

La "carrière scolaire" de Blaise Pascal. Politique des auteurs et canonisation philosophique en France au XIXe siècle (1809-1914)

Félix Barancy

▶ **To cite this version:**

Félix Barancy. La "carrière scolaire" de Blaise Pascal. Politique des auteurs et canonisation philosophique en France au XIXe siècle (1809-1914). Philosophie. Ecole normale supérieure de lyon - ENS LYON, 2022. Français. NNT : 2022ENSL0028 . tel-03935427

HAL Id: tel-03935427
https://theses.hal.science/tel-03935427

Submitted on 11 Jan 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Numéro National de Thèse : 2022ENSL0028

THÈSE

en vue de l'obtention du grade de Docteur, délivré par

l'ÉCOLE NORMALE SUPÉRIEURE DE LYON

École Doctorale N° 487
École Doctorale de Philosophie (PHCR)

Discipline : Philosophie, épistémologie

Soutenue publiquement le 12/12/2022, par :

Félix BARANCY

La « carrière scolaire » de Blaise Pascal. Politique des auteurs et canonisation philosophique en France au XIXe siècle (1809-1914)

Devant le jury composé de :

Julien CAHON, Professeur des universités, Université de Picardie Jules Verne, Rapporteur
Lisa SHAPIRO, Professeure, McGill University, Rapporteure
Alain CANTILLON, Maître de conférences HDR, Université de la Sorbonne nouvelle Paris 3, Membre
Philippe FORAY, Professeur des universités, Université Jean Monnet, Membre
Sylvia GIOCANTI, Professeure des universités, Université Paul Valéry, Membre
Delphine ANTOINE-MAHUT, Professeure des universités, ENS de Lyon, Directrice de thèse
Bruno POUCET, Professeur émérite, Université de Picardie Jules Verne, Co-directeur de thèse

Numéro National de Thèse : 2022ENSL0028

THÈSE

en vue de l'obtention du grade de Docteur, délivré par

l'ÉCOLE NORMALE SUPÉRIEURE DE LYON

École Doctorale N° 487
École Doctorale de Philosophie (PHCR)

Discipline : Philosophie, épistémologie

Soutenue publiquement le 12/12/2022, par :

Félix BARANCY

La « carrière scolaire » de Blaise Pascal. Politique des auteurs et canonisation philosophique en France au XIXe siècle (1809-1914)

Volume I

Devant le jury composé de :

Julien CAHON, Professeur des universités, Université de Picardie Jules Verne, Rapporteur
Lisa SHAPIRO, Professeure, McGill University, Rapporteure
Alain CANTILLON, Maître de conférences HDR, Université de la Sorbonne nouvelle Paris 3, Membre
Philippe FORAY, Professeur des universités, Université Jean Monnet, Membre
Sylvia GIOCANTI, Professeure des universités, Université Paul Valéry, Membre
Delphine ANTOINE-MAHUT, Professeure des universités, ENS de Lyon, Directrice de thèse
Bruno POUCET, Professeur émérite, Université de Picardie Jules Verne, Co-directeur de thèse

Cette thèse a été réalisée grâce au soutien financier du LABEX COMOD (ANR-11-LABX-0041) de l'Université de Lyon, dans le cadre du programme « Investissements d'Avenir » (ANR-11-IDEX-0007) géré par l'Agence Nationale de la Recherche (ANR).



LABEX COMOD
UNIVERSITÉ DE LYON



RÉSUMÉS

Cette thèse entend rendre compte du processus conflictuel par lequel, en France, la philosophie s'est constituée comme une discipline autonome, et s'est dotée d'un « canon » d'auteurs et de problèmes par lesquels elle se définit. Je l'analyse par le prisme de la réception de Blaise Pascal dans l'institution scolaire française entre 1809 et 1914. En effet, cet auteur occupe une position tout à fait singulière dans le processus de formation du canon. Il n'est ni un « oublié » de la philosophie ni une de ses grandes figures indiscutées. Sa réception très polémique au XIXe siècle est même structurée par les questions relatives aux critères d'entrée – ou de sortie – du canon. Étudier la place de Pascal dans l'institution scolaire me permet ainsi de mettre au jour les critères selon lesquels une philosophie devient acceptable comme telle en France au XIXe siècle. Ceux-ci sont à la fois internes (édition critique et fiable des œuvres, mise en évidence de leur portée théorique) et externes (acceptabilité morale d'une philosophie longtemps perçue comme « sceptique », compatibilité avec l'affirmation de la laïcité des institutions). Des effets de cette recherche sont attendus en retour sur notre pratique d'historiens et historiennes de la philosophie, dans la mesure où nous n'avons pas toujours conscience des critères selon lesquels nous apprécions telle ou telle philosophie.

MOTS-CLÉS. Formation des canons – histoire des programmes d'enseignement – histoire de la laïcité – étude de réception – philosophie française du XIXe siècle.

In this dissertation, I study the conflictual process which led, in France, to the institutionalization of philosophy as an autonomous discipline and to the formation of a philosophical "canon", that is, a particular set of problems and texts by which philosophy defines itself. For this purpose, I focus on the reception of Blaise Pascal in the scholastic institution between 1809 and 1914. Pascal has a singular position in the formation of the French canon. He is neither a neglected philosophical figure, nor an unquestioned one. In fact, his highly polemical reception during the 19th century is structured by questions related to the criteria of inclusion or exclusion from the canon. Thus, accounting for the reception of Pascal in the scholastic institution enables me to clarify the requirements for a philosophy to be considered acceptable in 19th-century France. Those are, first, internal requirements: to have one's works critically edited, so that its theoretical aspects are manifest. They are also external requirements: to be considered a morally acceptable philosophy (in oppositions to the supposed "scepticism" of Pascal), and to be compatible with the ongoing process of *laïcisation* of French institutions. I expect this research to have effects upon our current practices as historians of philosophy, as we are not always fully aware of our criteria when appreciating a specific philosophy.

KEYWORDS. Canon formation – history of the curriculum – history of secularisation – reception studies – French philosophy from the 19th century.

Remerciements

Cette thèse a été rédigée entre 2019 et 2022, à une période où une pandémie bouleversait, à l'échelle globale, tous nos modes de vie. Sans toutes celles et ceux dont les noms figurent ici, elle n'aurait pu être menée à son terme. Ce travail est aussi le leur.

Mes remerciements vont en priorité à Delphine Antoine-Mahut et Bruno Poucet, qui ont dirigé cette thèse, et en ont suivi les développements avec un enthousiasme toujours renouvelé. Sans leur soutien scientifique et leur amitié, rien de tout cela n'aurait été possible.

Les travaux de Julien Cahon, d'Alain Cantillon, de Philippe Foray, de Sylvia Giocanti et de Lisa Shapiro ont été une grande source d'inspiration. Je les remercie chaleureusement de l'honneur qu'ils et elles m'accordent en faisant partie de mon jury.

Au quotidien, la présence de Sarah Bernard-Granger, Idil Kafescioğlu et Benjamin Guyot a été de la plus haute importance. Le petit groupe de travail que nous formions avec Romain Hacques et Grégoire Sanchez reconnaîtra dans cette thèse la marque de nos nombreuses discussions. Mes camarades et amis, Pierre Brouillet, Hugo Cadière, Guillaume Coissard, Maxime Javaloyès, également.

Le LabEx COMOD de l'Université de Lyon a donné à cette recherche ses conditions concrètes de possibilité. Je remercie en particulier Pierre Girard, Anne Gisclon puis Marion Sylla pour leur accueil chaleureux et leur suivi sans faille ces trois dernières années.

D'un point de vue scientifique, je suis très redevable de l'unité de recherche au sein de laquelle je travaille depuis maintenant six ans, l'Institut d'Histoire des Représentations et des Idées dans les Modernités (IHRIM, CNRS UMR 5317). Ce sont les rencontres que j'y ai faites, les échanges que j'y ai eus, qui m'ont formé à la recherche, et m'en ont donné le goût. Je remercie particulièrement, à cet égard, Raphaële Andrault, Stéphanie Dord-Crouslé, Samuel Lézé, Isabelle Moreau et Laurent Thirouin. Ailleurs, les discussions que j'ai eues ces dernières années avec Louise Ferté, Alberto Frigo, Masamitsu Horino, Catherine König-Pralong, Thibaud Trochu et Stéphane Zékian ont aussi largement contribué à nourrir mes réflexions.

Je remercie enfin toutes celles et tous ceux qui, d'une manière ou d'une autre, et parfois sans le savoir, ont pu rendre cette thèse réelle : le personnel des Archives nationales, de la Bibliothèque nationale de France et de la Bibliothèque Diderot de Lyon, de l'ENS de Lyon.

La relecture du manuscrit a été brillamment (et promptement) assurée par Sarah Bernard-Granger, Guillaume Coissard, Michaël Hallé, Émeline Jounin, Léa Jusseau, Coline Lafontaine, Blaise Marchandeau-Berreby et Grégoire Sanchez.

Enfin, *last but not least*, ma reconnaissance va à toutes celles et tous ceux qui, à un moment ou un autre, ont su être là quand il le fallait : ma famille, mes proches, et en particulier Dionys, Léa, Lucile, Rémi, Garance, Antoine, Lucrèce et Victor.

AVERTISSEMENT

Cette thèse porte sur une période d'un siècle. Afin d'en faciliter la lecture, l'orthographe a été systématiquement modernisée et harmonisée, notamment dans le cas des noms propres. Autant qu'il a été possible, nous avons conservé la ponctuation des textes originaux.

Pour rendre plus confortable l'usage de notre appareil de notes, nous avons recommencé les renvois bibliographiques à chaque chapitre ou section. Une bibliographie générale occupe le volume III de cette thèse, et contient toutes les références citées.

Notre fil rouge étant fourni par l'analyse de l'évolution des programmes scolaires (programmes d'examen et programmes d'enseignement), ainsi que des listes d'auteurs qui leur sont jointes, nous recommandons de les consulter en parallèle. Ces programmes et ces listes forment notre annexe 3, au second volume de cette thèse. Nous fournissons également un Tableau récapitulatif des entrées et sorties de Blaise Pascal dans ces programmes (Annexe 3.1), auquel on pourra également se reporter.

Les *Pensées* sauf mention contraire, sont citées d'après le classement de Philippe Sellier : *Pensées, Opuscules et Lettres*, édition de P. SELLIER, Paris, Classiques Garnier, 2011. Pour le reste, nous avons usé des abréviations suivantes :

AN	Archives nationales
BA	*Bulletin administratif du ministère de l'Instruction publique*, Paris, Imprimerie impériale puis Imprimerie nationale, 1850-1932.
BNF	Bibliothèque nationale de France
BU	*Bulletin universitaire contenant les ordonnances, réglemens et arrêtés concernant l'instruction publique*, Paris, Imprimerie royale, 1830-1844, puis *Bulletin de l'université et des établissements scientifiques et littéraires*, Paris, Ministère de l'Instruction publique, 1845-1849.
RLR	*Recueil des lois et réglemens concernant l'instruction publique, depuis l'édit de Henri IV, en 1598, jusqu'à ce jour* ; publié par ordre de Son Excellence le Grand-Maître de l'Université de France, Paris, Bruno-Labbe, 1814 -1828.
RLRES	*Recueil des lois et règlements sur l'enseignement supérieur*, comprenant les décisions de la jurisprudence et les avis des conseils de l'instruction publique et du conseil d'État, par A. de BEAUCHAMP, Paris, Delalain, 1880-1915.

Introduction.
Faire l'histoire du canon philosophique en France au XIX^e siècle

1. La double naissance de la philosophie

L'histoire de l'institutionnalisation de la philosophie en France est devenue un objet d'études autour de l'année 1970, sous l'effet de trois publications : la thèse d'Alain Canivez, consacrée à « la condition du professeur de philosophie jusqu'à la fin du XIX^e siècle » (1965)[1], l'essai de François Châtelet sur ce qu'il nommait, de manière provocatrice, la « philosophie des professeurs » (1970)[2] et un article de l'historien Paul Gerbod sur « l'Université et la philosophie de 1789 à nos jours » (1970)[3]. Ces trois textes fondateurs, très différents de ton comme de public, ont fait émerger deux tendances dans l'histoire dont ils entreprenaient de faire le récit. D'une part, une tendance à l'autonomisation de la philosophie comme discipline scolaire, par rapport à la discipline académique, à laquelle elle devient de plus en plus imperméable ; d'autre part, la persistance, du XIX^e siècle à nos jours, de schémas de pensée et de pratiques issus de décisions dont nous avons perdu le sens en même temps que nous avons oublié qu'elles étaient des décisions.

Ce singulier jeu du *même* et de l'*autre* – la manière dont nous enseignons la philosophie aujourd'hui serait à la fois différente et identique, à certains égards, par rapport à ce qui s'invente au XIX^e siècle – a été en partie renouvelé au début des années 1990. Dans le sillage de Châtelet, plusieurs travaux ont mis en évidence les grandes étapes de la constitution d'une identité disciplinaire philosophique, et française, depuis Victor Cousin, souvent pour identifier dans celui-ci un « fondateur » dont il s'agirait de se débarrasser, pour renouveler nos pratiques[4]. Parallèlement, un nouveau domaine de recherche se faisait jour, sous l'influence d'André Chervel, « l'histoire des disciplines scolaires »[5]. Par rapport à leurs collègues des facultés de philosophie, les historiens des

---

[1] A. CANIVEZ, *Jules Lagneau professeur et philosophe. Essai sur la condition du professeur de philosophie jusqu'à la fin du XIX^e siècle*, thèse de doctorat, Université de Paris, Faculté des lettres et sciences humaines, 1965.

[2] F. CHÂTELET, *La Philosophie des professeurs*, Paris, Grasset, 1970.

[3] P. GERBOD, « L'Université et la philosophie de 1789 à nos jours », *in Actes du 95^e congrès national des sociétés savantes*, Paris, Bibliothèque nationale, 1974, t. I, p. 237-330. Le congrès s'était tenu en 1970. Signalons également la thèse d'Huguette Bouchardeau, qui toutefois ne donna pas lieu à une publication : *Une Institution : la philosophie dans l'enseignement du second degré en France (1900-1972)*, thèse de troisième cycle, Lyon, Université Lumière, 1975.

[4] L. PINTO, *Les Philosophes entre le lycée et l'avant-garde, les métamorphoses de la philosophie dans la France d'aujourd'hui*, Paris, L'Harmattan, 1987 ; S. DOUAILLER, *La Philosophie saisie par l'État : petits écrits sur l'enseignement philosophique en France, 1789-1900*, Paris, Aubier, 1988 ; J.-L. FABIANI, *Les Philosophes de la République*, Paris, Éditions de Minuit, 1988 ; P. VERMEREN, *Victor Cousin : le jeu de la philosophie et de l'État*, Paris, L'Harmattan, 1995.

[5] A. CHERVEL, « L'histoire des disciplines scolaires. Réflexions sur un domaine de recherche », *Histoire de l'éducation*, n° 38, mai 1988, p. 59-119.

disciplines affectaient de ne pas prendre position dans un débat – en l'occurrence celui sur l'identité de la philosophie – pour rendre compte de l'évolution d'une « matière d'enseignement » qui, progressivement, s'articule à une « culture » disciplinaire : en se dotant, en particulier, d'exercices spécifiques et en organisant le recrutement de manière unifiée. C'est dans cette voie que s'est engagé Bruno Poucet, dont la thèse sur l'histoire de l'enseignement de la philosophie (1996) reste la référence sur le sujet[1].

Ces débats, schématiquement, ont conduit à envisager deux périodes de gestation pour la discipline « philosophie ». La première se situerait entre 1809 et 1830, soit entre la date de la création de la classe de philosophie, dans les lycées de l'Université impériale, et le moment où un philosophe, Victor Cousin, dispose de tous les pouvoirs institutionnels, et s'attache à réglementer cet enseignement. Il y irait alors surtout de l'élaboration d'une identité professionnelle, celle des professeurs-philosophes, sans réelle conséquence sur la réalité du travail effectué dans les classes. Celui-ci ne concerne en effet qu'une très petite partie d'élèves. Le baccalauréat ès-lettres, sur toute cette période, est un grade universitaire qui ne s'adresse qu'aux élites intellectuelles du pays. En outre, la moitié des élèves environ sont scolarisés dans des établissements confessionnels, et échappent dès lors en partie au contrôle de l'institution, notamment dans les représentations que celle-ci cherche à diffuser. La seconde période de gestation de la philosophie comme discipline scolaire aurait eu lieu entre 1863 et 1925, comme le relevaient Marie-Madeleine Compère et Philippe Savoie[2]. Ces bornes correspondent, d'une part, à la « renaissance »[3] de la philosophie comme matière d'enseignement, suite à sa suspension sous le Second Empire, et, d'autre part, à la publication d'instructions qui actent une nette distinction entre les pratiques de l'enseignement secondaire et de l'enseignement supérieur (1904)[4], et qui donnent corps à un principe revendiqué jusqu'à aujourd'hui : la liberté du professeur de philosophie (1925)[5]. Dès lors, cette période peut bien être considérée comme un acte de naissance de la philosophie comme discipline scolaire : celle-ci acquiert des pratiques spécifiques qui la distinguent de l'enseignement supérieur, et s'autonomise par rapport à toute doctrine d'État.

---

[1] B. POUCET, *Enseigner la philosophie. Histoire d'une discipline scolaire (1860-1990)*, Paris, CNRS Éditions, 1999.

[2] Pour les « disciplines à forts enjeux idéologiques (histoire, philosophie) », « la plupart des travaux placent le début de leur périodisation dans la seconde moitié du XIXe siècle, associée pour eux à la République fondatrice » (M.-M. COMPÈRE et P. SAVOIE, « L'histoire de l'école et de ce que l'on y apprend », *Revue française de pédagogie*, no 152, 2005, p. 129).

[3] B. POUCET, *Enseigner la philosophie*, *op. cit.* première partie, « Renaissance de l'enseignement de la philosophie (1863-1879) », p. 17-106.

[4] *Instructions concernant les programmes de l'enseignement secondaire*, Paris, Delagrave, 1904, « Instructions pour la classe de philosophie », p. 15.

[5] Instructions relatives aux programmes de l'enseignement secondaire dans les lycées et collèges, 2 septembre 1925, *Journal officiel de la République française*, t. LVII, no 206, 3 septembre 1925, p. 8650-8684.

Cette différence d'approche semble ainsi recouvrir un conflit entre disciplines : les philosophes seraient plutôt partisans de la première voie, les historiens, de la seconde[1]. En réalité, ces approches ne sont pas exclusives l'une de l'autre. Plusieurs études se sont attachées à montrer qu'il fallait plutôt voir dans leur opposition la complémentarité entre deux modes par lesquels une discipline s*'institutionnalise*, ce qui supposait de pouvoir étudier les disciplines sur le temps long[2]. Le sociologue Stephen Turner a proposé de nommer ces deux approches voie « nominale » et voie « non-nominale »[3]. La première s'intéresse prioritairement à l'*identité* commune à laquelle se réfèrent les membres d'une collectivité lorsqu'ils agissent (« les philosophes » / « la philosophie ») ; la seconde, au *système d'échanges* multi-générationnels (transmission de la connaissance) et multilatéraux (existence d'un marché professionnel) par lequel cette identité acquiert une existence concrète. De la sorte, la première se traduirait d'abord sous la forme d'une histoire des représentations, et la seconde, d'une histoire des pratiques pédagogiques et des structures d'enseignement. Sans considérer leurs objets comme distincts *a priori*, on peut reconnaître que la forme de ces histoires a conduit leurs auteurs à envisager plutôt certains objets que d'autres. Prioritairement, pour l'étude *nominale*, et donc auto-référentielle, des disciplines, on s'arrêtera surtout sur les « discours », tels que les définissait Dominique Maingueneau, à savoir « ni l'organisation textuelle considérée en elle-même, ni la situation de communication, mais l'intrication d'un mode d'énonciation et d'un lieu social déterminés »[4]. D'autre part, l'histoire *non-nominale* s'appuie surtout sur une analyse des dispositions réglementaires, dont il s'agit de mesurer l'impact éventuel sur « ce qui se passe dans une classe, entre un maître et des élèves »[5] : ses objets sont non plus des représentations, mais des « faits ».

Cette distinction doit bien sûr être nuancée, puisque les *discours* sont incompréhensibles si l'on ne restitue pas leur contexte d'énonciation, ainsi que les réalités qu'ils tentent de décrire, et/ou de s'approprier. Symétriquement, comme le rappelait Bruno Poucet, se référant à Jean-Pierre Briand et

---

[1] Bruno Poucet a également souligné la dimension normative des premières, par opposition à une histoire (historienne) de la philosophie qui serait avant tout descriptive. Voir B. POUCET, *Enseigner la philosophie*, *op. cit.* p. 12.

[2] Nous pensons ici tout particulièrement à un article de Bruno Poucet : « Quelle identité pour les professeurs de philosophie ? (1809-2000) », *in Lycées, lycéens, lycéennes, deux siècles d'histoire*, Paris, Institut national de recherche pédagogique, 2005, p. 285-300. Voir également E. PICARD, *La Profession introuvable. Les universitaires français de l'Université impériale aux universités contemporaines*, Mémoire inédit pour l'habilitation à diriger des recherches, Université Paris 1 Panthéon Sorbonne, 2020.

[3] S. TURNER, « What are disciplines ? And how is interdisciplinarity different ? », *in* P. WEINGART et N. STEHR (dir.), *Practising interdisciplinarity*, Toronto, University of Toronto Press, 2000, p. 46-65.

[4] D. MAINGUENEAU, « Présentation », *in id.* (dir.), *Les Analyses du discours en France*, *Langages*, vol. XXIX, nº 117, 1995, p. 7.

[5] A. PROST, « Jalons pour une histoire de la pratique pédagogique », *in Actes du 95e congrès national des sociétés savantes*, Paris, Bibliothèque nationale, 1974, t. I, p. 105.

à Jean-Michel Chapoulie[1], « l'histoire de l'enseignement de la philosophie n'est pas totalement intrinsèque, repliée sur la seule institution scolaire »[2]. Elle met constamment en jeu ce qui peut apparaître comme son extérieur : des acteurs qui n'appartiennent pas *stricto sensu* au champ politique et, plus généralement, une « conjoncture » socio-politique en constante évolution, dont l'historien a justement pour tâche d'évaluer dans quelle mesure elle est la « situation » de l'action, c'est-à-dire une de ses circonstances[3].

Si ces deux approches n'ont donc pas d'objets *a priori* séparés, leurs exigences conduisent leurs tenants à se servir plutôt des uns pour éclairer les autres. Or, il est un objet qui, précisément, se trouve à l'articulation de ces deux approches, et qui pour cette raison a été relativement laissé de côté par celles et ceux qui ont étudié l'histoire de l'enseignement de la philosophie : son « canon ».

2. La philosophie et son canon

Par canon philosophique, nous entendons l'ensemble des textes, le plus souvent issus de la tradition, édifiés en normes de genre, permettant de traiter, et éventuellement de résoudre, des problèmes identifiés en amont comme relevant proprement de la discipline en question. En d'autres termes, il s'agit de modèles paradigmatiques servant à normer l'activité d'une discipline, mais aussi à lui conférer une identité. En tant que tel, le canon s'incarne d'abord sous la forme d'une liste de quelques « grands noms » considérés, explicitement ou non, comme fondement d'une discipline, et parfois réduits schématiquement à quelques initiales[4]. Cet « effet liste » est considérable, car il a conduit à envisager qu'il pouvait exister quelque chose comme une « autonomie » du canon par rapport aux décisions qui le constituent, en particulier en milieu scolaire, voire à un « anonymat » de ses figures[5]. Pourtant, comme le rappelle Lisa Shapiro, un canon philosophique articule ces « grands noms » à un « récit (*narrative*) » dont l'« intrigue (*storyline*) » est formée par des grands problèmes[6] : un nom n'est jamais qu'un nom, il renvoie toujours à un *récit philosophique* au moins implicite – il n'est donc jamais vraiment anonyme. Étudier les philosophes du canon ne revient pas

---

[1] J.-P. Briand et J.-M. Chapoulie, « L'institution scolaire, les familles, les collectivités locales, la politique d'État », *in* G. Bodé et P. Savoie (dir.), *L'Offre locale d'enseignement. Les formations techniques et intermédiaires, XIXe-XXe siècles*, *Histoire de l'éducation*, no 66, 1995, p. 47-83.

[2] B. Poucet, *Enseigner la philosophie*, *op. cit.* p. 13.

[3] Voir S. Piron, « Contexte, situation, conjoncture », *in* F. Brayard (dir.), *Des Contextes en histoire*, Paris, Bibliothèque du Centre de recherches historiques, 2013, p. 27-66.

[4] « DSL/LBH », pour Descartes, Spinoza, Leibniz, d'une part, et Locke, Berkeley, Hume, d'autre part.

[5] Voir notamment D. Milo, « Les classiques scolaires », *in* P. Nora (dir.), *Les Lieux de mémoire. II. La Nation*, t. III, Paris, Gallimard, 1986, p. 517-562.

[6] L. Shapiro, « Revisiting the early modern philosophical canon », *Journal of the American philosophical association*, nos 2-3, 2016, p. 365-383.

seulement à étudier les textes de ces « grands philosophes », mais à étudier, chez ces auteurs, ce que nous jugeons être « philosophique ». Dès lors, on peut considérer que « revisiter » cette histoire canonique de la philosophie[1], ses grandes figures[2] ou ses traditions[3], aussi bien que ses oubliés – plus souvent ses oubliées[4] – et ses méthodes[5], relève d'un souci de positivité : « redécouvrir des champs d'investigation [philosophique] passés de mode mais néanmoins pertinents pour la situation présente »[6], « faire droit à une plus grande variété d'expériences et d'aspirations et […] assurer aux jeunes générations une formation plus en adéquation avec la diversité et les mutations de la société, à l'échelle planétaire »[7].

Notre objectif est légèrement différent. Il ne s'agira pas de faire l'histoire d'une figure canonique à proprement parler, qui s'attacherait à montrer ce qui en a été occulté, dans la perspective de réhabiliter ou de pluraliser ses interprétations. Nous souhaitons traiter ici, à partir d'une étude de cas, le processus de canonisation lui-même. Soit, non pas partir du canon présent pour en discuter, éventuellement, les critères d'inclusion ; ni partir du passé correspondant à l'émission d'un texte devenu canonique, pour comprendre comment cette première réception a orienté sa destinée

---

[1] Les références qui suivent ne visent pas à l'exhaustivité. Il s'agit seulement des études qui furent les plus déterminantes pour nous, y compris dans notre formation universitaire : J. GORAK, *The Making of the modern canon. Genesis and crisis of a literary idea,* Londres et Atlantic Highlands, Athlone, 1991 ; P. K. J. PARK, *Africa, Asia, and the history of philosophy : racism in the formation of the philosophical canon, 1780-1830*, Albany, State University of New York Press, 2013 ; M. E. WAITHE, « From canon fodder to canon-formation : how do we get there from here ? » *The Monist*, vol. XCVIII, nº 1, 2015, p. 21-33 ; R. HAGENGRUBER, « Cutting through the veil of ignorance : rewriting the history of philosophy », *The Monist*, vol. XCVIII, nº 1, p. 34-42 ; L. SHAPIRO, « Revisiting the early modern philosophical canon », art. cité, et *id.* « Canon, genre et historiographie », *in* M.-F. PELLEGRIN (dir.), *Repenser la philosophie du XVII^e siècle. Canons et corpus*, *Dix-septième siècle*, nº 296, 2022, p. 417-433.

[2] F. AZOUVI, *Descartes et la France. Histoire d'une passion nationale*, Paris, Arthème-Fayard, 2002 ; A. TOSEL, P.-F. MOREAU et J. SALEM (dir.), *Spinoza au XIX^e siècle*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2007 ; D. ANTOINE-MAHUT, *L'Autorité d'un canon philosophique. Le cas Descartes*, Paris, Vrin, 2021.

[3] R. POPKIN, *The History of scepticism : from Savonarola to Bayle*, New York, Oxford University Press, 2004 [1979] ; O. BLOCH (dir.), *Le Matérialisme du XVIII^e siècle et la littérature clandestine*, Paris, Vrin, 1982 ; P.-F. DALED, *Le Matérialisme occulté et la genèse du « sensualisme ». Écrire l'histoire de la philosophie en France*, Paris, Vrin, 2005 ; D. ANTOINE-MAHUT, « Eclecticism and its discontents », *in* M. SINCLAIR et D. WHISTLER (dir.), *Oxford Handbook of Modern French Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, à paraître

[4] M. E. WAITHE (dir.), *A History of women philosophers*, Dordrecht/Lond Mārtiņus Nijoff, Kluwer Academic Publishers, 1987-1995 ; T. B. DYKEMAN, *The Neglected Canon : nine women philosophers, first to the twentieth century*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1999 ; L. SHAPIRO, « Some thoughts on the place of women in early modern philosophy », *in* L. ALANEN et C. WITT (dir.), *Feminist Reflections on the history of philosophy*, Dordrecht-Boston, Kluwer Academic Publishers, 2004, p. 219-50 ; É. VIENNOT, « Le traitement des grandes autrices françaises dans l'histoire littéraire du XVIII^e siècle : la construction du panthéon littéraire national », *in* M. REID (dir.), *Les Femmes dans la critique et l'histoire littéraire*, Paris, Champion, 2011, p. 31-41 ; B. RODRIGUEZ et C. ZERKI (dir.), *La Notion de « mineur » entre littérature, arts et politique*, Paris, Michel Houdiard, 2012.

[5] C. KÖNIG-PRALONG, *La Colonie philosophique. Écrire l'histoire de la philosophie aux XVIII^e et XIX^e siècles*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2019 ; S. LÉZÉ, « Contrôler le territoire philosophique à coups de canon. L'éclipse de "l'histoire comparée" de Joseph-Marie Degérando (1772-1842) à l'orée d'une juridiction de l'incomparable », *in* C. KÖNIG-PRALONG, M. MELIADÒ, Z. RADEVA (dir.), *The Territories of philosophy in modern historiography*, *Ad Argumenta. Quaestio*, special issue, nº 1, 2019, p. 223-244.

[6] L. SHAPIRO, « Revisiting the early modern philosophical canon », art. cité, p. 367 (« We do well to look to the history of philosophy *to rediscover lines of inquiry that have fallen out of fashion but nonetheless are currently relevant* » ; nous traduisons).

[7] D. ANTOINE-MAHUT, *L'Autorité d'un canon philosophique*, *op. cit.* p. 12.

littéraire et philosophique. Mais étudier les procédés singuliers par lesquels s'est constitué, de manière contingente[1], un canon philosophique en France.

Pour ce faire, il importe de mobiliser autant les ressources de l'histoire de l'éducation que de l'histoire de la philosophie. En effet, contrairement au corps des « classiques » dont l'existence relève avant tout du domaine des représentations[2] sinon de « l'imaginaire »[3], et dont l'École n'est qu'un relais parmi d'autres[4], le canon est un objet intrinsèquement institutionnel, dont l'existence n'est pas séparable des usages pédagogiques auxquels il est associé. Il est d'abord le produit d'actes politico-administratifs qui réglementent lesdits usages, et qui instituent des listes d'auteurs et de problèmes, sous la forme de programmes d'enseignement et d'examen et, plus à la marge, au XIX^e^ siècle, de catalogues de livres autorisés pour les bibliothèques des lycées. En ce sens, nous distinguons la *constitution de la lecture canonique* d'un auteur, que Delphine Antoine-Mahut a par exemple étudiée pour le « cas Descartes », en remontant au contrôle, par Descartes lui-même, de l'image de sa propre philosophie[5], de l'*intégration au canon* proprement dit, qui suppose qu'il existe quelque chose comme un canon. Une telle existence a elle-même trois conditions de possibilité : la communauté des pratiques enseignantes au sein d'un « système d'enseignement », un usage normatif (et explicite) des auteurs de philosophie pour la définition de la discipline, dans son identité comme dans ses pratiques, et l'extension de ce système d'enseignement jusqu'à un seuil au-delà duquel le canon assure, pour une société, une fonction d'homogénéisation des catégories de pensée.

Ces trois conditions d'existence du canon ont été étudiées individuellement ; nous pensons notamment aux travaux de Marie-Madeleine Compère et de Philippe Savoie sur la « construction de l'enseignement secondaire »[6], à ceux d'André Chervel et de Violaine Houdard-Mérot sur les auteurs

---

[1] Comme le rappelle Stephen Turner, la distinction entre les formes de connaissances des différentes disciplines est d'abord l'effet d'« accidents historiques » (« What are disciplines ? », art. cité, p. 52).

[2] Voir A. VIALA, « Qu'est-ce qu'un classique ? », *Littératures classiques*, n° 19, 1993, p. 11-31.

[3] Voir A. MALRAUX, *Le Musée imaginaire*, Paris Gallimard, 1965.

[4] « Le fait que des gloires artistiques se font et se défont sans que l'École intervienne prouve que ce n'est pas un monopole culturel qu'elle détient, mais un rôle qui lui est spécifique. Son rôle n'est pas la création des réputations mais leur diffusion. Si l'École n'est jamais au départ d'une renommée, elle est souvent présente à leur arrivée. » (D. MILO, « Les classiques scolaires », art. cité, p. 519)

[5] Delphine Antoine-Mahut proposait de « déplacer la question du critère d'inclusion ou d'exclusion [du canon] vers celle du contenu du modèle et des lectures canoniques à l'origine de l'attribution d'une valeur à ce contenu. En se donnant pour objectif d'enquêter sur le processus par lequel un auteur historiquement célèbre devient une figure canonique pérenne, on peut éclairer, d'une autre manière, les raisons pour lesquelles il l'est devenu. » (*L'Autorité d'un canon philosophique*, *op. cit.* p. 13)

[6] M.-M. COMPÈRE, *Du Collège au lycée (1500-1850) : généalogie de l'enseignement secondaire français*, Paris, Gallimard, 1985 ; P. SAVOIE, *La Construction de l'enseignement secondaire (1802-1914). Aux origines d'un service public*, Lyon, ENS Éditions, 2013.

dans les programmes d'enseignement[1], et enfin à ceux de Pierre Bourdieu, sur la sociologie de la connaissance[2], et, plus généralement, aux études de « sociologie de la littérature »[3]. La convergence de leurs résultats, toutefois, demeure peu analysée. Or, sa prise en compte nous paraît indispensable pour comprendre le phénomène de canonisation dans son ensemble. Autrement, on court le double risque de faire du canon un « spectre » (pour reprendre une métaphore derridienne[4]), impossible à saisir et donc à conjurer, c'est-à-dire à réformer, et de manquer ce que les listes d'auteurs des programmes d'enseignement peuvent avoir de normatif, y compris dans leur autonomie. En outre, en étudiant les programmes de questions sans ce que l'on appelle au cours du XIXe siècle, par une symétrie tout à fait révélatrice, les « programmes d'auteurs », on oublie que ces derniers ont souvent eu la prévalence dans les représentations des différents réformateurs. Le XIXe siècle correspond en effet, en France, au moment où s'institutionnalise une pratique d'abord allemande : l'histoire de la philosophie[5]. Celle-ci finit même par remplacer subrepticement la philosophie proprement dite. L'histoire de la philosophie disparaît certes comme intitulé des programmes d'enseignement à partir de 1902, mais, dès 1884, il est clair qu'elle a en réalité été intégrée comme méthode d'enseignement, où l'explication des auteurs occupe désormais une place de premier plan : « l'explication précise des auteurs est la véritable histoire de la philosophie », précise un membre de la commission de révision des programmes, en 1884[6]. En 1902, le secrétariat du ministère indique encore au recteur de l'académie de Bordeaux que « cette partie du programme [*sc.* l'explication des auteurs] a été considérée par ceux qui l'ont rédigée comme se substituant à l'étude de l'histoire de la philosophie qui disparaissait »[7].

Pour étudier dans son détail la formation du canon philosophique, nous mènerons de front trois analyses : 1o une analyse des actes politico-administratifs qui instituent, notamment dans les programmes d'enseignement et les programmes d'examen, l'usage d'une liste, restreinte, d'auteurs

---

1 A. CHERVEL, *Les Auteurs français, latins et grecs au programme de l'enseignement secondaire de 1800 à nos jours*, Paris, INRP, 1986 ; V. HOUDARD-MÉROT, *La Culture littéraire au lycée depuis 1880*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 1998.

2 P. BOURDIEU, « Systèmes d'enseignement et systèmes de pensée », *Revue internationale des sciences sociales*, vol. XIX, no 3, 1967, p. 367-388.

3 Notamment : R. ESCARPIT, *Sociologie de la littérature*, Paris, PUF, 1958 ; S. TRIAIRE, J.-P. BERTRAND et B. DENIS (dir.), *Sociologie de la littérature : la question de l'illégitime*, Montpellier, Presses Universitaires de la Méditerranée, 2003 ; G. SAPIRO, *La Sociologie de la littérature*, Paris, La Découverte, 2014.

4 J. DERRIDA, *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1994.

5 Voir C. KÖNIG-PRALONG, *La Colonie philosophique*, *op. cit.* et G. PIAIA, G. MICHELI et G. SANTINELLO (dir.), *Models of the history of philosophy*, t. IV, *The Hegelian Age*, Cham, Springer, 2022.

6 Révision des programmes de 1880, commission de philosophie. Procès-verbal de la séance du 19 novembre 1884, AN, F/17/6875.

7 Classe de philosophie. Sens général qu'il convient de donner au programme de la classe de philosophie, lettre de L. M. au recteur de Bordeaux, 20 décembre 1904, AN, F/17/13948.

philosophiques ; 2° une analyse de l'intégration de ces programmes aux pratiques des professeurs, et aux représentations des élèves ; 3° une analyse du processus interprétatif à l'origine de l'attribution d'une valeur (positive ou négative) à l'égard d'un texte, d'un nom ou d'un problème.

3. Philosophie, politique, administration

Cette étude nous mène donc sur un triple terrain, dont il importe de définir les rapports respectifs. Notre point de départ, et notre fil rouge, sera *administratif* : il consistera dans des textes officiels et des documents émis par des *administrations*. Deux nous retiendrons ici particulièrement : le Conseil de l'instruction publique et ses différentes émanations[1], ainsi que ses sous-commissions éphémères lors des périodes de réforme, et les Commissions des livres classiques, chargées de produire des rapports sur les livres destinés à être introduits dans les classes (manuels et œuvres). Le travail de ces administrations est consultable dans divers recueils officiels, pour sa partie publique[2], et aux Archives nationales, pour sa partie immergée[3]. Le nom des « petites mains » qui produisent ces documents est aujourd'hui connu de peu d'historiens, et totalement ignoré des philosophes – qui se souvient aujourd'hui des Mablin, Pillet, Berthault, dont les rapports étaient craints par les libraires au début du XIX^e^ siècle ? La fin du siècle et ses Lachelier, Darlu, Rabier, est plus évocatrice, en revanche, notamment depuis l'ouvrage de Jean-Louis Fabiani sur ces professeurs-philosophes de la Troisième République[4]. Notre objectif, ici, n'est pas de réhabiliter ces hommes qui, souvent, ne cherchaient pas la lumière publique, et qui, pour la très grande majorité, n'étaient pas philosophes, mais de montrer la portée *politique* et *philosophique* de leurs actions.

Pour le comprendre, il convient de distinguer *la politique*, entendue comme un champ particulier de l'activité humaine – le gouvernement d'une communauté –, et *le politique*, comme caractère de

---

[1] Conseil de l'Université impériale (1808-1815), Commission de l'instruction publique (1815-1820), Conseil royal de l'instruction publique (1820-1845), Conseil royal de l'Université (1845-1848), Conseil de l'Université de France (1848-1850), Conseil supérieur de l'instruction publique (1850-1852), Conseil impérial de l'instruction publique (1852-1873), Conseil supérieur de l'instruction publique (1874-1941).

[2] *Recueil des lois et réglemens concernant l'instruction publique, depuis l'édit de Henri IV, en 1598, jusqu'à ce jour*, Paris, Bruno-Labbé, 1814-1828 (pour la période 1800-1828) [*RLR*] ; *Bulletin universitaire contenant les ordonnances, réglemens et arrêtés concernant l'instruction publique*, Paris, Imprimerie royale, 1830-1844 puis *Bulletin de l'université et des établissements scientifiques et littéraires*, Paris, Ministère de l'Instruction publique, 1845-1849 [*BU*] ; *Bulletin administratif du ministère de l'instruction publique*, Paris, Imprimerie impériale (puis nationale), 1850-1932 [*BA*]. Nous avons également consulté le *Journal officiel de la République française* pour certains textes tardifs.

[3] Nous avons principalement tiré profit de : Procès-verbaux du Conseil supérieur de l'instruction publique et de ses prédécesseurs, F/17/*/1751-1871 (1808-1870), F/17/*/3199-3211 (1873-1899) (registres), et F/17/12818-12979 (minutes) ; Travaux de la commission d'examen des livres classiques (1829-1850), F/17/1547-1561, F/17/2782-2807, F/17/6881-6887. Voir notre bibliographie, section 2.1.2, pour un aperçu plus détaillé.

