement le besoin, et que nous aurions quant à nous tort d'ignorer la nécessité d'une telle évolution.

4. Les paradoxes du spiritualisme gérandien

L'argument qui pousse à considérer le spiritualisme comme philosophie de l'esprit est donc très simple : c'est qu'on ne voit pas sans cela où est le point philosophique de la controverse qui oppose Gérando ou Biran à Condillac et aux Idéologues. Les condillaciens et les Idéologues sont en effet eux aussi des philosophes de la conscience, puisque, en dépit du projet de traiter les sciences morales comme des sciences naturelles auquel renvoie le terme même d'idéologie, ils prennent le point de vue des sensations, le seul admissible pour un moderne. Tous les auteurs récusent unanimement les entités occultes que sont les causes et les substances ; tous abordent alors les sciences morales dans la perspective d'une philosophie réflexive. Les spiritualistes ne sont pas ici moins modernes que leurs contemporains, et l'affirmation du « principe intelligent » qui définit pour Gérando le spiritualisme³¹ ne saurait s'interpréter comme une régression à une forme condamnée de métaphysique. De même, le terme « psychologie », lorsqu'il apparaît

31. *De l'éducation des sourds-muets de naissance*, 1827, t. 2, p. 542.

chez Gérando en 1827³², est pleinement réintégré aux modernes sciences morales. Les deux mots renvoient alors à une version de l'analyse concurrente de l'Idéologie, parce qu'admettant la nécessité de tenir compte d'une variété d'opérations de l'esprit.

Il faut donc ajouter à l'usage classique du terme « spiritualisme », un second usage, plus opératoire, dont l'introduction nous paraît être le véritable apport du spiritualisme, et il faut déplacer l'accent d'une étude du spiritualisme, d'une histoire des usages des termes, vers une histoire conceptuelle des philosophies de l'esprit. Au prix de cette opération, on voit, croyons-nous, apparaître quelle est la contribution précise de penseurs comme Gérando, ce qui ne saurait être sans conséquence sur notre compréhension politique de l'individualisme, si cela doit nous renseigner sur ce que changent les sciences sociales dans notre perception de nous-mêmes. La surprise d'une étude ainsi menée nous conduit naturellement à la thèse soutenue dans cet ouvrage : ainsi considéré, le spiritualisme de Gérando apparaît dans un jour paradoxal. Du fait même de son insatisfaction à l'égard des explications associationnistes qui prévalent dans l'analyse des idées promue par le condillacisme et l'Idéologie, le spiritualisme gérandien sollicitait d'autres modèles pour rendre compte des phénomènes de sens, modèles qu'il devait dégager principalement de ses réflexions sur la grammaire des langues. Un parcours philosophique qui prenait sa source dans l'individualisme méthodologique de l'analyse idéologique finissait ainsi par aboutir au social. En appelant un renouvellement profond dans les modalités de saisie de l'esprit, il marquait pour le spiritualisme un destin différent de celui qui devait, avec Biran, mais surtout Royer-Collard, Jouffroy et Cousin, en faire une méthode introspective.

Notre marche dans ce livre s'explique alors aisément. Les quatre premiers chapitres sont centrés sur les évolutions que le spiritualisme gérandien fait subir au dispositif de l'analyse condillacienne. Les chapitres 1 et 2 portent sur la critique gérandienne de la sensation transformée ; les chapitres 3 et 4, sur la question de la langue parfaite considérée chez Tracy et chez Gérando. Les quatre chapitres qui suivent abordent les modélisations que le spiritualisme a pu proposer des phénomènes de sens, une fois récusés ces deux éléments centraux de l'analyse des idées (sensation transformée et langue parfaite) ; il trouve ces modélisations sur des terrains aussi variés que ceux de la

32. *Ibid.*, t. 1, p. 64.

grammaire, de l'observation des peuples sauvages, des littératures européennes, et de l'éducation des sourds-muets, qui sont respectivement abordés dans les chapitres 5, 6, 7 et 8. L'ensemble du parcours illustre, croyons-nous, une histoire qui ne peut se donner que sous les formes d'un paradoxe : celui de l'individu moderne comme un individu pour lequel est posé le problème, ou mieux est posé *comme problème*, la question de son appartenance mondaine. De cette histoire, notre conclusion s'efforce de saisir autrement le sens, en marquant la place du spiritualisme dans une généalogie du concept anthropologique d'idéologie.