[4] J.-L. FABIANI, *Les Philosophes de la République*, *op. cit.*

l'action en général : celui d'instituer, d'une manière ou d'une autre, un *partage* dans l'ordre social[1]. Une telle distinction permet de définir deux manières, pour la philosophie, d'être politique. Elle peut l'être, d'abord, comme *idéologie*, c'est-à-dire comme importation, dans l'exercice spéculatif, de normes issues du monde politique et des formes de partage qui lui sont propres. La politique fonctionne alors comme un critère *externe* pour qualifier l'action philosophique. Au second sens, la philosophie est politique *en elle-même*, selon ses modes propres d'existence, et non pas seulement en tant qu'elle se travestirait en « politique de la philosophie »[2], ou qu'elle se lierait de manière « inextricable » à l'institution et à l'« État moderne »[3]. La politique, ainsi considérée, est un critère *interne* à l'activité philosophique, dans la mesure où les jugements qu'elle produit discriminent en même temps des manières de faire et d'être sous le régime de « l'ami » et de « l'ennemi »[4], c'est-à-dire, comme l'écrit Jacques Rancière, « *[font] voir* qui peut avoir part au commun en fonction de ce qu'il fait, du temps et de l'espace dans lesquels cette activité s'exerce »[5]. Pour saisir ce qu'une philosophie peut avoir de politique, il ne s'agira donc pas seulement d'évaluer ses prises de position explicitement politiques, mais de comprendre comment elle fonde toujours, en dernière instance, des partages dans la répartition sociale des tâches.

Dans ces conditions, cet exercice spécifique, né au XIX^e^ siècle, qui consiste à établir des listes de « livres classiques » apparaît comme un projet maximalement politique : il s'agit de distribuer des rôles, au sein d'une histoire très sélective de la philosophie, qui distingue ses amis et ses ennemis. Elle est même d'autant plus politique qu'elle se présente comme totalement « dépolitisée »[6], c'est-à-dire affecte de ne pas être une prise de position, de n'effectuer aucun « partage » proprement dit. En 1895, Henri Bernès indique par exemple que, pour établir la liste des auteurs du programme de philosophie, les réformateurs se sont simplement « laiss[és] guider par l'admiration des siècles »[7], contre l'« arbitraire »[8] des programmes précédents. Ce jugement est articulé à une injonction aux

---

[1] Nous empruntons cette définition à Jacques Rancière. Voir notamment « Du politique à la politique », *in Aux Bords du politique*, Paris, Gallimard, 2004 [1998], p. 21-125. Sur le « partage », voir son ouvrage fondateur *La Mésentente. Politique et philosophie* (Paris, Galilée, 1995).

[2] J.-P. COTTEN, *Autour de Victor Cousin : une politique de la philosophie*, Paris, Les Belles Lettres, 1992.

[3] P. VERMEREN, *Le Jeu de la philosophie et de l'État*, *op. cit.* ; L. REY, *Les Enjeux de l'histoire de la philosophie en France au dix-neuvième siècle, Pierre Leroux contre Victor Cousin*, Paris L'Harmattan, 2012.

[4] Selon la terminologie employée par Carl Schmitt dans *Der Begriff des Politischen* (Münich, Duncker & Humblot, 1932 ; *La Notion de politique*, tr. fr. par M.-L. STEINHAUSER, Paris, Calmann-Lévy, 1972).

[5] J. RANCIÈRE, *Le Partage du sensible. Esthétique et politique*, Paris, La Fabrique-Éditions, 2000, p. 13 (nous soulignons).

[6] Nous suivons sur ce point l'analyse de Jacques Rancière qui indiquait que « dépolitiser, tel est le plus vieux travail de l'art politique » (*Aux bords du politique*, *op. cit.* p. 47). Sur ce point, voir son essai « La fin de la politique ou l'utopie réaliste » (*ibid.* p. 23-73).

[7] Rapport présenté au nom de la Commission chargée de l'examen du projet d'arrêté portant modification aux listes d'auteurs adoptés pour les classes de l'Enseignement secondaire classique, *BA*, 1895, t. LVIII, n^o^ 1174, p. 269.

[8] *Ibid.* p. 265.

professeurs d'user avec « liberté » de ce programme et de sa liste d'auteurs – tout en ne sortant pas du cadre, très limité, que ceux-ci dessinent : les professeurs peuvent choisir en toute liberté les œuvres à expliquer, parmi celles que le ministère de l'instruction publique leur propose, voire leur impose.

Symétriquement, il nous paraît nécessaire d'étendre la définition habituellement retenue de la « philosophie » par ceux qui étudient l'histoire de son institutionnalisation. Réduire la *philosophie* à un champ clairement identifiable, par exemple celui des agrégés de philosophie, ne nous paraît pas rendre compte pleinement de la réalité de ce qui, sous ce nom, se pratique au XIXe siècle[1]. De plus, nous ne faisons en fait ainsi que déplacer la question de ce que, parmi la production (écrite, orale) de ces acteurs, nous jugeons *philosophique*. Considère-t-on de la même manière un cours et un traité publié ? Une notice nécrologique parue dans la presse quotidienne et la réédition d'un texte déjà paru plusieurs années auparavant ? Souvent, comme le notait Catherine Larrère[2], c'est une hiérarchie implicite des auteurs qui sert de critère à ce type de jugements – une « note de blanchisserie » de Nietzsche sera plus importante que celle de son voisin de palier, parce qu'elle est de Nietzsche. On peut ajouter : une hiérarchie des sujets, des concepts et des problèmes dans une histoire canonique de la philosophie.

Cette question des « hiérarchies littéraires » est devenue aujourd'hui un sujet d'intérêt primordial au sein des « études de réception ». La poser, comme le rappelait Catherine Volpilhac-Auger, ne signifie pas *niveler* toute forme de production intellectuelle, mais est une manière d'*expliciter* les critères d'après lesquels nous jugeons[3]. Si toutes les périodes sont concernées, le XIXe siècle philosophique l'est peut-être encore plus que les autres. C'est ce que permet de conclure un article de Delphine Antoine-Mahut, à maints égards fondateur, consacré à l'éclectisme de Victor Cousin comme « philosophie *française* sans *philosophie* française »[4]. L'autrice y démontre l'étrangeté de la pratique philosophique des philosophes français qui se réunissent autour de Victor Cousin, qui a conduit à leur invisibilisation dans l'histoire de la philosophie, y compris aujourd'hui, où ils sont

---

[1] Pour les approches se revendiquant de la « sociologie de la philosophie », on renverra prioritairement à : R. COLLINS, *The Sociology of philosophies : a global theory of intellectual change*, Cambridge, Belknap Press of Harvard University, 1998. Plus récemment, on se reportera à : X. LANDRIN, « L'"éclectisme spiritualiste" au XIXe siècle : sociologie d'une philosophie transnationale », *in* L. PINTO (dir.), *Le commerce des idées philosophiques,* Bellecombe-en-Bauges, Editions du Croquant, 2009, p. 29-65 et J.-L. FABIANI, *Qu'est-ce qu'un philosophe français ? La vie sociale des concepts (1880-1990)*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2010.

[2] C. LARRÈRE, « Foucault, critique des hiérarchies littéraires », *in* C. VOLPILHAC-AUGER (dir.), *Œuvres majeures, œuvres mineures ?*, Lyon, ENS Éditions, 2004, p. 19-38.

[3] C. VOLPILHAC-AUGER, « Introduction », *ibid.* p. 8-9.

[4] D. ANTOINE-MAHUT, « Une philosophie *française* sans *philosophie* française. L'éclectisme de Victor Cousin », *in* C. KÖNIG-PRALONG, M. MELIADÒ et Z. RADEVA (dir.), *The Territories of philosophy in modern historiography*, *op. cit.* p. 149-168.

souvent réduits à leurs prises de position politiques. L'activité éditoriale (publier, republier ses textes et ceux des autres) est notamment centrale chez ces auteurs, comme se sont attachées à le montrer un nombre croissant d'études[1]. Nous commençons ainsi seulement à nous tailler des allées dans un territoire longtemps laissé à l'abandon : celui de la philosophie française du XIXe siècle, continent dont les quelques îlots jusqu'alors étudiés l'avaient d'abord été par des sociologues (Comte, Constant, Tocqueville), et par des philosophes se revendiquant plus ou moins explicitement de cette tradition spiritualiste (Renouvier, Ravaisson)[2]. De la sorte, approfondir notre connaissance de ce continent philosophique est aussi une manière de répondre à l'appel de Dipesh Chakrabarty à « provincialiser l'Europe »[3], et ce que cette dernière considère être sa modernité philosophique.

Cette mise en question des hiérarchies littéraires implique également d'ouvrir la définition de ceux que nous considérons être des philosophes. D'autant qu'au XIXe siècle, l'agrégation ne saurait être considérée comme le seul critère pour juger de la pratique philosophique dans son ensemble, ni même d'autres diplômes comme la licence ou le doctorat ès-lettres, dans la mesure où le champ disciplinaire reste encore peu organisé[4]. Un tel choix conduirait enfin à exclure une grande partie des ecclésiastiques qui prennent bien part aux débats des « philosophes salariés »[5], et qui assurent pendant longtemps au moins la moitié de la réalité de l'enseignement de la philosophie dans le secondaire. Dès lors, l'approche qui nous a paru la plus féconde est celle développée par Dieter Henrich[6] puis notamment par Martin Mulsow[7] sous le titre d'analyse de « constellations philosophiques ». Ceux-ci définissent une constellation comme « un ensemble dense de personnes,

---

[1] Notamment P.-F. MOREAU, « Traduire Spinoza : l'exemple d'Émile Saisset », *in* A. TOSEL, P.-F. MOREAU et J. SALEM (dir.), *Spinoza au XIXe siècle*, *op. cit.* p. 221-230 ; D. ANTOINE-MAHUT, « Bien reçu ? Trois éditions de Descartes au XIXe siècle en France », *Fabula / Les colloques*, Accuser réception, 2020. [En ligne] Disponible à : http://www.fabula.org/colloques/document6563.php (consulté le 7 août 2022) ; *id.*, *L'Autorité d'un canon philosophique*, *op. cit.* ; *id.,* « Les enjeux philosophiques du travail éditorial. Le cas des Œuvres inédites de Maine de Biran (Ernest Naville et Marc Debrit, 1859) », *in L'Histoire des idées avec Pierre-François Moreau*, *La raison au travail*, Lyon, ENS Éditions, à paraître ; F. BARANCY (dir.), *Entre Politique et philosophie : l'édition des philosophes « classiques » en France au XIXe siècle*, *Astérion*, no 26, 2022. [En ligne] Disponible à : https://journals.openedition.org/asterion/7827 (consulté le 18 août 2022).

[2] Nous sommes redevables, pour cette approche en termes de territoire, du volume dirigé par Catherine König-Pralong, Mario Meliadò et Zornitsa Radeva : *The Territories of philosophy in modern historiography* (*op. cit.*).

[3] D. CHAKRABARTY, *Provincializing Europe : postcolonial thought and historical difference*, Princeton-Oxford, Princeton University Press, 2008 [2000].

[4] Voir G. WEISZ, *The Emergence of modern universities in France, 1863-1914*, Princeton, Princeton University Press, 1983, et C. CHARLE, *La République des universitaires, 1870-1940*, Paris, Seuil, 1994.

[5] Selon le mot utilisé par Giuseppe Ferrari pour décrire la nouvelle réalité sociale de la philosophie (G. FERRARI, *Les Philosophes salariés*, Paris, Gustave Sandré, 1849).

[6] D. HENRICH, *Konstellationen. Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789-1795)*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1991.

[7] M. MULSOW, « Qu'est-ce qu'une constellation philosophique ? Propositions pour une analyse des réseaux intellectuels », *Annales HSS*, vol. LXIV, no 1, janvier-février 2009, p. 81-109.

idées, théories, problèmes ou documents en interaction les uns avec les autres »[1], dont l'unité est donnée par le ou les problèmes communs qui occupent ces acteurs :

> Lorsque plusieurs personnes sont en étroite communication les unes avec les autres et sont unies par une problématique identique ou semblable, lorsque cette communication donne lieu à des essais de création, voire à une multiplicité de tentatives de création qui se succèdent dans un temps restreint, il est possible que l'on ait affaire à une constellation.[2]

La mise en évidence d'un problème est donc première par rapport à celle des acteurs, puisqu'elle sert, précisément, à les identifier.

Notre travail n'a pas pour objectif de restituer, pour elles-mêmes, ces constellations philosophiques, mais de montrer comment les documents qui administrent l'institutionnalisation d'un canon philosophique, en France, au XIX^e^ siècle, s'y inscrivent. Nous avons pu pour cela tirer parti du grand nombre de travaux qui, depuis une dizaine d'années, ont mis en évidence la densité et la diversité des débats philosophiques sur cette période[3]. Trois ouvrages se sont révélés particulièrement déterminants dans l'appréhension de ces constellations : le volume du *British Journal for the History of Philosophy* intitulé « French spiritualism in nineteenth-century France », co-dirigé par Delphine Antoine-Mahut et Mark Sinclair[4], l'ouvrage de Laurence Loeffel sur *La Question du fondement de la morale laïque sous la III^e^ République*[5], et le collectif dirigé par Frédéric Worms sur *Le Moment 1900 en philosophie*[6]. De manière plus périphérique, enfin, les travaux de François Azouvi sur l'« institution de la raison » ont permis de donner de l'épaisseur aux débats des premières années du XIX^e^ siècle[7]. Nous nous sommes efforcé de rendre compte, pour chacune de ces constellations, de ses spécificités problématiques. Néanmoins, on peut souligner, de l'une à l'autre, la continuité d'un même débat philosophique qui, en France, caractérise la formation du canon.

---

[1] *Ibid.* p. 82.

[2] *Ibid*. p. 83.

[3] Voir notre bibliographie, section 3.2, « Études d'historiographie philosophique ». Signalons la parution, dans les années à venir, d'un volume de la *Grundriss der Geschichte der Philosophie* sur le XIX^e^ siècle français, et d'un *Dictionnaire des philosophes français du XIX^e^ siècle*, sous la direction de Delphine Antoine-Mahut, Pierre-François Moreau et Renzo Ragghianti. Ces publications de grande envergure permettront de prendre toute la mesure de ces débats.

[4] D. ANTOINE-MAHUT et M. SINCLAIR (dir.), *French Spiritualism in nineteenth-century France*, *British Journal for the History of Philosophy*, vol. XXVIII, n^o^ 5, 2020.

[5] L. LOEFFEL, *La Question du fondement de la morale laïque sous la III^e^ République (1870-1914)*, Paris, PUF, 2000.

[6] F. WORMS (dir.), *Le Moment 1900 en philosophie*, Villeneuve-d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2004.

[7] F. AZOUVI (dir.), *L'Institution de la raison*, Paris, Vrin / Éditions de l'EHESS, 1992.

4. La constitution du canon philosophique « à la française » et l'histoire de la laïcité

La réflexion sur les spécificités nationales des canons constitue l'une des branches les plus actives des *canon studies* aujourd'hui. Elle est une manière de revaloriser, sur la scène globale, le plus souvent par des publications en anglais, des traditions nationales marginalisées[1]. Elle est aussi une manière, pour les universitaires qui empruntent cette voie, de prendre position au sein de la « guerre des canons » qui, depuis une cinquantaine d'années, surtout aux États-Unis, oppose les défenseurs du canon, qui dénoncent la politisation de la littérature par la « cultural left », et les partisans d'une réécriture de l'histoire littéraire[2]. En effet, l'étude des mécanismes politiques particuliers par lesquels les canons furent institués, met en évidence le caractère contingent de ces « Panthéons de papier », et donc la légitimité de leur reconfiguration. Mais, paradoxalement, cette attention aux spécificités nationales vise souvent à les réinscrire dans une histoire globale du « canon » et de sa formation :

> Si la formation des canons nationaux est spécifique à chaque pays, la similarité de leurs conditions historiques et politiques de développement révèle l'existence de tendances communes dans la formation du canon, en partie due au fait que ce processus est déterminé par l'interaction entre le champ littéraire et des intérêts nationaux, de classe, ou d'autres groupes [sociaux].[3]

Nous souhaitons faire un pas de côté par rapport à ce type d'analyses, qui ne nous paraît pas suffisant pour rendre compte des enjeux *philosophiques* de la constitution d'un *canon philosophique*, et du champ problématique dans lequel celle-ci s'insère – il y irait alors peut-être aussi d'une spécificité du canon philosophique par rapport au canon littéraire. Dès lors, il s'agira moins pour nous de faire l'histoire de la constitution du canon *français* – national, voire nationaliste –, que l'histoire du canon *à la française*[4], en se focalisant, donc, sur ses spécificités territoriales.

---

[1] Voir par exemple : D. SMYTH (dir.), *The Canon in southeast Asian literature. Literatures of Burma, Cambodia, Indonesia, Laos, Malaysia, Phillippines, Thailand and Vietnam*, Londres, Routledge, 2000 ; A.-S. LÖNNGREN, H. GRÖNSTRAND, D. HEEDE et A. HEITH (dir.), *Rethinking national literatures and the literary canon in Scandinavia*, Cambridge, Cambridge Scholar Publishing, 2015 ; A.-M. THIESSE, *La Fabrique de l'écrivain national : entre littérature et politique*, Paris, Gallimard, 2019 ; I. MANOVA, « The creation of philosophical nations under the Soviet regime : "restoring the historical truth" about the peoples of Asia in philosophy », *in* C. KÖNIG-PRALONG, M. MELIADÒ et Z. RADEVA (dir.), *The Territories of philosophy in modern historiography*, *op. cit.* p. 105-123 ; A. KUČINSKIENĖ, B. ŠEINA et B. SPEIČYTĖ (dir.), *Literary Canon formation as nation-building in central Europe and the Baltics*, Leyde, Brill, 2021.

[2] Pour un aperçu des différentes positions en jeu, voir notamment M. BONA, « The culture wars and the canon debate », *in* D. MILLER (dir.), *American Literature in transition, 1980-1990*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017, p. 225-238.

[3] « Even though the formation of national canons is specific for each country, similar conditions of historical and political development in different places reveal common tendencies in canon formation, due to the fact that this process always relies on links between the literary field and the spheres of national, class, and other group interests. » (A. KUČINSKIENĖ, B. ŠEINA, et B. SPEIČYTĖ, « Editor's preface », *in id.* (dir.) *Literary Canon Formation as Nation-Building in Central Europe and the Baltics*, *op. cit*. p. VII ; nous traduisons)

[4] Nous empruntons ici les catégories de Pierre Macherey dans « La philosophie à la française », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol. LXXIV, nº 1, 1990, p. 7-14, reprises dans *Études de philosophie « française ». De Sieyès à Barni*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2013.

Cette histoire, française, de la formation d'un canon philosophique, croise celle d'un concept, très français lui aussi, celui de « laïcité »[1]. Les deux termes – enseignement de la philosophie et laïcité – constitueraient même, à certains égards, « une entité indissociable », tant leurs histoires respectives sont liées, comme le note Bruno Poucet[2]. En effet, même si le concept de « laïcité » est né à la fin du XIXe siècle – Émile Littré l'enregistre en 1871, Pierre Larousse, en 1873, et Ferdinand Buisson, en 1911, signale encore que « ce mot est nouveau, et […] n'est pas encore d'un usage général »[3] –, il est possible de reconstituer les débats qui, sur près de cent ans, ont contribué à forger le sens, restreint, qu'il prend alors. C'est ce qu'a entrepris, dès 1925, l'historien Georges Weill, dans son *Histoire de l'idée laïque en France au XIXe siècle*[4]. Plus récemment, Jacqueline Lalouette rappelait, à l'occasion d'un numéro spécial de la revue *Romantisme*, la diversité des conceptions que l'on peut identifier rétrospectivement sous ce terme[5]. Elle soulignait, en particulier, le caractère partiel du recouvrement du débat sur la définition de la laïcité et l'opposition « cléricaux/anticléricaux ». Dans ces conditions, étudier l'histoire française du canon de la philosophie et son lien avec l'histoire de la laïcité ne saurait se limiter à considérer la « bataille de l'Église et de l'État »[6] comme une de ses circonstances déterminantes. Elle doit aussi prendre en compte une « bataille des idées » dont l'un des enjeux, comme l'ont mis en évidence les travaux récents de Philippe Foray[7], d'Agnès Rivolier[8] et d'Anne-Clair Husser[9], est de produire une définition du concept « d'autorité ».

Ce concept d'autorité en recouvre en fait trois[10] : le moyen par lequel le maître maintient la discipline dans sa classe, l'autorisation « statutaire » confiée par un gouvernement à ceux qu'il

---

[1] Voir la récente mise au point de Bruno Poucet, dans l'introduction de B. POUCET et I. FERHAT (dir.), *La Laïcité, une passion française ?*, Arras, Artois Presses Université, 2019, p. 9-15.

[2] « Enseignement de la philosophie et laïcité : deux termes qui semblent constituer une entité indissociable autour d'une construction institutionnelle dont la durée de vie a été brève en France. » (B. POUCET, « Laïcité et enseignement de la philosophie », *Spirales*, no 39, 2007, p. 81)

[3] F. BUISSON, « Laïcité », *in Nouveau dictionnaire de pédagogie et d'instruction primaire* [1911], édition électronique, Lyon, Institut national de recherche pédagogique. [En ligne] Disponible à : http://www.inrp.fr/edition-electronique/lodel/dictionnaire-ferdinand-buisson/document.php?id=3003 (consulté le 10 août 2022).

[4] G. WEILL, *Histoire de l'idée laïque en France au XIXe siècle*, Paris, Alcan, 1925.

[5] J. LALOUETTE « Introduction », *in id.* (dir.), *La Laïcité*, *Romantisme*, no 162, 2013, p. 3-9. Voir surtout, de cette autrice, *La Séparation des Églises et de l'État : genèse et développement d'une idée, 1789-1905*, Paris, Seuil, 2005.

[6] Voir par exemple T. J. HINKEL, *Jules Ferry and Henri Maret : the battle of church and state at the Sorbonne, 1879-1884*, PhD Thesis, University of Kansas, 2011.

[7] Voir en particulier P. FORAY, « Trois formes de l'autorité scolaire », *Le Télémaque*, no 35, 2009, p. 73-86, ainsi que *La Laïcité scolaire. Autonomie individuelle et apprentissage du monde commun*, Berne, Peter Lang, 2008.

[8] A. RIVOLIER, *Entre Théologie, philosophie et politique : analyse historique de la légitimation de l'autorité pédagogique*, thèse de doctorat en sciences de l'éducation, Université Jean Monnet-Saint-Étienne, 2013.

[9] A.-C. HUSSER, *Ferdinand Buisson penseur de l'autorité*, Paris, Honoré Champion, 2019. Ce livre est la version publiée d'une thèse soutenue en 2012 : *Du Théologique au pédagogique. Ferdinand Buisson et le problème de l'autorité*, thèse de doctorat en philosophie, ENS de Lyon, 2012.

[10] Nous reprenons la distinction de Philippe Foray, « Trois formes de l'autorité scolaire », art. cité.

estime aptes à éduquer la jeunesse, et l'aura symbolique conférée à certains objets, certaines références, au sein d'une culture nationale. Tous trois font l'objet d'une attention spécifique de la part des différents régimes qui se succèdent au XIXe siècle. Les deux premiers, qui concernent directement les pratiques des enseignants, sont prioritairement surveillés par les inspecteurs. Dans leurs rapports, l'autorité du professeur de philosophie est souvent corrélée à l'autorité morale qu'il exerce *via* sa parole, par son enseignement proprement dit. En 1869, on lit ainsi d'un professeur qu'il « parle avec force et netteté » et « exerce une grande autorité sur ses élèves : ils l'écoutent avec recueillement et prennent beaucoup de notes »[1]. Quant au dernier sens, il apparaît surtout pris en charge par la désignation des « livres classiques » qui, s'ils sont « *autorisés* » – par une autorité politique –, sont aussi envisagés en eux mêmes comme des autorités morales et culturelles. C'est ce qu'explicite par exemple une circulaire de 1842 sur la nouvelle législation en matière de livres classiques. Ceux-ci sont décrits comme des « autorités imposantes » permettant d'assurer la haute qualité, et la moralité, des cours de philosophie[2]. En 1884, une semblable conception conduit encore à une réforme de l'épreuve orale d'explication du baccalauréat ès-lettres, dans laquelle les ouvrages à étudier en classe passent de six à quatre, et sont désormais laissés au choix du professeur :

> Pour ce qui concerne les textes, quoiqu'ils aient été réduits de six à quatre, il a paru aux diverses commissions qu'il serait fâcheux de contraindre les professeurs à expliquer indéfiniment quatre textes toujours les mêmes. Cette monotonie est fatigante pour le professeur et finit même par user l'*autorité des œuvres consacrées*.[3]

En marge de ces trois formes d'*autorité scolaire*, il en est une que l'historiographie a moins retenue, mais qui s'est révélée particulièrement déterminante pour comprendre les débats du XIXe siècle. Il s'agit de l'autorité des philosophes, et de leur parole, au sein des structures de gouvernement. Celle-ci fut en particulier discutée lors de la querelle qui suivit la publication de l'*Essai sur l'indifférence en matière de religion* de Félicité-Robert de Lamennais (1817) ; elle est l'objet des lettres que son auteur échange alors avec Victor Cousin[4]. Il s'agit alors d'identifier qui, des philosophes ou des ecclésiastiques, a autorité pour réglementer l'instruction publique –

---

[1] Dossier d'inspection de E. Charles (1869), AN, F/17/20387/B ; cité par B. POUCET, *Enseigner la philosophie*, *op. cit.* p. 77.

[2] « Pour le cours de philosophie, […] le Conseil n'a prescrit spécialement aucun ouvrage, parce qu'aucun ouvrage ne lui a paru présenter un traité méthodique et complet de toutes les parties de la philosophie. Mais […] il a indiqué comme la véritable règle des études philosophiques un choix de monuments consacrés par les plus beaux souvenirs de la science et de la religion […]. Sous ces *autorités imposantes*, l'enseignement est assuré de rester toujours irréprochable, sans être moins libre et moins étendu. » (Circulaire aux recteurs relative à la liste des livres classiques, 5 novembre 1842, *BU*, 1842, t. XI, no 34, p. 119-121 ; nous soulignons)

[3] Rapport de la commission de révision des programmes, Conseil supérieur de l'Instruction publique, session de décembre 1884, procès-verbal de la séance du 24 décembre 1884, AN, F/17/12966 (nous soulignons).

[4] Voir J. GRONDEUX, « La morale politique : Lamennais, Victor Cousin et les doctrinaires », *in* S. HALLADE (dir.), *Morales en révolutions. France, 1789-1940*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2015, p. 39-52. Nous y avons consacré de longues analyses dans notre chapitre III.

discussion qui engage, de part et d'autre, une réflexion sur la source de leur autorité morale, et sur l'« autorité » de cette source en elle-même. Au-delà, Cousin ne cessa de revendiquer, moyennant une référence implicite à la *République* de Platon, une position de surplomb pour les philosophes dans la gestion de la « cité »[1] – tout en affectant de se tenir à distance de l'idée de « philosophie d'État »[2]. Ces débats perdurèrent tout au long du XIXe siècle, en particulier à la faveur de deux épisodes polémiques particulièrement denses : la « querelle du monopole », supposé, de l'Université sur l'enseignement, et la querelle de la « morale sans Dieu » de l'École de la Troisième République. Ils se traduisirent notamment dans les programmes d'enseignement de philosophie, comme l'a montré Bruno Poucet, par la progressive autonomisation de la « morale » par rapport à la « théodicée » dans la seconde moitié du XIXe siècle[3]. Mais on les retrouve aussi, en filigrane, dans les décisions qui organisent la formation des professeurs et des instituteurs, dans les écoles normales, où un rôle prépondérant est accordé aux philosophes et à l'enseignement de la philosophie[4].

Tous ces débats ne sont donc pas réductibles à un simple conflit, supposé être bien connu, entre les Églises et l'État. Ils mettent certes en jeu, pour la plupart, une opposition entre foi religieuse et philosophie. Mais les divisions que l'on constate dans ces débats ne recouvrent pas plus une distinction entre laïcs et clercs, qu'entre les partisans de quelques confession que ce soit et des « libres penseurs », inféodés à aucune église. L'abbé Jean-Baptiste Flottes, par exemple, fut un fervent défenseur de l'autonomie de l'enseignement de la philosophie, dans la perspective d'un éventuel contrôle par les *autorités ecclésiastiques*, tout en reconnaissant que « *le christianisme* […] consacre *par son autorité* les raisonnements de la philosophie »[5].

---

[1] Pour un commentaire de la thèse des philosophes-rois chez Platon par Cousin, voir V. COUSIN, « Argument philosophique », *in Œuvres de Platon*, traduites par Victor Cousin, Paris, Didier, 1831, t. VII, *Les Lois*, p. CXXI-CXXII. Nous nous écartons sur ce point de l'analyse de Michel Narcy, dont l'analyse se limite aux « arguments philosophiques » qui introduisent les volumes traduits par Cousin, et qui considère que « les deux traits les plus saillants du régime imaginé par Platon dans la *République*, à savoir le pouvoir discrétionnaire d'un philosophe-roi et la constitution d'une classe de gardiens unie par un communisme intégral poussé jusqu'à la communauté des femmes et des enfants, n'avaient rien pour tenter les partisans d'un gouvernement représentatif » (M. NARCY, « Le Platon libéral de Victor Cousin », *Revue française d'histoire des idées politiques*, no 37, 2013, p. 53).

[2] Cette tension est au cœur de l'analyse de Patrice Vermeren dans *Victor Cousin : le jeu de la philosophie et de l'État* (*op. cit.*).

[3] B. POUCET, « Laïcité et enseignement de la philosophie », art. cité, p. 82-84, et *Enseigner la philosophie*, *op. cit*.

[4] Voir L. FERTÉ et T. TROCHU, « Un enseignement philosophique qui ne dit pas son nom ? Les professeurs de philosophie dans la formation des enseignants du primaire en France (XIXe et XXe siècles) », *Quatrandi. Revista internazionale de filosofia*, vol. VII, nos 1-2, 2019, p. 84-114.

[5] J.-B. FLOTTES, *Leçons de philosophie pendant l'année scolaire 1850-1851*, Béziers, Granié, 1851, p. 98 (nous soulignons). Sur la défense de l'enseignement philosophique par Flottes, voir, du même auteur, *Des Attaques dirigées contre les études philosophiques*, discours prononcé le 4 janvier 1839 à l'ouverture du cours de philosophie de la Faculté des lettres de Montpellier, Montpellier, Tournel, 1839.

L'analyse des constellations philosophiques dans lesquelles sont prises les décisions qui instituent en France un canon philosophique révèle que leur cœur commun est constitué par un questionnement sur l'autorité, sa nature et ses modalités d'exercice. Ce questionnement se déploie lui-même dans trois juridictions. Une juridiction *intellectuelle*, où il s'agit de se demander quelle faculté est la plus apte à identifier les premiers principes (alternative raison/foi). Une juridiction *pédagogique*, où il s'agit de se demander qui est le plus apte à exercer la fonction d'enseignant (alternative philosophes/ecclésiastiques) – jusqu'à la fin de notre période, il est encore possible que des prêtres enseignent dans le secondaire. Une juridiction *disciplinaire*, enfin, où il s'agit de questionner la hiérarchie (ou au contraire la totale indépendance) entre philosophie et théologie. L'alternative est alors plus complexe : elle oppose, d'une part, les idées de *philosophie laïqu*e et de *philosophie chrétienne* (la philosophie est bonne ou mauvaise en fonction de son usage), et, d'autre part, celles de philosophie (tout court), dans son exigence d'universalité, ou au contraire dans son incapacité à prévenir ce qui apparaît alors comme le « mal du siècle »[1] – le « scepticisme », c'est-à-dire la prolifération incontrôlée des croyances (la philosophie est bonne ou mauvaise en général).

5. Blaise Pascal, figure privilégiée pour étudier la formation du canon philosophique en France

Une telle étude, très vaste dans son empan, appelle une focale très précise pour que l'on puisse saisir dans son détail le processus de canonisation. Nous travaillerons ici à partir du cas de Blaise Pascal. Ce choix peut ne pas sembler s'imposer à première vue : Pascal reste encore aujourd'hui une figure à la marge du canon philosophique, vis-à-vis duquel il entretient une relation ambiguë. En effet, il n'est ni une de ses grandes figures indiscutées, dont le nom s'imposerait de lui-même – la *crème de la crème* de la philosophie, pour reprendre l'expression utilisée, en français, par Mary Hellen Waithe[2] –, ni un de ses « oubliés » ou de ses « *minores* ». De ce fait, il n'a que très marginalement bénéficié de l'attention des *canon studies*. Est-ce à dire qu'il est de faible intérêt pour comprendre la formation du canon ? Nullement. En effet, cette position médiane qu'il occupe aujourd'hui dans le canon philosophique n'est pas le résultat de la tiédeur de l'intérêt que l'on

[1] Voir notamment A. LERMINIER, « La société française est-elle sceptique ? », *Revue des deux mondes*, t. V, 15 janvier 1832, p. 183-197. Pour un commentaire du scepticisme comme « mal du siècle », on pourra se reporter aux indications et aux références données par Jean-Thomas Nordmann dans « Le pessimisme de Taine : la science et le mal du siècle », *in* R. CHOLLET (dir.), *Pessimisme(s)*, *Romantisme*, n° 61, 1988, p. 29-37.

[2] M. E. WAITHE, « From canon fodder to canon-formation », art. cité, p. 22.

porterait, en France à Pascal – comme cela semble être le cas à l'étranger[1]. Au contraire, il est souvent considéré comme l'un des piliers de la culture nationale[2], position qui lui donne accès aux plus grands honneurs. Nous pensons notamment à l'exposition qui eut lieu en 2016-2017 à la Bibliothèque nationale de France[3], et aux célébrations qui, dès à présent, se préparent pour le quadricentenaire de sa naissance, en juin 2023. Sa faible intégration au canon philosophique semble s'expliquer pour des raisons disciplinaires : la diversité de ses sujets de prédilection, qui touchent aussi bien à la théologie qu'aux mathématiques, à l'« art de penser » et de « persuader » qu'aux sciences expérimentales, semble en faire un cas paradigmatique d'auteur qui échappe aux constructions disciplinaires[4]. Mais il faut se garder ici des effets rétrospectifs. La nécessité de maintenir une pluralité d'approches pour comprendre la pensée de Pascal est aujourd'hui acceptée par une majorité de chercheurs ; et celle-ci s'autorise d'ailleurs de l'indistinction des frontières entre les disciplines, à une époque où la production du savoir n'est pas organisée selon un tel système[5]. Mais ce consensus est récent ; les appels universitaires à « l'interdisciplinarité » ne sont eux-mêmes pas plus vieux que la période qui s'ouvre après la seconde Guerre Mondiale[6]. Dans le cas de Pascal, il semble que cette exigence se soit imposée après le colloque du « tricentenaire » de sa mort, en 1962, et surtout à la faveur de la publication de l'édition critique des *Œuvres complètes* par Jean Mesnard (1964-1992)[7].

Si l'on examine toute la période qui précède cette « renaissance » de la recherche pascalienne, il apparaît que l'auteur des *Provinciales* et des *Pensées* fut bien l'objet d'appropriations disciplinaires. Il fut même au centre d'une véritable « guerre culturelle » au XIX^e^ siècle. Cette métaphore militaire

---

[1] Du moins dans le monde anglo-saxon. En effet, l'un des cœurs les plus actifs de la recherche sur Pascal est aujourd'hui situé au Japon, et en particulier à l'Université de Tokyo, sous le patronage de Yoichi Maeda, Testuya Shiokawa, puis aujourd'hui Masamitsu Horino, à l'Université Sangyo de Kyoto. Plus récemment, le CESPES de Catane, en Sicile, et sa directrice, Maria Vità Romeo, sont devenus le lieu de production d'importantes études sur Pascal.

[2] Voir les analyses d'Anne-Marie Thiesse dans *La Fabrique de l'écrivain national*, *op. cit.* p. 221.

[3] Voir le catalogue de l'exposition : J.-M. CHATELAIN (dir.), *Pascal, le cœur et la raison*, Paris, Bibliothèque Nationale de France, 2016. Le livre est préfacé par Laurence Engel, présidente de la Bibliothèque, qui indique que « l'œuvre de Pascal » est « une part essentielle de notre patrimoine scientifique, littéraire et philosophique ».

[4] Une autre solution pourrait consister à dire que Pascal ne fait tout simplement pas de philosophie, sauf lorsqu'il emprunte à Descartes – et il ne produit pas alors une philosophie originale. C'est l'option retenue par Vincent Carraud (*Pascal et la philosophie*, Paris, PUF, 2007 [1992]), qui emprunte sa définition de la philosophie à saint Thomas (*ibid.* p. 26-27), et qui place son analyse sous l'autorité de Victor Cousin et de deux cousiniens : Émile Saisset et Francisque Bouillier (*ibid.* p. 30-40), en affectant de ne pas voir ce que de telles « sources » peuvent avoir de problématique. Cette étude a le mérite de rappeler que les travaux sur « Pascal et la philosophie », encore aujourd'hui, sont souvent une manière de défendre *une* conception de la philosophie.

[5] Voir notamment P. WEINGART, « A short history of knowledge formation », *in* R. FRODEMANN *et al.* (dir.), *The Oxford Handbook of interdisciplinarity*, Oxford, Oxford University Press, 2010, p. 3-14.

[6] S. TURNER, « What are disciplines ? And how is interdisciplinarity different ? », art. cité.

[7] B. PASCAL, *Œuvres complètes*, texte établi, présenté et annoté par J. MESNARD, Paris, Desclée de Brouwer, 1964-1992. Seuls quatre volumes virent finalement le jour sur les sept ou huit prévus.

n'est pas seulement d'usage récent[1] : elle frappe tant elle est courante chez les interprètes pascaliens du XIXe siècle, et sous des plumes très diverses. On la trouve d'abord appliquée à des entreprises individuelles : par exemple, chez Élie Halévy, à propos de l'édition d'Ernest Havet[2], chez Jules Benda, à propos du *Rapport sur la nécessité d'une nouvelle édition des* Pensées, de Victor Cousin[3], ou chez Gustave Merlet, à propos de l'édition de Nicolas de Condorcet[4]. En outre, cette métaphore est utilisée pour décrire l'intégralité de la réception de Pascal au XIXe siècle, notamment par Charles-Augustin de Sainte-Beuve, qui évoque un « conflit universel » où « chacun prenait la plume, ou du moins la parole, pour ou contre Pascal », et identifie Victor Cousin comme son initiateur[5]. Elle est encore employée en ce sens par Victor Rocher, qui distingue « deux camps » qui, « depuis plus d'un siècle, […] revendiquent, chacun en sa faveur, le grand nom de Pascal »[6], et par Georges Longhaye, qui revient, en 1891, sur « la guerre qu'on va menant, surtout depuis un demi-siècle, autour de la magnifique ébauche que nous a laissée Pascal »[7].

Ces querelles eurent une traduction institutionnelle remarquable : Pascal est, de loin, l'auteur qui alla et vint le plus grand nombre de fois dans les listes de livres classiques pour la philosophie[8]. Il figure sur la courte liste des auteurs philosophiques de 1809 ; en est écarté par Victor Cousin en 1842 ; réapparaît dans le programme de la classe de Logique en 1852, puis dans celui du baccalauréat ès-lettres en 1864. Il en est à nouveau retiré, en 1880, puis y fait son retour en 1885 – il n'en sortira alors plus. Une semblable valse caractérise le choix des œuvres : le régime napoléonien semble préférer les fragments sur « l'esprit de géométrie », le Second Empire, les réflexions sur

---

1 Voir notamment G. B. NASH, *History on trial : culture wars and the teaching of the past*, New York, Vintage Books, 2000.

2 « Quant au *Commentaire* [de Havet], […] son point de vue n'est pas désintéressé ; il livre bataille à son auteur, et les moyens de la guerre ne sont pas toujours loyaux. » (Lettre d'Élie Halévy à Ferdinand Brunetière, 12 novembre 1892, *in* É. HALÉVY, *Correspondance (1891-1937)*, éd. H. GUY-LOË, Paris, Éditions de Fallois, 1996, p. 91)

3 « Au milieu du siècle, Cousin pousse son cri de guerre contre les trahisons de l'édition de Port-Royal […]. » (J. BENDA, *Belphégor. Essai sur l'esthétique de la présente société française*, Paris, Émile-Paul, 1918, p. 201)

4 L'édition des *Pensées* par Condorcet, « tout aussi partiale dans un autre sens [que l'édition « de Port-Royal »], ne fut pour l'école philosophique qu'une façon de planter son drapeau sur les *Pensées*, comme sur une place conquise. » (G. MERLET, *Études littéraires sur les classiques français de la rhétorique et du baccalauréat ès lettres*, Paris, Hachette, 1875, p. 326)

5 « [Avec la publication du *Rapport* de Cousin,] ce n'était plus le texte seul de Pascal qu'on mettait en cause, c'était l'homme même et le chrétien. De là l'intérêt et le conflit universel. […] Chacun prenait la plume, ou du moins la parole, pour ou contre Pascal. Il était décidément à l'ordre du jour […]. » (C.-A. de SAINTE-BEUVE, « *Pensées, fragments et lettres de Blaise Pascal*, publiés pour la première fois conformes aux manuscrits, par M. Prosper Faugère [recension] », *Revue des deux mondes*, t. VII, 1844, p. 108)

6 *Pensées de Pascal*, publiées d'après le texte authentique et le seul vrai plan de l'auteur, avec des notes philosophiques et théologiques et une notice biographique, par V. ROCHER, chanoine d'Orléans, Tours, Alfred Mame et Fils, 1873, avertissement, p. LII.

7 G. LONGHAYE, « Pascal apologiste. Valeur utile des "Pensées" », *Études religieuses, philosophiques, historiques et littéraires*, septembre-décembre 1891, p. 523.

8 Voir notre Annexe 3.1, Tableau récapitulatif des entrées et sorties de Pascal des programmes de philosophie (1809-1902).

« l'autorité en matière de philosophie », le gouvernement de l'Ordre moral, l'*Entretien avec Monsieur de Sacy* – où est notamment prononcée la soumission de la philosophie à la théologie – ; et c'est seulement au moment où sont votées les grandes « lois laïques » que les *Pensées*, accompagnées de leurs désormais inséparables « opuscules », se fraient un chemin jusqu'aux programmes du baccalauréat. La lecture des rapports des différentes commissions chargées de la réforme de ces programmes confirme que leurs choix sont guidés par l'évolution de la conjoncture politique, d'une part, et par l'évolution de l'interprétation de Pascal, d'autre part. Dès lors, reconstituer les circonstances dans lesquelles Pascal est inclus, ou non, dans les listes d'auteurs de philosophie, et par quels textes, permet de mesurer très précisément l'évolution de ce que l'on demande à la philosophie de traiter, et l'histoire – officielle – de la philosophie dans laquelle on estime que Pascal a sa place.

Comme figure médiane du canon de la philosophie, Pascal est l'auteur qui génère le plus d'interactions dans ces commissions. Il permet ainsi de voir à la fois *plus* et *différemment*, relativement à la formation du canon de la philosophie en France, qu'en prenant pour focale l'un des grands ténors de cette histoire officielle – Descartes ou Platon, au premier chef –, ou l'une de ses figures occultées, comme Diderot ou Montaigne. *Plus*, parce que l'inclusion ou l'exclusion de telles figures sont le plus souvent tellement évidentes qu'elles ne sont pas sujettes à discussion, alors que Pascal fait l'objet de réels débats au sein des commissions de réforme des programmes, puis dans la sphère intellectuelle qui s'en empare pour les commenter. *Différemment*, parce que les questions relatives à l'intégration de Pascal dans le canon philosophique ne mettent pas seulement en jeu une définition *philosophique* de la philosophie (et des traditions que l'on reconnaît comme telles), mais aussi *par distinction avec les autres disciplines*, en particulier la littérature.

Pour ces raisons, Pascal apparaît comme un candidat idéal pour comprendre la formation du canon comme interaction d'un système de disciplines avec le monde politique. Mais il l'est aussi d'après des critères internes, c'est-à-dire du point de vue des débats interprétatifs qui entourent spécifiquement sa figure.

6. Pascal, entre sécularisation et scepticisme

Si Pascal a peu retenu l'attention de celles et ceux qui ont étudié la formation du canon de la philosophie, sa réception au XIX^e^ siècle est, depuis quelques années, l'objet du plus vif intérêt au sein de la recherche pascalienne. La voie avait été ouverte dans les années 1990 par les travaux

d'Antony McKenna[1], répondant au vœu, formulé au même moment par Denise Leduc-Fayette, d'étudier la réception philosophique de Pascal au XIXe siècle[2]. Mais c'est surtout depuis les années 2010 que notre connaissance des enjeux de cette réception s'est considérablement améliorée, à la faveur d'études s'attachant à réinscrire leurs résultats dans la vie sociale, politique et intellectuelle du siècle. Nous pensons en particulier aux travaux d'Alain Cantillon[3], de Hubert Aupetit[4], de Laurent Fedi[5] et de Laurent Thirouin[6], ainsi qu'au volume des *Chroniques de Port-Royal* consacré à *Port-Royal au XIXe siècle*[7]. Signalons, également, la tenue prochaine d'un colloque, à Rouen, sur *Le Pascal des romantiques*[8]. De manière plus périphérique, enfin, les travaux de Ralph Albanese ont fait exister ce sujet à l'international[9]. Toutes ces études, par la convergence de leurs résultats, ont permis de se former une image claire et précise des débats interprétatifs qui structurent la réception de Pascal au XIXe siècle. Elles ont ainsi fait apparaître que ces débats autour de la figure pascalienne rejoignent très précisément ceux qui, sur la même période, agitent l'institution scolaire dans son entreprise de constitution d'un canon. La « guerre » qui a lieu autour de la dépouille de Pascal est manifestement du plus haut enjeu, ce qui explique sa virulence. On peut distinguer deux types

---

[1] A. McKenna, « Les *Pensées* de Pascal au XIXe siècle », *in* P. Brockmeier et S. Michaud (dir.), *Sitten und Sittlichkeit im 19. Jahrhundert. Les Morales au XIXe siècle*, Stuttgart, M&P Verlag für Wiss. und Forschung, 1993, p. 108-134 ; « Victor Cousin interprète de Pascal », *in* É. Fauquet (dir.), *Victor Cousin, homo theologico-politicus*, Paris, Kimé, 1996, p. 19-35. Le rôle prépondérant de Victor Cousin était déjà signalé en 1990 dans sa thèse *De Pascal à Voltaire. Le rôle des* Pensées *de Pascal dans l'histoire des idées entre 1670 et 1734*, Paris/Oxford, Universitas/Voltaire Foundation, 2013 [1990].

[2] D. Leduc-Fayette (dir), *Pascal au miroir du XIXe siècle*, Paris, Mame, 1993.

[3] A. Cantillon, *Le* Pari-de-Pascal *: étude littéraire d'une série d'énonciations (1660-1850)*, Paris, Vrin/Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 2014, ainsi que ses « chapitres détachés », accessibles en ligne : « *Le-Pari-de-Pascal*, chapitres détachés », *Les Dossiers du Grihl*, no 2, 2014. [En ligne] Disponibles à : https://journals.openedition.org/dossiersgrihl/9469 (consulté le 12 août 2022). Dès 2002, Alain Cantillon avait étudié le travail de Victor Cousin autour de Pascal : « "Nous n'avions entrepris qu'un travail littéraire" Victor Cousin et Pascal », *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques*, nos 28-29, 2002. [En ligne] Disponible à : http://journals.openedition.org/ccrh/922 (consulté le 12 août 2022).

[4] H . Aupetit, « Pour en finir avec *l'apologie*. Us et abus d'une hypothèse de lecture », *Relire l'apologie pascalienne*, *Chroniques de Port-Royal*, no 63, 2013, p. 27-44 ; « Le philosophe et l'autodidacte : comment Victor Cousin utilise Port-Royal pour excommunier Pascal de la religion philosophique », *Port-Royal au XIXe siècle*, *Chroniques de Port-Royal*, no 65, 2015, p. 309-339.

[5] L. Fedi, « Port-Royal : un modèle identificatoire chez les philosophes et les pédagogues de la Troisième République », *Port-Royal et la République : 1940-1629 ?*, *Chroniques de Port-Royal*, n° 68, 2018, p. 19-36.

[6] L. Thirouin, « Depuis quand Pascal a-t-il écrit une "*apologie*" ? », *Quaderni Leif*, no 19, 2020, p. 43-57.

[7] *Port-Royal au XIXe siècle*, *Chroniques de Port-Royal*, no 65, 2015.

[8] *Le Pascal des romantiques*, organisé par S. Ledda et T. Gheeraert, Rouen, 14-15 décembre 2023, argumentaire accessible à : https://www.fabula.org/actualites/le-pascal-des-romantiques_108917.php (consulté le 12 août 2022).

[9] R. Albanese, « Critique laïque et critique cléricale des *Pensées* de Pascal à l'époque romantique : les cas de Victor Cousin et de l'abbé Charaux », *Papers on French Seventeenth Century Literature*, vol. XLV, no 89, 2018, p. 409-421 ; « La réception critique des *Pensées* et la crise moderniste en France : le cas du Père Laberthonnière », *Papers on Seventeenth Century Literature*, vol. XLVII, no 92, 2020, p. 131-141 ; « La réception critique des *Pensées* de Pascal chez trois philosophes de la Troisième République », *Papers on French Seventeenth Century Literature*, vol. XLVII, no 92, 2020, p. 143-153 ; « Critique universitaire et discours scolaire sur les *Pensées* de Pascal : de la Restauration au Second Empire (1817–1856) », *Australian Journal of French Studies*, vol. LVII, no 2, 2020, p. 247-259.

d'enjeux, liés, premièrement, à la question de la laïcité, et, deuxièmement, à celle du « scepticisme ».

Repartons, pour comprendre la première question, de la formule de Georges Longhaye :

> Tel est l'enjeu sérieux de la guerre qu'on va menant, surtout depuis un demi-siècle, autour de la magnifique ébauche que nous a laissée Pascal. Ce n'est point simple querelle d'archéologues discutant une belle ruine ; c'est avant tout un épisode du grand duel entre l'incroyance et la foi.[1]

Celle-ci peut se lire d'abord comme une prise de parti explicite *en faveur* de Pascal, considéré comme un défenseur de premier plan de la religion chrétienne, contre des « incroyants » dont le nombre irait grandissant[2], en un temps où « les dogmes finissent »[3]. Mais Longhaye est un jésuite[4] – il se demande même pour cette raison : « Suis-je français ? »[5] –, et son article est en réalité destiné à mesurer l'utilité de la démonstration pascalienne pour le christianisme, et donc son actualité. Il conclut par la négative : cette « apologie qui a besoin d'apologie »[6] se révèle « décevante et périlleuse »[7]. Le conflit ouvert autour de Pascal est donc plus complexe qu'il ne paraît à première vue. On peut résumer les oppositions qui le structurent de ce premier point de vue de la manière suivante. D'une part, Pascal est perçu comme l'auteur d'un ouvrage de défense de la *religion chrétienne* (une « Apologie »), mais son « jansénisme », doctrine formellement condamnée par la bulle pontificale *Unigenitus* (1713), pouvait le rendre suspect aux yeux des défenseurs de l'*orthodoxie catholique*. D'autre part, s'il est perçu par certains comme le partisan d'un catholicisme « rigoriste »[8], son opposition aux jésuites dans la campagne des *Provinciales*, au nom de ce que Jean Laporte appelait « le droit des fidèles »[9], l'a aussi amené à être rattaché aux rangs

---

[1] G. LONGHAYE, « Pascal apologiste », art. cité, p. 523-524.

[2] Guillaume Cuchet a apporté toutes les nuances nécessaires à ce supposé « déclin religieux » du XIXe siècle, qui tient plus du lieu commun que de la réalité historique : *Une Histoire du sentiment religieux au XIXe siècle. Religion, culture et société en France (1830-1880)*, Paris, Cerf, 2020. Il y montre que l'image du XIXe siècle positiviste relève d'une construction, et que le progrès de l'incroyance, s'il est réel, eut aussi pour conséquence de précipiter un « renouveau catholique », c'est-à-dire une nouvelle ferveur religieuse chez les catholiques. Enrique Sànchez Costa a consacré une étude à la place de Pascal dans ce mouvement religieux : « La réception de Pascal chez les écrivains du renouveau catholique français (1890-1940) », *Courrier du Centre international Blaise Pascal*, no 34, 2012, p. 13-21. On se reportera également aux analyses classiques d'Antoine Compagnon : *Les Antimodernes, de Joseph de Maistre à Roland Barthes*, Paris, Gallimard, 2005, et « "Le funeste Pascal" », *Revue d'histoire littéraire de la France*, vol. CVII, no 2, 2007, p. 413-432.

[3] Selon le mot de Théodore Jouffroy (« Comment les dogmes finissent », *Le Globe*, no 111, 24 mai 1825, p. 565-568)

[4] Sur sa formation et ses conception religieuses, voir P. LHANDE, *Un Maître humaniste, le Père Longhaye. Les disciplines intellectuelles, les disciplines littéraires, les disciplines religieuses*, Paris, Gigord, 1923.

[5] G. LONGHAYE, *Suis-je français ? Examen de conscience d'un jésuite*, Paris, Dentu, 1879.

[6] G. LONGHAYE, « Pascal apologiste », art. cité, p. 527.

[7] *Ibid.* p. 526.

[8] J.-L. QUANTIN, « Le rigorisme : sur le basculement de la théologie morale catholique au XVIIe siècle », *Revue d'histoire de l'Église de France*, t. LXXXIX, no 222, 2003, p. 23-43, et *id.* « Jansénistes et rigoristes », *in* A. TALLON et C. VINCENT (dir.), *Histoire du christianisme en France*, Paris, Armand Colin, 2014, p. 245-262.

[9] J. LAPORTE, *La Doctrine de Port-Royal. La Morale (d'après Arnauld)*, Paris, Vrin, 1952, t. II, ch. V « Limites de l'autorité dans l'Église : le droit des fidèles », p. 360-387. Voir également D. LEDUC-FAYETTE, « Lire l'Écriture sainte : un "droit" ? », *Chroniques de Port-Royal*, no 44, 1995, p. 97-112.

des défenseurs de la « liberté de conscience », en matière politique, mais aussi religieuse. Adolphe Franck en fait ainsi sans ambiguïté ni contradiction un précurseur de « l'esprit laïque », préparant le passage « de la critique des théologiens à celle de la théologie »[1]. Dans les débats qui structurent sa réception, on comprend dès lors qu'il ne s'agit pas *simplement* de se déclarer *pour* ou *contre* Pascal en matière religieuse. Ce qui est en jeu, c'est cela même pour lequel on se déclare, avec Pascal, pour ou contre. De cette manière, Pascal devient le lieu d'une problématisation, et est mis à profit, comme figure, pour penser le lien entre religion (chrétienne) et société, mais aussi les rapports d'autorité entre ces deux parties du « savoir » et leurs représentants respectifs.

La seconde question qui est soulevée, dans la « guerre » des publications pascaliennes, concerne le supposé « scepticisme » de Pascal. Là encore, il ne s'agit pas de refuser ou d'admettre l'attribution d'une telle étiquette, mais de se disputer sur son sens même. L'acception la plus courante, à cet égard, apparaît surdéterminée par ce que l'on identifiera rétrospectivement comme la « querelle du pessimisme »[2]. Le scepticisme renvoie alors à l'attitude des pessimistes à l'égard des croyances communes, prônant un relativisme de principe. Dans cette querelle, le label « sceptique » en lui-même est plus une « fiction » dont on se sert pour rejeter un adversaire, qu'une catégorie philosophique à laquelle des acteurs s'identifieraient positivement, comme le soulignait Sylvia Giocanti[3] – même si on trouve, marginalement, des philosophes s'en revendiquant[4]. Il sert alors d'épouvantail pour manifester le danger que représenterait une société dépourvue de croyances. Deux positions se dégagent : une position *anti-rationaliste*, très répandue chez les « antimodernes », qui dénoncent l'usage illimité voire « tyrannique » de la raison, et qui y voient un héritage de l'esprit des Lumières[5], et une position *anti-fidéiste*, qui revendique la possibilité de déterminer rationnellement, et hors de la foi, les principes de la morale, et rejette l'appel à la foi

---

[1] A. FRANCK « Pascal », *in Dictionnaire des sciences philosophiques, par une société de professeurs et de savants*, sous la direction de M. A. D. FRANCK, 2e édition, Paris, Hachette, 1875, p. 1258.

[2] Voir A. HENRY (dir.), *Schopenhauer et la création littéraire en Europe*, Paris, Méridiens-Klincksieck, 1989 ; C. TROISFONTAINES, « "L'effet Schopenhauer" et les philosophes français de la fin du XIXe siècle », *in* J.-F. MATTÉI (dir.), *Philosopher en français. Langue de la philosophie et langue nationale*, Paris, PUF, 2001, p. 147-170.

[3] S. GIOCANTI, « La dangerosité du scepticisme pour les modernes. Les périls d'une raison qu'on n'arrête pas », *in* C. LEDUC et D. DUMOUCHEL, (dir.), *Les ismes et catégories historiographiques*, Laval, Presses de l'Université de Laval, 2021, p. 161-182.

[4] « Mon système introduit un scepticisme raisonné et démontré », écrit Leopardi dans son *Zibaldone* (cité par D. JÉRÔME, *Introduction au* Zibaldone *de Giacomo Leopardi. La question du système*, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, 2019, ch. VIII, « Scepticisme et matérialisme », p. 163-212). En France, ce type de jugement était très marginal ; nous n'en avons pas retrouvé la trace autour de Pascal.

[5] Voir notamment A. COMPAGNON, *Les Antimodernes*, *op. cit.* et F. BRAHAMI, *La Raison du peuple, un héritage de la Révolution française (1789-1848)*, Paris, Belles Lettres, 2016, p. 96-128.

comme une forme de « scepticisme »[1] – ce fut, exemplairement, la position de Victor Cousin dans la querelle qui l'oppose à Félicité-Robert de Lamennais. La critique pascalienne *pascalisante*[2], c'est-à-dire celle qui a le souci de défendre les intérêts de *son* auteur, tels qu'elle les conçoit, a transmis cette question à la postérité comme un faux-problème, en proclamant chaque fois qu'il était possible sa réjouissance à l'idée de voir celui-ci tranché une bonne fois pour toutes (Pascal n'est pas sceptique[3]). Ce faisant, elle a longtemps occulté le débat, bien réel, qui existe à la même époque, sur l'éventualité d'une philosophie (positivement) sceptique chez Pascal[4]. C'est ce que note dès 1882 Édouard Droz, futur auteur d'une *Étude sur le scepticisme de Pascal*[5], à propos de Victor Cousin :

> Il a égaré une partie des études sur Pascal et l'opinion publique tout entière, en faisant croire que Pascal est un sceptique désespéré qui ne trouve de refuge que dans la foi […], alors qu'il a peur non pas d'être trop sceptique, mais de ne l'être pas assez.[6]

Au sein de ce second débat, la position la plus majoritaire est celle qui consiste à rejeter le scepticisme hors de la philosophie, d'après une représentation qui n'est pas étrangère au premier débat, et qui, souvent, a pour but de promouvoir son propre modèle philosophique (« Il n'a réfuté Pascal sceptique que pour la plus grande gloire de sa philosophie », écrivait encore Droz au sujet de Cousin[7]). Mais plusieurs voix discordantes se font jour, qu'il s'agisse de confronter Pascal aux grands noms de la « philosophie sceptique », comme chez Jean-Marie Guyau[8], ou *via* la référence à Kant, comme chez Lachelier[9] et Edmond de Pressensé[10], ou au contraire de le mettre à distance de

---

[1] Sylvia Giocanti a étudié les fondements théoriques de cette opposition entre fidéisme et scepticisme dans « Histoire du scepticisme, histoire du fidéisme ? », *in Histoire du scepticisme de Sextus Empiricus à Richard H. Popkin*, *Revue de Synthèse*, vol. CXIX, nos 2-3, 1998, p. 193-210.

[2] Nous reprenons ici la catégorie forgée par Bernard Amoudru pour caractériser la transformation de l'intérêt pour Pascal au cours du XIXe siècle. Voir B. AMOUDRU, *La Vie posthume des « Pensées ». Des « pascalins » aux « pascalisants »*, Paris, Bloud et Gay, 1935.

[3] Voir exemplairement E. BAUDIN, *Études historiques et critiques sur la philosophie de Pascal*, Neuchâtel, La Baconnière, 1946, t. I, *Sa philosophie critique : Pascal et Descartes*, p. 75.

[4] Cette hypothèse a aujourd'hui bénéficié d'éclairages décisifs de la part d'Antony McKenna (en particulier « Les *Pensées* de Pascal : une ébauche d'apologie sceptique », *in* P.-F. MOREAU [dir.], *Le Retour des philosophies antiques à l'âge classique*, t. II, *Le Scepticisme au XVIe et au XVIIe siècle*, Paris, Albin Michel, 2001, p. 348-361) et de Sylvia Giocanti (« L'écriture sceptique d'une apologie de la religion chrétienne : les *Pensées* de Pascal », *Pascal a-t-il écrit les* Pensées *?*, *Littératures*, no 55, 2006, p. 75-92).

[5] E. DROZ, *Étude sur le scepticisme de Pascal, considéré dans le livre des* Pensées, Paris, Alcan, 1886.

[6] Lettre d'Édouard Droz à Ernest Havet, 29 juin 1882, BNF, n. a. fr. no 24473, fos 305-306.

[7] *Ibid.* fo 305.

[8] B. PASCAL, *I. Entretien avec de Saci sur Épictète et Montaigne, suivi d'extraits de Montaigne. II. De l'autorité et du progrès en philosophie, suivi d'extraits et d'éclaircissements relatifs à l'histoire de l'idée de progrès*, par J.-M. GUYAU, Paris, Delagrave, 1875.

[9] J. LACHELIER, « Notes sur le pari de Pascal », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, t. LI, janvier-juin 1901, p. 625-639.

[10] E. de PRESSENSÉ, « Pascal et le catholicisme contemporain », *La Revue politique et littéraire*, 10e année, no 12, 18 septembre 1880, p. 265-269.

la tradition grecque de la « philosophie sceptique », comme Alexandre Thomas, qui réfute Pascal au nom du « vrai scepticisme »[1].

Ces deux séries de débats structurent la très grande majorité de la réception de Pascal au XIXe siècle. Ils sont souvent envisagés, par les acteurs eux-mêmes, comme des matrices historiographiques pour présenter l'état présent des travaux sur Pascal dans préfaces et introductions des éditions. Ils se trouvent correspondre aussi aux grandes questions qui agitent l'institution scolaire, qui entame un processus de sécularisation, c'est-à-dire d'émancipation vis-à-vis des autorités ecclésiastiques, et qui doit trouver une nouvelle légitimité à l'enseignement moral qu'elle entend toujours prodiguer. Les ambiguïtés qui, de ce point de vue, marquent la figure de Pascal tout au long du XIXe siècle en font un support idéal pour expliciter ses propres conceptions. Mais ce recours s'explique aussi, comme nous le montrerons, par son statut de « classique », qui le désigne comme un incontournable de la culture lettrée, et, plus largement, par la transformation de la pratique philosophique, où l'histoire acquière une place prépondérante, et où les « auteurs » philosophiques sont de plus en plus appelés à combler ce qu'Anne-Lise Rey appelait les « besoins épistémiques »[2] des philosophes.

7. Quel XIXe siècle ?

Pour mener notre étude, il est apparu nécessaire de prendre en compte une période longue. Nous commencerons ainsi notre recherche en 1809, et nous la prolongerons jusqu'en 1914.

La première date s'imposait pour deux raisons. Elle correspond d'abord à l'institution d'une « classe de philosophie » comme dernière année d'enseignement du cycle secondaire, dans l'Université impériale[3]. Il ne s'agit pas alors de la création d'un « enseignement de philosophie » en général, puisque celui-ci avait déjà cours dans les collèges d'Ancien Régime, puis dans les écoles centrales révolutionnaires, sous le nom de « Grammaire générale », puis enfin dans le Prytanée français[4]. Mais, en 1809, cet enseignement est désormais pris en charge par un professeur spécifique – du moins, d'après les textes officiels. En outre, il est envisagé comme un rouage essentiel d'un système nationalisé de production de normes. En effet, le lycée ne vise pas seulement

---

[1] A. THOMAS, *De Pascali, an vere scepticus fuerit. Disputatio academica*, Paris, Crapelet, 1844. Toute la première partie de cette thèse latine est consacrée à montrer qu'on ne retrouve pas chez Pascal le « vrai scepticisme » (*ibid*. p. 5) de Sextus Empiricus, mais une forme dévaluée, destinée à recouvrir un « dogmatisme » fondamental. L'auteur entend prouver dans la seconde que Pascal n'emprunte aux sceptiques que leur « méthode » (*ibid.* p. 29) et non leurs principes et leurs résultats.

[2] Voir A.-L. REY, « La réception de Leibniz en France et en Angleterre au XVIIIe siècle », *in* M. LAERKE, C. LEDUC et D. RABOUIN (dir.), *Leibniz. Lectures et commentaires*, Paris, Vrin, 2017, p. 293-314.

[3] *Règlement sur l'enseignement dans les lycées*, 19 septembre 1809, *RLR*, t. V, p. 28-41.

[4] Voir P. GERBOD, « L'Université et la philosophie de 1789 à nos jours », art. cité.

à donner à ceux qui le fréquentent une culture humaniste : il est destiné à former les cadres de l'État. C'est pour cette raison que, si, dans le *Règlement sur l'enseignement dans les lycées* de 1809, la philosophie ne concerne en fait qu'une minorité d'élèves (elle n'est dispensée que dans les lycées des chefs lieux d'académie et de Paris), son rôle ne saurait être minimisé. Une seconde différence majeure instituée par le *Règlement* de 1809 permet de le tenir pour le *terminus a quo* de notre travail. En effet, au-delà de la création d'un enseignement de philosophie, ce texte est le premier à prévoir formellement[1] une liste de « livres classiques » destinés à réguler l'enseignement donné dans les classes, notamment pour la philosophie. Il s'agit donc de la première tentative officielle de fixer un ensemble de textes présentés comme « philosophiques », et estimés les plus propres à former la jeunesse. On peut donc y voir la première étape dans l'élaboration du canon philosophique. Pascal figure lui-même dans cette courte liste d'auteurs philosophiques recommandés.

Notre *terminus ad quem* est quant à lui le résultat d'un compromis, qui témoigne de la diversité des processus entrant dans la constitution d'un canon. Nous aurions pu en effet choisir de nous en tenir aux textes réglementaires. De ce point de vue-là, le programme d'enseignement de 1902 semblait tout indiqué : il est le premier à faire figurer les *Pensées* de Pascal comme une œuvre de philosophie[2]. Mais ce type de textes, sur la période du XIX^e^ siècle, se caractérise par une grande instabilité. Que Pascal figurât dans cette liste de 1902 ne signifie pas qu'il était en quelque manière promis à y rester. Il restera un auteur philosophique après 1902 : mais il faut ici se garder des illusions rétrospectives. En prolongeant notre étude au-delà de ce programme de 1902, il s'agissait de faire droit à l'idée séminale avancée par Jacques Le Goff que, pour l'historien, la date la plus importante n'est pas celle de « l'invention », mais de la « diffusion »[3]. Appliquée à notre propos, cette idée signifie qu'il était moins important de déterminer à quelle date les *Pensées* de Pascal furent considérées par les pouvoirs publics comme une œuvre de philosophie, que la date à partir de

---

[1] La *Ratio Studiorum* incite certes le professeur de philosophie à ne pas s'éloigne[r] d'Aristote » et à « ne parle[r] jamais de saint Thomas sans l'honorer », enfin, à user de manuels comme ceux de Francisco de Toledo ou de Pedro da Fonseca (*Ratio Studiorum. Plan raisonné et institution des études dans la Compagnie de Jésus*, édition bilingue latin-français, présentée par A. DEMOUSTIER et D. JULIA, traduction par L. ALBRIEUX et D. PRALON-JULIA, Paris, Belin, 1997, p. 124-126). Mais, comme le note Bruno Poucet, elle « n'est pas un acte de l'autorité centrale : elle se borne à rassembler les pratiques pédagogiques qui ont le mieux réussi dans les différents collèges » (B. POUCET, « De la notion de plan d'études à la notion de programme dans l'enseignement de la philosophie en France au XIX^e^ siècle », *in* A. ROBERT (dir.), *Les Contenus d'enseignement en question. Histoire et actualité*, Rennes, CRDP de Bretagne, 2000, p. 13-25).

[2] Arrêté concernant les programmes d'enseignement des classes secondaires dans les lycées et collèges de garçons, programmes de philosophie, arrêté du 31 mai 1902, *BA*, 1902, t. LXXI, n^o^ 1522, p. 762-763. Les *Pensées* avaient été introduites dès 1895 par arrêté, mais celui-ci n'avait pas encore été entériné par un programme (Modification des listes d'auteurs adoptés pour les classes de l'enseignement secondaire classique, arrêté du 8 août 1895, *BA*, 1895, t. LVIII, n^o^ 1174, p. 280-281).

[3] J. LE GOFF, *La Civilisation de l'Occident médiéval*, Paris, Flammarion, 2008 [1964], p. 170.

laquelle il n'a plus été possible de l'ignorer comme telle. En effet, nous ne faisons pas ici, comme telle, une histoire des programmes d'enseignement, mais l'histoire de la formation d'un canon philosophique, processus qui, s'il est essentiellement lié à l'institution, fait aussi intervenir des éléments extérieurs à celle-ci. Il était donc nécessaire d'identifier un événement qui permette d'éclairer, sur le long terme, à la fois le devenir philosophique de Pascal et son inscription dans un imaginaire national. Or, un tel événement a été mis en évidence depuis longtemps par la critique pascalienne : il s'agit de l'édition de ses *Œuvres complètes* supervisée par le philosophe Léon Brunschvicg, dont le quatorzième et dernier volume paraît en 1914[1].

Au sein de cette vaste période, nous avons pu isoler trois séquences décisives.

1/ La première correspond à la « préhistoire » de l'intégration de Pascal au canon philosophique. Elle est caractérisée par deux processus : la construction progressive d'un canon et son intégration aux pratiques enseignantes, à partir du texte fondateur de 1809, et la constitution de Pascal comme un objet d'intérêt pour la philosophie.

2/ La seconde correspond au « moment cousinien » de la réception de Pascal. Ce choix s'imposait face au double constat du caractère central de Victor Cousin pour comprendre l'histoire de l'enseignement de la philosophie, voire de l'enseignement tout court, au XIX^e^ siècle, et pour comprendre l'histoire de la réception de Pascal. Il fut en effet à la fois responsable de la « stabilisation »[2] de l'enseignement de la philosophie, dans son identité comme dans ses pratiques, et de la focalisation de toute une génération philosophique sur le « cas » Blaise Pascal – rejeté à grand bruit hors de la philosophie dans un *Rapport sur la nécessité d'une nouvelle édition des Pensées*. La date de publication de ce rapport permet de fixer le terme initial de cette seconde partie : 1842.

3/ Une troisième période, enfin, correspond à l'avènement philosophique de Pascal proprement dit. Elle s'ouvre avec la chute institutionnelle de Victor Cousin en 1851, condition de possibilité de l'intégration de Pascal aux programmes de philosophie. Cette prise de distance avec le modèle cousinien se traduit par la progressive prise en compte des *Pensées* comme œuvre philosophique, qui finiront par supplanter les « opuscules » qui, jusque-là, leur avait été préférés. En ce sens, cette

---

[1] *Œuvres de Blaise Pascal, publiées suivant l'ordre chronologique, avec documents et complémentaires, introductions et notes*, par L. BRUNSCHVICG, P. BOUTROUX et F. GAZIER, Paris, Hachette, 1904-1914. Voir L. LAFUMA, *Histoire des Pensées de Pascal (1656-1952)*, Paris, Éditions du Luxembourg, 1954 ; R. FRANCIS, *Les Pensées de Pascal en France de 1842 à 1942. Essai d'étude historique et critique*, Paris, Nizet, 1959 ; A. CANTILLON, « L'institution des *Œuvres-complètes-de-Blaise-Pascal* ; à propos des éditions de Léon Brunschvicg (1897-1914) », *Les Dossiers du Grihl*, Les dossiers d'Alain Cantillon, 2009. [En ligne] Disponible à : http://journals.openedition.org/dossiersgrihl/3660 (consulté le 13 août 2022).

[2] J.-L. FABIANI, *Qu'est-ce qu'un philosophe français ? op. cit.* p. 183.

consécration philosophique des *Pensées* correspond bien à celle de Pascal lui-même qui, dès lors, devient l'auteur d'une « œuvre philosophique majeure ».

Première partie :
Un nom qui « donne à songer » : Pascal à l'orée du XIX^e siècle (1809-1842)

> « Il reste d'un homme ce que donnent à songer son nom, et les œuvres qui font de ce nom un signe d'admiration, de haine ou d'indifférence. » (P. VALÉRY, *Introduction à la méthode de Léonard de Vinci*)

C'est par ces mots que Paul Valéry introduit son étude sur « la méthode de Léonard de Vinci »[1]. Quelques pages plus loin, il les applique à Pascal. Il indique alors que « ces lambeaux » – il est bien sûr question des *Pensées* – « nous *forcent* à les interroger »[2]. Ce jugement permet de mesurer, à la fin du XIXe siècle, l'inclusion de Pascal au grand corps, national, des « classiques », et ce qu'elle suppose. Pascal est « un nom » qui « donne à songer ». Mais il possède aussi, en tant que tel une « force » qui nous pousse, sans relâche, non seulement à nous « interroger » à son sujet, mais aussi, comme l'exergue le souligne, à admirer ses œuvres, à les haïr, bref, à les envisager avec passion. Il est tout à fait significatif de noter l'évidence avec laquelle Valéry convoque cet abord passionnel ; comme s'il n'était pas, ou plus, possible d'évoquer Pascal sans en parler avec passion. Cette force interne des classiques n'est donc pas réductible à un « plaisir » individuel, pris à leur lecture[3] : elle se convertit également en ce que Randall Collins appelait une « énergie émotionnelle » qui explique la virulence des débats qui entoure cet objet[4]. Toutefois, là où ce dernier limite la capacité de certains objets à se « charger » émotionnellement, dans la continuité des analyses de Durkheim[5],

---

[1] P. VALÉRY, « Introduction à la méthode de Léonard de Vinci » (1894), *in Introduction à la méthode de Léonard de Vinci*, Paris, Gallimard, 1957, p. 9.

[2] *Ibid.* p. 16.

[3] Voir R. BARTHES, « Plaisir aux classiques » (1944), *in Œuvres complètes*, édition établie et présentée par É. MARTY, Paris, Seuil, 1993, t. I, p. 45-53.

[4] R. COLLINS, *The Sociology of philosophies : a global theory of intellectual change*, Cambridge, Belknap Press of Harvard University, 1998, p. 34.

[5] « La force religieuse n'est que le sentiment religieux que la communauté inspire à ses membres, mais projeté hors des consciences qui l'éprouvent, et objectivé. Pour s'objectiver, il se fixe sur un objet qui devient ainsi sacré ; mais tout objet peut jouer ce rôle. » (É. DURKHEIM, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, *in Œuvres*, édition de M. ACHIMASTOS, Paris, Classiques Garnier, 2015, t. I, p. 327)

lors de face-à-face ritualisés[1], il nous paraît que le « musée imaginaire »[2], dans lequel sont regroupés les classiques, est très précisément caractérisé par la même logique. La charge émotionnelle qui, dans une culture nationale, du moins, partagée par tout un groupe social, est conférée aux classiques, peut servir de substitut à de tels face-à-face : la virulence des débats qui entourent la figure de Pascal, au XIX^e^ siècle, ne s'explique pas seulement par la nature des interactions réelles entre des individus. Il faut, pour la comprendre, tenir compte d'interactions virtuelles tout aussi nombreuses. Pour le dire autrement, certains objets du discours – en l'occurrence un nom, quelques « philosophèmes » – n'accumulent pas seulement une « charge émotionnelle » dans des interactions en face-à-face (par exemple : dans une assemblée, dans un cercle philosophique, etc.). Avant même toute interaction de la sorte, ils apparaissent *déjà* constitués comme des objets passionnels.

L'histoire du canon philosophique ne recouvre qu'en partie cette histoire passionnelle des objets philosophiques. Celle-ci est toutefois un préalable nécessaire pour comprendre la première. En effet, avant de devenir un objet d'intérêt privilégié pour telle discipline, il fallait que Pascal soit considéré comme un objet d'intérêt *tout court*. Avant de devenir un auteur canonique de la philosophie française, Pascal fut le classique d'une culture générale, étrangère au système des disciplines. Or, l'histoire du « devenir classique » de Pascal n'est pas étrangère à la forme qu'a prise son « devenir philosophique ». Pour le montrer, nous restituerons dans un premier temps les décisions qui ont amené Pascal à devenir ce classique français au début du XIX^e^ siècle. Nous verrons alors comment, et pour quelles raisons, cette histoire fut en partie celle d'une éclipse du caractère philosophique de sa pensée. Dans un second temps, nous mesurerons les ambiguïtés de ce legs sur la réception de Pascal dans l'institution scolaire au début du XIX^e^ siècle, soit au moment où se met en place un « système d'enseignement », et où les « classiques » acquièrent un rôle fondamental.

---

[1] R. COLLINS, *The Sociology of philosophies*, *op. cit*. p. 27.

[2] A. MALRAUX, *Le Musée imaginaire*, Paris, Gallimard, 1965.

Chapitre 1.
De quel Pascal hérite le XIXe siècle ?

Pascal figure dans la liste d'auteurs qui accompagne le tout premier texte réglementant l'enseignement de la philosophie au lycée, en 1809[1]. Mais sa « carrière scolaire » commence quelques années auparavant. Il faut remonter à l'arrêté qui organise l'enseignement dans les lycées, daté du 19 frimaire an XI (10 décembre 1802). Celui-ci prévoit la création d'une bibliothèque, dans chaque lycée : les livres appelés à figurer sur ses rayonnages sont placés sous la surveillance du ministère de l'intérieur[2]. Leur catalogue officiel fut publié dans les mois qui suivent[3]. Pascal y apparaît à trois endroits. D'abord, par ses « *Œuvres complètes* », éditées par Charles Bossut, dans la section des mathématiques. Puis, par ses « *Pensées* », avec les « moralistes ». Enfin, par ses « *Provinciales* » – le nom de leur auteur n'est même pas précisé, tant l'ouvrage est connu –, parmi les « épistolaires », catégorie qui ne comprend que lui-même et Madame de Sévigné. Il fait donc figure de « génie total » : il est le seul à figurer dans autant de catégories.

Comment cet auteur, qui avait peu écrit, et à qui ses amis ne prédisaient pas une grande postérité, s'est-il retrouvé, moins de cent-cinquante ans après sa mort, dans le Panthéon des nouveaux « classiques », c'est-à-dire, ici, des auteurs destinés aux classes[4] ? Un jugement, célèbre, formulé par Pierre Nicole à quelques jours de sa mort, permet de comprendre que cette célébrité n'allait pas de soi : « Il sera peu connu dans la postérité, ce qui nous reste d'ouvrages de lui n'étant pas capables (*sic*) de faire connaître la vaste étendue de cet esprit »[5]. En effet, qu'a-t-on de Pascal au lendemain de sa mort ? Les *Provinciales*, que Nicole considérait, à raison, comme un ouvrage de

---

[1] Règlement sur l'enseignement dans les lycées du 19 septembre 1809, §IV, « Des livres classiques », *RLR*, t. V, p. 39-40.

[2] « Il y aura, dans chaque lycée, une bibliothèque de quinze cents volumes. Toutes les bibliothèques seront composées des mêmes ouvrages ; aucun autre ouvrage ne pourra y être placé sans l'autorisation du ministre de l'intérieur. » (Arrêté concernant l'organisation de l'enseignement dans les lycées, 19 frimaire an XI [10 décembre 1802], art. 27, *RLR*, t. II, p. 310)

[3] *Catalogue des livres qui doivent composer la bibliothèque d'un lycée, conformément à l'article XXVII de l'Arrêté du 19 frimaire an XI*, Paris, Imprimerie de la République, an XII (1804). Ce document est également conservé aux Archives nationales (AN, F/17/2782).

[4] « Sont réputés classiques les livres qui auront été prescrits pour l'enseignement dans les écoles de divers degrés. » (Arrêté relatif aux livres classiques qui doivent être mis à l'usage des lycées et des collèges, 17 septembre 1811 », *RLR*, t. V, p. 283). Sur l'évolution du sens de « classique » au XIXe siècle, voir A. VIALA, « Qu'est-ce qu'un classique ? », *Littératures classiques*, no 19, 1993, p. 11-31, et notre article « Pourquoi édite-t-on les "philosophes classiques" en France au XIXe siècle ? », *in* F. BARANCY (dir.), *Entre Politique et philosophie : l'édition des philosophes « classiques » en France au XIXe siècle*, *Astérion*, no 26, 2022. [En ligne] Disponible à : https://journals.openedition.org/asterion/7872 (consulté le 22 août 2022).

[5] Lettre de Pierre Nicole à Sebastien-Joseph du Cambout de Pontchateau (sous le pseudonyme de M. de Saint-Calais), 3 septembre 1662, *in* B. PASCAL, *Œuvres complètes*, éd. Mesnard, Paris, Desclée de Brouwer, 1992, t. IV, p. 1541 (désormais *Œuvres complètes*, éd. Mesnard).

circonstance, quelques traités scientifiques, peu dignes de l'intérêt du théologien de Port-Royal, et des notes de travail, entassées sans suite apparente sur son bureau.

C'est à cette première énigme que doit se confronter un travail sur le devenir philosophique de Pascal : comment, et pourquoi, Pascal est-il au centre des préoccupations des gouvernants et de toute la société littéraire dès les premières années du XIXe siècle ? Avant d'entrer dans le détail des formes qu'a prises cet intérêt, nous montrerons qu'il est le résultat de toute une histoire, plus ou moins souterraine, qui commence avec Pascal lui-même, mais qui fut surtout prise en charge par tous ceux qui, après sa mort, se sont chargés d'éditer ses textes. En ce sens, le devenir « classique » de Pascal – comme auteur recommandé pour les classes – serait d'abord et avant tout redevable de son devenir « classique » en un autre sens : celui de « classique culturel »[1]. Nous ne proposerons ici qu'une traversée dans cette question très vaste, et qui a bénéficié de l'éclairage de travaux de grande qualité. Ceux-ci ont notamment mis en avant comment le caractère novateur du style de Pascal pouvait expliquer la singulière destinée qui fut la sienne[2], et le rôle que ses œuvres ont joué dans l'histoire des idées[3]. Mais les supports de diffusion de la figure de Pascal sur toute cette période restent peu étudiés. Pourtant, nous verrons que l'histoire de l'édition des œuvres de Pascal aux XVIIe et XVIIIe siècles n'est pas du tout indifférente à leur destinée, et qu'elle permet de rendre compte de l'origine de presque tous les débats qui naîtront au XIXe siècle.

Pour comprendre comment Pascal est devenu, en 1802-1809, le monument d'une culture qui commence à se revendiquer comme « nationale »[4], deux séquences temporelles peuvent être distinguées. Premièrement, la construction d'une œuvre à partir des papiers épars trouvés sur son bureau après sa mort, dans les années qui suivirent celle-ci (1662-1678), et la publication de la première d'une série d'*Œuvres complètes* par l'abbé Charles Bossut, en 1779.

1. De la mort de l'auteur des *Pensées* à leur monumentalisation

C'est d'abord du point de vue de la matérialité du texte que nous lisons aujourd'hui comme les « *Pensées-de-Pascal* » qu'il faut interroger l'énigme que représente le devenir classique de Pascal. Cette histoire apparaît ainsi traversée par une tension, entre la dispersion initiale du texte, qui le

---

[1] Sur la distinction entre classique scolaire et classique culturel, voir D. MILO, « Les classiques scolaires », *in* P. NORA (dir.), *Les lieux de mémoire. II. La Nation*, t. III, Paris, Gallimard, 1986, p. 517-562.

[2] L. SUSINI, *L'Écriture de Pascal : la lumière et le feu la « vraie éloquence » à l'œuvre dans les* Pensées, Paris, Honoré Champion, 2008.

[3] A. MCKENNA, *De Pascal à Voltaire. Le rôle des* Pensées *de Pascal dans l'histoire des idées entre 1670 et 1734*, Paris/Oxford, Universitas/Voltaire Foundation, 2013 [1990].

[4] Voir A.-M. THIESSE, *Faire les Français. Quelle identité nationale ?*, Paris, Stock, 2010.

rend impropre à toute publication, et la volonté, d'abord familiale, de célébrer la mémoire de leur illustre défunt, en construisant un « monument » à sa mémoire.

(i) La dispersion initiale

Pascal meurt au milieu des siens le 19 août 1662 : malade, il avait rejoint dans le courant du mois de juin sa sœur Gilberte et son mari Florin Périer[1]. L'inachèvement du « grand ouvrage » envisagé par leur parent ne leur était donc pas inconnu ; Gilberte elle-même avait d'ailleurs servi de copiste pour certains fragments[2]. Toutefois, leur désarroi est grand lorsqu'après la mort de Pascal ils commencent à envisager la publication de ses œuvres : de ce « grand ouvrage » ne restent que des « fragments informes ». La volonté de rendre hommage au défunt, en publiant ce projet qui lui aurait été le plus cher, se trouve ainsi confrontée à un obstacle de taille :

> Ce que l'on a trouvé dans ses papiers […] ne consiste presque qu'en un amas de pensées détachées pour un grand ouvrage qu'il méditait, lesquelles il produisait dans les petits intervalles de loisir que lui laissaient ses autres occupations, ou dans les entretiens qu'il en avait avec ses amis. Mais quoique ces pensées ne soient rien en comparaison de ce qu'il eût fait s'il eût travaillé tout de bon à ces ouvrages, on s'assure néanmoins que si le public les voit jamais, il ne se tiendra pas peu obligé à ceux qui ont pris le soin de les recueillir et de les conserver, et qu'il demeurera persuadé que ces fragments, tout informes qu'ils sont, ne se peuvent trop estimer, et qu'ils donnent des ouvertures aux plus grandes choses, et auxquelles peut-être on n'aurait jamais pensé.[3]

Ce texte apporte une nuance par rapport à l'idée d'une dispersion originelle des *Pensées* : ces petits papiers découpés l'avaient été en fonction d'un projet intellectuel – celui d'écrire un « ouvrage ». D'où l'idée que ces papiers sont autant de « fragments »[4] d'un texte dont l'unité est à jamais perdue. Dès lors, ils constituent bien un « puzzle »[5], au double sens que ce mot a en anglais : un casse-tête ludique et une énigme intellectuelle. Casse-tête ludique, d'abord, parce que l'on peut tenter de reconstituer les unités premières dont dérivent les fragments transmis à la postérité – c'est

---

[1] Toute la famille de Pascal fut impliquée, à différents degrés, dans la publication de ses œuvres, et en particulier sa sœur Gilberte (1620-1687), son mari Florin Périer (1605-1672), et leur fils Étienne (1642-1680). Nous faisons figurer en annexe un arbre généalogique de la famille Pascal (Annexe 1.1), afin de faciliter la lecture de ce chapitre.

[2] Voir par exemple le fr. 618 (*Recueil des papiers originaux des* Pensées *de Pascal*, BNF, f. fr. 9202, f° 443-444). Pour une recension exhaustive, voir G. PROUST, « Les Copies des *Pensées* », *Courrier du Centre International Blaise-Pascal*, n° 32, 2010, p. 4-47.

[3] F. PÉRIER, préface aux *Traités de l'équilibre des liqueurs et de la pesanteur de la masse de l'air*, *in* PASCAL, *Œuvres complètes*, éd. Mesnard, t. I, p. 689. Il s'agit de la première publication posthume d'écrits de Pascal.

[4] Le terme est utilisé treize fois dans la préface d'Étienne Périer à l'édition de 1670. Nous publions ce texte en annexe, *infra*, Annexe 1.2, Préface de l'édition *princeps* des *Pensées* (1670). Il n'a jamais fait l'objet d'une édition véritablement critique (voir à ce sujet notre notice). Pour une étude transversale de la définition du « fragment pascalien » et de ses enjeux, voir A. GEFEN, « Productivité d'un malentendu théorique : le fragment », *in* R. RIPOLL (dir.), *L'Écriture fragmentaire : théories et pratiques*, Perpignan, Presses universitaires de Perpignan, 2002, p. 43-58.

[5] L. LAFUMA, « Le puzzle des *Pensées* », *in Controverses pascaliennes*, Paris, Éditions du Luxembourg, 1952, p. 45-51.

ce qu'a tenté, avec plus ou moins de succès, Pol Ernst[1]. Énigme intellectuelle, ensuite, puisque, au-delà de la dispersion matérielle des fragments, c'est le projet dont ils étaient porteurs qu'il peut être tentant de vouloir reconstituer – d'autant plus que Pascal avait plusieurs fois communiqué sur ce point. Dès l'origine, le texte de Pascal apparaît donc en tension entre une dispersion chaotique irréductible, et la nécessité de rendre ces fragments à la supposée « vérité » qu'ils auraient eue dans l'esprit de leur auteur, afin de servir sa gloire posthume.

a. Le disparate des fragments originaux

Florin Périer ne ment pas lorsqu'il écrit, en 1663, que les pensées de Pascal ont été « conserv[ées] » avec le plus grand « soin ». Le terme de « conservation », au XVII^e^ siècle, ne s'emploie qu'au sens propre. Il ne renvoie alors pas à l'entreprise éditoriale qui démarrait tout juste, et au terme de laquelle les précieux fragments vont subir de nombreuses retouches, mais au fait, rare à l'époque[2], que les originaux, tout « informes » qu'ils fussent, n'aient pas été détruits ou abandonnés. Plus précisément, cette conservation prit deux formes, ainsi que le précise Étienne Périer (fils de Florin, neveu de Pascal), dans la préface de la première édition des *Pensées* (1670) : après la mort de Pascal, ses fragments ont tout d'abord été « recueillis », puis « copiés » immédiatement, tels qu'on les avait trouvés[3]. Ce travail nous permet aujourd'hui de prendre la mesure de toute la « confusion » dans laquelle la famille de Pascal avait trouvé ses papiers : après la mort de Gilberte, sœur de Blaise Pascal, les manuscrits des *Pensées* ont été confiés à son fils Louis Périer qui, à des fins de conservation, les fit assembler et relier en un imposant recueil, aujourd'hui conservé à la Bibliothèque Nationale de France[4]. La « confusion » de ces papiers, comme l'a noté Alberto Frigo[5], est triple.

---

[1] P. ERNST, *Les* Pensées *de Pascal. Géologie et stratigraphie*, Paris-Oxford, Universitas-Voltaire Foundation, 1996. Sur les limites de cette approche « stratigraphique », voir A. FRIGO, « La chronologie des *Pensées* : une utopie critique ? », *Dix-septième siècle*, n^o^ 290, 2021, p. 57-73.

[2] Voir J.-M. CHATELAIN, « L'introuvable livre des *Pensées*. Du manuscrit autographe aux éditions de Port-Royal », *in id*. (dir.), *Pascal, le cœur et la raison*, Paris, Bibliothèque Nationale de France, 2016, p. 143-154.

[3] « Comme l'on savait le dessein qu'avait Monsieur Pascal de travailler sur la religion, l'on eut un très grand soin, après sa mort, de recueillir tous les écrits qu'il avait faits sur cette matière. […] La première chose que l'on fit fut de les faire copier tels qu'ils étaient, et dans la même confusion qu'on les avait trouvés. » (É. PÉRIER, Préface de l'édition *princeps* des *Pensées* [1670], texte cité, §31)

[4] *Recueil des papiers originaux des* Pensées *de Pascal*, BNF, f. fr. 9202. Pour une description de ce recueil, voir G. PROUST, « Le Recueil des papiers originaux des *Pensées* (RO) ». [En ligne] Disponible à : http://www.penseesdepascal.fr/General/RO.php (consulté le 26 mai 2022). Pour désigner ce recueil, nous utiliserons dans la suite le sigle conventionnel « RO ».

[5] A. FRIGO, *L'Évidence du Dieu caché. Introduction à la lecture des Pensées de Pascal*, Mont-Saint-Aignan, Presses universitaires de Rouen et du Havre, 2015, ch. I, « Les papiers de M. Pascal », p. 11-37. Les analyses de cette section sont grandement redevables de cette synthèse, à la fois technique et très claire.

1/ Elle tient d'abord à la diversité matérielle des fragments. Certains occupent une, voire plusieurs pages dans le *Recueil des originaux*[1], et permettent de comprendre la manière dont Pascal écrivait : il commençait par noter ses pensées sur de grandes feuilles, qu'il pliait parfois dans le sens de la largeur, de sorte à former un cahier de deux voire quatre feuillets (le texte étant alors écrit parallèlement aux pontuseaux[2]). Mais la plupart des papiers originaux sont de petite, voire très petite taille, résultat de deux opérations de découpage. Pascal lui-même a découpé ces grandes feuilles primitives, afin d'isoler des unités textuelles, dont la plupart ont ensuite été regroupées et cousues ensemble sous la forme de « liasses ». Ces fragments ont également subi un second découpage, par l'artisan du *Recueil des originaux.* Celui-ci, par souci d'alléger son volume, a souvent rogné les marges des fragments (conduisant à la disparition d'un grand nombre des « trous d'enfilage » par lesquels Pascal avait assemblés les fragments en liasses). Cet artisan a même parfois été conduit, pour les faire tenir dans son recueil, à diviser des fragments au départ écrits sur le même papier, créant ainsi ce que Pol Ernst a appelé des « faux-vrais-papiers-découpés »[3] – autrement dit, des papiers dont la fragmentation, dans le *Recueil des originaux*, est seconde et non première, assignable à une autre main que celle de l'auteur.

2/ Mais les papiers de Pascal, tels que conservés dans ce recueil, ne sont pas seulement divers par leur taille : ils le sont aussi par leur écriture, qui témoigne de la présence simultanée de différents états de rédaction. Certains fragments, souvent les plus longs, sont manifestement recopiés de brouillons antérieurs ; certains sont maculés de ratures et de surcharges. Certains, enfin, ne sont même pas écrits de la main de Pascal, mais par différents copistes, dont sa sœur Gilberte[4], qu'il s'agisse de réflexions dictées (fr. 163) ou de mises au propre d'une version avancée, sinon définitive, de certains fragments (par exemple le fr. 644). On ne se trouve donc pas avec le *Recueil des originaux* en présence d'un état intermédiaire du « grand ouvrage » de Pascal, mais d'*états multiples*, simultanés, de différentes unités textuelles dont on ne peut affirmer avec certitude lesquelles étaient de simples notes de travail, ou des rédactions intermédiaires proprement dites. Au-delà des différences de longueur entre les fragments, comme le relevait déjà Étienne Périer, il faut

---

[1] Par exemple les fragments « Avantage du peuple juif » (fr. 691 / *RO*, p. 297 r°/v° et p. 341), « Double condition de l'homme » (S. 164 / *RO*, p. 257 et p. 261), ou encore « A. P. R. » (fr. 182 / *RO*, p. 317-326) – pour n'en citer que trois.

[2] Voir la reconstitution des feuillets par Pol Ernst, dans *Les* Pensées *de Pascal. Géologie et stratigraphie*, *op. cit.* p. 337-475.

[3] *Ibid*. p. 75-128.

[4] En dehors de la main connue de Gilberte, aucune étude n'a pu identifier l'identité des copistes et autres « secrétaires » dont l'écriture se trouve dans le *RO*.

donc remarquer que se côtoient des fragments « parfaits » et « imparfaits », c'est-à-dire plus ou moins achevés[1].

3/ Disparates, les « originaux » regroupés dans le *Recueil* le sont enfin par les sujets auxquels ils se rapportent. À nouveau, Étienne Périer s'en explique dans la préface de l'édition de 1670 : « On s'étonnera peut-être aussi de trouver dans ce recueil [*i. e.* l'édition, et non le *Recueil des originaux*] une si grande diversité de pensées, dont il y en a même plusieurs qui semblent assez éloignées du sujet que Monsieur Pascal avait entrepris de traiter. »[2] Si, en effet, la majorité des textes contenus dans le volume que l'on connaît aujourd'hui comme les « *Pensées-de-Pascal* », semble participer d'un projet de conversion des athées et des indifférents, peut-être plus que de défense de la religion chrétienne – nous y reviendrons –, on trouve également de nombreuses excroissances qui ont peu à voir avec ce « grand ouvrage » supposé être en travail. Par exemple, des notes préparatoires aux *Provinciales* (fr. 746, 747, 792) et aux *Écrits des curés de Paris* (fr. 598 et 787), un questionnaire adressé à Martin de Barcos, confesseur des religieuses de Port-Royal (fr. 419), mais aussi des méditations spirituelles vraisemblablement à usage privé, comme le texte sur le « Mystère de Jésus » (fr. 749) ou encore le « Mémorial » (fr. 742). Il y a ainsi largement de quoi dérouter ceux qui, comme la famille Périer, chercheraient dans ces manuscrits le brouillon d'un ouvrage unique. Et, en ce sens, le volume qui parut en 1670 tenait effectivement plus du « recueil » que du « livre », comme l'écrit Étienne Périer dans la préface[3].

b. « Le grand dessein de Monsieur Pascal »[4]

Toutefois, il serait faux de considérer que ce texte des *Pensées* se donnait à sa naissance comme un pur désordre, comme l'annoncent les préfaces de 1663 et 1670, suivies par toute l'historiographie pascalienne jusqu'aux travaux fondateurs de Louis Lafuma dans les années 1950[5].

---

[1] « C'est ainsi qu[e Monsieur Pascal] a fait la plupart des fragments qu'on trouvera dans ce recueil ; de sorte qu'il ne faut pas s'étonner s'il y en a quelques-uns qui semblent assez imparfaits, trop courts et trop peu expliqués, et dans lesquels on peut même trouver des termes et des expressions moins propres et moins élégantes. Il arrivait néanmoins quelquefois qu'ayant la plume à la main, il ne pouvait s'empêcher, en suivant son inclination, de pousser ses pensées, et de les étendre un peu davantage, quoique ce ne fût jamais avec la force et l'application d'esprit qu'il aurait pu faire en parfaite santé. Et c'est pourquoi l'on en trouvera aussi quelques-unes plus étendues et mieux écrites, et des chapitres plus suivis et plus parfaits que les autres. » (É. PÉRIER, Préface de l'édition *princeps* des *Pensées* [1670], texte cité, §29)

[2] *Ibid.* §46.

[3] « [L]e dessein [de Monsieur Pascal] était assez vaste et assez grand pour pouvoir comprendre la plupart des choses qui sont répandues dans ce recueil. Il s'y en pourra néanmoins trouver quelques-unes qui n'y ont nul rapport, et qui en effet n'y étaient pas destinées, […] et que l'on a jugé à propos de joindre aux autres ; parce que l'on ne donne pas ce livre-ci simplement comme un ouvrage fait contre les athées ou sur la religion, mais comme un recueil de *Pensées de Monsieur Pascal sur la religion, et sur quelques autres sujets.* » (*Ibid.* §47)

[4] « On verra parmi les fragments que l'on donne au public quelque chose de ce grand dessein de Monsieur Pascal […]. » (*Ibid*. §25)

[5] B. PASCAL, *Pensées sur la religion et sur quelques autres sujets*, éd. de L. LAFUMA, Paris, Éditions du Luxembourg, 1951 (désormais *Pensées*, éd. Lafuma, suivi du tome).

La description de ce désordre sert en fait surtout à dramatiser la mort de l'auteur, et à justifier le travail d'édition auquel elle introduit. Mais elle s'insère aussi dans le dispositif élogieux des préfaces : elle inspire au lecteur l'idée qu'achevées, ces pensées déjà fort admirables auraient égalé sinon dépassé tous les plus grands chefs d'œuvre[1]. Cette description du *désordre* initial tient ainsi à la fois du *memento mori*, de la *captatio benevolentiæ* et de l'éloge funèbre ; sa portée est essentiellement rhétorique et ne dit pas grand-chose de l'état actuel des « pensées qui ont été trouvées après [l]a mort [de Pascal] parmi ses papiers ». En effet – et c'était le point de départ des recherches de Lafuma –, la préface de 1670 contient un indice bien plus révélateur de cet état, qui atteste de l'avancement du projet qui, au moment de sa mort, était celui de Pascal :

> Comme l'on savait le dessein qu'avait Monsieur Pascal de travailler sur la religion, l'on eut un très grand soin, après sa mort, de recueillir tous les écrits qu'il avait faits sur cette matière. On les trouva tous ensemble enfilés en diverses liasses […]. La première chose que l'on fit fut de les faire copier tels qu'ils étaient […].[2]

Ces « liasses », reproduites dans les deux copies manuscrites réalisées en préparation de l'édition de ces pensées[3], et dont les titres sont donnés par une « table » allographe[4], attestent que Pascal avait entamé un classement de ses dossiers de travail. Comme le rappelait Philippe Sellier, cette table des liasses ne saurait être prise pour le sommaire d'un ouvrage projeté[5]. Mais elle permet bien de saisir, au plus près du texte, le projet intellectuel qui était au centre de l'attention de Pascal dans les dernières années de sa vie. Contre les récriminations de Victor Cousin qui, en 1842, dénonçait les « altérations » et « mutilations » du texte original par ses premiers éditeurs[6], on peut souligner

---

[1] « [Pascal] ne se contentait presque jamais de ses premières pensées, quelque bonnes qu'elles parussent aux autres, et [il] a refait souvent jusqu'à huit ou dix fois des pièces que tout autre que lui trouvait admirables dès la première. » (É. PÉRIER, Préface de l'édition *princeps* des *Pensées* [1670], texte cité, §6) ; « Voilà de quelle manière ont été écrites ces pensées. Et je crois qu'il n'y aura personne qui ne juge facilement par ces légers commencements et par ces faibles essais d'une personne malade, qu'il n'avait écrits que pour lui seul, et pour se remettre dans l'esprit des pensées qu'il craignait de perdre, et qu'il n'a jamais revus ni retouchés, quel eût été l'ouvrage entier, si Monsieur Pascal eût pu recouvrer sa parfaite santé et y mettre la dernière main, lui qui savait disposer les choses dans un si beau jour et un si bel ordre, qui donnait un tour si particulier, si noble et si relevé à tout ce qu'il voulait dire, qui avait dessein de travailler cet ouvrage plus que tous ceux qu'il avait jamais faits, qui y voulait employer toute la force d'esprit et tous les talents que Dieu lui avait donnés, et duquel il a dit souvent qu'il lui fallait dix ans de santé pour l'achever. » (*Ibid*. §30)

[2] *Ibid.* §§31-32.

[3] *Copie des Pensées*, BNF, f. fr. 9203 ; *Recueil contenant la « seconde copie » des Pensées de Pascal*, BNF, f. fr. 12449. Par convention, nous nommerons dans la suite ces deux copies C^1 et C^2, même si la seconde représente probablement plus fidèlement l'état des papiers de Pascal tels qu'il les avait classés (voir M. HORINO, « Introduction aux études génétiques sur les *Copies* des *Pensées* de Pascal », *Acta Humanistica Universitatis Sangio Kyotiensis* n° 51, 2018, p. 349-363).

[4] Philippe Sellier en fait le premier fragment de son édition des *Pensées*.

[5] P. SELLIER, « L'ouverture de l'apologie », *in Port-Royal et la littérature I. Pascal*, Paris, Honoré Champion, 1999, p. 51-52.

[6] V. COUSIN, *Rapport à l'Académie française sur la nécessité d'une nouvelle édition des* Pensées *de Pascal*, *Journal des savants*, 1842, avril, p. 243-252 ; juin, p. 333-358 ; juillet, p. 406-426 ; août, p. 490-505 ; septembre, p. 532-553 ; octobre, p. 608-625 ; novembre, p. 678-691. Pour plus de commodité, nous citerons dans la suite l'édition en volume de la même année : *Des Pensées de Pascal. Rapport à l'Académie Française sur la nécessité d'une nouvelle édition de cet ouvrage*, Paris, Ladrange, 1843.

avec Antony McKenna[1] l'importance que les liasses, comme document pascalien, ont eu dans ce premier projet éditorial : si l'édition de 1670 ne les reproduit pas telles quelles, elle s'en inspire largement pour les titres de ses sections[2], tout en remaniant leur organisation, pour se conformer à l'idée que ses artisans se faisaient du « dessein » de Pascal. Mais, en indiquant ne pas avoir suivi l'« ordre » de Pascal « pour la distribution des matières »[3], Étienne Périer met en évidence qu'il existait bien, à leur état natif, un *ordre* des *Pensées*. Ainsi, si on a pu rapprocher le « recueil »[4] de 1670 des nombreux « *Ana* » qui commencent à paraître à la même époque, à savoir des recueils posthumes de pensées d'un auteur, le plus souvent destinés à célébrer sa mémoire[5], ou encore de la « mode » de la littérature moraliste de salons, particulièrement représentée par les *Maximes* de La Rochefoucauld et de Madame de Sablé, parues la même année que la deuxième édition des *Pensées* (1678)[6], ces dernières sont dès le départ informées par un projet intellectuel. Leur état natif révèle cette tension entre le désordre constaté et le « grand dessein » connu ; la vignette servant de frontispice aux éditions originales[7] confirme la conscience qu'en avaient ces premiers éditeurs (**Illustration 1**).

---

[1] A. McKenna, *De Pascal à Voltaire*, *op. cit.* p. 99-101.

[2] Au moins onze chapitres sur les trente-deux reproduisent en effet des titres issus des liasses ou des dossiers de travail de Pascal : « Soumission et usage de la raison » (ch. V) ; « Juifs » (ch. X) ; « Moïse » (ch. XI) ; « Figures » (ch. XII) ; « Que la loi était figurative » (ch. XIII) ; « Preuves de Jésus-Christ par les prophéties » (ch. XV) ; « Grandeur de l'homme » (ch. XXIII) ; « Vanité de l'homme » (ch. XXIV) ; « Faiblesse de l'homme » (ch. XXV) ; Misère de l'homme » (ch. XXVI) ; « Pensées sur les miracles » (ch. XXVII). Voir *infra*, Annexe 4.2, Table des matières de l'édition de 1670, p. 671. Certains titres de Pascal auxquels se rapportent ceux de l'édition de 1670 ne sont donnés que par la Copie C[2], ce qui permet de confirmer sa supériorité sur la copie C[1].

[3] « Il ne faut pas s'étonner si, dans le peu qu'on en donne, on n'a pas gardé [l']ordre [de Pascal] et sa suite pour la distribution des matières. Comme on n'avait presque rien qui se suivît, il eût été inutile de s'attacher à cet ordre ; et l'on s'est contenté de les disposer à peu près en la manière qu'on a jugée être plus propre et plus convenable à ce que l'on en avait. » (É. Périer, Préface de l'édition *princeps* des *Pensées* [1670], texte cité, §26)

[4] *Ibid.* §47.

[5] K. Abiven, « Les Pensées-de-Pascal : un *Pascaliana* ? », *Les Fragments pascaliens : ordre, raisons, figures*, *Acta Litt&Arts*, 2016. [En ligne] Disponible à : http://ouvroir-litt-arts.univ-grenoble-alpes.fr/revues/actalittarts/182-les-pensees-de-pascal-un-pascaliana (consulté le 17 juin 2022).

[6] Voir N. Ivanoff, *La Marquise de Sablé et son salon*, Paris, 1927, et H.-J. Martin, *Livre, pouvoirs et sociétés à Paris au XVII^e siècle (1598-1701)*, Genève, Droz, 1969, p. 959 *sq.*

[7] La tradition historiographique distingue généralement deux séries d'éditions « originales » des *Pensées* : la première, extrêmement rare (deux exemplaires seulement sont connus), est datée de 1669. On la désigne habituellement comme édition « préoriginale ». En effet, elle était destinée aux approbateurs, et n'a jamais circulé au-delà d'un cercle très restreint. La seconde série est datée de 1670 : il s'agit des premières éditions publiques, dont le texte est légèrement différent de celles de 1669. Plusieurs versions de cette « première édition » semblent avoir circulé. Sur les différences entre ces éditions, voir J. Mesnard, « Les éditions de Port-Royal », *Chroniques de Port-Royal*, n^os^ 20-21, 1972, p. 66-82. La vignette est identique dans ces toutes ces éditions (les deux parties de l'image seront inversées à partir de l'édition de 1678). Nous reproduisons ici celle de l'exemplaire de l'édition « préoriginale » de la BNF (*Pensées de M. Pascal sur la religion et sur quelques autres sujets, Qui ont esté trouvées après sa mort parmy ses papiers*, Paris, Guillaume Desprez, 1669 ; Réserve des livres rares, D-21374).

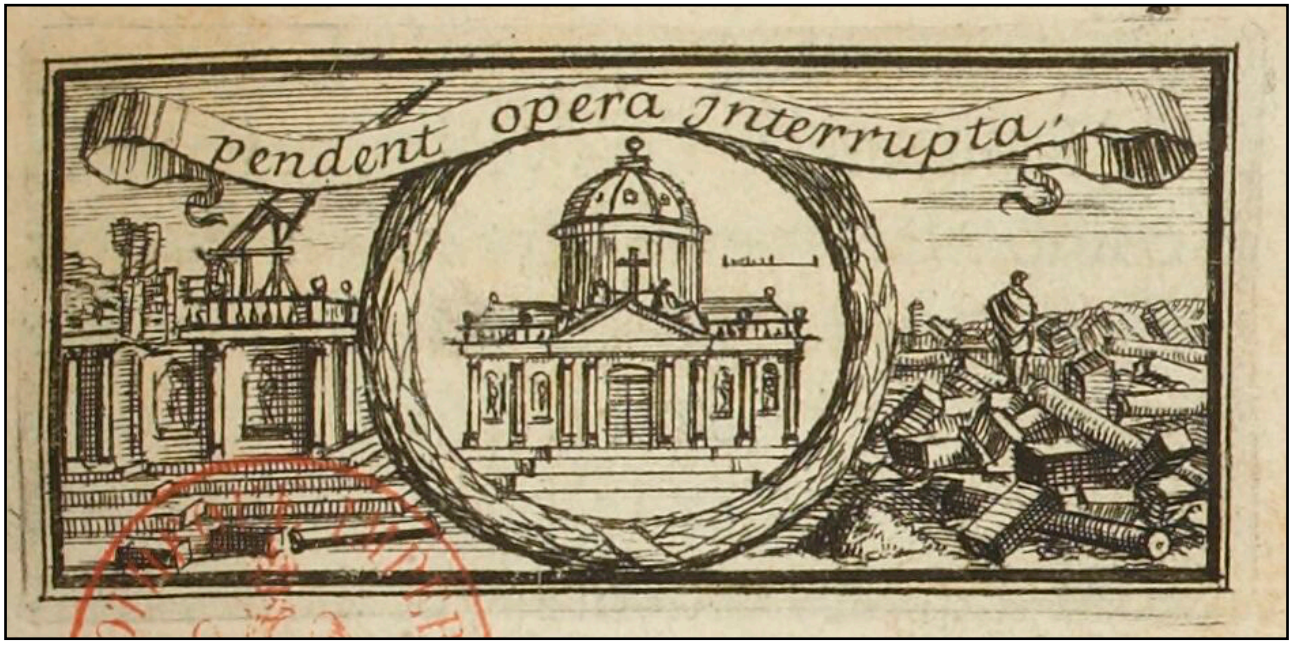


Illustration 1. Vignette-frontispice des éditions *princeps* des *Pensées* (1669)

Cette vignette peut se lire comme la mise en récit de cette tension[1]. Le pictogramme central y apparaît à la fois comme le terminus *ad quem* de la construction représentée dans la partie gauche, et le terminus *a quo* du processus, symétrique, de destruction, représenté dans la partie droite. Il signale ainsi l'existence de l'unité d'un projet, sous le champ de ruines des fragments pascaliens, tout autant que l'impossibilité de le reconstituer : car les ruines sont celles d'un « ouvrage interrompu » (*opus interruptus*). La mise en exergue d'un état achevé jamais atteint dans le médaillon central exprime ainsi tout le paradoxe par lequel l'inachèvement des *Pensées* est devenu leur état achevé, mais annonce aussi celui par lequel cet état achevé est lui-même condamné à l'inachèvement : l'impossibilité de reconstituer un projet dont seul Pascal avait connaissance devient la matrice de toutes les tentatives, depuis 1662, de retrouver le véritable sens des *Pensées*, et leur véritable classement. En d'autres termes, l'ouvrage publié en 1670 n'est pas pensé comme la forme définitive retrouvée du « grand ouvrage » que méditait « Monsieur Pascal », mais comme une présentation contingente et provisoire, qu'il appartient à chacun de s'approprier. Étienne Périer, une fois de plus, est explicite dans la préface. En sus des *topoi* classiques, justifiant les choix éditoriaux, celle-ci contient un très moderne appel au lecteur :

> On espère […] qu'il y aura peu de personnes qui, après avoir bien conçu une fois le dessein de Monsieur Pascal, ne suppléent d'elles-mêmes au défaut de cet ordre, et qui, en considérant avec attention

[1] Nous suivons sur ce point les analyses de Louis Marin, prolongées par Alain Cantillon. Voir L. MARIN, « L'écriture fragmentaire et l'ordre des *Pensées* de Pascal », *in Pascal et Port-Royal*, Paris, PUF, 1997, p. 68-70, et A. CANTILLON, « *Pendent opera interrupta* : le commencement des *Pensées-de-Pascal* », *Pascal a-t-il écrit les* Pensées *?*, *Littératures*, nº 55, 2006, p. 47-74.

> les diverses matières répandues dans ces fragments, ne jugent facilement où elles doivent être rapportées suivant l'idée de celui qui les avait écrites.[1]

Quel était ce « dessein » de Pascal, qui avait motivé la rédaction des fragments recueillis dans les *Pensées* ? Les différents témoignages émanant de proches de Pascal permettent d'esquisser une approximation. L'objet, en général, de ce livre, semble ne pas faire pas de doute : il s'agissait d'écrire un « grand ouvrage sur la religion », dans lequel il « travaill[ait] à réfuter les principaux et les plus forts raisonnements des athées », comme l'écrit sa sœur Gilberte dans la célèbre *Vie de Monsieur Pascal*[2]. Pourtant, ce même écrit révèle l'ambiguïté d'un tel projet, né de réflexions sur les miracles, qui entendait « convaincre et confondre »[3] les athées et « donner [des preuves] de Dieu et de la religion chrétienne »[4], mais aussi « combattre [l]es corrupteurs » de la morale chrétienne[5]. Au-delà, comme le note Hubert Aupetit, dans ce

> texte provisoire […] se côtoient des formes épistolaires, dramatiques, oratoires, lyriques, didactiques, aphoristiques ; écrites par une première personne rendue fluctuante par le jeu des citations, prosopopées, dialogues et pseudonymies ; s'adressant à un auditoire tantôt chrétien, tantôt non ; tirant sur cible mouvante, tantôt hostile comme les athées [fr. 188], indifférente comme le libertin [fr. 681], « à plaindre » comme les athées « qui cherchent » [fr. 188], à « abhorrer » comme les déistes [fr. 690], à critiquer comme les chrétiens « faux » [fr. 425], « dévots », « superstiti[eux] » [fr. 210], « grossiers » [fr. 318], « charnels » [fr. 319], « hérétiques » [fr. 614][6].

Si ce « grand dessein » est si difficile à reconstituer, c'est pour la bonne raison qu'il n'a jamais existé comme tel et que, jusqu'au dernier moment, Pascal a vraisemblablement hésité entre différentes formes à donner à l'ouvrage qu'il projetait d'écrire. Le classement en « liasses » lui-même ne saurait être tenu en quelque façon pour définitif : l'existence d'une liasse « ordre » dans laquelle Pascal avait rassemblé des notes relatives aux différents projets, témoigne de la persistance de modèles concurrents.

c. Du désordre à l'ordre : le projet d'édition et le « plan » des *Pensées*

Tout flou qu'il était, Pascal semble avoir beaucoup communiqué sur le « dessein » qui l'animait durant les dernières années de sa vie. C'est ce qu'indique Thomas Fortin, principal du Collège

---

[1] É. PÉRIER, Préface de l'édition *princeps* des *Pensées* [1670], texte cité, §26.

[2] G. PASCAL, *La Vie de Monsieur Pascal* [première version], *in* B. PASCAL, *Œuvres complètes*, éd. Mesnard, t. I, p. 584.

[3] G. PASCAL, *La Vie de Monsieur Pascal* [deuxième version], *in* B. PASCAL, *Œuvres complètes*, éd. Mesnard, t. I, p. 619.

[4] *Ibid.* p. 621.

[5] *Nécrologe de l'abbaye de Notre-Dame de Port-Royal des Champs […]*, Amsterdam, Chez Nicolas Potgieter, 1723, p. 339. Ce témoignage est en grand partie inspiré de la *Vie* écrite par Gilberte (première version), dans laquelle cette formule ne se retrouve pas.

[6] H. AUPETIT, « Pour en finir avec *l'apologie*. Us et abus d'une hypothèse de lecture », *Relire l'Apologie pascalienne*, *Chroniques de Port-Royal*, nº 63, 2013, p. 27-44. Nous avons rétabli les références aux *Pensées*, données dans l'édition Lafuma par Hubert Aupetit, dans l'édition Sellier, à des fins de cohérence avec nos propres références.

d'Harcourt, l'un des approbateurs de la première édition des *Pensées* et surtout proche collaborateur de Pascal lors des campagnes des *Provinciales* puis des « curés de Paris » :

> L'étroite liaison que j'ai eu[e] avec M. Pascal durant sa vie m'a fait prendre un singulier plaisir à lire ces *Pensées*, que j'avais autrefois entendues de sa propre bouche. Ce sont les entretiens qu'il avait d'ordinaire avec ses amis.[1]

De même, la *Vie de Monsieur Pascal* rédigée par sa sœur insiste sur l'origine discursive et orale de toutes les réflexions conservées dans les *Pensées* :

> Il démêlait tout cela avec une lumière admirable, et quand nous l'entendions parler et qu'il développait toutes les circonstances de l'Ancien et du Nouveau Testament où étaient rapportés ces miracles ils nous paraissaient clairs. […] On a recueilli quelque chose de ses pensées là-dessus ; mais c'est peu et je croirais être obligée de m'étendre davantage, pour y donner plus de jour selon tout ce que nous lui en avons ouï dire, si un de ses amis ne nous avait donné une dissertation sur les œuvres de Moïse, où tout cela est admirablement bien démêlé et d'une manière qui ne serait pas indigne de mon frère.[2]

L'*Elogium Pascalii* rédigé par Pierre Nicole pour faire suite à cette *Vie* le confirme encore : Pascal avait une « éloquence ardente et impétueuse », qu'il « expliqu[e] ses pensées » « de vive voix ou par écrit »[3]. Ici encore, l'oralité prévaut sur l'écrit. D'une part, parce que la « voix (*vox*) » est présentée comme le premier mode de formulation de « pensées (*sensus*) » ; d'autre part, parce que l'art d'écrire de Pascal est d'abord une « éloquence (*eloquentia*) », c'est-à-dire un « art de bien dire »[4]. L'« ordre par dialogues » (fr. 38) envisagé par Pascal lui-même est peut-être un signe de l'origine « orale » de ses « pensées ».

On dispose d'un autre témoignage, d'une importance capitale, sur la verbalisation, par Pascal, du « dessein » qui était le sien. Il s'agit d'une fameuse « conférence » qu'il aurait donnée à « quelques-uns de ses amis », dont l'existence est rapportée par Nicolas Filleau de La Chaise, sur le témoignage du duc de Roannez[5]. Dans ce discours d'environ deux heures, Pascal aurait présenté le détail du

---

[1] « [Approbation] de M. Fortin, Docteur en Theologie de la Faculté de Paris, Proviseur du College d'Harcourt », *in Pensées de M. Pascal sur la religion et sur quelques autres sujets*, édition de 1670, hors pagination.

[2] G. PASCAL, *La Vie de Monsieur Pascal* [deuxième version], *op. cit.* p. 618. La « dissertation sur les œuvres de Moïse » dont il est ici question renvoie au *Discours sur les preuves des livres de Moïse* de Nicolas Filleau de La Chaise (*Discours sur les Pensées de M. Pascal, où l'on essaye de faire voir quel était son dessein. Avec un autre discours sur les preuves des livres de Moïse*, Paris, Guillaume Desprez, 1672, p. 103-163).

[3] « De là lui venait […] une éloquence ardente et impétueuse pour expliquer ses pensées, par écrit ou de vive voix […]. » (*Hinc illa existebat […] in explicandis seu voce seu scripto sensibus eloquentia ardens et incitata […]*). (P. NICOLE, *Éloge de Pascal / Elogium Pascalii*, *in* PASCAL, *Œuvres complètes*, éd. Mesnard, t. I, p. 985, nous traduisons)

[4] *Dictionnaire universel, contenant généralement les mots français, tant vieux que modernes, et les termes de toutes les sciences et des arts […]*, recueillis et compilés par A. FURETIÈRE, s. l. n. d. [1690], entrée « Éloquence ».

[5] Étienne Périer l'évoque également dans la préface de 1670 (texte cité, §§6-24) ; mais il n'était pas présent à Paris à l'époque de la conférence (autour de mai 1658 ; voir J. MESNARD, *Pascal et les Roannez*, Paris, Desclée de Brouwer, 1965, p. 649). Le récit qu'il en produit est, selon toute vraisemblance, puisé à la seule source de Filleau de La Chaise (sur ce point, voir *ibid*. p. 888 *sq*, et A. MCKENNA, « Filleau de la Chaise et la réception des *Pensées* », *Cahiers de l'AIEF*, nº 40, 1988, p. 297-314). Il ne saurait donc être considéré ici comme un témoignage probant. Si on situe habituellement cette « conférence » « à Port-Royal » (d'après le mystérieux fragment « A. P. R. » / fr. 182), rien dans les sources ne permet de le confirmer.

travail qui l'occupait alors, et dont ses amis le pressaient de dire quelques mots[1]. La focalisation de toute l'historiographie, pour étudier ce discours, sur le récit d'Étienne Périer au détriment de celui de Filleau de La Chaise[2] – dont pourtant il tient toute son information – a entretenu un certain nombre de confusions sur sa nature ; elle a même conduit certains à l'envisager comme une « supercherie »[3]. Concernant cette « conférence », la préface de 1670 pose en effet plus de questions qu'elle n'en résout :

> Il se rencontra […] une occasion, il y a environ dix ou douze ans, en laquelle on l'obligea, non pas d'écrire ce qu'il avait dans l'esprit sur ce sujet-là, mais d'en dire quelque chose de vive voix. Il le fit donc en présence et à la prière de plusieurs personnes très considérables de ses amis. Il leur développa en peu de mots le plan de tout son ouvrage ; il leur représenta ce qui en devait faire le sujet et la matière ; il leur en rapporta en abrégé les raisons et les principes, et il leur expliqua l'ordre et la suite des choses qu'il y voulait traiter. Et ces personnes […] avouent qu'elles n'ont jamais rien entendu de plus beau, de plus fort, de plus touchant, ni de plus convaincant ; qu'elles en furent charmées ; et que ce qu'elles virent de ce projet et de ce dessein dans un discours de deux ou trois heures, fait ainsi sur-le-champ sans avoir été prémédité ni travaillé, leur fit juger ce que ce pourrait être un jour, s'il était jamais exécuté et conduit à sa perfection […].[4]

Ce texte met au jour plusieurs paradoxes : sur la durée du discours (« en peu de mots » *vs.* « deux ou trois heures »), et surtout sur sa nature. Pascal y présentait-il le « plan » de son ouvrage, « l'ordre et la suite des choses qu'il y voulait traiter » – ce qui assurément est bien peu propre à susciter l'admiration dont il est ici question (« ces personnes […] avouent qu'elles n'ont jamais rien entendu de plus beau, de plus fort, de plus touchant ») – ou bien Pascal a-t-il produit une dissertation reprenant les grandes lignes de son travail ? La contradiction, cependant, s'estompe dès que l'on considère le texte de Filleau de La Chaise dont Étienne Périer s'inspire :

> Voilà proprement quel était le dessein de Monsieur Pascal. […] C'est ce qui paraît par tout ce qu'on voit dans ces fragments. […] Mais outre cela, on le sait encore par un discours qu'il fit un jour en présence de quelques-uns de ses amis, et qui fut comme le plan de l'ouvrage qu'il méditait. Il parla pour le moins deux heures, et quoique ceux qui s'y trouvèrent soient des gens d'un esprit à admirer peu de choses, […] ils reconnaissent encore présentement qu'ils en furent transportés [;] que cette ébauche toute légère qu'elle était leur donna l'idée du plus grand ouvrage dont un homme puisse être capable […].[5]

---

[1] C'est Périer qui indique que l'initiative de la « conférence » revient aux amis de Pascal (« On l'obligea, non pas d'écrire ce qu'il avait dans l'esprit sur ce sujet-là, mais d'en dire quelque chose de vive voix. », texte cité, §6). On peut le tenir pour vraisemblable, dans la mesure où ce témoignage rejoint les nombreux autres, qui attestent de l'empressement de l'entourage de Pascal autour de lui. On lit par exemple dans la *Vie de Monsieur Pascal* (deuxième version) : « Un certain nombre de gens et de personnes d'esprit, qu'il avait connus auparavant, le venaient chercher dans sa retraite et demander ses avis. D'autres qui avaient des doutes sur des matières de foi et qui savaient qu'il avait de grandes lumières là-dessus, recouraient aussi à lui […]. » (G. PASCAL, *La Vie de Monsieur Pascal* [deuxième version], *op. cit.* p. 615)

[2] C'est encore le cas de Marie Pérouse, dans son étude consacrée à *L'Invention des* Pensées *de Pascal* (*L'Invention des* Pensées *de Pascal. Les éditions de Port-Royal (1670-1678)*, Paris, Honoré Champion, 2009, en particulier p. 109-145).

[3] Voir A. MCKENNA, « Filleau de la Chaise et la réception des *Pensées* », art. cité, p. 298-299.

[4] É. PÉRIER, Préface de l'édition *princeps* des *Pensées* [1670], texte cité, §6.

[5] N. FILLEAU DE LA CHAISE, *Discours sur les Pensées de M. Pascal, op. cit*. p. 13-14.

On comprend alors que c'est *métaphoriquement* seulement que le discours est envisagé comme la présentation d'un plan (il « fut *comme* le plan de l'ouvrage »). De plus, on perd l'essentiel de la figure rhétorique en rabattant cette notion de « plan » sur le sens que nous lui donnons depuis le XIXe siècle lorsque nous nous demandons ce qu'aurait pu être le « plan de Pascal »[1], c'est-à-dire « la liste non développée, non composée des arguments qu'il s'agirait ensuite de développer », la « charpente argumentative »[2]. Au XVIIe siècle, le terme de plan ne s'emploie qu'au figuré à propos d'un ouvrage littéraire – il s'agit déjà d'une métaphore, architecturale. Un « plan » renvoie alors non à une liste ordonnée de titres, mais au « dessein » ou au « projet » général[3], c'est-à-dire aux grands principes qui guident la rédaction – en l'occurrence, les principes herméneutiques d'après lesquels Pascal entendait conduire son analyse de la condition humaine. Il n'est d'ailleurs besoin que de jeter un œil aux différents « plans » de l'époque pour constater qu'ils sont bien loin de l'idéal d'exactitude et de schématisation que nous leur prêtons aujourd'hui[4].

C'est un « plan » entendu en ce sens que Pascal aurait présenté, deux heures durant, à ses amis. Dès lors, que ce « plan » ait été connu de ceux qui, après sa mort, se firent ses éditeurs, n'implique pas que la réorganisation des *Pensées* dans l'édition de 1670 lui soit une infidélité : au contraire, c'est parce que le plan de Pascal, et donc le sens de son ouvrage projeté, étaient connus, que l'on pouvait envisager de disposer la « matière » des fragments posthumes pour l'y conformer. On pouvait même le faire en se réclamant de Pascal, qui écrivait que « la disposition des matières » selon un ordre différent suffit à produire des pensées différentes[5]. Le même principe guida, à la fin

---

[1] C'est en effet au XIXe siècle que cette notion – le « plan-de-Pascal » – devient récurrente, voire quasi-obsédante chez les éditeurs (voir notamment E. JANSSENS, « Un problème "pascalien" : le plan de l'Apologie », *Revue philosophique de Louvain*, no 48, 1905, p. 418-453). Le premier à l'employer est Prosper Faugère (*Pensées, fragments et lettres de Blaise Pascal, publiés pour la première fois conformément aux manuscrits originaux, en grande partie inédits*, par P. FAUGÈRE, Paris, Andrieux, 1844, t. I, p. XXXVIII), à propos de l'édition de Jean-Marie Félicité Frantin, qui ne l'emploie pourtant pas en ce sens (*Pensées de Blaise Pascal, rétablies suivant le plan de l'auteur, publiées par l'auteur des Annales du Moyen-Âge*, Dijon, Victor Lagier, 1835). Victor Cousin, de son côté, distingue soigneusement le « plan » (c'est-à-dire le dessein de Pascal) de la « forme » de l'ouvrage (*Des Pensées de Pascal*, *op. cit.* p. 242 *sq.*).

[2] M. PÉROUSE, *L'Invention des* Pensées *de Pascal*, *op. cit.* p. 124. Toute son analyse du *Discours*, fondée sur une assimilation des notions d'« ordre » (des *Pensées*) et de « plan » (présenté par Filleau de La Chaise), ne nous paraît pas pouvoir être suivie.

[3] « PLAN. est aussi la délinéation d'un bâtiment fait ou à faire, ou d'un autre corps tel qu'il paraît sur le rez-de-chaussée. […] Se dit aussi figurément du dessein, du projet d'un ouvrage. » (A. FURETIÈRE, *Dictionnaire universel*, *op. cit.* entrée « Plan »)

[4] Voir G. ANTONINI-FOURNIER, « Réduire la ville en carte, une mise en ordre du territoire ? Vues et plans de Barcelone, Gênes et Marseille du XVIIe à la fin du XIXe siècle », *Liame*, no 24, 2012. [En ligne] Disponible à : http://journals.openedition.org/liame/262 (consulté le 18 juin 2022). Il est vrai que c'est beaucoup moins le cas pour les plans de bâtiments isolés, souvent plus précis, comme en attestent les nombreuses planches accompagnant la seconde édition de la *Manière de bien bâtir* de Pierre Le Muet (*Manière de bien bâtir, pour toutes sortes de personnes*, Paris, Langlois, 1647).

[5] « Qu'on ne dise pas que je n'ai rien dit de nouveau : la disposition des matières est nouvelle. […] J'aimerais autant qu'on me dît que je me suis servi des mots anciens. Et comme si les mêmes pensées ne formaient pas un autre corps de discours par une disposition différente, aussi bien que les mêmes mots forment d'autres pensées par leur différente disposition. » (*Pensées*, fr. 575)

du XVIIIe siècle, l'abbé Gabriel Martin Ducreux. Celui-ci fut le premier à proposer un classement (un « ordre ») des pensées distinct de celui de l'édition de 1670, mais en s'en tenant au même « plan », à savoir celui que Pascal aurait exposé dans la conférence rapportée par Filleau de la Chaise[1].

Tout le travail éditorial qui aboutit au « recueil » de 1670 se fonde donc sur une connaissance du « dessein » de Pascal. Au-delà de son exécution dans ce volume particulier, c'est une telle connaissance qui, au départ, a motivé les proches de Pascal à entreprendre un tel travail. Si « la première chose que l'on fit » après sa mort fut de « faire copier tels qu'ils étaient » les « petits morceaux de papier […] si imparfait[s] et si mal écrit[s] qu'on a eu toutes les peines du monde à les déchiffrer », c'est bien parce que la famille avait conscience de ce qu'ils représentaient. Les notes manuscrites en marge de ces premières copies manuscrites attestent que ce travail eut bel et bien lieu dans les quelques mois qui suivirent la mort de Pascal[2] : on eut l'idée d'éditer les fragments pascaliens avant de les déchiffrer, et non l'inverse. Mais la question de la « disposition des matières » restait en effet entièrement à résoudre. Son traitement peut être rapproché des analyses que fait Foucault de la notion de « discipline » dans *Surveiller et Punir.* « Discipliner » revient selon lui à « organiser le multiple, [à] se donner un instrument pour le parcourir et le maîtriser ; il s'agit de lui imposer un "ordre" »[3]. En ce sens, les *Pensées* à leur état natif se donnent bien comme un texte, problématique, appelant à être « discipliné » au terme d'un travail éditorial. Derrière la question de l'« ordre » des *Pensées* l'enjeu est double : mettre de l'ordre dans le texte (pour en faire un livre conforme aux normes esthétiques de l'époque) et assurer sur lui un certain contrôle (asseoir une interprétation, fondée sur des témoignages, du plan de Pascal). Nous verrons que le projet, tel qu'il se réalisa dans l'édition de 1670, se fondait sur un troisième impératif : celui de produire un livre utile – à la mémoire de son auteur, mais pas seulement.

---

[1] Sur la distinction entre « ordre » et « plan », voir l'introduction de son édition, en part. p. XXI-XXII : « Voilà bien clairement les vues et le dessein de Pascal ; et quoiqu'il ait jeté ses idées au hasard […] on aperçoit […] qu'elles ont des rapports marqués entre elles, et avec le plan raisonné de l'ouvrage dont il était sans cesse occupé. Mais il semble que tous les éditeurs de ses Pensées n'ont point vu cette liaison qui n'existe pas sensiblement dans les détails, mais qui tient au fil secret des choses. Cet ordre que Pascal avait certainement dans l'esprit […] ; cet ordre très réel, quoique peu marqué, nous avons tâché de le rétablir, en tenant toujours nos regards fixés sur son plan, et attentifs à suivre la chaîne de ses idées principales. » (*Pensées et réflexions extraites de Pascal sur la religion et la morale*, Paris, Royez, 1785, t. I, p. XXI-XXII). À noter que Ducreux n'est pas le premier à bouleverser l'ordre de l'édition de 1670 : il s'agit de Condorcet.

[2] Voir G. PROUST, « Les Copies des *Pensées* », art. cité. Il est possible que les cahiers dans lesquels figurent ces notes permettant de dater le travail exploratoire soient extraits de la copie C^0, c'est-à-dire celle qui fut faite immédiatement après la mort de Pascal, sur le modèle de laquelle fut recopiée la copie C^2, et dont certains sont passés dans la copie C^1. Sur ce point, voir M. HORINO, « Introduction aux études génétiques sur les *Copies* des *Pensées* de Pascal », art. cité.

[3] M. FOUCAULT, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975, p. 174.

(ii) La tradition familiale et la résolution du désordre dans l'édition de 1670

L'entreprise éditoriale commencée au lendemain de la mort de Pascal est bien documentée. On dispose notamment de nombreuses lettres échangées par la famille de Pascal et les « pascalins », c'est-à-dire son cercle d'amis proches, dans lequel Arthus Gouffier, duc de Roannez, tenait une place éminente. Ces échanges mettent en évidence le caractère conflictuel du processus d'édition des *Pensées*. Les deux groupes avaient en effet des idées tout à fait différentes sur la forme à donner à l'ouvrage, et en particulier la nature des corrections à apporter au texte. On sait[1] que le duc de Roannez était partisan d'interventions massives, pour « achever » le texte des *Pensées*, alors que la famille Périer prônait, au nom de la « gloire » de Pascal, de ne rien changer à ses écrits, considérés presque comme les reliques d'un saint[2]. Le résultat, publié en 1670, est présenté par Étienne Périer comme une forme de compromis entre ces deux méthodes :

> Pour éviter les inconvénients qui se trouvaient dans l'une et l'autre de ces manières de faire paraître ces écrits, l'on en a choisi une entre deux, qui est celle que l'on a suivie dans ce recueil. L'on a pris seulement parmi ce grand nombre de pensées celles qui ont paru les plus claires et les plus achevées ; et on les donne telles qu'on les a trouvées, sans y rien ajouter ni changer, si ce n'est qu'au lieu qu'elles étaient sans suite, sans liaison, et dispersées confusément de côté et d'autre, on les a mises dans quelque sorte d'ordre, et réduit sous les mêmes titres celles qui étaient sur les mêmes sujets ; et l'on a supprimé toutes les autres qui étaient ou trop obscures, ou trop imparfaites.[3]

Pourtant, l'ampleur des modifications apportées au recueil semble entrer en contradiction avec l'idée que les fragments pascaliens aient été reproduits « tel[s] qu'on les a trouv[és], sans y rien ajouter ni changer ». En réalité, cette mention apporte un éclairage décisif sur la nature des modifications souhaitées par le duc de Roannez, critiquées par Gilberte Pascal comme un « grand commentaire »[4] – c'est-à-dire une réécriture plus ou moins complète du texte de Pascal, sur la base des fragments retrouvés, et dans l'esprit de la conférence de 1658, et non seulement la réécriture partielle que l'on trouve dans la version publiée. Mais elle permet aussi de comprendre que dans l'esprit des éditeurs, les retouches effectuées dans l'édition de 1670 ne sont qu'une manière de rendre présentable, et acceptable pour le public du XVII^e^ siècle, les fragments tels qu'ils avaient été légués à la postérité – « donner en l'état » impliquait de corriger certaines expressions peu

---

[1] Par une lettre de Louis-Henri de Loménie, comte de Brienne, adressée à Gilberte Pascal le 27 novembre 1662 (publiée dans *Pensées*, éd. Lafuma, t. III, p. 124-127), ainsi que par un mot d'un recueil manuscrit émanant de cercles proches de Port-Royal, généralement attribué à Jean Deslyons : « Pascal. […] M. de Roannez veut achever ses discours. M. Périer, son neveu, les veut donner tels qu'ils sont. » (*Recueil de choses diverses*, BNF, n. a. fr. 4333, f^os^ 67-68 ; reproduit dans B. PASCAL, *Œuvres complètes*, éd. Mesnard, t. I, p. 891) Ce conflit de méthodes est encore rapporté dans la préface d'Étienne Périer (texte cité, §34-36).

[2] Sur ce différend entre les « pascalins » et la famille Pascal/Périer, voir J. MESNARD, *Pascal et les Roannez*, *op. cit.* p. 885-888.

[3] É. PÉRIER, Préface de l'édition *princeps* des *Pensées* [1670], texte cité, §36.

[4] Propos rapportés dans la lettre du comte de Brienne du 7 décembre 1668 (*Pensées*, éd. Lafuma, t. III, p. 168)

conformes à l'esthétique classique[1]. Le comte de Brienne, qui a servi d'intermédiaire entre les Périer et les « pascalins », le précise lorsqu'il œuvre à trouver un compromis entre les deux parties :

> On ne blessera point la sincérité chrétienne, même la plus exacte, en disant qu'on donne ces fragments tels qu'on les a trouvés et qu'ils sont sortis des mains de l'auteur, et tout le reste que vous dites si bien […]. L'ouvrage, en l'état où il est, est toujours en fragments, et cela suffit pour que tout ce que l'on dit et que vous voulez qu'on dise soit véritable.[2]

Si Gilberte Pascal, dans la lettre à laquelle répond le comte de Brienne, craignait l'ampleur des modifications apportées par le duc de Roannez, le volume finalement publié confirme qu'elle s'est rangée à l'avis de Brienne, et qu'elle juge ces corrections fidèles à celui qui devint par la force des choses leur auteur – Blaise Pascal[3].

Enfin, cette mise en scène du processus éditorial par Étienne Périer ne dit rien des corrections apportées par Antoine Arnauld et surtout Pierre Nicole sur les questions touchant à la grâce. Ce récit permet ainsi de minimiser les hardiesses théologiques contenues à l'origine dans le texte des *Pensées*. Cette révision théologique fut opérée tout au long de l'entreprise : certains cahiers de la copie C^1 sont corrigés de la main de Nicole ; et, jusqu'au dernier moment, des « cartons » vont transformer le texte, en particulier après l'étape – décisive – de soumission aux autorités théologiques en vue d'obtenir leur approbation. Ces corrections visent alors moins à accorder le texte de Pascal avec une supposée « doctrine de Port-Royal » qu'à prévenir les critiques en offrant au public un texte choquant sur certains points de foi, voire tout simplement incorrect sur d'autres[4]. Arnauld écrit ainsi à Florin Périer, en novembre 1669, qu'

> on ne saurait être trop exact, quand on a affaire à des ennemis d'aussi méchante humeur que les nôtres ; il est bien plus à propos de prévenir les chicaneries par quelque petit changement qui ne fait qu'adoucir une expression, que de se réduire à la nécessité de faire des apologies.[5]

Les « chicaneries » rappellent que le contexte de publication de l'édition *princeps* des *Pensées* est encore saturé par la querelle entre jésuites et « jansénistes » – le terme fait écho au titre d'un

---

[1] Sur ce point, voir les « indices d'une norme linguistique » donnés par Marie Pérouse (*L'Invention des* Pensées *de Pascal*, *op. cit.* p. 335-384).

[2] Lettre de Louis-Henri de Loménie, comte de Brienne, à Gilberte Pascal, 27 novembre 1662, *Pensées*, éd. Lafuma, t. III, p. 124.

[3] Pour une discussion détaillée de cette dialectique du « même » et de « l'autre » et de ses enjeux littéraires, voir A. CANTILLON, « *Pendent opera interupta* », art. cité.

[4] À notre connaissance, aucune confrontation rigoureuse n'a été menée entre les corrections apportées par Arnauld et Nicole aux *Pensées* et leur propre doctrine théologique.

[5] Lettre d'Antoine Arnauld à Florin Périer, 20 novembre 1669, *in* B. PASCAL, *Pensées*, éd. Lafuma, t. III, p. 159. Le contenu de la lettre et la référence aux observations d'Étienne Le Camus incitent à la dater de 1669, et non 1668 comme indiqué dans cette édition. De plus, Lafuma donne « … d'aussi méchante humeur que les *vôtres* » en se fondant sur le recueil Théméricourt (*T*, BNF, f. fr. 12988, p. 80). Nous rétablissons la leçon « nôtre », plus cohérente, qui est celle du troisième « recueil Guerrier » (G^3, BNF, f. fr. 13913, p. 285-288). Nous adoptons, pour désigner ces recueils manuscrits la nomenclature de Jean Mesnard (voir « Structure et ordonnance des grands recueils pascaliens », *in* B. PASCAL, *Œuvres complètes,* éd. Mesnard, t. I, p. 263-393)

libelle publié en 1654 par le jésuite François Annat, *Les Chicaneries des Jansénistes*[1]. Or, tout au long de la campagne des *Provinciales* (janvier 1656-mars 1657), Pascal avait bénéficié de l'érudition théologique sans faille d'Arnauld et Nicole, et donc de leurs corrections[2]. Le travail collectif engagé autour des *Pensées* n'est au fond pas différent ; Arnauld et Nicole n'auraient probablement pas procédé autrement si leur ami avait été vivant.

L'implication d'Arnauld et Nicole dans la révision des *Pensées* a installé dans l'historiographie l'idée que cette édition – celle de 1670 – était « de Port-Royal », de la même manière que l'on a dit du Pascal auteur des *Provinciales* qu'il était « de Port-Royal »[3]. On a même parfois fait de « Port-Royal » « un (*sic*) réviseur », comme si ce nom de lieu ne recouvrait pas une diversité de personnages aux préoccupations très diverses, voire opposées[4]. Or, lorsque l'on cherche à rendre compte dans le détail de qui était proprement « de Port-Royal » en 1670, et qui a réellement participé à l'édition, rien ne paraît moins évident. Dans un article déjà ancien, Louis Cognet a ainsi décrit de manière très érudite le « jugement de Port-Royal sur Pascal »[5], et montré le peu de retentissement qu'eurent les *Pensées* sur les religieuses – « quand Saint-Cyran meurt en laissant inachevé son grand ouvrage contre les protestants, c'est un concert de lamentations ; pour Pascal, rien »[6]. Lorsque paraît la seconde édition des *Pensées*, en 1678, les Périer hésitent même à en

---

[1] F. ANNAT, *Cavilli Ianseniano rum contra latam in ipsos a sede apostolica sententiam […]*, Paris, Cramoisy, 1654. La traduction de « cavilii » par « chicanerie » est proposée par Arnauld lui-même, dans un mémoire de réponse au libelle d'Annat (*Response au P. Annat, provincial des Iesuites. Touchant les cinq propositions attribuées à M. l'Euesque d'Ipre*, s. l. 1654, seconde partie, p. 1)

[2] Les notes marginales du « catalogue » établi par le janséniste Jacques Fouillou indiquent très précisément quelles lettres ont été soumises à l'expertise d'Arnauld et Nicole (BM de Troyes, ms. 1580, f^os^ 61-70 ; reproduites dans B. PASCAL, *Œuvres complètes*, éd. Mesnard, t. I, p. 1015-1016). Sur l'implication d'Arnauld et Nicole dans la rédaction des *Provinciales*, voir O. JOUSLIN, *« Rien ne nous plaît que le combat ». La Campagne des* Provinciales *de Pascal, étude d'un dialogue polémique*, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise Pascal, 2007, et F. BARANCY, « Publier en temps de crise : l'avertissement des *Provinciales*, édition critique », *Courrier Blaise Pascal*, n^os^ 41-42, 2020, p. 135-152.

[3] Nous préparons actuellement un article sur l'origine et la fortune de cette expression appliquée à Pascal. Si l'expression « édition de Port-Royal » lui préexiste (on la trouve par exemple chez Bossut), elle sera surtout popularisée par Victor Cousin, qui est le premier à l'intégrer à un schéma explicatif global (voir *Des Pensées de Pascal*, *op. cit.* p. 48 et *passim*). On la retrouve ensuite chez Sainte-Beuve (*Port-Royal*, Paris, Hachette, 1848, t. III, p. 342) puis chez Havet (*Pensées de Pascal, publiées dans leur texte authentique avec un commentaire suivi et une étude littéraire*, par E. HAVET, Paris, Dezobry et Magdeleine, 1852, p. VI et *passim*). Une remarque de l'avertissement de cette dernière édition permet de comprendre que le terme était alors devenu courant : « Je n'ai pas besoin d'avertir que P. R. signifie l'édition de Port-Royal ou édition *princeps* des *Pensées* » (*ibid.* p. X).

[4] Voir notamment J.-R. ARMOGATHE, « La révision des *Pensées* par le comité de Port-Royal, *in* R. DUCHÊNE et P. RONZEAUD (dir.), *Ordre et contestation au temps des classiques*, *Papers on French Seventeenth-Century Literature*, vol. XIX, n^o^ 37, 1992, p. 279-290, et *id.* « Pascal, auteur classique : la révision du texte des *Pensées* », *Dix-septième siècle*, n^o^ 290, 2021, p. 75-87. Sur avoir un aperçu de la diversité du groupe de « Port-Royal » et ses nombreux amis, on consultera W. R. NEWTON, *Sociologie de la communauté de Port-Royal : histoire, économie*, Paris, Klincksieck, 1999, et surtout l'inépuisable *Dictionnaire de Port-Royal*, rédigé sous la direction de Jean Lesaulnier et Antony McKenna (Paris, Honoré Champion, 2004).

[5] L. COGNET, « Le jugement de Port-Royal sur Pascal », *in Blaise Pascal. L'homme et l'œuvre*, Paris, Minuit, 1956, p. 11-45.

[6] *Ibid.* p. 25.

envoyer des exemplaires à Port-Royal des Champs[1]. Du côté de l'édition, les travaux de Jean Mesnard ont mis en évidence l'inexactitude que recouvre l'idée d'un « comité éditorial », formulée pour la première fois, au XIX^e^ siècle, par Charles-Augustin de Sainte-Beuve[2]. En réalité, cette édition de 1670 apparaît davantage comme le produit « naturel et spontané » d'un groupe déjà constitué – celui des « pascalins » –, dont elle « ne forme qu'un épisode de son histoire »[3]. Si Arnauld et Nicole s'y trouvent mêlés, c'est moins parce qu'ils sont proches des religieuses de Port-Royal que parce qu'ils étaient eux aussi des amis de Pascal, et même ses proches collaborateurs[4].

Cette surévaluation de l'implication de « Port-Royal » dans l'édition des *Pensées* – dans la lignée de Sainte-Beuve – a parfois même conduit à envisager une « instrumentalisation »[5] de Pascal par Port-Royal, qui aurait fait des « fragments informes » un livre édifiant à la gloire du monastère. La forme même du livre publié en 1670 rappellerait la mise en texte, posthume, des *Maximes* de Saint-Cyran en 1653[6]. Ainsi, selon Karine Abiven, « le caractère sentencieux et détachable d'un certain nombre de fragments pascaliens », dans l'édition de 1670, suffirait à rapprocher ce volume des recueils de maximes publiés par Port-Royal[7]. Si cette idée semble s'autoriser de la lettre d'Arnauld à Florin Périer que nous citions, où il est explicitement fait référence à Saint-Cyran[8], elle doit surtout être rapportée à Victor Cousin qui, le premier, avance dans son *Rapport sur la nécessité d'une nouvelle édition des Pensées* que, par l'entremise d'Arnauld, c'est tout Port-Royal qui souhaitait transformer le texte « sceptique » des *Pensées* en un « livre irréprochable et édifiant »[9]. En réalité, la remarque d'Arnauld ne porte que sur la correction et la mise en ordre du texte, et non

---

[1] « Nous ne savons s'il en faut donner à P[ort-]R[oyal] des Champs : si cela était, ce serait à MM. de Sacy, de Sainte-Marthe et de Tillemont. » (Lettre de Louis et Blaise Périer à Gilberte Pascal et Étienne Périer, novembre 1669, *in* B. PASCAL, *Pensées*, éd. Lafuma, t. III, p. 157)

[2] J. MESNARD, *Pascal et les Roannez*, *op. cit.* p. 881-884. Sur la persistance du « prisme » de Sainte-Beuve sur nos représentations de Port-Royal, voir S. ICARD, « Le tranchoir de Sainte-Beuve, ou comment le jansénisme est devenu la chose du monde la mieux partagée », *in* D. ANTOINE-MAHUT et S. ZÉKIAN (dir.), *Les Âges classiques du XIX^e^ siècle*, Paris, Éditions des Archives contemporaines, 2018, p. 61-79.

[3] J. MESNARD, *Pascal et les Roannez*, *op. cit.* p. 882.

[4] Outre l'épisode très connu des *Provinciales* (1656-1657), Arnauld, Nicole et Pascal ont travaillé de concert pour les *Écrits des curés de Paris* (1658), puis dans l'affaire dite de l'écrit pour Madame de Longueville qui les opposent à Martin de Barcos autour de 1660-1661 (voir B. PASCAL, *Œuvres complètes*, éd. Mesnard, t. I, p. 1037-1047), avant de se diviser sur la question de la « signature du formulaire » (1661-1662 ; voir *ibid.* t. IV, p. 1176-1359).

[5] J.-R. ARMOGATHE, « Pascal, auteur classique », art. cité, p. 87.

[6] *Maximes saintes et chrestiennes tirées des lettres de Messire Iean du Verger de Hauranne abbé de Saint Cyran*, seconde édition, Paris, Jean Le Mire, 1653. Ces maximes avaient d'abord été publiées en 1643 parmi les *Lettres spirituelles* de Saint-Cyran.

[7] K. ABIVEN, « Les Pensées-de-Pascal : un *Pascaliana* ? », art. cité.

[8] « On ne saurait être trop exact, quand on a affaire à des ennemis d'aussi méchante humeur que les nôtres ; il est bien plus à propos de prévenir les chicaneries par quelque petit changement qui ne fait qu'adoucir une expression, que de se réduire à la nécessité de faire des apologies. *C'est la conduite que nous avons tenue touchant les considérations sur les dimanches et les fêtes de feu M. de Saint-Cyran, que feu Savreux a imprimées*. » (Lettre d'Antoine Arnauld à Florin Périer, 20 novembre 1669, *in* B. PASCAL, *Pensées*, éd. Lafuma, t. III, p. 159 ; nous soulignons).

[9] *Des Pensées de Pascal*, *op. cit.* p. 16 et *passim*.

sur la continuité d'un dessein édificatoire ; au contraire, il critique la dévotion « religieuse » de la famille Périer à l'égard de leur parent[1]. De plus, l'ouvrage avec lequel est comparée l'édition en cours des *Pensées* n'est pas les *Maximes*, mais les *Considérations* de Saint-Cyran[2] qui, bien que publiées posthumes, à partir de brouillons, n'ont pas à proprement parler une forme fragmentaire. Elles se présentent en effet comme des discours suivis, courant sur plusieurs pages, et articulés au calendrier liturgique.

Si on ne peut donc en toute rigueur insérer l'édition de 1670 dans la production « mémorielle », particulièrement abondante, de Port-Royal[3], elle n'est pas exempte de toute tentative d'édification. Nous avons en effet vu la famille et les amis de Pascal se quereller sur la meilleure manière de servir la « gloire » du défunt : « Vous ne devez point craindre qu'on diminue la gloire de l'auteur en voulant l'augmenter, et que le monde, sachant qu'on a travaillé sur ses écrits, ne puisse plus discerner ce qui est de l'auteur et ce qui est des correcteurs », écrit ainsi le comte de Brienne à Gilberte Pascal. Lorsque, dans la même lettre, il évoque Pascal comme « notre saint »[4], il ne fait que citer les mots de Gilberte : Pascal n'est pas tenu pour un « saint » par les Messieurs de Port-Royal, mais seulement par sa propre famille[5]. Et les « bons effets »[6] qui sont attendus de l'édition concernent non pas la vie du monastère mais la mémoire de Pascal. Pour qu'ils se réalisent, il fallait en quelque sorte trouver un moyen d'orienter les lecteurs à travers le désordre des fragments. C'est le rôle des textes liminaires, dont l'histoire, tout aussi conflictuelle que celle de l'établissement du texte, témoigne du projet qui était celui des héritiers de Pascal. On en distingue généralement quatre : trois textes réels, et un texte potentiel, rejeté pour l'édition de 1670.

Les trois textes « réels », c'est-à-dire ceux qui servent d'introduction aux premières éditions des *Pensées*, consistent dans la préface rédigée par Étienne Périer, la *Vie de Monsieur Pascal* par sa

---

[1] « Souffrez, Monsieur, que je vous dise qu'il ne faut pas être si difficile ni si religieux à laisser un ouvrage comme il est sorti des mains de l'auteur, quand on le veut exposer à la censure publique. » (Lettre d'Antoine Arnauld à Florin Périer, 20 novembre 1668, *in* B. PASCAL, *Pensées*, éd. Lafuma, t. III, p. 159)

[2] *Considérations sur les dimanches et les festes des mysteres, et et sur les festes de la Vierge et des Saints*, Paris, Savreux, 1670. Le privilège de ce livre date du 18 avril 1667 : s'il paraît en même temps que les *Pensées*, sa composition est légèrement antérieure.

[3] Voir J. LESAULNIER, « L'historiographie Port-Royaliste jusqu'à Sainte-Beuve », *Chroniques de Port-Royal*, nº 42, 1993, p. 101-123.

[4] Lettre à Gilberte Pascal, 7 décembre 1668, *in* B. PASCAL, *Pensées*, éd. Lafuma, t. III, p. 123.

[5] Un bon indice de la distance de Port-Royal à Pascal consiste dans le traitement qui lui est réservé dans l'historiographie de l'abbaye. Pascal figure bien dans ce sanctuaire de la mémoire de Port-Royal qu'est son « Nécrologe » (*Nécrologe de l'abbaye de Notre-Dame de Port-Royal des Champs*, *op. cit.* p. 337-344), mais toutes les informations à son sujet ont la même source : la *Vie* rédigée par sa sœur.

[6] « Vous souhaitez qu'on dise positivement que ce sont de petits morceaux de papier qu'on a trouvé mal écrits et que c'étaient les premières expressions des pensées qui lui venaient lorsqu'il méditait sur son grand ouvrage contre les athées […]. On dira tout cela […]. *Cela fera tous les bons effets que vous espérez* […]. » (Lettre à Gilberte Pascal, 7 décembre 1668, *in* B. PASCAL, *Pensées*, éd. Lafuma, t. III, p. 125-126 ; nous soulignons)

sœur Gilberte, et une épitaphe d'Aimé Proust de Chambourg. Ces deux dernières pièces ne figurent dans l'édition des *Pensées* qu'à partir de 1684[1]. Il faut également compter, comme l'a souligné Alain Cantillon[2], les volumineuses approbations de « Nosseigneurs les prélats ». Quant au texte « potentiel », il s'agit du *Discours sur les Pensées de M. Pascal* composé par Nicolas Filleau de La Chaise. Destiné à servir d'introduction au volume, il fut écarté par la famille au profit d'une préface de leur cru, mais qui s'inspire en maints endroits du *Discours*.

Nous ne rentrerons pas dans un commentaire détaillé de chacune de ces pièces liminaires. Un tel travail a notamment été réalisé – pour ne citer que quelques études – par Louis Marin[3], Antony McKenna[4], Alain Cantillon[5], Marie Pérouse[6], et Laurent Thirouin[7]. Nous nous contenterons ici de souligner l'unité de l'horizon d'attente installé par toutes ces pièces. Leur point commun est de présenter la « vie » (au sens de biographie) de Pascal comme la clé permettant de déchiffrer l'énigme des fragments.

La préface d'Étienne Périer, censée présenter les conditions de production du volume (et celles de rédaction des fragments), contient trois récits biographiques – comme si ceux-ci constituaient le commentaire naturel et nécessaire du texte que l'on s'apprête à lire. Le premier sert d'ouverture, et introduit au « grand dessein » qui fut celui de Pascal dans ses dernières années (§1-2). Il s'agit alors de mettre en scène son désintérêt pour les « sciences profanes » dans les années qui précèdent la rédaction des *Pensées*, et d'instiller l'idée que son génie en ce domaine, reconnu dans ses précédentes publications, n'était rien comparé à son intelligence des choses divines[8]. Le second récit occupe toute la dernière partie de la préface (§48-55). Il relève de la *captatio benevolentiæ* dans la mesure où il vise à « donner quelque idée de la piété et de la vertu de Monsieur Pascal à ceux qui ne l'ont pas connu »[9]. Mais, en disposant le lecteur, il s'agit encore d'orienter à la fois l'interprétation et l'effet attendu du livre sur ses destinataires – ce qui pourrait n'être qu'un recueil

---

[1] *Pensées de M. Pascal fur la religion et sur quelques autres sujets, qui ont esté trouvées aprés sa mort parmy ses papiers*, Amsterdam, Wolfgang, 1684. Sur les circonstances de leur publication, voir *infra*.

[2] A. CANTILLON, « *Pendent opera interrupta* », art. cité.

[3] L. MARIN, « "Pascal" : du texte au livre », *Informations sur les sciences sociales*, n° 16/1, 1977, p. 27-57.

[4] A. MCKENNA, *Entre Descartes et Gassendi : la première édition des* Pensées *de Pascal*, Paris-Oxford, Universitas-Voltaire Foundation, 1993.

[5] A. CANTILLON, « *Pendent opera interrupta* », art. cité.

[6] M. PÉROUSE, « Divers regards sur les fragments », *in L'Invention des* Pensées *de Pascal*, *op. cit.* p. 63-104.

[7] L. THIROUIN, « Pascal, la *Vie* ou l'œuvre ? », *in* S. MOMBERT et M. ROSELLINI (dir.), *Usages des vies. Le biographique hier et aujourd'hui (XVII^e^-XXI^e^ siècle)*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2012, p. 267-294

[8] « Si Dieu eût permis qu'il eût travaillé quelque temps à celui qu'il avait dessein de faire sur la religion, et auquel il voulait employer tout le reste de sa vie, cet ouvrage eût beaucoup surpassé tous les autres qu'on a vus de lui […]. » (É. PÉRIER, Préface de l'édition *princeps* des *Pensées* [1670], texte cité, §2)

[9] *Ibid.* §55.

de maximes, simple « stèle funéraire »[1], devient un livre de piété destiné à être médité. C'est ce que confirment les approbations. L'Évêque de Comminges, Gilbert de Choiseul du Plessis-Praslin, indique ainsi que ces fragments sont des « semences » d'autant plus fertiles que l'inachèvement des *Pensées* incite les lecteurs à « deven[ir] eux-mêmes auteurs »[2] ; l'Évêque d'Aulone, Jean de Mallevaud, compare quant à lui le livre à un remède, tellement puissant qu'« une seule [pensée] peut suffire à un homme pour en nourrir son âme tout un jour »[3] ; Adrien Le Vaillant, docteur de la faculté de Paris, n'hésite pas à appliquer aux *Pensées* une phrase du psaume 76 : « Les restes des pensées te seront jour de fête [*Reliquiæ cogitationis diem festum agent tibi*] »[4].

Un troisième récit biographique, enfin, devait clore cette préface dans sa première version, et a été retiré lors de la publication. Il figure dans un recueil manuscrit, dit « de l'Oratoire de Paris », et n'a à notre connaissance jamais été imprimé[5]. Il consiste en deux paragraphes : un récit de la mort de Pascal (§56), suivi d'un « autoportrait » extrait des *Pensées* (fr. 759 ; §57). Là encore Étienne Périer insiste sur la piété de Pascal, le caractère « tout saint et tout chrétien » de sa vie comme de sa mort[6]. L'effet d'accumulation est considérable : cette préface, quel que soit le sujet traité, ramène inlassablement le lecteur à la vie exemplaire de l'auteur. Ces recommencements multiples du récit de la vie de Pascal comme clé de l'œuvre s'accentueront encore à partir des années 1680, où les éditions commencent à inclure, outre une épitaphe, la *Vie de Monsieur Pascal* rédigé par sa sœur Gilberte[7]. Or, ce texte, considéré par certains comme « édifiant »[8], avait déjà servi d'inspiration à

---

[1] Selon l'expression de Louis Cognet (« Le jugement de Port-Royal sur Pascal », art. cité, p. 25).

[2] « Approbation de Monseigneur l'Evesque de Comenge », *in Pensées de M. Pascal sur la religion et sur quelques autres sujets*, édition de 1670, hors pagination.

[3] « [Approbation] de Monseigneur l'Evesque d'Aulonne, Suffragant de Clermont », *loc. cit.* « Aulone » est le nom latin (*Aulonia*) de l'actuelle Vlora, en Albanie. Jean de Mallevaud (parfois Malvaud, ou Malveau) avait été sacré évêque *in partibus* en décembre 1648, et occupait la fonction de suffragant auprès de l'évêque de Clermont (en Auvergne), Louis d'Estaing. Le *Nécrologe de Port-Royal* (*op. cit.* p. 259-260), suivi par tous les historiens, l'évoque comme « Jean Berthier », mais la *Hierarchia Catholica* ne laisse aucun doute sur son identification (*Hierarchia Catholica medii et recentioris aevi* […], Padoue, Monatserii Sumptibus et typis librariæ regensbergianæ, 1935, t. IV, p. 102).

[4] « Approbation particulière de Monsieur Le Vaillant, Docteur de la Faculté de Paris, ancien Predicateur, Curé de Saint Christophe, & cy-devant Theologal de l'Eglise de Reims », *loc. cit.* (nous traduisons). Ce verset est manifestement fautif dans la Vulgate, et ne figure plus dans les versions de la Bible aujourd'hui en usage (Segond, Bible de Jérusalem, TOB)

[5] « Fin de la préface des pensées de M. Pascal qui n'a point été imprimé[e] », *Recueil de l'Oratoire de Paris* (*N1*), BNF, f. fr. 20945, f° 290. Ce texte inédit figure dans notre édition de la préface, donnée en annexe.

[6] « Une vie aussi pure et innocente que celle qu'il avait menée ne pouvait être terminée que par une mort toute sainte et toute chrétienne. » (É. PÉRIER, Préface de l'édition *princeps* des *Pensées* [1670], texte cité, §56)

[7] Le texte, rédigé au lendemain de la mort de Pascal, n'était pas destiné à sortir du cercle privé – « C'est un petit ouvrage que j'ai fait pour ma famille et pour quelques amis particuliers qui m'en avaient prié » indique Gilberte à l'historien Jacques Audigier, qui lui suggérait de la publier (Lettre de Gilberte Pascal à Jacques Audigier, janvier 1682, *in* B. PASCAL, *Pensées*, éd. Lafuma, t. III, p. 191). Nous donnons, dans notre annexe 1.3 une édition de la *Vie de Pascal*, par Gilberte, d'après l'édition de 1684 : ce texte, en partie fautif par rapport à leur source, fut réimprimé tout au long du XIXe siècle.

[8] « Il est arrivé souvent que des personnes qui me connaissaient et d'autres qui ne me connaissaient pas, ayant cru que le public pourrait être édifié de cette lecture, ont pris [le dessein de publier cet écrit]. » (Lettre de Gilberte Pascal à Jacques Audigier, janvier 1682, *in* B. PASCAL, *Pensées*, éd. Lafuma, t. III, p. 191)

son neveu Étienne, qui en avait copié des passages entiers dans la préface, et qui figurent donc en double à partir de 1684, puisque la préface ne subit aucune modification.

Si l'on résume donc, dans cette édition « définitive » – c'est celle qui sera sans cesse réimprimée, en particulier aux XVIIIe et XIXe siècles –, les pièces liminaires occupent exactement cent folios, soit autant que la moitié des *Pensées* proprement dites, qui couvrent deux cents quarante-deux pages (**Tableau 1**). Toutes, l'« avertissement » excepté, ont un caractère biographique ou font de la biographie un élément central. Ainsi, si la *Vie* rédigée par Gilberte « ne s'est pas instauré[e] d'emblée »[1] comme paratexte (elle ne le sera qu'à partir de 1684), on peut bien dire que la « vie » de Pascal est bien, dès l'origine, conçue comme l'introduction naturelle de l'œuvre. L'ajout du texte de Gilberte se situe dans la continuité de pratiques antérieures. Dès l'édition « préoriginale » de 1669 – destinée aux approbateurs –, la légende[2] précède l'homme.

Les effets de cette disposition sont considérables ; nous aurons l'occasion d'en prendre toute la mesure dans les prochains chapitres, où nous montrerons que, tout au long du XIXe siècle, la vie de Pascal (autant sa biographie proprement dite que sa mise en récit) a constitué un enjeu de premier plan pour ceux qui se disputaient l'interprétation de sa pensée : toute production herméneutique au sujet des fragments des *Pensées* devait au préalable faire valoir sa compatibilité avec la vie de leur auteur. Au-delà, en faisant de la vie de Pascal une partie de son « œuvre » (au sens propre comme au figuré), ces différents paratextes faisaient passer les « *Pensées-de-Pascal* » à la postérité comme un livre de piété, davantage destiné à être le point de départ d'exercices d'élévation spirituelle que de réflexions d'ordre philosophique. C'est ce que confirme l'examen de l'édition des *Pensées* et des *Œuvres* de Pascal par Charles Bossut, qui dominera toute la première moitié du XIXe siècle.

Mais avant d'y venir, il reste à approfondir les effets de cette première mise en texte sur la possibilité d'une réception « philosophique » de Pascal.

(iii) Minimiser la portée philosophique des Pensées

Les « *Pensées*-de-Pascal », telles qu'elles se présentent au public après 1670, ont subi des opérations explicitement destinées à réduire leur portée philosophique. Pour le comprendre, il convient de se replonger dans le différend qui oppose la famille et les amis de Pascal lors de la préparation de l'édition. Ce différend permet en effet de prendre toute la mesure de l'incompatibilité

---

[1] L. THIROUIN, « La *Vie* ou l'œuvre ? », art. cité, p. 268.

[2] Nous renvoyons pour une analyse détaillée de la « légende » ainsi construite à l'étude, devenue classique, de Philippe Sellier (« Pour une poétique de la légende : La Vie de Monsieur Pascal », *Gilberte et Jacqueline Pascal*, *Chroniques de Port-Royal*, no 31, 1982, p. 51-68) ainsi qu'à l'article de Laurent Thirouin (« Pascal : la *Vie* ou l'œuvre ? », art. cité). Nous nous en tiendrons ici à une analyse de ses effets sur le long terme.

Titre	Auteur	Folios	Première publication
[Titre]	—	1-2	—
La Vie de M. Pascal, Ecrite par Madame Périer, sa sœur	Gilberte Pascal	3-48	1684
Nobilissimi Scutarii Blasii Pascalis Tumulus [Épitaphe]	Aymé Proust de Chambourg	49-50	1684
[Faux titre]	—	51-52	—
Préface, où l'on fait voir de quelle manière ces Pensées ont été écrites & recueillies ; ce qui en a fait retarder l'impression ; quel était le dessein de Monsieur Pascal dans cet ouvrage ; & de quelle sorte il a passé les dernières années de sa vie.	Étienne Périer	53-92	1669
Approbations	Multiples	93-100	1670
Avertissement	Étienne Périer (?)	101-102	1669
Table des titres	—	103-104	—

Tableau 1. Pièces liminaires de l'édition des *Pensées* de 1684

des projets recherchés par les deux parties à travers ce livre. Du côté de la famille, il est tout à fait clair : il s'agit d'ériger ce qu'au XVII^e^ siècle on appelle un « monument », c'est-à-dire une « marque publique laissée à la postérité pour conserver la mémoire de quelque personne illustre, ou de quelque action célèbre »[1]. Du côté des pascalins, on œuvre bien sûr également à sauvegarder la mémoire du défunt, comme nous l'avons indiqué précédemment. Mais le procédé est fondamentalement différent : il s'agit de servir cette mémoire, non en préservant telles quelles des « reliques », jugées indignes de celui qui, comme le note le comte de Brienne, avait refait « jusqu'à treize fois » la dix-huitième *provinciale*[2], mais en achevant les discours qu'il avait seulement commencés, à partir de ce que l'on en savait. On rappellera ici le peu de scrupules du duc de Roannez à augmenter considérablement les *Pensées*, qui pouvait s'autoriser de la proximité exceptionnelle qu'il avait eue avec Pascal. Ami intime depuis leur enfance parisienne, il était le mieux placé pour savoir ce que ce dernier avait en vue lorsqu'il mourut, mais il était aussi tout à fait au courant du contexte intellectuel dans lequel ces fragments avaient été rédigés, et leurs différents interlocuteurs. Nicolas Filleau de La Chaise, qui écrit sous l'autorité du duc[3], donne dans son

[1] « Monument », *Le Dictionnaire de l'Académie françoise dédié au Roy*, s. l., Jean-Baptiste Coignard, 1694, t. II, p. 87.

[2] Lettre de Louis-Henri de Loménie, comte de Brienne, à Gilberte Pascal, 7 décembre 1668, *in* B. PASCAL *Pensées*, éd. Lafuma, t. III, p. 123.

[3] « Tout ce que dit alors M. Pascal [*sc.* lors de la « conférence » de 1658] leur est encore présent, et c'est d'un d'eux que plus de huit ans après on a appris ce qu'on en va dire. » (N. FILLEAU DE LA CHAISE, *Discours sur les Pensées de M. Pascal*, *op. cit.* p. 15). Sur l'identification de ce personnage avec le duc de Roannez, voir J. MESNARD, *Pascal et les Roannez*, *op. cit.* p. 885.

Discours sur les Pensées de M. Pascal une remarquable description des destinataires de l'ouvrage en projet. Il distingue trois catégories : (i) « ceux qui ne songent à rien, et donnent toute leur vie aux affaires »[1], (ii) ceux qui « s'appliquent aux connaissances, aux recherches de l'esprit », et (iii) les honnêtes hommes qui « ont connu la corruption des hommes, leurs misères, et la petitesse de leur esprit » mais pas « le fond du mal »[2] et ont négligé l'enseignement de la religion chrétienne.

Si cette description peut paraître pascalienne dans son esprit (on pense notamment aux fragments sur les demi-habiles et les habiles[3]), elle sert en fait à Filleau de La Chaise à souligner les limites du projet pascalien :

> Quoiqu'il n'ait rien paru jusqu'ici de plus propre à tirer les gens de cet assoupissement que les écrits de Monsieur Pascal, il est cependant comme assuré qu'il n'y en aura que très peu qui en profitent, et qu'à en juger par l'événement, ce ne sera que pour les vrais chrétiens qu'il aura travaillé en s'efforçant de prouver la vérité de leur religion.[4]

En effet,

> ce n'est point le manque de preuves qui les arrête. Ce n'est que leur négligence à s'éclaircir, et la dureté de leur cœur.[5]

Autrement dit : Pascal avait très bien compris à qui il s'adressait, et quel type de preuves était susceptible de les mettre sur le chemin de la religion chrétienne. Pour autant, cette lucidité aurait dû l'alerter sur le nécessaire échec de son projet. En effet, ces « libertins » – c'est le terme, d'usage courant, dont deux approbateurs se servent pour désigner les adversaires de Pascal[6] –, s'ils sont les destinataires des *Pensées*, n'en sont certainement pas le public : il est peu probable qu'ils « emploient quelques moments à la lecture de ce livre »[7]. Mais que le projet pascalien de confusion des libertins et des athées ait été voué à l'échec ne signifie pas qu'il n'ait pas existé, et qu'on ne puisse chercher à le restituer comme tel ; que Pascal n'ait travaillé « que pour les vrais chrétiens » ne signifie pas que son livre était édifiant *par destination*. Au contraire, ce dont atteste Filleau de

---

[1] N. FILLEAU DE LA CHAISE, *Discours sur les Pensées de M. Pascal*, *op. cit.* p. 90.

[2] *Ibid.* p. 97.

[3] Voir en particulier le fragment 124, qui établit une gradation entre « le peuple », « les demi-habiles », « les habiles » puis « les dévots » et « les chrétiens parfaits ». Filleau de La Chaise indique de son côté que les honnêtes hommes sont « une sorte de gens presque aussi rares que les vrais chrétiens, et qui semblent moins éloignés que les autres de le pouvoir devenir » (*Discours sur les Pensées de M. Pascal*, *op. cit.* p. 97).

[4] *Ibid*. p. 89-90.

[5] *Ibid*. p. 89.

[6] « Reliques honorables d'un illustre mort qui, du jour auquel elles paraîtront en public, en seront un jour […] de honte […] et de confusion pour tous les impies, les libertins et les athées » (« Approbation particulière de Monsieur Le Vaillant », texte cité) ; « Ces pensées […] sont des foudres qui accablent les libertins et les athées » (« [Approbation] de Monseigneur de Ribeyran, Archidiacre de Comenge », *loc. cit.*). Contrairement à une idée reçue, le substantif « libertin » fait bien partie du vocabulaire de Pascal. Il est employé dans la quatrième provinciale : « Prenez-garde, mon Père, aux dangereuses suites de votre maxime. Ne remarquez-vous pas quel effet elle peut faire dans ces libertins qui ne cherchent qu'à douter de la religion ? » (*Les Provinciales*, éd. de L. COGNET et G. FERREYROLLES, Paris, Classiques Garnier, 2010, p. 175)

[7] N. FILLEAU DE LA CHAISE, *Discours sur les Pensées de M. Pascal*, *op. cit.* p. 90-91.

La Chaise dans cet éloge tout paradoxal, c'est qu'il y allait bien avec les *Pensées* d'un ouvrage de philosophie – non pas au sens de la vaine philosophie que Pascal y dénonce, mais dans la mesure où il s'adresse d'abord à la partie rationnelle de l'âme[1] et tâche de démêler des « questions impénétrables qui ont tourmenté les plus grands esprits du paganisme »[2]. Pour ce faire, Pascal ne se contente pas de « f[aire] voir clair à l'homme dans lui-même » mais articule une telle connaissance à celle de « l'ordre du monde »[3]. Il s'agit, en somme, de fournir une intelligibilité générale du monde, qui permette de dissiper toutes les « difficultés »[4] et les « confusion[s] »[5] qui ont fait douter les philosophes. Il est vrai qu'alors les *Pensées* ne sauraient être mises exactement sur le même plan que ce qu'elles dénoncent ; comme l'indique Filleau de La Chaise, elles ne sont pas « un livre » parmi « tous ceux que les philosophes nous ont donnés »[6]. Elles ne sont pensées que comme médiation de *ces* livres (multiples et contradictoires) vers *un* livre – la Bible –, « le seul livre du monde où la nature de l'homme fût parfaitement peinte, et dans ses grandeurs, et dans ses misères »[7]. Dans le vocabulaire de Pascal, on pourrait dire que les *Pensées* sont « au-dessus, et non pas contre »[8] les philosophes.

Dans cette présentation des *Pensées*, on retrouve l'un des traits qui marquait déjà la *Vie de Monsieur Pascal* : les *Pensées* sont un livre, mais un livre qui n'a de valeur que pour autant qu'il invite toujours à son propre dépassement. Toutefois, là où ce dépassement se fait dans la *Vie* sous la forme d'une réflexion sur la biographie de son auteur, et donc de celle du lecteur, Filleau de La Chaise le situe en direction d'un autre livre, qu'il s'agit d'étudier, et qui dissipe toutes les « ténèbres de [notre] intérieur »[9]. Cette insistance sur la nature intellectuelle du projet pascalien, ainsi que sur son échec, est-elle à compter parmi « les choses […] que nous ne voulions pas dire »[10] qui conduit Gilberte à rejeter le *Discours* qu'elle jugeait par ailleurs être une « fort belle » préface ? Il est difficile de le dire. Toujours est-il que le texte fut écarté, au profit d'une production familiale, rédigée sur-le-champ par le fils de Gilberte. Devant ce refus, Filleau de La Chaise prit le parti de

---

[1] « Je n'ai voulu que montrer le plan [de Pascal]. Mais quoique je m'en sois mal acquitté, et quelque imparfait que nous l'ayons, c'est toujours assez pour faire voir quel il eût été, et même plus qu'il n'en faut pour produire l'effet qu'il souhaitait dans l'esprit de ceux qui se voudront bien servir de leur raison. » (*Ibid.* p. 84)

[2] *Ibid.* p. 35.

[3] *Loc. cit.*

[4] *Ibid.* p. 36.

[5] *Ibid.* p. 37.

[6] *Ibid.* p. 39.

[7] *Ibid.* p. 32.

[8] « La foi dit bien ce que les sens ne disent pas, mais non pas le contraire de ce qu'ils voient. Elle est au-dessus, et non pas contre. » (*Pensées*, fr. 217)

[9] N. FILLEAU DE LA CHAISE, *Discours sur les Pensées de M. Pascal*, *op. cit.* p. 32.

[10] Lettre de Gilberte Pascal à Noël Vallant, 1er avril 1670, *in* B. PASCAL, *Pensées*, éd. Lafuma, t. III, p. 147.

publier son *Discours* sous sa seule responsabilité, et en obtint le privilège le 25 juillet 1671. Et s'il indique alors dans un « Avertissement » qu'il « était *bien juste* qu'il cédât à la préface [d'Étienne Périer] […] afin de ne rien mêler d'étranger aux *Pensées* de M. Pascal et de n'y rien joindre qui ne vint de la même famille, et du même esprit »[1], la suite de l'histoire de l'édition des *Pensées* nous montre les « pascalins » farouchement opposés à la publication de la *Vie* rédigée par Gilberte comme pièce liminaire[2]. Lorsqu'elle le fut, en 1684, c'est dans une édition amstellodamoise « pirate », hors du contrôle familial comme amical.

Si reste ouverte la question de savoir ce qui, exactement, a conduit au refus de la préface de Filleau de La Chaise (le motif de la longueur avancé dans l'avertissement n'est manifestement qu'un prétexte), on peut tout de même avancer quelques éléments à partir de l'exercice de réécriture auquel procède Étienne Périer en 1669. En effet, pour pouvoir refuser aimablement le texte de Filleau de La Chaise, on lui fit savoir qu'une préface avait déjà été composée – ce qui n'était pas le cas[3]. Il fallut donc faire vite ; et pour rédiger le texte liminaire, Étienne Périer qui avait reçu cette charge de son père, Florin Périer, alors trop occupé, s'inspira de deux textes qui furent mis à sa disposition : la *Vie de Monsieur Pascal*, et le *Discours sur les Pensées de M. Pascal*. En comparant le *Discours* et la préface, il devient possible de souligner ce que la famille ne souhaitait pas conserver – que cela leur parut incorrect, ou seulement sans relevance.

Marie Pérouse a montré, à partir d'un tel travail, l'opposition claire entre deux perspectives sur le texte de Pascal[4]. Là où Étienne Périer manifeste franchement sa déception à l'égard du texte retrouvé, au regard du texte projeté, que l'on est réduit à « imaginer », Filleau de La Chaise indique que les fragments demeurent suffisants pour se faire une idée du type de raisonnements que Pascal souhaitait mettre en place, y compris dans leur originalité et leur disparate[5]. On retrouve, une fois de plus, l'expression de volontés contradictoires : celle de célébrer, à partir de ses reliques, un quasi-saint dont la vie fut exemplaire, et celle de donner, avec enthousiasme, à un public qui l'attendait avec impatience, les fragments d'un ouvrage novateur. Au-delà, l'analyse des divergences entre les deux textes permet de mettre au jour un débat sur la question du rapport de Pascal à la

---

[1] *Discours sur les Pensées de M. Pascal*, *op. cit.* p. I (nous soulignons).

[2] Voir J. MESNARD, *Pascal et les Roannez*, *op. cit.* p. 902.

[3] Pour une plus ample description de « l'affaire de la préface », comme l'appelle Arnauld (Lettre à Étienne Périer, 11 août 1669, *in* B. PASCAL, *Pensées*, éd. Lafuma, t. III, p. 119), voir J. MESNARD, *Pascal et les Roannez*, *op. cit.* p. 887-889.

[4] M. PÉROUSE, *L'Invention des* Pensées *de Pascal*, *op. cit.* p. 84-91.

[5] « On n'a encore rien vu d'approchant sur cette matière. […] Ce devait être un composé de quantité de pièces et de ressorts différents ; il y fallait désabuser le monde d'une infinité d'erreurs, et lui apprendre autant de vérités ; enfin il y fallait parler de tout, et en parler raisonnablement, à quoi le chemin n'est guère frayé. » (*Discours sur les Pensées de M. Pascal*, *op. cit.* p. 6-7)

« métaphysique ». Nous verrons dans les prochains chapitres comment cette question sera amplement réinvestie tout au long du XIXe siècle, de Victor Cousin à Léon Brunschvicg[1].

La préface d'Étienne Périer est à cet égard sans appel :

> Il est encore, ce me semble, assez à propos, pour détromper quelques personnes qui pourraient peut-être s'attendre de trouver ici des preuves et des démonstrations géométriques de l'existence de Dieu, de l'immortalité de l'âme, et de plusieurs autres articles de la foi chrétienne, de les avertir que ce n'était pas là le dessein de Monsieur Pascal. Il ne prétendait point prouver toutes ces vérités de la religion par de telles démonstrations fondées sur des principes évidents, capables de convaincre l'obstination des plus endurcis ni par des *raisonnements métaphysiques*, qui souvent égarent plus l'esprit qu'ils ne le persuadent, ni par des lieux communs tirés de divers effets de la nature ; mais par des preuves morales qui vont plus au cœur qu'à l'esprit.[2]

Ce jugement semble d'autant moins sujet à la discussion qu'il s'autorise d'un fragment des *Pensées* elles-mêmes :

> Les preuves de Dieu métaphysiques sont si éloignées du raisonnement des hommes et si impliquées qu'elles frappent peu. Et quand cela servirait à quelques-uns, cela ne servirait que pendant l'instant qu'ils voient cette démonstration. Mais une heure après, ils craignent de s'être trompés.[3]

Il s'autorise également du témoignage de Filleau de La Chaise, dont il fait plus que s'inspirer :

> Ceux qui ne trouvent rien d'assuré que les preuves de la géométrie, en veulent de l'existence de Dieu, et de l'immortalité de l'âme qui les conduisent de principe en principe comme leurs démonstrations. D'autres demandent de ces raisons communes qui prouvent peu, ou qui ne prouvent qu'à ceux qui sont déjà persuadés ; et d'autres des raisons métaphysiques, qui ne sont souvent que des subtilités peu capables de faire impression sur l'esprit, et dont il se défie toujours.[4]

Sauf que l'auteur du *Discours* ne s'arrête pas là, et ajoute une remarque – qu'Étienne Périer passe sous silence :

> Il y a des preuves métaphysiques aussi convaincantes qu'on en peut donner en cette matière, et des démonstrations même pour ceux qui s'y connaissent, fondées sur des principes aussi incontestables que ceux des géomètres.[5]

La préface, définitive, si elle s'inspire du *Discours*, ne conserve donc que *l'une* de ses remarques sur la conception pascalienne de la métaphysique. La seconde, jugée « énigmatique » par certains commentateurs[6], voire taxée d'incohérence par d'autres[7], a souvent été réduite à une surinterprétation voire un contresens, et n'a pas bénéficié de l'attention de la critique. Pourtant, elle fait écho à ce qu'écrit Gilberte Pascal elle-même dans la seconde version de la *Vie* :

---

[1] Pour une approche transversale, qui poursuit l'enquête jusqu'à aujourd'hui (*via* la réception de Pascal par Martin Heidegger), voir F. BARANCY, « Pascal aux limites de la philosophie : pérennité d'une figure philosophique », *Revue de métaphysique et de morale*, à paraître.

[2] É. PÉRIER, Préface de l'édition de 1670, texte cité, §44 (nous soulignons).

[3] *Pensées*, fr. 222.

[4] *Discours sur les Pensées de M. Pascal*, *op. cit.* p. 9.

[5] *Ibid*. p. 9-10.

[6] A. MCKENNA, *Entre Descartes et Gassendi*, *op. cit.* p. 88.

[7] J. LAPORTE, *Le Cœur et la raison selon Pascal*, Paris, Elzévir, 1950, p. 156.

> [Pascal] prétendait faire voir que la religion chrétienne avait autant de marques de certitude que les choses qui sont reçues dans le monde pour les plus indubitables. Il ne se servait point pour cela de preuves métaphysiques : *ce n'est pas qu'il crût qu'elles fussent méprisables quand elles étaient bien mises en leur jour*. Mais il disait qu'elles étaient très éloignées du raisonnement ordinaire des hommes, que tout le monde n'en était pas capable et qu'à ceux qui l'étaient elles ne servaient qu'un moment, car une heure après ils ne savaient qu'en dire et ils craignaient d'être trompés.[1]

Ce témoignage, postérieur et indépendant de celui de Filleau de La Chaise (**Tableau 2**) apporte un éclairage décisif. Il permet tout d'abord de distinguer les preuves métaphysiques *de l'existence de Dieu*, incontestablement rejetées par Pascal dans le domaine de l'« inutile », de preuves métaphysiques *servant à marquer la certitude de la religion chrétienne*. C'est ainsi probablement parce qu'elle déplace légèrement le propos tenu par Pascal au fr. 222 (qui porte sur les preuves de l'existence de Dieu), peut-être en s'inspirant de la remarque de Filleau de La Chaise, que Gilberte ajoute une précision sur l'absence de mépris de Pascal pour les preuves « métaphysiques » en général. Elle nous permet ainsi de nous faire une meilleure idée sur ce qu'Étienne Périer présente comme un pur et simple refus. Pascal se serait contenté de souligner leur peu de portée, dans l'ouvrage qu'il préparait, eût égard au type de lecteur visé. Et, lorsque Filleau de La Chaise indique que de telles preuves peuvent être « convaincantes », mais qu'en général « les hommes ont la tête peu propre aux raisonnements métaphysiques »[2], il a peut-être en vue la distinction qu'il introduira à la fin du *Discours* entre les catégories d'hommes auxquels Pascal pouvait s'adresser. Parmi eux, « ceux qui sont dans des voies droites, et peu sujettes à l'erreur », « qui ne donnent leur créance qu'à ce qu'ils voient clairement »[3] ne seraient-ils pas susceptibles d'être touchés par ces preuves métaphysiques ? Certes, il ne s'agit alors pas là du public directement visé dans les *Pensées* (elles ne s'adressent qu'aux convaincus). Mais cela ne signifie pas que Pascal les refusait absolument, ni qu'en d'autres endroits de son œuvre il ne puisse se référer à de telles « preuves » métaphysiques. Or, Pascal le fait explicitement en deux endroits : dans les *Écrits sur la grâce*, où il traite une « considération métaphysique »[4] faisant difficulté, et au début de *De l'Art de persuader*. Dans ce dernier texte, Pascal indique que certaines vérités « sont infiniment au-dessus de la nature », et sont connues par une autre voie que le reste de nos connaissances (à savoir la foi)[5]. En toute rigueur,

---

[1] G. PASCAL, *Vie de Monsieur Pascal* [deuxième version], *in* B. PASCAL, *Œuvres complètes*, éd. Mesnard, t. I, p. 619 (nous soulignons).

[2] N. FILLEAU DE LA CHAISE, *Discours sur les Pensées de M. Pascal*, *op. cit.* p. 9.

[3] *Ibid.* p. 95.

[4] *Lettre sur la possibilité des commandements*, *in* B. PASCAL, *Œuvres complètes*, éd. Mesnard, t. III, p. 705.

[5] *De l'Art de persuader*, *ibid.* t. III, p. 413.

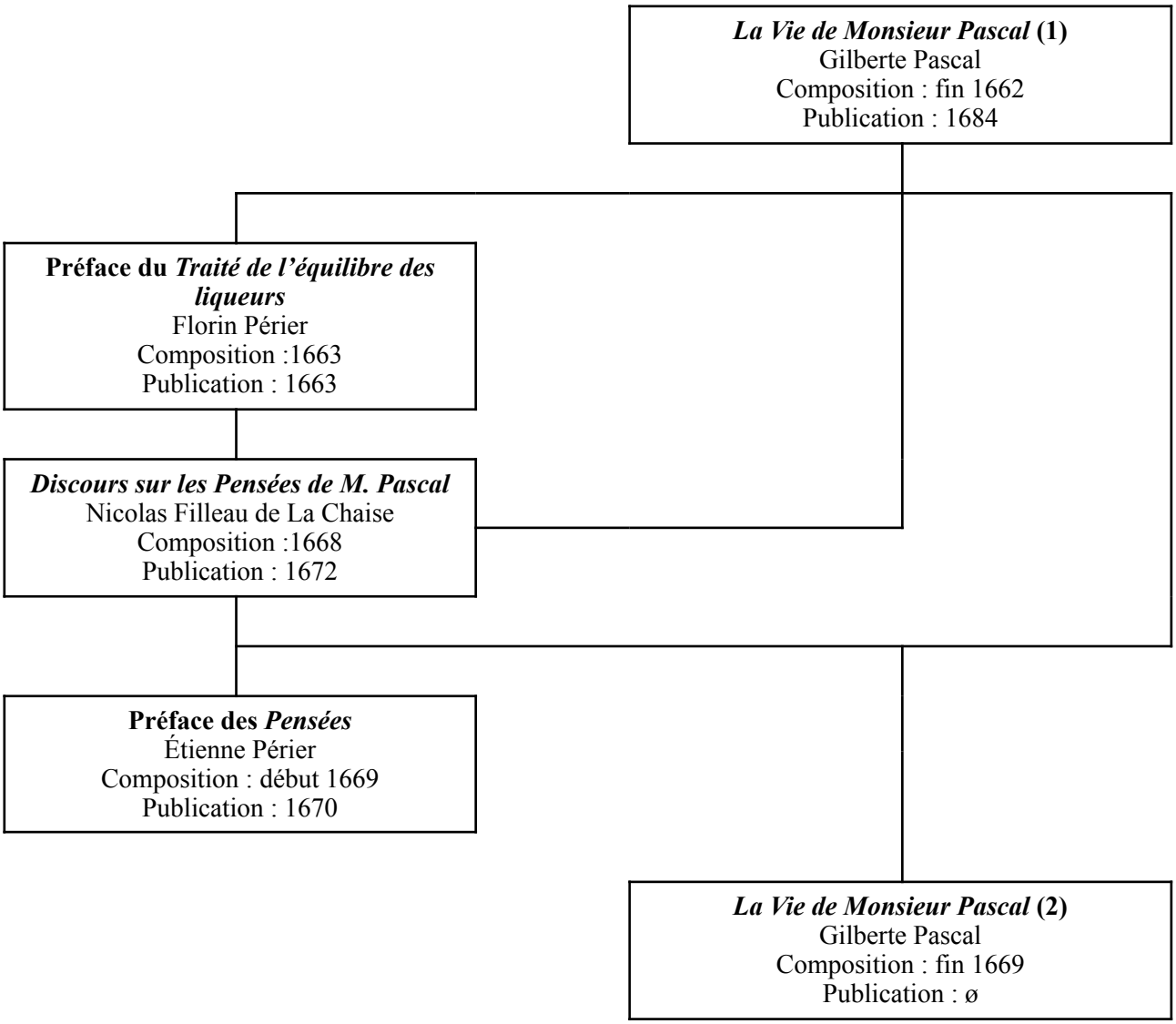


Tableau 2. Chronologie des récits biographiques liés à la *Vie* rédigée par Gilberte Pascal

prouver leur vérité implique bien d'en passer par des « preuves » d'un autre genre, dont les principes, comme le note Filleau de La Chaise, « appartiennent plus au cœur qu'à l'esprit »[1].

Ici n'est pas le lieu de prolonger cet examen de la conception que Pascal pourrait se faire de la métaphysique. Retenons simplement que la préface d'Étienne Périer ne saurait faire figure

[1] N. FILLEAU DE LA CHAISE, *Discours sur les Pensées de M. Pascal*, *op. cit.* p. 10. Un dernier jeu d'intertextualité confirme le caractère pascalien du raisonnement de Filleau de La Chaise. Le passage du *Discours* dont il est question se clôt sur l'idée que ces « preuves métaphysiques » sont fondées sur des « principes aussi incontestables que ceux des géomètres », ce qui est une probable référence à un passage de la *Logique* dite « de Port-Royal » : « Il y a des choses que nous ne connaissons que par une foi humaine, que nous devons tenir pour aussi certaines et aussi indubitables que si nous en avions des démonstrations mathématiques » (*La Logique ou l'art de penser […]*, Paris, Savreux, 1662, IV^e^ partie, ch. XI, p. 433). Or, ce chapitre de la *Logique* s'inspire lui-même de deux écrits de Pascal : le passage de *De l'art de persuader* que nous citions, et la *Préface au Traité du vide* (voir A. MCKENNA, « Les *Pensées* de Pascal au XIX^e^ siècle », *in* P. BROCKMEIER et S. MICHAUD (dir.), *Sitten und Sittlichkeit im 19. Jahrhundert. Les Morales au XIX^e^ siècle*, Stuttgart, M&P Verlag für Wiss. und Forschung, 1993, p. 88-100, et A. ARNAULD et P. NICOLE, *La Logique, ou l'art de penser*, éd. critique par D. DESCOTES, Paris, Champion, 2011, p. 579-589). Dès lors, ou bien Filleau de La Chaise se réfère directement au texte pascalien, auquel il avait par ailleurs accès, ou bien il prend appui sur la *Logique*, qu'il connaissait bien, et qui elle-même reproduit du Pascal.

d'autorité pour juger d'une supposée métaphysique pascalienne, et que les textes rédigés par les amis de Pascal, quant à eux, sont beaucoup moins hésitants que la famille devant une telle représentation. Du moins, se montrent-ils tels dans la perspective de la publication des *Pensées* : en effet, on a vu Gilberte Pascal, dans la seconde version de la *Vie*, inclure un *addendum* à ce sujet ; mais cette version n'est pas vouée à être publiée. Il s'agit d'un texte privé, à destination de la famille et de quelques amis proches. Après la parution pirate de la *Vie de Monsieur Pascal* à Amsterdam, et sa constitution comme pièce liminaire dans une édition publiée au même endroit, la famille décide de l'inclure (dans des circonstances qu'il est difficile de préciser) : mais c'est alors la première version qui est privilégiée, alors même que la seconde, plus ample, est rédigée depuis plus de dix ans (voir **Tableau 2**).

L'examen de ce texte liminaire *potentiel*[1] qu'est le *Discours sur les Pensées de M. Pascal* de Filleau de La Chaise permet ainsi de mesurer la différence avec ceux qui furent composés et qui passèrent à la postérité comme indissociables de l'œuvre elle-même ; à savoir la *Vie* composée par Gilberte et, dans une moindre mesure, la préface d'Étienne Périer – alors que le *Discours* n'a guère été réédité depuis le XIX^e^ siècle[2]. Il permet également de dessiner une *histoire possible* des *Pensées*-de-Pascal comme texte philosophique, en marge de leur histoire, *réelle* mais *souterraine*, et relativement invisible jusqu'aux travaux d'Antony McKenna, chez les libres penseurs du XVIII^e^ siècle[3]. Cette minimisation de la portée philosophique des *Pensées* telles que la famille de Pascal a souhaité les publier s'explique par la nature du projet qu'ils avaient en vue : celui de constituer un « monument » à la mémoire de leur parent, qui renvoie le lecteur à ce qui fut l'œuvre réel de Pascal – sa vie. Comme l'a souligné Marie Pérouse[4], cette advenue de l'œuvre qui devait la tenir à l'écart de la philosophie (du moins, d'une certaine philosophie), se fonde peut-être sur une méconnaissance de la nature même de ce à quoi Pascal travaillait : dans la société du milieu du XVII^e^ siècle, on se confie davantage sur ses projets théoriques à ses amis et collaborateurs qu'à sa sœur. D'où le fait que Filleau de La Chaise qui, certes, ne connaissait Pascal que depuis 1660, mais

---

[1] Il sera finalement intégré aux éditions des *Pensées* à partir de 1684, mais il n'occupe alors pas la place introductive qui devait être la sienne : il est relégué en appendice. La véritable préface reste la *Vie de M. Pascal*, et le texte d'Étienne Périer qui s'en inspire.

[2] À notre connaissance, il figure uniquement dans l'édition, difficile d'accès car très chère et tirée à un très petit nombre d'exemplaires, de Louis Lafuma en trois volumes (*Pensées*, éd. Lafuma, t. III, p. 85-116) et celle, récente, des *Œuvres* de Pascal dans la Bibliothèque de la Pléiade, par Michel Le Guern (N. FILLEAU DE LA CHAISE, *Discours sur les « Pensées » de M. Pascal, où l'on essaie de faire voir quel était son dessein*, *in* B. PASCAL, *Œuvres complètes*, édition présentée, établie et annotée par M. LE GUERN, Paris, Gallimard, 2000, t. II, p. 1052-1082). Il avait également été imprimé hors d'éditions des œuvres de Pascal, en 1923 : *Discours sur les Pensées de M. Pascal*, introduction et notes de V. GIRAUD, Paris, Brossard, 1923.

[3] A. MCKENNA, « Les *Pensées* dans les manuscrits clandestins du XVIII^e^ siècle », *in* O. BLOCH (dir.), *Le Matérialisme du XVIII^e^ siècle et la littérature clandestine*, Paris, Vrin, 1982, p. 131-142, et *id*. *De Pascal à Voltaire*, *op. cit.*

[4] M. PÉROUSE, *L'Invention des* Pensées *de Pascal*, *op. cit.* p. 85-91.

écrivait sous le contrôle de son plus vieil et plus fidèle ami, le duc de Roannez, se montre bien plus capable de ramener à l'unité d'un projet le disparate des fragments, là où les Périer ne voient que des reliques et des ruines. En ce sens, il est très probable que le titre de cette édition, qui sous la plume de Victor Cousin deviendra l'édition « de Port-Royal », qui souligne son caractère bifide (*Pensées sur la religion, et sur quelques autres sujets*), soit dû à Gilberte plutôt qu'aux « pascalins », qui « semble[nt] avoir bien compris combien, dans la production de Pascal, tout tend effectivement à Dieu »[1]. Nous aurons l'occasion, dans la suite, de montrer comment cette bipartition originelle de la pensée de Pascal informera toute la réception philosophique de Pascal, notamment sous l'influence de Cousin, et paradoxalement jusqu'à Brunschvicg[2].

Mais cette destinée reste incompréhensible sans prendre en compte l'édition, publiée en 1779[3], qui contribua à diffuser largement la pensée de Pascal dans la première moitié du XIX^e^ siècle. Elle est l'œuvre de Charles Bossut, mathématicien et professeur de mathématiques à l'école royale du génie de Mézières, qui était également l'élève et l'ami de Jean Le Rond d'Alembert. S'il contribua à l'*Encyclopédie*[4], il était loin de partager les vues de tous ses rédacteurs, notamment en matière religieuse. Sa formation (chez les jésuites de Lyon) et son intérêt pour Pascal, le plaçaient même au cœur de la « guerre de l'*Encyclopédie* » qui opposait ses rédacteurs aux jésuites, notamment par l'intermédiaire du *Journal de Trévoux*, aussi bien qu'aux jansénistes[5]. Bossut lui-même se faisait appeler « abbé », bien qu'il ne fut jamais ordonné prêtre[6], et prôna toute sa vie l'idée d'une conciliation entre sciences et religion chrétienne. L'édition des *Œuvres* de Pascal participe de ce projet, puisqu'il s'agit, en même temps que de défendre le « génie » de Pascal contre les attaques de Voltaire et Condorcet, de montrer, par son exemple, « l'injustice de ceux qui accusent la géométrie

---

1 *Ibid.* p. 87.

2 Nous renvoyons une nouvelle fois sur ce point à notre article « Pascal aux limites de la philosophie », qui s'attache précisément à montrer comment l'inclusion de Pascal au canon philosophique s'est toujours faite au prix d'une sélection de matériaux, au sein de son œuvre, jugés anti- ou infra-philosophiques.

3 *Œuvres de Blaise Pascal*, La Haye, Detune, 1779 (désormais *Œuvres*, éd. Bossut).

4 Jean Baptiste Délambre, familier de Bossut, indique dans une notice nécrologique parue en 1815 qu'il fut « l'un des rédacteurs » de l'*Encyclopédie* et que plusieurs de ses « Mémoires » s'y sont trouvés « refondus, appliqués et complétés » (« Notice sur la vie et les ouvrages de Charles Bossut, lue dans la séance publique de la Classe des sciences physiques et mathématiques de l'Institut royal de France », *Magasin encyclopédique, ou Journal des sciences, des lettres et des arts*, 1815, t. I, p. 298). Aucun article, toutefois, ne porte son nom : il ne fut donc qu'un contributeur périphérique dans cette entreprise (voir F. A. KAFKER et S. L. KAFKER, *The Encyclopedists as individuals : a biographical dictionary of the authors of the* Encyclopédie, Oxford, Voltaire Foundation, 2006).

5 Voir A. CHRISTIAN, « Les journalistes de Trévoux lecteurs de l'*Encyclopédie* », *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, n° 13, 1992, p. 107-116, et J. ISRAEL, « The "War of the Encyclopédie" : the first stage (1746-1752) », *in Enlightenment contested. Philosophy, modernity and the emancipation of Man 1670-1752*, Oxford, Oxford University Press, 2006, p. 840-862.

6 T. F. MULCRONE, « A note on the mathematician abbé Charles Bossut », *Bulletin of the American association of jesuit scientists*, vol. XLII, n° 3, 1965, p. 16-19.

de nous porter à l'incrédulité et au dérèglement »[1]. Il s'agit ainsi schématiquement, de tenir le milieu entre les jésuites et les encyclopédistes.

Au-delà, ce projet de rétablissement de la gloire outragée de Pascal contribua à l'ancrer dans un paysage culturel à une époque où la France se construit un Panthéon de « génies », et entreprend de publier leurs « Œuvres complètes »[2]. Or, le Pascal qui, dès lors, s'inscrivait dans le marbre d'une culture nationale, paraît relativement fidèle à la représentation que sa famille souhaitait pour la postérité : non pas un Pascal philosophe, mais un Pascal pieux, éloigné des « recherches de l'esprit » et dont la vie, comme l'œuvre qui la reflète (plutôt que l'inverse), est propice à des exercices d'élévation spirituelle. En particulier, cette édition fut celle qui, plus que toute autre, installera dans les représentations la conception bifide des *Pensées*, qui était celle de l'édition de 1670, et que l'on verra perdurer, tout au long du XIXe siècle, voire jusqu'à nos jours.

2. L'édition Bossut et la naissance du Pascal classique

(i) L'édition-Bossut dans l'histoire des Pensées*-de-Pascal*

L'édition que la postérité reconnaîtra comme l'édition-Bossut est une édition des *Œuvres* de Pascal, publiée en 1779 à Paris, chez Nyon, anonymement et sans privilège – prétendument à La Haye, chez Jacques Detune[3]. Elle consiste en cinq volumes in-8o de 22 cm. Le catalogue du libraire nous apprend son prix : 36 livres, ce qui, comparativement, les désigne comme un « beau livre »[4]. En effet, de tels volumes se vendaient habituellement entre 3 et 5 livres l'unité ; de plus, ce catalogue nous permet de constater qu'il était relativement rare que des *Œuvres complètes* soient éditées au format in-8o. Sur les vingt-trois entrées de la section « Auteurs qui ont écrits sur différents sujets », seulement six sont en in-8o, le reste étant imprimé, plus classiquement, en in-12. Parmi les six in-8o, trois seulement sont des *Œuvres* qui comptent plus de deux volumes : les *Mélanges historiques, critiques, de physique, de littérature et de poésie* du marquis d'Orbessan[5], les

---

[1] C. BOSSUT, « Discours sur la vie et les ouvrages de Pascal », *in* B. PASCAL, *Œuvres*, éd. Bossut, t. I, p. 97.

[2] Pour le contexte général de la naissance des « Œuvres complètes » comme genre littéraire, voir J. SGARD, « Des collections aux œuvres complètes, 1756-1798 », *in* J. SGARD et C. VOLPILHAC-AUGER (dir.), *La Notion d'œuvres complètes*, Oxford, Voltaire Foundation, 1999, p. 1-12.

[3] Il faut attendre 1802 pour que Bossut avoue officiellement cette édition comme son œuvre : « En 1779, je fis imprimer la collection complète des œuvres de Pascal, en cinq volumes in-8o […]. » (C. BOSSUT, *Essai sur l'histoire générale des mathématiques*, Paris, Louis, 1802, t. II, p. 303) Mais le tout premier acte de reconnaissance a lieu dans une réédition de l'*Encyclopédie* en 1784 – dont le « Discours préliminaire » est rédigé par Bossut. À l'article « Cycloïde » est ajouté un renvoi au « tome V des *Œuvres de Pascal*, imprimées en 1779, et [au] *Discours* de M. l'abbé Bossut, à la tête de cette édition. » (*Encyclopédie méthodique, ou par ordre de matières, par une société de gens de lettres, de savants et d'artistes. Mathématiques*, Paris, Panckoucke, 1784, t. I, p. 478). La vitesse avec laquelle cette information s'est diffusée dans les catalogues de bibliothèque, et l'évidence avec laquelle elle est présentée dans les premières années du XIXe siècle, suggère qu'elle était déjà connue de toute la société savante.

[4] *Catalogue des livres qui se trouvent chez Nyon l'aîné […]*, Paris, [Nyon], 1781, p. 36.

[5] A.-M. DAIGNAN, *Mélanges historiques, critiques, de physique, de littérature et de poésie*, Paris, Merlin, 1768 (4 vol.).

Œuvres de Pascal éditées par Bossut, et les *Œuvres diverses* d'Edward Young[1]. D'Alembert, Hamilton, Hume, Montaigne, Montesquieu, Rousseau, Voltaire, se contentent de volumes plus petits, moins chers, et surtout destinés à une plus large diffusion.

Ce catalogue permet donc de situer cette édition de Pascal dans le paysage imprimé de son époque. Il nous apprend qu'il s'agit de volumes prestigieux, dont, ni le prix, ni le format ne sont alignés sur les usages les plus courants. Il nous donne ainsi une idée de ce que dut être sa diffusion, nécessairement limitée, ce qui ne l'empêche pas d'avoir été un succès auprès de ses lecteurs[2]. Si nous ne disposons pas d'informations sur son tirage, les différents catalogues de bibliothèque que nous avons pu consulter confirment qu'elle fut limitée à la bibliothèque d'une minorité d'érudits. Comment, dès lors, expliquer qu'elle soit devenue, depuis le XIX^e^ siècle, un *topos* de l'historiographie pascalienne, et son auteur, Charles Bossut, un personnage important de l'histoire des *Pensées*-de-Pascal ? Deux facteurs matériels nous semblent expliquer cette destinée.

1/ Premièrement, il ne faut pas perdre de vue que cette édition des œuvres de Pascal est la première compilation de tous ses écrits. La réduire, comme on lit trop souvent, à la première des « *Œuvres complètes* », masque la spécificité de cette production littéraire qu'aucune volonté de « complétude », ne caractérise à proprement parler. À y regarder de près, elle semble même plus proche d'une édition d'*Œuvres choisies* que d'*Œuvres complètes* : si Bossut compile effectivement les œuvres de Pascal, c'est moins pour en proposer une présentation objective qu'en vue de rétablir la « gloire » de celui qu'il édite, et de sauver certains textes menacés de tomber dans l'oubli. Alors même que son « avertissement » s'ouvre sur l'idée qu'« il y a très peu de personnes qui connaissent directement […] la *totalité* des ouvrages qui restent de [Pascal] »[3], Bossut se détourne très vite de cette perspective :

> On a […] cru faire une chose agréable au public, en rassemblant ici non seulement les ouvrages de Pascal que l'on connaissait déjà, mais encore *plusieurs* autres pièces qui n'avaient jamais vu le jour, ou qui, ayant déjà été imprimées, n'étaient guère plus répandues que si elles fussent demeurées en manuscrit.[4]

Il ne s'agit donc pas de donner, sans distinction, la « totalité » des œuvres de Pascal mais celles que la tradition (naissante) a alors consacrées comme immortelles (« tout le monde a lu les *Lettres provinciales* et les *Pensées* de Pascal »[5]), assorties de celles que Bossut lui-même juge susceptibles de servir la gloire de Pascal, selon des critères avant tout esthétiques (« faire une chose agréable au

---

[1] *Œuvres diverses du docteur Young*, traduites de l'anglais par M. le Tourneur, Paris, Le Jay, 1770 (4 vol.).

[2] Voir A. STRAUDO, *La Fortune de Pascal en France au XVIII^e^ siècle*, Oxford, Voltaire Foundation, 1997, p. 330.

[3] C. BOSSUT, « Avertissement sur la présente édition », *in* B. PASCAL, *Œuvres*, éd. Bossut, t. I, p. 125 (nous soulignons).

[4] *Ibid.* p. 127 (nous soulignons).

[5] *Ibid.* p. 125.

public »). Toutefois, il est bien un endroit au sein de ces *Œuvres* où se manifeste quelque chose comme un idéal de « complétude » : pour les *Pensées*, qui en constituent le second volume. Bossut avertit ainsi son lecteur : « Notre édition est beaucoup plus complète que toutes celles qui ont paru jusqu'ici »[1] – on notera tout de même l'usage du comparatif. Elle constituait en effet une avancée décisive par rapport à toutes celles de ses prédécesseurs. Quelques fragments inédits avaient été publiés au cours du XVIII^e^ siècle par Charles-Joachim Colbert de Croissy, l'évêque de Montpellier[2], et par Pierre-Nicolas Desmolets[3], auxquels s'ajoute le « Mémorial », inséré dans le « Recueil d'Utrecht »[4]. Mais ceux que Bossut met au jour sont bien plus nombreux. Il fut en effet le premier éditeur à tirer parti de certains des recueils manuscrits constitués après la mort de Pascal, très probablement les recueils copiés par l'oratorien Jean Guerrier – peut-être même avait-il eu accès aux originaux de la main de Pascal[5]. Il en publia, pêle-mêle, tout ce qu'il y trouva d'inédit, qu'il s'agisse de fragments rattachés aux *Pensées*, d'œuvres inachevées (le traité *De l'esprit géométrique*, la préface au *Traité du vide*), ou même de propos rapportés. Toutefois, comme le relevait Louis Lafuma, il faut souligner le peu de « sens critique » qui accompagne cette entreprise de publication : plusieurs fragments publiés par Desmolets ne se retrouvent pas dans l'édition Bossut[6].

2/ Il convient donc d'aborder l'entreprise de Bossut avec nuance : sans reconnaître à celui-ci, comme le fera Léon Brunschvicg, une volonté de « faire complet »[7], on ne peut restreindre son mérite à celui d'un simple « compilateur », comme l'écrira Victor Cousin[8]. En effet, la publication de son édition des *Œuvres* fut à l'origine d'un important travail dans les années qui suivirent, de la part d'érudits qui se chargèrent de la compléter. En ce sens, Bossut semble avoir pleinement rempli le but qu'il s'était donné – relancer l'intérêt pour Pascal, et contribuer à sa gloire. Si son édition elle-même s'est peu diffusée, elle servit plus ou moins explicitement de matrice à deux séries de publications dans la première moitié du XIX^e^ siècle – des éditions d'œuvres complètes et des

---

[1] *Ibid.* t. II, p. III.

[2] *Pensées de M. Pascal sur les miracles, dont il n'y a eu jusqu'ici qu'une partie d'imprimée*, *in* C.-J. COLBERT DE CROISSY, *Troisième lettre de Monseigneur l'évêque de Montpellier à Monseigneur l'évêque de Soissons au sujet de la VII^e^ lettre pastorale de ce prélat*, s. n. 1727, p. 29-33.

[3] *Œuvres posthumes, ou suite des* Pensées *de M. Pascal*, extraites du Manuscrit de M. l'abbé Perrier son neveu, *in* P.-N. DESMOLETS, *Continuation des mémoires de littérature et d'histoire*, Paris, Simart, 1728, t. V, partie II, p. 271-331.

[4] *Recueil de plusieurs pieces pour servir à l'histoire de Port-Royal*, Utrecht, Aux Dépens de la Compagnie, 1740, p. 259-260.

[5] Sur les sources utilisées par Bossut, voir l'introduction de Jean Mesnard (B. PASCAL, *Œuvres complètes*, éd. Mesnard, t. I, p. 60-169).

[6] Voir L. LAFUMA, *Histoire des Pensées de Pascal (1656-1952)*, Paris, Éditions du Luxembourg, 1954, p. 49-50.

[7] *Pensées de Blaise Pascal,* nouvelle édition collationnée sur le manuscrit autographe et publiée avec une introduction et des notes de L. BRUNSCHVICG, Paris, Hachette, 1904, t. I, p. XXVII.

[8] « Son seul mérite est d'avoir réuni toutes les pensées qui avaient paru depuis 1669 » (V. COUSIN, *Des Pensées de Pascal*, *op. cit.* p. 18).

éditions des *Pensées* – qui prendront en charge sa diffusion. Dès lors, s'il n'y a pas à proprement parler d'édition-Bossut des *Pensées* de Pascal (autonome de la série des *Œuvres*), ce sont ces éditions qui se chargeront de la faire exister pour la postérité. Pourtant, qu'un tel volume n'ait jamais été produit par Bossut lui-même n'a rien d'anodin, et paraît directement lié au projet édificatoire qui était le sien. En ce sens, toutes ces éditions, dont on a souvent dit qu'elles ne faisaient que « répéter » ou « reproduire »[1] Bossut sans rien y changer, et en premier lieu celle d'Antoine-Augustin Renouard, ont joué un rôle plus important qu'il n'y paraît. Nous les analyserons, à leur place, dans le prochain chapitre.

(ii) Le projet éditorial de Bossut : totalisation et monumentalisation d'un « classique »

Résumons nos premières analyses de cette édition des *Œuvres de Blaise Pascal* par Charles Bossut. Peu diffusée, elle représente tout de même un moment décisif dans l'historiographie pascalienne. Premièrement, elle marque une avancée dans la connaissance du texte de Pascal, dont elle publie un grand nombre d'inédits, et parce qu'elle est la première, malgré les efforts de Victor Cousin pour le faire oublier, à se prévaloir de l'autorité (réelle) des manuscrits originaux et des copies. Deuxièmement, elle est le premier moment d'une série de travaux qui s'étendront sur plus de cent ans, comme le notait Louis Lafuma : « Le succès de l'édition Bossut s'est maintenu pendant plus d'un siècle, car […] elle s'est trouvée reprise et rajeunie par E[rnest] Havet en 1852 »[2]. En réalité, nous verrons dans la suite que, jusqu'aux éditions de Léon Brunschvicg à la fin du XIX^e^ siècle et au début du XX^e^, les choix éditoriaux de Bossut resteront le cadre et l'horizon de tout ce qui se fera. Pour comprendre ce qui se joue sur cette période, il importe donc de rendre compte dans le détail du projet éditorial qui fut celui de Bossut, et des effets que celui-ci eut sur la figure de Pascal à moyen et long terme.

Ce projet peut être appréhendé à partir de l'épigraphe qui introduit chacun des cinq volumes de l'édition des *Œuvres*. Celle-ci est empruntée au *Commentaire sur le prophète Osée* de Jérôme de Stridon – il s'agit d'une parole rapportée de Tite-Live à propos de Caton[3] :

---

[1] Voir notamment V. COUSIN, *Des Pensées de Pascal*, *loc. cit.* et *Pensées de Blaise Pascal*, éd. Brunschvicg, t. I, p. XXVIII-XXIX.

[2] L. LAFUMA, *Histoire des Pensées de Pascal*, *op. cit.* p. 50.

[3] JÉRÔME DE STRIDON, *Commentarius in Osee prophetam.* Nous citons d'après la patrologie de Migne (J.-P. MIGNE, *Patrologiæ cursus completus*, Paris, Chez l'éditeur, 1845, vol. XXV-XXVI, col. 861). Bossut en avait probablement eu connaissance *via* une édition de l'*Historia ab urbe condita* de Tite-Live – ce qui expliquerait qu'il rapporte explicitement à Tite-Live des propos rapportés par Jérôme (*T. Livii Patavini Historiarum ab urbe condita libri, qui supersunt, omnes*, Lyon-Amsterdam, Luchtmans-Wetstenium-Schoonenburg, 1744, t. VI, p. 993). Il pouvait également y avoir eu accès par une édition récente des œuvres de Jérôme : *Sanctieusebii Hieronymi Stridonensis Presbyteri*, Venise, Zerletti, 1768.

> *Cujus gloria neque profuit quisquam laudando, nec vituperando quisquam nocuit, cum utrumque summis praediti fecerint ingeniis*.

Que l'on peut traduire ainsi :

> Sa renommée ne fut ni augmentée par ceux qui l'ont loué, ni diminuée par ceux qui se sont élevés contre lui, bien que les uns comme les autres l'aient fait avec le plus grand talent.

Cette épigraphe nous renseigne doublement sur le projet de Bossut.

a. *Sa renommée …*

Elle met d'abord au centre l'idée de « renommée ». Nous retrouvons ici ce qui, déjà, caractérisait l'approche éditoriale de la famille de Pascal en 1670, et le but qu'elle s'était fixée : servir la gloire posthume de Pascal. Bossut y revient dans l'avertissement du tome I de son édition : Pascal était « indifférent pour la réputation littéraire [et] ne cherchait point à répandre ses productions, ni à les transmettre à la postérité »[1]. Dès lors, l'œuvre pascalienne avait besoin qu'on la serve pour acquérir la renommée qui devait être la sienne ; elle avait besoin d'admirateurs qui se chargent d'en assurer le passage à la postérité.

Il y a toutefois une différence essentielle entre le travail de Bossut et celui de la famille Périer : c'est que, là où celle-ci s'était surtout attachée à établir la gloire de Pascal en éditant un recueil de *Pensées* qui reflétât la vie pieuse de leur défunt, Bossut affirme le caractère *total* de la renommée de Pascal. Celui-ci ne méritait pas simplement que les générations futures se souviennent de sa piété exemplaire : toutes ses œuvres, parce qu'elles étaient l'expression d'un même « génie », ont une égale dignité devant la postérité. D'où le singulier de « *gloria* » : il n'y a pas une gloire littéraire, une gloire scientifique, une gloire religieuse de Pascal, mais *une seule gloire* dont toutes celles-ci ne sont que des « parties »[2]. Ainsi, le projet de « monumentalisation » qui était celui de la famille de Pascal est désormais inséparable d'un projet de *totalisation* de son génie. Pascal ne mérite pas seulement notre admiration par sa vie, mais par la totalité de ses productions intellectuelles : le comprendre implique d'articuler toutes les parties du corpus pascalien, et de n'en négliger ou rejeter aucune.

Est-ce à dire que l'accent mis par Bossut sur le « génie » de Pascal constitue le renversement tant attendu de la « vie » aux « œuvres » par rapport à la manière dont sa mémoire était présentée dans et par les premières éditions ? Au contraire : la vie de Pascal est ce qui permet, justement, de totaliser ses œuvres. En ce sens, la biographie reste bien un horizon décisif pour juger de la gloire

---

[1] C. BOSSUT, « Discours sur la vie et les ouvrages de Pascal », *in* B. PASCAL, *Œuvres*, éd. Bossut, t. I, p. 125.

[2] *Ibid.* p. 126.

de Pascal. Si les « œuvres » n'ont plus pour fonction de représenter la « vie », elles en restent inséparables. Le long *Discours sur la vie et les ouvrages de Pascal* qui ouvre l'édition de Bossut, texte qui, dit-on, « était de tous […] celui dont il avait le plus soigné le style »[1], en est le témoin. Ce *Discours* est un ample récit biographique. L'auteur y montre que la valeur de Pascal est supérieure à la simple addition de toutes ses œuvres. En effet, ce qui caractérise Pascal, comme écrivain, c'est précisément d'avoir écrit avec le même génie sur des sujets d'une extrême diversité ; c'est d'avoir été un génie « total ». Au-delà, même, Bossut se plaît à rappeler sur le ton de l'anecdote que Pascal fut aussi inventeur[2]. On conçoit, dès lors, que l'édition d'œuvres totales n'a rien d'accessoire eu égard à une telle représentation : l'œuvre monumentale, en cinq volumes, comprenant à la fois les travaux « littéraires » et les travaux scientifiques de Pascal, en est la traduction exacte. L'important, en ce sens, était moins d'éditer de manière critique tous ces textes que de les rendre accessibles, et de montrer qu'ils étaient la production d'un même génie.

La manière dont Bossut s'y est pris nous donne de précieux renseignements sur la réussite du projet qui avait été celui de la famille Périer. En effet, pour lui, rétablir la gloire de Pascal dans sa totalité impliquait de mettre en avant ses écrits scientifiques, et en particulier mathématiques. C'était même l'origine de l'intérêt de Bossut pour Pascal, qu'il avait d'abord rencontré au cours de son travail sur « l'équilibre des fluides »[3] et surtout sur la cycloïde[4]. Il s'agit ainsi pour lui de rétablir, à côté de la gloire littéraire de Pascal, sa gloire de scientifique, pour montrer qu'elles procèdent toutes deux d'une même sorte de génie. Or, au lendemain de la mort de Pascal, la situation était très exactement inverse : Pascal n'avait publié en son nom que des écrits scientifiques, l'*Essai pour les coniques* (1640), les *Expériences nouvelles touchant le vide* (1647) et le *Récit de la Grande expérience de l'équilibre des liqueurs* (1648) – les *Provinciales* et les autres écrits de polémique religieuse étant restés strictement anonymes. Dans son *Discours*, Filleau de La Chaise notait ainsi que les savants et philosophes de son époque (il pense aux cartésiens et aux gassendistes) avaient « moins de sujets que [les] gens du monde de croire qu'il [*sc.* Pascal] fût homme à s'abuser » puisque « dans leur ordre même » – c'est-à-dire en sciences –, ils l'avaient « regardé ou dû regarder au moins avec admiration »[5].

---

[1] J.-B. DELAMBRE, « Notice sur la vie et les ouvrages de Charles Bossut », art. cité, p. 307.

[2] C. BOSSUT, « Discours sur la vie et les ouvrages de Pascal », *in* B. PASCAL, *Œuvres*, éd. Bossut, t. I, p. 127-128. Les inventions en question sont : « une espèce de chaise roulante, traînée à bras d'homme, que l'on appelle vulgairement *brouette* », « le *haquet*, charrette à longs brancards, sans ridelle, qui font bascule quand on veut », une ligne de carrosses (dits « carrosses à cinq sols). Seules les deux dernières sont avérées.

[3] C. BOSSUT, *Traité élémentaire d'hydrodynamique*, Paris, Jombert, 1771 ; voir en particulier t. I, p. XI et p. 61.

[4] C. BOSSUT, « Nouvelle manière de démontrer les propriétés de la cycloïde », *in Mémoires de mathématiques et de physique présentés à l'Académie royale des sciences*, vol. III, 1760, p. 603-616.

[5] N. FILLEAU DE LA CHAISE, *Discours sur les Pensées de M. Pascal*, *op. cit.* p. 96-97.

Les circonstances dans lesquelles furent préparées les premières éditions des *Pensées*, et surtout la manière dont elles ont fait advenir, à partir d'un legs problématique, *une* œuvre, incitent à voir derrière ce renversement un effet de ces publications familiales. Leur en accorder la seule paternité serait bien sûr très réducteur, et nierait le caractère novateur, original et énigmatique qui caractérise, au-delà de tout constructivisme, ce que l'on continue d'appeler les « classiques » littéraires[1]. Mais on peut tout de même reconnaître que l'avènement de la gloire de Pascal comme « littérateur », au point qu'elle en vienne à faire ombrage à ce pour quoi il avait d'abord et avant tout été reconnu, est conforme avec le projet de monumentalisation des Périer, et aux effets que l'on pouvait attendre du dispositif éditorial que nous avons décrit. Malgré tout, ce renversement ne bouleverse pas fondamentalement les catégories que le dispositif de 1670-1678 avaient instaurées. La « vie » de Pascal demeure bien l'horizon dans lequel se détermine sa gloire – ce qui, comme le rappelle Jean-Baptiste Delambre, n'est pas sans faire écho à la personne même de Bossut, qui avait à se défendre d'être à la fois « abbé » et encyclopédiste. Si la biographie de Pascal est ce qui permet d'unifier son génie, elle permet aussi de promouvoir la réconciliation entre sciences positives et religion chrétienne (ce qui est paradoxalement anti-pascalien !). En montrant que « ce profond raisonneur était en même un chrétien soumis et rigide[,] on voit que Bossut a voulu se peindre lui-même »[2]. C'est bien ainsi que ce dernier présente lui-même les choses dans son *Discours sur la vie et les ouvrages de Pascal* :

> Ce récit [*i.e.* la *Vie de Pascal* écrite par Gilberte] montrera encore mieux l'injustice de ceux qui accusent la géométrie de nous porter à l'incrédulité et au dérèglement […]. L'étude des sciences exactes, peu destinée à exciter les applaudissements de la multitude, nous prépare aux vertus chrétiennes, en inspirant le recueillement, l'amour du travail, le mépris des honneurs et de la fortune, en humiliant même l'orgueil humain, par les difficultés insurmontables que l'esprit trouve à chaque pas dans ses recherches et qui lui font sentir combien il est borné.[3]

b. … *ne fut ni augmentée par ceux qui l'ont loué, ni diminuée par ceux qui se sont élevés contre lui, bien que les uns comme les autres l'aient fait avec le plus grand talent*

La fin de l'épigraphe annonce le contenu que l'on pourra lire dans les pages et volumes qui suivent. Elle signale l'inutilité de tous les panégyriques et la capacité du texte à se soutenir de lui-

---

[1] Sur cette « énigme » des classiques, et l'irréductibilité du « plaisir » que nous y trouvons (plaisir que décrivait R. BARTHES dans « Plaisir aux classiques » [1944], *in Œuvres complètes*, éd. É. MARTY, Paris, Seuil, 1993, t. I, p. 45-53) à tout déterminisme social et historique, voir A. COMPAGNON, « Le classique », *Leçon au collège de France*, 26 novembre 2011. [En ligne] Disponible à : https://www.college-de-france.fr/media/antoine-compagnon/UPL18803_12_A.Compagnon_Le_Classique.pdf (consulté le 9 juillet 2022).

[2] J.-B. DELAMBRE, « Notice sur la vie et les ouvrages de Charles Bossut », art. cité, p. 307-308.

[3] C. BOSSUT, « Discours sur la vie et les ouvrages de Pascal », *in* B. PASCAL, *Œuvres*, éd. Bossut, t. I, p. 97-98. L'édition corrigée du Discours, en 1781, remplace « en inspirant le recueillement » par « en inspirant le goût de la réflexion » (*Discours sur la vie et les ouvrages de Pascal*, Paris, Nyon, 1781, p. 123).

même – du moins à se soutenir par sa propre proximité dans le cadre d'œuvres complètes. Les choix éditoriaux de Bossut reflètent cette conception : outre le *Discours sur la vie et les ouvrages de Pascal* qui ouvre le premier volume, le paratexte est réduit au minimum. Chacun des autres volumes n'est introduit que par un court « avertissement » de quelques pages ; l'appareil de notes est quasiment inexistant – on trouve, en tout et pour tout, onze notes de bas de pages dans le volume consacré aux *Pensées* (t. II), dont trois seulement excèdent la ligne.

Ce type de présentation n'est spécifique, ni à Pascal, ni à Bossut ; il est conforme aux usages de l'époque[1]. Il situe Pascal au-delà de toute critique ; et la mention, dans l'épigraphe, du « talent » (*ingenium*) des commentateurs, invite à une comparaison censée établir l'incontestable supériorité du « génie » de Pascal. Mais l'insistance sur l'ambivalence de la réception de Pascal (« les uns comme les autres l'ont fait avec le plus grand talent ») rappelle également le caractère polémique de la destinée de Pascal au XVIII^e^ siècle. Que Pascal se révèle au-dessus de toute critique ne signifie pas qu'il en ait été exempt. Cette mention installe ainsi les œuvres de Pascal – et plus précisément les *Pensées* – dans un rapport affectif avec leur public qui est moins anodin qu'il n'y paraît. En effet, il ne s'agit pas seulement d'une manière pour Bossut de souligner son propre attachement à cette œuvre, mais de rappeler que les débats autour des *Pensées* étaient déjà passionnés au moment où il écrit. Dans l'aveu valant reconnaissance de cette édition comme sienne, inséré dans le second volume de l'*Essai d'histoire générale des mathématiques*, Bossut rappelle ce contexte – essentiellement voltairien :

> Quelques philosophes modernes, forcés de reconnaître la supériorité du génie de Pascal, et un peu incommodés par le poids de ses opinions religieuses, ont affecté de répandre que dans les dernières années de sa vie, où il les a le plus manifestées, sa tête était affaiblie. *Mon ami*, disait Voltaire à Condorcet, *ne vous lassez point de répéter que depuis l'accident du pont de Neuilly, le cerveau de Pascal était dérangé*. Il n'y a qu'une petite difficulté dans ce système : ce cerveau, dérangé en 1654, produisit en 1656 les *Lettres Provinciales*, et en 1658 les *Solutions des problèmes de la roulette.*[2]

La référence à « l'incommodité » de ces philosophes à concilier leur admiration pour le génie scientifique et leur aversion pour les « opinons religieuses » de Pascal semble faire écho à des conversations privées avec Condorcet, avec qui Bossut avait souvent collaboré[3]. On notera au passage que cette incommodité était déjà ce qu'avait en vue Filleau de La Chaise : en 1779, elle

---

[1] Voir A. GRAFTON, *The Footnote : a curious history*, Cambridge, Harvard University Press, 1997, « Footnotes : the origin of a species », p. 1-33 (tr. fr. *Les Origines tragiques de l'érudition. Une histoire de la note en bas de page*, Paris, Seuil, 1998), ainsi que C. VOLPILHAC-AUGER, « De Didot (an III) à Laboulaye (1879) : l'avènement philosophique de Montesquieu », *in* F. BARANCY (dir.), *Entre Politique et philosophie*, *op. cit.* [En ligne] Disponible à : https://journals.openedition.org/asterion/7897 (consulté le 18 août 2022).

[2] C. BOSSUT, *Essai sur l'histoire générale des mathématiques*, *op. cit.*, t. II, p. 304.

[3] Voir notamment les *Nouvelles expériences sur la résistance des fluides*, par MM. d'Alembert, le marquis de Condorcet et l'abbé Bossut, presque contemporain de l'édition des œuvres (Paris, Jombert, 1777), et le *Rapport de M. l'abbé Bossut, de M. l'abbé Rochon et de M. le M[arqu]is de Condorcet […] sur le canal que le gouvernement fait construire en nivernais pour l'approvisionnement de Paris* (Paris, Imprimerie royale, 1786).

serait devenue minoritaire. On notera aussi qu'une fois de plus, c'est à la vie de Pascal qu'il est demandé de résoudre les contradictions : toute interprétation, si « systématique » soit-elle, doit prouver qu'elle ne contredit pas le récit familial, auquel on accorde pleine autorité. En outre, le contexte auquel renvoie Bossut est éditorial : au moment où il travaille à publier les *Œuvres*, Condorcet vient de donner une édition des *Pensées* particulièrement polémique[1], dans la lignée des remarques de Voltaire qui, en leur temps, avaient suscité de nombreuses et fortes réactions[2] – remarques reproduites dans les notes. Voltaire lui-même, moins d'un an avant la parution de l'édition Bossut, publia une « nouvelle édition commentée, corrigée et augmentée » de l'édition Condorcet[3]. Au-delà, enfin, tout le contexte philosophique semble saturé par une polémique, initiée par Voltaire et Condorcet, alimentée par d'Alembert et Fontenelle, qui court durant toute la période pré-révolutionnaire, sur un supposé « scepticisme » de Pascal, dont la définition, selon les acteurs, varie de l'incroyance religieuse, à la reconnaissance de l'inanité du christianisme, et à la mise en cause des fondements de la morale, voire de toute philosophie[4].

L'épigraphe de l'édition Bossut enregistre cette tempête au sein de laquelle elle se trouve prise, et dont elle affecte de se tenir à distance. Dès lors, l'absence de paratexte – le « silence de Bossut »[5], comme l'a appelé Arnoux Straudo, pour le distinguer des interventions prolifiques de Condorcet et Voltaire – ne peut être tenu pour innocent, ni pour dénué de toute conséquence. Ce « silence » est une manière de s'affirmer, certes seulement de manière implicite, *contre* Voltaire et Condorcet, et de revendiquer une approche non pas dépassionnée, mais exempte de tout « esprit de parti »[6]. Toutefois, une telle prise de distance ne signifie nullement que l'édition Bossut n'effectue elle-même un certain nombre de choix qui permettent d'en saisir l'influence dans la postérité. Elle

---

[1] *Pensées de Pascal, nouvelle édition, corrigée et augmentée*, Londres, s. n. 1776. On lit parfois que cette édition avait été publiée à Paris ; une lettre de Voltaire indique qu'elle le fut bien à Genève : « Je voudrais bien savoir si le *Pascal Condorcet* est fini. Je vous prie de vous en informer à Grasset de Genève. » (Lettre de Voltaire à Jean-Louis Wagnière, 14 mai 1778, *in* VOLTAIRE, *Correspondence and related documents*, éd. T. BESTERMAN, Oxford, The Voltaire foundation, 1976, t. XLV [*The Complete works of Voltaire*, t. CXXIX], D21192, p. 323). Ce Grasset est Gabriel Grasset, imprimeur genevois connu pour avoir été souvent aux prises avec la justice (voir J. R. KLEINSCHMIDT, *Les Imprimeurs et libraires de la république de Genève, 1700-1798*, Genève, Imprimerie du journal de Genève, 1948, p. 131-132). En 1781, l'édition ne figure pas dans le catalogue de Nyon (*Catalogue des livres qui se trouvent chez Nyon l'aîné*, *op. cit.*).

[2] Voir notamment D.-R. BOULLIER, *Sentiments de M. *** sur la critique des Pensées de Pascal par M. de Voltaire*, *in Apologie de la métaphysique, à l'occasion du Discours préliminaire de l'Encyclopédie*, Amsterdam, Jean Catuffe, 1753, p. 25-112.

[3] *Éloge et Pensées de Pascal. Nouvelle édition commentée, corrigée et augmentée par M. de* ***, Paris, 1778. Sur cette édition, voir H. KRIEF, « D'un "préservatif contre le fanatisme" : la réédition par Voltaire de l'*Éloge et Pensées de Pascal* (1778) publiés par Condorcet », *Voltaire éditeur*, *Revue Voltaire*, nº 4, 2004, p. 97-116.

[4] Voir A. STRAUDO, *La Fortune de Pascal en France au XVIIIe siècle*, *op. cit.* ch. V, « De Condorcet à la Révolution : 1776-1789. Un Pascal sceptique ? », p. 270-382. Nous y revenons également dans notre chapitre III.

[5] *Ibid.* p. 334.

[6] « J'ai respecté le grand homme dont j'écris la vie, sans me livrer à aucun esprit de parti. » (C. BOSSUT, *Essai sur l'histoire générale des mathématiques*, *op. cit.*, t. II, p. 304)

vient seulement les recouvrir d'un voile : celui de l'érudition, de l'effacement de l'éditeur qui se met au service du texte – nous verrons dans la suite comment, au XIX^e^ siècle, cette perspective devint majoritaire. Le fait même de publier des *Œuvres* « totales » est déjà le résultat d'une décision éditoriale et herméneutique forte : pour comprendre Pascal, il faut le comprendre dans sa totalité, pouvoir rendre compte *en même temps* de la querelle avec les jésuites, de l'invention de la machine arithmétique, du « Mémorial », des pensées sur les miracles, etc. Mais là où les choix de Bossut sont les plus distinctifs, et semblent avoir été les plus déterminants, c'est concernant les *Pensées*. Il n'est pas le premier à remettre en cause l'ordre des premières éditions (fixé en 1678), puisqu'il avait été devancé de quelques années par Condorcet. Toutefois, il est le premier à prétendre ne « pas choisir » parmi les *Pensées* (contrairement aux premières éditions, et à celle de Condorcet) – en publiant *tout ce qu'il a trouvé* –, et à présenter son « simple classement »[1], sinon comme celui de Pascal, du moins plus proche de ce dernier que de ses propres conceptions. En ce sens, son travail semble marqué par une certaine prétention à « l'objectivité » – du moins, à l'« impartialité »[2] – et annonce les éditions qui, quelques années plus tard, commenceront à se réclamer d'ordres envisagés par Pascal lui-même[3]. Il convient de pas surestimer pour autant le bouleversement que Bossut introduit ainsi. Si ses contemporains la considèrent comme un « perfectionnement » de la « classification » de Condorcet[4], elle paraît surtout devoir beaucoup à l'édition de 1670, comme le soulignait Lafuma[5]. Comme l'édition de Condorcet, elle maintient son principe éditorial majeur, à savoir l'organisation du texte en une multiplicité de rubriques. Mais, contrairement à cette dernière, elle lui emprunte aussi la majorité de ses titres (dix-neuf sur trente et un, c'est-à-dire presque deux tiers)[6]. Au-delà, comme nous l'avons suggéré plus haut, c'est encore à l'édition de 1670 que l'on peut rapporter la distinction opérée par Bossut en deux parties autonomes des *Pensées* : les « pensées qui se rapportent à la philosophie, à la morale et aux belles-lettres » et les « pensées immédiatement relatives à la religion ». Certes, c'est bien Bossut qui l'impose avec une indiscutable

---

[1] Ce sera l'expression employée par Brunschvicg pour décrire son propre projet éditorial, par ailleurs inscrit dans la lignée de Bossut. Voir *infra*, ch. VIII, « La consécration d'un Pascal philosophique dans le moment 1900 ».

[2] C'est ainsi que la caractérise Antoine-Augustin Renouard : « M. Bossut, préparant, en 1779, la première et seule édition complète qui ait jamais été faite des Œuvres de Pascal, voulut que le recueil de ses Pensées fût enfin publié avec une fidélité impartiale. » (*Pensées de Blaise Pascal*, Paris, Augustin Renouard, 1803, t. I, p. VII)

[3] Le premier fut l'abbé Ducreux, dans une édition de « pensées choisies » (*Pensées et réflexions extraites de Pascal sur la religion et la morale*, *op. cit*. ; voir *supra*), suivi par Jean-Marie-Félicité Frantin en 1835, puis par de nombreux autres – nous renvoyons sur ce point à la recension faite par Edgar Janssens dans « Un problème "pascalien" », art. cité, qui ne mentionne toutefois pas Ducreux.

[4] « Avertissement », *in Pensées de Blaise Pascal*, éd. Renouard, t. I, p. VIII.

[5] L. LAFUMA, *Histoire des Pensées de Pascal*, *op. cit.* p. 49.

[6] Voir *infra*, Annexe 4.2, Tables des matières des principales éditions des *Pensées*.

netteté, là où les articles sont numérotés de façon continue en 1670[1]. Mais la première édition invitait comme subrepticement son lecteur à opérer une telle lecture, en inscrivant, dans le titre, une double destination pour l'ouvrage (*Pensées sur la religion et sur quelques autres sujets*). À cet égard, l'innovation de Bossut consiste surtout à inverser l'ordre des deux parties : les « autres sujets » semblent prendre le pas sur les pensées religieuses. De plus, en mettant l'accent sur la « peinture morale » de l'homme (ce que l'on appellerait aujourd'hui « l'anthropologie pascalienne ») elle en favorisait, cette fois-ci dans la continuité de Condorcet, une « adaptation laïque »[2], en offrant la possibilité au lecteur de se contenter des pensées « philosophiques et morales » présentées comme autonomes vis-à-vis du message religieux.

Cette distinction des *Pensées* en deux parties introduisait une tension au sein du modèle « unitaire » du génie de Pascal sans cesse mis en avant par Bossut. Elle justifia, quelques années plus tard, chez le même libraire, un retour aux anciennes pratiques, avec l'édition du très janséniste abbé Jean André[3]. Celle-ci conteste la prétention à bouleverser l'ordre des éditions originales[4], rétablit leur classement, et entreprend aussi de republier toutes les pièces qui accompagnaient les *Pensées* proprement dites (préface d'Étienne Périer, approbations des docteurs, *Vie de Pascal* par Madame Périer, épitaphe de Proust de Chambourg, éloge de Nicole, etc.). L'ensemble des « œuvres » légué au XIX^e^ siècle par Bossut, bien qu'il soit présenté comme une manière de résoudre toutes les contradictions et les fausses routes des éditeurs précédents, est donc d'emblée reçu comme problématique. Contrairement à Condorcet et Voltaire, il ne professe aucun parti-pris clair, et il s'attache à montrer comment la publication des pensées inédites permet de servir la mémoire de Pascal, au sein d'un projet de « monumentalisation » qui pouvait bien se réclamer de la tradition familiale. Dès lors, s'il est insatisfaisant pour certains catholiques, qui voient d'un mauvais œil la distinction introduite entre deux types de « pensées », Bossut se présente en même temps comme une édition définitive du point de vue critique. Tout imparfait que soit son classement, on ne peut plus fermer les yeux sur les nouvelles pensées qu'il introduit, et qui ne peuvent trouver leur place dans la classification de 1670 (et pour cause : elles en avaient été délibérément écartées). C'est pourquoi, tout en professant de revenir à cette première édition, Jean André reproduit en

---

[1] Voir A. FRIGO, *L'Évidence du Dieu caché*, *op. cit.* p. 27-28.

[2] A. STRAUDO, *La Fortune de Pascal en France au XVIII^e^ siècle*, *op. cit.*, p. 335.

[3] *Pensées de M. Pascal, sur la religion et sur quelques autres Sujets. Nouvelle édition, augmentée d'un grand nombre de Pensées, qui sont tirées du Recueil de ses Œuvres ; avec une nouvelle Table des Matières beaucoup plus ample*, Paris, Nyon, 1783. Sur son « jansénisme », voir E.-G. LEDOS, « André (Abbé) », *in* J. BALTEAU (dir.), *Dictionnaire de biographie française*, Paris, Letouzey, 1936, t. II, col. 889-891.

[4] « Dans le *Recueil des Œuvres* de cet auteur, on a réuni tout ce qu'on a pu en trouver, tant manuscrites qu'imprimées : *mais on les a présentées dans un nouvel ordre* » (*Pensées de M. Pascal, sur la religion et sur quelques autres Sujets*, éd. André, p. VI ; nous soulignons).

« supplément » tous les fragments inédits compilés par Bossut. L'ordre de 1670, jugé préférable, explose ; il ne peut plus contenir les *Pensées*-de-Pascal. Il est donc lui aussi devenu insatisfaisant.

Mais le Pascal légué par Bossut est encore problématique à un autre niveau. En proposant d'articuler, contre le témoignage familial[1], les œuvres scientifiques, philosophiques et religieuses[2], mais en se réclamant tout de même du récit écrit par Gilberte, il fait de la vie de Pascal un nœud de tensions. Le genre (au sens de genre littéraire) du *Discours sur la vie et les ouvrages de Pascal* est le même que la *Vie de Monsieur Pascal* – il relève de la « légende »[3]. Toutefois, la vie devenue mythique n'est plus celle d'un pur dévot ; elle doit beaucoup aux récits du Pascal « foudroyé » de Condorcet et Voltaire. Elle fournissait de la sorte une référence de choix pour les romantiques du début du XIX^e^ siècle, qui vont s'engouffrer dans cette contradiction :

> Ainsi pensait l'illustre solitaire de Port-Royal, cet homme que les sciences compteraient au nombre de leurs plus illustres favoris, si la morale ne revendiquait pas plus grande partie de sa gloire, et dont la postérité a recueilli ces lignes sublimes, qui sont des pierres d'attente du monument que ce grand homme se proposait d'élever à la Religion.[4]

« Sublime » chez Bossut, le génie de Pascal devient « effrayant »[5] chez Chateaubriand, perpétuellement inquiet, et empêché de sombrer dans « l'abîme » de l'incrédulité par le « frein adorable » de la religion chrétienne[6]. Mais aux yeux des religieux, aucun retour en arrière ne semble possible. Comme l'a montré Arnoux Straudo, la référence à Pascal disparaît quasiment chez les apologistes de la religion chrétienne après la Révolution[7]. On peut s'en étonner : en effet, n'est-ce pas précisément chez Chateaubriand que naît le mythe de l'*Apologie* pascalienne ?[8] En réalité, si Chateaubriand présente bien Pascal comme quelqu'un qui a écrit une « sublime apologie du christianisme » dans la *Défense du génie du christianisme*[9], afin de faire de ce laïc un précurseur de

---

[1] « Monsieur Pascal ayant quitté fort jeune l'étude des mathématiques, de la physique et des autres sciences profanes, […], il commença vers la trentième année de son âge à s'appliquer à des choses plus sérieuses et plus relevées, et à s'adonner uniquement, autant que sa santé le put permettre, à l'étude de l'Écriture, des Pères et de la morale chrétienne. » (É. PÉRIER, Préface de l'édition *princeps*, texte cité, §1) ; « Il se résolut de ne faire plus d'autre étude que celui (*sic*) de la religion. » (G. PASCAL, *Vie de Monsieur Pascal*, première version, *in* B. PASCAL, *Œuvres complètes*, éd. Mesnard, t. I, p. 582).

[2] « Pascal avait porté dans l'étude de l'homme autant de profondeur que dans celle des mathématiques. » (C. BOSSUT, « Discours sur la vie et les ouvrages de Pascal », *in* B. PASCAL, *Œuvres*, éd. Bossut, *op. cit*. t. I, p. 90)

[3] Voir P. SELLIER, « Pour une poétique de la légende : La Vie de Monsieur Pascal », art. cité, et nos analyses *supra*.

[4] P.-S. BALLANCHE, *Du Sentiment considéré dans ses rapports avec la littérature et les arts*, Lyon, Ballanche et Barret, 1801, p. 124-125.

[5] F.-R. de CHATEAUBRIAND, *Génie du christianisme, ou beautés de la religion chrétienne*, Paris, Migneret, 1802, t. III, p. 66.

[6] « On n'est pas assez frappé de ce que pouvait devenir cet homme, s'il n'eût été chrétien. Quel frein adorable que cette religion, qui, sans nous empêcher de jeter de vastes regards autour de nous, nous retient au bord de l'abîme ! » (*Ibid.* p. 70)

[7] A. STRAUDO, *La Fortune de Pascal au XVIII^e^ siècle*, *op. cit.* p. 419-425.

[8] L. THIROUIN, « Depuis quand Pascal a-t-il écrit une "*apologie*" ? », *Quaderni Leif*, n^o^ 19, 2020, p. 43-57.

[9] F.-R. de CHATEAUBRIAND, *Défense du génie du christianisme*, Paris, Migneret, 1803, p. 6.

son propre projet apologétique[1], c'est beaucoup moins clair dans le *Génie* lui-même. Certes, on peut lire que « Pascal *voulait défendre* la religion »[2], mais Chateaubriand ne dit rien de cette défense en elle-même. Il se contente de décrire les « six chapitres sur l'homme » des *Pensées*[3], en insistant sur la position critique de leur auteur : toutes ces pensées « font trembler »[4] ; elles sont autant de difficultés qu'une « apologie » se devait d'éclaircir. Mais Pascal l'a-t-il fait ? Les pages de Chateaubriand se closent sur l'évocation du champ de ruines que sont les *Pensées*, et invitent à s'interroger sur la faisabilité d'un tel projet :

> Pascal avait entrepris de donner au monde l'ouvrage, dont nous publions aujourd'hui une si petite et si faible partie. Quel chef d'œuvre ne serait point sorti des mains d'un tel maître ! Si Dieu ne lui a pas permis d'exécuter son dessein, c'est qu'apparemment *il n'est pas bon que tous les doutes sur la foi fussent levés, afin qu'il restât matière à ces tentations et à ces épreuves, qui font les saints et les martyrs*.[5]

L'affirmation répétée de l'actualité de Pascal, comme défenseur du christianisme est travaillée de l'intérieur par l'idée qu'il n'a jamais été au bout de l'entreprise qu'il s'était donnée. Dès sa naissance, l'idée que Pascal travaillait à une « apologie » est présentée comme consubstantielle de son statut de « belle ruine ». L'*Apologie* condamnée à l'inachèvement devenait ainsi un mythe littéraire, impropre à servir les combats présents.

Toutefois, cette disparition de Pascal comme référence au sein de projets de défense de la religion chrétienne ne signifie pas qu'il cesse absolument d'être une référence. Au contraire, plus que jamais, Pascal est cité comme modèle. Mais ce rôle se limite au domaine de la littérature, du « beau style », au détriment de son ou ses projets intellectuels. Ce type de jugement n'est pas propre à Pascal ; il les partage notamment avec Malebranche, dont les écrits, à la même époque, sont jugés « plus beau[x] qu'utile[s] »[6]. Ces dernières déclarations semblent toutefois être surtout une manière pour leurs auteurs (les encyclopédistes) d'afficher « officiellement » une généalogie qui les rapproche de Locke, alors même que la philosophie malebranchiste informe leur propos de manière

---

[1] L. THIROUIN, « Depuis quand Pascal a-t-il écrit une "*apologie*" ? », art. cité.

[2] F.-R. de CHATEAUBRIAND, *Génie du christianisme, op. cit.* t. III, p. 68.

[3] Il est difficile de préciser exactement ce que Chateaubriand avait en vue ici. Six articles de l'édition Bossut font figurer le mot « homme » dans leur titre : *Connaissance générale de l'homme* (I.IV), *Vanité de l'homme ; effets de l'amour-propre* (I.V), *Faiblesse de l'homme ; incertitude de ses connaissances naturelles* (I.VI), *Misère de l'homme* (I.VII), *Contrariétés étonnantes qui se trouvent dans la nature de l'homme, à l'égard de la vérité, du bonheur & de plusieurs autres choses* (II.I), *Véritable Religion prouvée par les contrariétés qui sont dans l'homme, & par le péché originel* (II. V).

[4] F.-R. de CHATEAUBRIAND, *Génie du christianisme*, *op. cit.* t. III, p. 69.

[5] *Ibid*. p. 74-75 (nous soulignons).

[6] A. FERRARO, *La Réception de Malebranche en France au XVIII^e siècle. Métaphysique et épistémologie*, Paris, Classiques Garnier, 2019, p. 7.

significative[1]. Dans le cas de Pascal, il y va peut-être moins d'une déclaration d'intention, dans la mesure où, dès la fin du XVIII^e siècle, il est intégré à ce qui se présente comme les premiers « manuels » de littérature française, même si c'est souvent plus comme référence que comme un véritable modèle à imiter, comme l'a montré André Chervel[2]. Il occupe notamment une place de choix chez Germaine de Staël[3] et surtout dans le *Cours de littérature ancienne et moderne* de La Harpe[4] qui, avec le *Traité des études* de Charles Rollin et les *Leçons de Littérature et de Morale* de François Noël et François Delaplace, sont alors en usage chez les professeurs, et servirent de modèle pour les premières réformes de l'enseignement sous le Consulat[5]. Le rejet de Pascal dans la « littérature », au détriment d'une reconnaissance de la portée intellectuelle de son travail, n'est pas seulement prononcé, mais il est déjà acté, d'une certaine manière, par des pratiques. À nouveau, l'édition Bossut ne semble pas innocente dans ce processus. Cinquante ans après sa parution, Jean-Paul Bernard Nault, lui accorde un grand rôle dans le « devenir classique » de Pascal[6]. Ce phénomène s'explique d'abord de manière contingente : au moment où le Lycée s'organise, dans l'Université impériale, c'est la seule édition disponible des *Œuvres* de Pascal. Mais au-delà, son édition contribue bien à former quelque chose l'image d'un Pascal classique. Nous retiendrons ici deux critères[7].

1/ En monumentalisant ses œuvres, en faisant de la vie de Pascal un quasi-mythe, avec sa part d'énigme, Bossut donnait à la future nation le « grand homme » dont elle avait besoin. Pascal n'est plus seulement le héros d'une histoire familiale – il n'est plus « notre saint », comme l'écrivait sa sœur Gilberte. Il est devenu une référence partagée par toute une élite culturelle.

---

[1] *Loc. cit.* et D. ANTOINE-MAHUT (dir.), *Les Malebranchismes des Lumières. Études sur les réceptions contrastées de la philosophie de Malebranche fin XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, Honoré Champion, 2014.

[2] A. CHERVEL, *Histoire de l'enseignement du français du XVII^e au XX^e siècle*, Paris, Retz, 2008, p. 440-441.

[3] G. DE STAËL-HOLSTEIN, *De la littérature considérée dans ses rapports avec les institutions sociales*, Paris, Crapelet, [1799], t. I, p. 170 et *passim*.

[4] J.-F. DE LA HARPE, *Lycée, ou cours de littérature ancienne et moderne*, Paris, Depelafol, an VII, t. VII, *Le siècle de Louis XIV*. À noter que, dans cet ouvrage, c'est dans le chapitre « Philosophie » que figure Pascal (p. 274-276), aux côtés de Descartes, Fénelon, Malebranche et Bayle. Toutefois, La Harpe indique que philosophie et littérature (mais aussi histoire, éloquence, …) sont des pratiques convergentes (*ibid.* p. 100). En outre, l'étude de ce que nous percevons aujourd'hui comme des « disciplines » distinctes se résout chez lui entièrement dans le genre de la « critique littéraire » (voir A. HUNWICK, *La Critique littéraire de Jean-François de La Harpe (1739-1830)*, Berne, Peter Lang, 1977).

[5] Voir N. SAVARIAU, « La littérature française, discipline scolaire au temps des premiers lycées », *Revue d'histoire littéraire de la France*, vol. XCV, n° 5, 1995, p. 709-733, et *id. Louis de Fontanes, belles-lettres et enseignement de la fin de l'Ancien régime à l'Empire*, avec une étude sur le *Traité des études* de Rollin, Oxford, Voltaire Foundation, 2002.

[6] « Cette édition, avec ces imperfections, est devenue classique ; elle a servi de type aux éditions postérieures » (J.-P. NAULT, « Pascal, apologiste de la religion, exposition d'un nouveau travail sur ses Pensées, pour rétablir le plan de son livre », *Mémoires de l'Académie des sciences, arts et belles-lettres de Dijon*, 1833, p. 74).

[7] Nous les empruntons à l'historien Daniel Milo (D. MILO, « Les classiques scolaires », art. cité).

2/ Tel que le présente Bossut, Pascal n'est pas seulement un grand homme : il est d'abord et avant tout un grand écrivain. Ses « inventions » ne sont évoquées que sur le mode de l'anecdote ; les *Provinciales* ne sont pas admirées pour leurs prises de position théoriques dans une polémique historiquement datée[1]. Leur plus grand mérite, écrit Bossut, est

> l'art admirable avec lequel Pascal a su ménager les transitions dans le sujet qui présentait peut-être à cet égard le plus de difficulté par l'incohérence des parties. […] La destruction des jésuites pourra diminuer un peu l'empressement de certains hommes pour cet ouvrage : mais il subsistera toujours parmi les gens de lettres et de goût, comme un chef d'œuvre de style, de bonne plaisanterie et d'éloquence.[2]

Certes, ce jugement n'a rien de vraiment original au XVIII^e^ siècle – dès leur parution, les « Petites lettres » avaient déjà suscité l'admiration, y compris chez ceux qu'elles attaquaient[3]. Mais, ici, Bossut met l'accent sur la péremption de leur message théologique, au profit de l'éternité de leur style. Pour ce qui est des *Pensées*, son jugement est plus nuancé, comme l'a relevé Arnoux Straudo[4]. Néanmoins, lorsqu'il les envisage dans la perspective du corpus pascalien dans son intégralité, aucun doute ne peut subsister :

> [Pascal] a écrit un des ouvrages les plus parfaits qui ait paru dans la langue française [*sc.* les *Provinciales*] ; […] dans les *Pensées*, il y a des morceaux d'une profondeur et d'une éloquence incomparables.[5]

Le voisinage avec les *Provinciales* apparaît clairement en défaveur des *Pensées* : là où les premières semblent « géniales » dans leur totalité, seuls « quelques morceaux » des secondes sont élevés à ce rang. Un tel jugement justifie aussi de faire des *Provinciales* le premier volume des *Œuvres*, quand les *Pensées* n'occupent que le second – hiérarchie éditoriale que ne brisera que l'édition Brunschvicg-Boutroux-Gazier des *Œuvres complètes*, au début du XX^e^ siècle. Cette prévalence des *Provinciales* sur les *Pensées* n'est encore pas originale de la part de Bossut ; c'est le jugement que partage à peu près tout le XVIII^e^ siècle[6]. Mais, en l'inscrivant dans le texte des *Œuvres*, il lui assurait une pérennité. De plus, articuler la gloire de Pascal à son style et à son

---

[1] Ce qui correspond une fois de plus au souhait de leurs premiers éditeurs. L'histoire de leurs paratextes permet même de situer très précisément le lieu, et la date, de la naissance des *Provinciales* comme « œuvre », et de Pascal comme leur « auteur ». Sur ce lien entre dispositif éditorial et canonisation des *Provinciales*, voir O. JOUSLIN, « Pour une approche contextualisée des *Provinciales* (1655-1659) », *in Polémique en tous genres, Cahiers du GADGES* n° 7, 2009, p. 171-189, et notre article « Publier en temps de crise » (art. cité).

[2] C. BOSSUT, « Discours sur la vie et les ouvrages de Pascal », *in* B. PASCAL, *Œuvres*, éd. Bossut, t. I, p. 66.

[3] Le Père François Annat – principal adversaire des *Provinciales* à partir de la quatrième lettre – écrivait ainsi que « [les] *Lettres* étaient à la vérité bien plaisantes » (*La Bonne foi des jansénistes*, cité dans F. BARANCY, « Publier en temps de crise », art. cité p. 137).

[4] *La Fortune de Pascal au XVIII^e^ siècle*, *op. cit.* p. 334.

[5] C. BOSSUT, « Discours sur la vie et les ouvrages de Pascal », *in* B. PASCAL, *Œuvres*, éd. Bossut, t. I, p. 117.

[6] À l'exception des philosophes « clandestins », dont le goût marqué pour la philosophie de Pascal – celle des *Pensées* – a été étudié par Antony McKenna (« Les *Pensées* dans les manuscrits clandestins du XVIII^e^ siècle », art. cité, et *De Pascal à Voltaire*, *op. cit.*).

« éloquence », c'est-à-dire à ce qui, précisément, n'est vraiment spécifique à aucune de ses œuvres, et les caractérise toutes, peut s'interpréter comme une réaction au « philosophisme »[1] des prises de position de Condorcet et Voltaire. L'affirmation que le génie de Pascal ne se révèle que dans la totalité, et que l'on ne saurait le restreindre à l'une ou l'autre de ses œuvres, que son discours transcende toute classification, le rend apte à intégrer une « culture », générale, avant de devenir nationale, dans laquelle chacun peut se reconnaître.

*

* *

L'histoire des *Pensées*-de-Pascal qui sont léguées au XIX^e^ siècle est donc celle d'un singulier jeu de tensions entre le « désordre » de leur état natif, et les différents projets destinés à résoudre ce désordre initial. Alors que la famille et les amis de Pascal s'étaient entendus, au terme d'échanges souvent houleux, sur un état stabilisé du texte, différentes publications, au cours du XVIII^e^ siècle, ont remis en cause cette stabilité, et les choix éditoriaux qui l'avaient rendue possible. Bossut, à la fin du siècle, entérine ce caractère problématique du texte, et lègue à la période qui s'ouvre avec la Révolution la nécessité d'en reprendre le travail d'édition. Dans le même temps, on peut considérer qu'il achève le processus entamé par la famille de Pascal qui consistait à faire de son œuvre un « monument ». Mais, pour ce faire, il est obligé d'en redéfinir les fondements, qu'il déplace subrepticement de la *vie* à l'*éloquence* de Pascal. Dans cette redéfinition, qui entend prendre de la distance avec les polémiques dans lesquelles Pascal était engagé, les *Provinciales* occupent la place de choix, et les *Pensées* passent au second plan. Dès lors, il n'était plus seulement le génie d'une famille, ou d'une communauté religieuse et intellectuelle : il devenait un génie universel, dont la gloire pouvait rejaillir sur tous ceux qui se réclamaient de la même culture, et surtout de la même langue. La mise en crise des fondements qui accompagne le projet révolutionnaire va conduire à la multiplication d'entreprises d'exhibition des racines pour définir une telle culture – *historical turn* auquel Dinah Ribard a apporté toute la nuance nécessaire, dans une étude faisant l'« archéologie de l'histoire de la philosophie »[2].

---

[1] C'est le terme qu'emploiera rétrospectivement Frantin à propos de ces éditions (*Pensées de Blaise Pascal, rétablies suivant le plan de l'auteur*, *op. cit.* p. 4) ; on le trouve également chez La Harpe. Plus généralement, voir J.-J. TATIN-GOURIER, *Procès du « philosophisme révolutionnaire » et retour des Lumières : des lendemains de thermidor à la Restauration*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2008.

[2] D. RIBARD, *Raconter Vivre Penser. Histoires de philosophes 1650-1766*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2003. La citation se trouve p. 417.

Dans ce qui va progressivement se constituer comme une recherche de définition, par son passé, de « l'esprit français », le Pascal « monumentalisé » par Bossut aura toute sa place : celle d'un classique, et peut-être même le classique par excellence, puisqu'il passe pour celui qui « a deviné et fixé la langue française »[1]. Mais, on le voit, la notion même de monument a évolué depuis les premières éditions des *Pensées*. Le monument n'est plus conçu comme le symbole d'une vie, un ouvrage d'art « fait pour conserver la mémoire des hommes illustres » – c'est la définition de l'*Encyclopédie*[2] – mais comme digne d'admiration pour lui-même. Alors que l'édition de 1670 est envisagée comme un monument à la gloire de Pascal, c'est le texte lui-même » qui devient au XVIIIe siècle un monument, dont seules les ruines subsistent. Cette subversion ouvrira la voie à plusieurs générations d'éditions et de travaux cherchant à « restaurer » ou « conserver » ces ruines monumentales.

Nulle surprise, dans ces conditions, à ce que, fermement identifié comme un « classique culturel », Pascal devienne l'un des tout premiers « classiques scolaires » au début du XIXe siècle, au moment de la création d'un enseignement national et pris en charge par l'État. Mais l'une des conditions d'une telle nationalisation de Pascal, voire de sa « fabrication » comme « écrivain national »[3], était de résoudre les tensions qu'avaient fait réapparaître les éditions de Condorcet et Bossut dans le texte des *Pensées*, et que les romantiques avaient essentialisées, voire magnifiées. L'entrée de Pascal dans la très courte liste des auteurs « autorisés » de l'Université impériale se fonde sur l'approfondissement des deux opérations de réduction de la problématicité de l'image léguées par les XVIIe et XVIIIe siècles, d'une part, en mettant de côté les *Pensées*, d'autre part, en considérant Pascal avant tout comme un auteur « littéraire », et non comme un philosophe.

---

[1] C. BOSSUT, « Discours sur la vie et les ouvrages de Pascal », *in* B. PASCAL, *Œuvres*, éd. Bossut, t. I, p. 66.

[2] *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une Société de Gens de Lettres, mis en ordre par M. Diderot, M. D'Alembert*, entrée « Monument ».

[3] Voir A.-M. THIESSE, *La Fabrique de l'écrivain national : entre littérature et politique*, Paris, Gallimard, 2019.

Chapitre 2.
Entre classique culturel et classique scolaire : Pascal dans le premier tiers du XIXe siècle

Nous avons rappelé, au chapitre précédent, que deux usages de l'adjectif « classique » coexistaient au XIXe siècle. Les classiques sont, d'une part, les modèles de la « belle langue », et les références partagées d'une culture commune. C'est le sens étymologique, qui renvoie à un statut ; en latin, *classicus* signifie « de première classe ». Un ouvrage classique, ainsi entendu, est un « ouvrage qui a soutenu l'épreuve du temps, et que les hommes de goût regardent comme un modèle »[1]. D'autre part, par attraction avec le nom « classe » (au sens de la salle de classe, c'est-à-dire le lieu où s'assemblent les écoliers d'une même classe), « classique » prend à la fin du XVIIIe siècle le sens de : « qui a rapport aux classes des collèges »[2]. Le dictionnaire de l'Académie, en 1835, donne l'exemple des « livres classiques »[3]. Or, si l'histoire de la langue peut donner l'impression d'une continuité entre ces deux sens, voire d'une identification (les classiques scolaires ne sont rien d'autres que les modèles admirés par toutes les générations, ce que différents réformateurs ont d'ailleurs souvent mis en avant[4]), il convient de rappeler avec Daniel Milo que nous là affaire à deux logiques différentes[5].

En effet, les classiques au premier sens se caractérisent, comme nous l'avons montré dans le cas de Pascal, par leur supposée universalité, conséquence d'une tout aussi supposée absence de défaut, mais qui implique également d'écarter, ou d'invisibiliser, tout ce qui peut faire obstacle à l'universalité d'une telle admiration. C'est ainsi que le devenir classique de Pascal s'est révélé indissociable d'une double prise de distance, par rapport à des interprétations qui en forcent le trait « philosophique » (Condorcet, Voltaire), et par rapport au contexte, polémique, dans lequel Pascal écrivait (la querelle avec les jésuites). Ces classiques ont donc surtout une valeur référentielle, au sein d'une culture, plus qu'ils ne sont les modèles réels envisagés dans leur singularité : c'est

---

[1] *Dictionnaire de l'Académie française*, sixième édition, Paris, Didot frères, 1832-1835, entrée « Classique ».

[2] *Dictionnaire de l'Académie françoise*, revu, corrigé et augmenté par l'académie elle-même, cinquième édition, Paris, Smits, 1798, entrée « classique ».

[3] *Dictionnaire de l'Académie française*, (1835), entrée « Classique ».

[4] Voir F. BARANCY, « Pourquoi édite-t-on les "philosophes classiques" en France au XIXe siècle ? », *in id* (dir.), *Entre Politique et philosophie : l'édition des philosophes « classiques » en France au XIXe siècle*, *Astérion*, no 26, 2022. [En ligne] Disponible à : https://journals.openedition.org/asterion/7872 (consulté le 18 août 2022).

[5] D. MILO, « Les classiques scolaires », *in* P. NORA (dir.), *Les Lieux de mémoire. II. La Nation*, t. III, Paris, Gallimard, 1986, p. 517-562.

l'« anonymat » aussi bien que leur capacité à être intégrés à des listes, qui « fait leur force »[1]. Dès lors, on peut concevoir, avec Antoine Compagnon, que, paradoxalement, l'une des caractéristiques des classiques est de pouvoir ne pas être lus[2]. Une telle conception n'est pas neuve : elle est aussi celle des acteurs eux-mêmes dont nous nous occupons. Dans *César Birotteau* (1838), Balzac décrivait ainsi la « bibliothèque vulgaire » des classiques comme celle que l'on a chez soi, mais que l'on ne lit pas :

> Césarine avait jeté toutes ses économies de jeune fille dans le comptoir d'un libraire, pour offrir à son père : Bossuet, Racine, Voltaire, Jean-Jacques Rousseau, Montesquieu, Molière, Buffon, Fénelon, Delille, Bernardin de Saint-Pierre, La Fontaine, Corneille, Pascal, La Harpe, enfin cette *bibliothèque vulgaire* qui se trouve partout et que son père ne lirait jamais.[3]

À l'inverse, les classiques scolaires, s'ils forment eux-mêmes une masse relativement indistincte, sont toujours envisagés dans la perspective d'un usage, et d'abord de leur lecture : les classiques scolaires sont ceux qu'on lit et étudie en classe. Bien sûr, leur fonction recouvre en grande partie celle des classiques culturels – la diffusion d'un imaginaire, qu'il soit social, national, ou seulement disciplinaire. Mais ils le font *via* une série d'exercices spécifiques (la récitation, l'explication, le commentaire, etc.) et de pratiques disciplinaires identifiées. Ainsi, là où les classiques culturels se satisfont de leur anonymat, les classiques scolaires, pour devenir tels, voient toujours leur usage spécifié.

Si la libéralisation de l'enseignement, en particulier depuis les années 1960, a pu conduire à minimiser les différences entre ces deux champs, l'idée que l'institution d'un livre ou d'un auteur comme « classique » est indissociable d'une réflexion sur son possible usage « en classe » est tout à fait claire au début du XIX^e^ siècle. Une telle « institution » est en effet opérée par des actes administratifs assignables, fruits du travail d'une commission dédiée : la commission des livres classiques[4]. Celle-ci est chargée de déterminer, après examen, des listes de livres autorisés pour les classes : « Sont réputés classiques les livres qui auront été prescrits pour l'enseignement dans les écoles de divers degrés. »[5] Plus précisément, les rapports que cette commission produit doivent indiquer à quel degré (élémentaire, primaire, secondaire, supérieur), et éventuellement à quelle

---

[1] *Ibid.* p. 521.

[2] A. COMPAGNON, « Le classique », *Leçon au collège de France*, 26 novembre 2011. [En ligne] Disponible à : https://www.college-de-france.fr/media/antoine-compagnon/UPL18803_12_A.Compagnon_Le_Classique.pdf (consulté le 9 juillet 2022).

[3] H. de BALZAC, *Histoire de la grandeur et de la décadence de César Birotteau*, Paris, s. n. 1838, t. I, p. 322 (nous soulignons).

[4] Sur l'histoire de cette commission, voir A. CHOPPIN, *Le Pouvoir et les livres scolaires au XIX^e^ siècle. Les commissions d'examen des livres élémentaires et classiques, 1802-1875*, thèse de doctorat en Histoire Sociale, Université Paris I, 1989.

[5] Arrêté relatif aux livres classiques qui doivent être mis à l'usage des lycées et des collèges, 17 septembre 1811, *RLR*, t. V, p. 283.

classe, est destiné le livre soumis à examen. Par exemple, là où les *Esquisses de morale philosophique* de Dugald Stewart traduites par Jouffroy sont « autorisées pour les collèges »[1], en 1832, le *Traité de philosophie psycho-physiologique* de Nicolas Massias est autorisé mais seulement pour être « placé dans la bibliothèque de l'Université »[2]. Les livres classiques sont donc doublement corrélés à un usage : en général, au sein d'un système d'enseignement qui s'organise à l'échelle nationale, et en particulier, dans le cadre d'une classe et d'une discipline particulière. Un livre classique n'est pas seulement « classique » : il est désigné pour telle classe, et telle discipline. Sur la base des autorisations délivrées par la commission des livres classiques, le Conseil de l'instruction publique pouvait produire des listes officielles des livres à étudier en classe.

C'est sur cette transition entre deux modalités par lesquelles un auteur peut être considéré comme classique que nous nous arrêterons ici. La réception de Pascal nous permet en effet de voir qu'elle ne va pas de soi. Sa présence dans l'espace littéraire au début du XIX^e^ siècle semblait le destiner, sans doute, à faire partie du premier contingent de classiques : il serait à la fois un génie universel et celui qui, plus que tous ses contemporains, aurait contribué à fixer la langue française. Pourtant, son intégration aux programmes officiels est doublement problématique. On pouvait s'attendre, d'une part, à ce qu'il figure comme auteur pour la classe de Rhétorique ou de belles-lettres : on loue, tout au long du XVIII^e^ et encore au début du XIX^e^ siècle, son « éloquence ». Or, quand paraît la première liste des auteurs recommandés, en 1809, c'est en Philosophie que l'on trouve le nom de Pascal[3]. Le problème est encore plus complexe lorsqu'on y regarde de plus près. En effet, cette liste avait été préparée quelques années auparavant par deux textes : un « Choix de livres classiques pour le latin et les belles-lettres » (1803), annexé au rapport d'une commission, et non prescriptif[4], et un *Catalogue des livres qui doivent composer la bibliothèque d'un lycée* (1804), plus officiel[5]. La première liste ne mentionne Pascal ni parmi les auteurs français, ni parmi les philosophes, à l'inverse du *Catalogue*, où le nom de Pascal apparaît à trois reprises. Mais, si celui-ci comporte une entrée « philosophes », c'est parmi les « moralistes » et les « épistolaires » que figure Pascal. Successivement, Pascal est donc absent des listes d'auteurs recommandés (1803), puis

---

[1] Liste générale des ouvrages qui ont été présentés à l'adoption universitaire depuis la création de l'Université. Extraits des procès-verbaux des séances du conseil depuis le 4 août 1808 ; rapport du 4 décembre 1832, AN, F/17/1560.

[2] *Ibid.* Rapport du 19 avril 1831.

[3] Par souci de clarté, nous utilisons « philosophie » pour désigner la matière d'enseignement, et « Philosophie » pour renvoyer à la classe de philosophie.

[4] « Choix de livres classiques pour le latin et les belles-lettres », annexé au Rapport de la commission nommée pour le choix des livres classiques des lycées, dans les classes de latin et de belles lettres, 25 floréal an XI (15 mai 1803), *RLR*, t. II, p. 391-401.

[5] *Catalogue des livres qui doivent composer la bibliothèque d'un lycée, conformément à l'article XXVII de l'Arrêté du 19 frimaire an XI*, Paris, Imprimerie de la République, an XII (1804).

inscrit comme « moraliste » et comme « épistolaire » (1804), puis comme auteur philosophique (1809). Comment expliquer cette transition d'une catégorie à l'autre ?

La présence de Pascal dans la liste des auteurs recommandés de 1809 est encore problématique pour une autre raison. Non seulement il n'est pas présent là où on l'attend – c'est-à-dire comme auteur pour la rhétorique. Mais il ne l'est pas non plus par le texte qui était le plus lu et le plus diffusé depuis plus d'un siècle, à savoir les *Provinciales*. Ce sont en effet les *Pensées* qui sont données à lire, et plus précisément un « chapitre sur la manière de prouver la vérité et de l'exposer aux hommes ». Comment comprendre que son texte le plus lu se retrouve invisibilisé, au profit de pages que personne, dans la période précédente, ne semble avoir particulièrement louées ?

Notre première tâche sera de rendre compte, dans ce chapitre, de ce jeu d'aller-retour de Pascal dans les listes d'auteurs recommandés, qui semble *in fine* le consacrer comme un classique scolaire philosophique. Pour bien comprendre toutes les implications de ce choix, il conviendra encore d'en mesurer l'impact sur l'enseignement de la philosophie dans le premier tiers du XIX^e^ siècle. Nous montrerons alors que cette première inscription de Pascal dans la liste des auteurs recommandés pour la Philosophie ne peut pas, en toute rigueur, être considérée encore comme une participation à un canon. En effet, l'usage des auteurs n'est pas véritablement intégré aux pratiques enseignantes, et la définition de la philosophie est donnée par ses contenus dogmatiques (les problèmes qu'elle entend traiter) bien plus que par « ses » auteurs. Cette relativité de l'intégration de Pascal aux premières opérations d'organisation de l'enseignement de la philosophie explique que son nom se soit peu imposé aux réformateurs suivants. Enfin, nous montrerons qu'en marge de cette réglementation, et en partie de son fait, se développe un débat sur la nature, philosophique ou non, de la pensée de Pascal. Si Pascal ne peut être considéré comme participant d'un canon qui n'a pas encore de véritable existence, il est intégré, comme auteur problématique, aux premières réflexions sur le sujet : il permet, déjà, de mettre en question l'idée de philosophie telle que les divers réformateurs l'envisagent.

1. « Mettre la jeunesse au régime des saines et fortes lectures »[1] : Napoléon et l'invention des classiques

Pour saisir l'acte par lequel des écrivains sont devenus « classiques » au premier sens et les « conditions de possibilité de l[eur] immortalité », on doit pouvoir tenir ensemble un faisceau de facteurs, et interroger l'histoire sur son temps long. C'est ce qu'a entrepris Stéphane Zékian dans

[1] Propos prêtés à Napoléon par Abel-François Villemain, dans ses *Souvenirs contemporains d'histoire et de littérature*, (Paris, Didier, 1854, t. I, p. 157).

une étude qui a fait date[1]. Mais, pour comprendre comment on devient classique au second sens, c'est au plus près des administrations qu'il faut se tenir. Plus précisément, c'est à Napoléon que l'on peut rapporter cette « invention » des classiques scolaires. Il leur confère en effet une place de première importance au sein du nouveau « système »[2] d'enseignement conçu dès les premiers mois de l'Empire. Par eux, il s'agit à la fois de fournir une culture commune à toute l'élite intellectuelle, à qui seule s'adressent les études secondaires et le baccalauréat, et de disposer d'un instrument de contrôle privilégié des représentations – celles des élèves, bien sûr, mais peut-être aussi bien voire avant tout celles qu'ont les parents, et les ecclésiastiques, de l'institution scolaire elle-même. Les classiques sont ainsi dès leur création conçus comme un outil politique s'insérant dans un schéma qui les dépasse, et qui met en jeu, nous le verrons, les rapports complexes de l'État, de son système d'enseignement, et des différentes églises.

(i) La création d'un système d'enseignement national

L'idée d'une « éducation nationale » n'est pas propre à l'entreprise napoléonienne, puisqu'on en trouve des traces dès les débats parlementaires des années 1760, et qu'elle est déjà au cœur des réflexions des révolutionnaires[3]. Toutefois, c'est seulement avec l'Université impériale que ce projet prend corps. En effet, là où les écoles centrales du Directoire n'avaient pas une organisation centralisée – leur fonctionnement et leurs plans d'études étaient réglés localement –, les lois scolaires prises sous Napoléon organisent l'éducation sous la forme d'un système placé sous le contrôle de l'État, y compris pour l'offre concurrente des établissements libres, soumis à un système d'autorisations préalables[4]. Cette volonté d'unifier un système d'enseignement n'est pas une fin en soi : il s'agit de fortifier l'État, en organisant la formation de fonctionnaires compétents, et animés par une ferveur patriotique. Un tel objectif est clairement affirmé par Louis de Fontanes, membre du Corps législatif et futur Grand-Maître de l'Université, en 1806. Face au risque de dissolution qu'entraînerait l'abandon de l'éducation des fonctionnaires « à l'insouciance ou aux caprices des particuliers », il convient, indique-t-il, de laisser à l'État le soin de former « les hommes dont la

---

[1] S. ZÉKIAN, *L'Invention des classiques. Le "siècle de Louis XIV" existe-t-il ?*, Paris, CNRS éditions, 2012. La citation précédente est tirée de la p. 12.

[2] Voir P. SAVOIE, « Construire un système d'instruction publique : de la création des lycées au monopole renforcé (1802-1814) », *in* J.-O. BOUDON (dir.), *Napoléon et les lycées. Enseignement et société en Europe au début du XIXe siècle*, Paris, Nouveau Monde Éditions/Fondation Napoléon, 2004, p. 39-55.

[3] Voir B. BACKZO, *Une Éducation pour la démocratie. Textes et projets de l'époque révolutionnaire*, Genève, Droz, 2000 [1982], et D. JULIA, « Instruction publique/éducation nationale », *in* A. SOBOUL (dir.), *Dictionnaire historique de la Révolution Française*, Paris, PUF, 1989, p. 575-581.

[4] Voir P. SAVOIE, *La Construction de l'enseignement secondaire (1802-1914). Aux origines d'un service public*, Lyon, ENS Éditions, 2013, p. 33-34.

capacité et les lumières constituent la force des États, et dont les opinions influent d'une manière si puissante, soit en bien, soit en mal, sur toutes les classes de la société avec lesquelles ils sont continuellement en contact »[1].

Dans une note de service de l'Empereur, on apprend que celui-ci voulait fonder « un corps […] dont l'administration et les Statuts deviennent *tellement nationaux* qu'on ne puisse jamais se déterminer légèrement à y porter la main »[2]. Cette volonté de fortification nationale par l'éducation – plus que d'unification nationale, puisque l'enseignement secondaire ne concerne que les élites – se vérifie du point de vue des contenus enseignés. Certes, ceux-ci sont encore peu spécifiés sous l'Empire, où l'administration se soucie plus d'uniformiser l'organisation des lycées que les programmes d'enseignement, laissés aux soins des professeurs[3]. La place accordée à l'enseignement du français témoigne de cette volonté nationale : cet enseignement permet à la fois de lutter contre les divers régionalismes, et de diffuser une culture nationale. Dès les premiers statuts et règlements concernant l'instruction publique, le français prend ainsi une place non négligeable, par rapport aux collèges d'Ancien régime, loin de l'image d' « intolérance latine » « sacrifiant le français » au profit des langues anciennes, véhiculée par une certaine historiographie[4]. Dès l'école secondaire, le français est enseigné en parallèle du latin[5] ; en philosophie, les élèves peuvent composer en français ou en latin, dans la continuité des mesures organisant le Prytanée sous le Consulat[6]. Pierre-Louis Roederrer, directeur de l'instruction publique, indique sans ambiguïté la prévalence de l'enseignement du français sur le latin. Sans la seconde

---

[1] L. de FONTANES, « Motifs de la loi relative à la formation d'un corps enseignant », annexés au Décret relatif à la formation d'une Université impériale, et aux obligations particulières des membres du corps enseignant, 10 mai 1806, *RLR*, t. III, p. 152.

[2] Note de service dictée par Napoléon pour le Ministre de l'Intérieur, lundi 21 mars 1808, AN, AF/IV/909 (nous soulignons).

[3] Voir B. POUCET, « De la notion de plan d'études à la notion de programme dans l'enseignement de la philosophie en France au XIXe siècle », *in* A. ROBERT (dir.), *Les Contenus d'enseignement en question. Histoire et actualité*, Rennes, CRDP de Bretagne, 2000, p. 13-25.

[4] Voir en particulier F. BRUNOT, *Histoire de la langue française des origines à 1900*, Paris, 1927, t. IX, *La Révolution et l'Empire*, p. 423 et p. 442.

[5] « Toute école établie par les communes ou tenue par les particuliers, dans laquelle on enseignera les langues latine et française, les premiers principes de la géographie, de l'histoire et des mathématiques, sera considérée comme école secondaire. » (Loi générale sur l'instruction publique, 11 floréal an X [1er mai 1802], *RLR*, t. II, p. 44-45)

[6] « Dans l'année de philosophie, les élèves seront instruits, soit en latin, soit en français, sur les principes de la logique, de la métaphysique, de la morale, et sur l'histoire des opinions des philosophes ; le professeur leur donnera quatre leçons par semaine, de deux heures chacune, et les fera composer sur des matières philosophiques. » (Règlement sur l'enseignement dans les lycées, 19 septembre 1809, art. 17, *RLR,* t. V, p. 31). *Cf.* le texte de 1801 : « Dans la classe de philosophie, [les élèves] seront formés à l'art de raisonner par les principes de la dialectique, tirés de la Logique de Dumarsais ou de Condillac, par des analyses des meilleurs ouvrages philosophiques de l'Antiquité, tels que le Traité des devoirs, de Cicéron, et autre tant anciens que modernes. […] On leur donnera des questions sur des sujets propres à exercer leur jugement […]. Les élèves seront libres de traiter ces questions en latin comme en français. » (Règlement général du Prytanée français, arrêté par le ministre de l'intérieur, et approuvé par le premier consul, 27 messidor an IX [16 juillet 1801], *RLR*, t. II, p. 29-30)

langue, « on ne sait que très difficilement le français » ; mais, de la première, il rappelle qu'elle est « la langue de son pays, qu'il importe tant de savoir, et pour savoir ce qu'on pense, et pour savoir ce qu'on dit, et pour savoir ce qu'on fait »[1]. La loi fondatrice de l'Université impériale entérine ces dispositions. Mais surtout, elle octroie à la langue française un rôle déterminant dans la diffusion d'une culture nationale. Il est nécessaire, à cet égard, de bien distinguer *langue* et *littérature* françaises : le français comme langue pénètre dans l'enseignement dès le XVIII[e] siècle ; mais c'est avec les lois napoléoniennes que les auteurs « modernes » commencent à concurrencer les « classiques » latins et grecs dans l'enseignement. Dès 1803, tout en rappelant que, pour les classes supérieures, « la connaissance de la langue latine sera toujours la principale partie de l'enseignement »[2], Louis de Fontanes insiste sur la part qui doit être faite aux « chefs-d'œuvre français » qui « se trouvent à chaque instant rapprochés des chefs-d'œuvre antiques »[3]. Il conclue que, par rapport à l'austérité de l'enseignement d'Ancien régime, « l'honneur de la langue maternelle est bien vengé »[4]. On peut ainsi considérer que ces textes réglementaires reconnaissent officiellement, pour la première fois, la littérature *française* comme une matière d'enseignement[5].

Au sein de ce système d'enseignement, dont l'une des fonctions est de diffuser une culture nationale, l'une des innovations majeures consiste dans la place accordée à la philosophie, qui donne son nom à la dernière année du cycle secondaire en 1809. Mais celle-ci ne s'est pas imposée immédiatement. En effet, les premiers projets législatifs n'incluent qu'un enseignement de logique[6], dans la continuité de ce qui se faisait dans les écoles centrales[7]. Cette absence paraît tout à fait naturelle dès lors que l'on considère la méfiance que nourrissaient Napoléon et ses administrateurs à l'égard de la « philosophie » et des « misérables métaphysiciens » dont l'activité pouvait apparaître

---

[1] « Discours prononcé au Corps législatif par Roederer, orateur du gouvernement, sur le projet de loi relatif à l'instruction publique », 24 floréal an X (14 mai 1802), *RLR*, t. II, p. 253.

[2] Rapport de la commission nommée pour le choix des livres classiques des lycées, dans les classes de latin et de belles-lettres, 25 floréal an XI (15 mai 1803), *RLR*, t. II, p. 379.

[3] *Ibid.* p. 387-388.

[4] *Ibid.* p. 388.

[5] N. SAVARIAU, « La littérature française, discipline scolaire au temps des premiers lycées », *Revue d'histoire littéraire de la France*, vol. XCV, n° 5, 1995, p. 709-733. On peut toutefois questionner l'application du terme « discipline » pour caractériser l'enseignement de la littérature, dans la mesure où il n'est pas encore articulé autour d'une « culture scolaire » spécifique. Voir M. JEY, *La Littérature au lycée : invention d'une discipline (1880-1925)*, Paris, Klincksieck, 1998, et A. CHERVEL, *Histoire de l'enseignement du français du XVII[e] au XX[e] siècle*, Paris, Retz, 2008.

[6] « On enseignera dans les lycées les langues anciennes, la rhétorique, la logique, la morale et les éléments des sciences mathématiques et physiques. » (Loi générale sur l'instruction publique, 11 floréal an X [1[er] mai 1802], *RLR*, t. II, p. 45). Dispositions renouvelées en 1808 : « L'Université impériale sera composée d'autant d'académies qu'il y a de cours d'appel. Les écoles appartenant à chaque académie, seront placées dans l'ordre suivant : […] les lycées, pour les langues anciennes, l'histoire, la rhétorique, la logique, et les éléments des sciences mathématiques et physiques. » (Décret impérial portant organisation de l'Université, 17 mars 1808, art. V, *RLR*, t. IV, p. 2)

[7] Voir P. GERBOD, « L'Université et la philosophie de 1789 à nos jours », *in Actes du 95[e] congrès national des sociétés savantes*, t. I, Paris, Bibliothèque nationale, 1974, p. 237-330, et M. S. STAUM, « L'Idéologie dans les Écoles centrales », *in* F. AZOUVI (dir.), *L'Institution de la raison*, Paris, Vrin-Éditions de l'EHESS, 1992, p. 163-196.

comme une source d'instabilité sociale – cette méfiance avait notamment justifié d'écarter Antoine-François Fourcroy, successeur de Roederrer à la tête de l'Instruction publique, du poste convoité de Grand-Maître de l'Université impériale[1]. Que la philosophie parût finalement dans le *Règlement sur l'enseignement dans les lycées* de 1809, tiendrait même à un événement contingent, si l'on en croit une anecdote rapportée par Jules Quicherat dans l'*Histoire de Sainte-Barbe*[2]. Au moment où paraissait le décret portant création de l'Université impériale, entérinant l'absence de la philosophie au profit d'un enseignement de logique, en 1808[3], Pierre Laromiguière aurait écrit au Conseil royal de l'Instruction publique afin de dénoncer cette disparition, et de prouver en même temps qu'une bonne philosophie – c'est-à-dire une philosophie opposée à celle des Lumières, c'est-à-dire la sienne – pouvait mériter l'attention du gouvernement. Bien sûr, ce récit édifiant, écrit soixante ans après les faits, sur le témoignage des acteurs eux-mêmes, est une manière de présenter cette philosophie, identifiée avec celle des premiers « doctrinaires »[4], comme la seule voie de sortie possible aux supposées dérives de celle des Lumières. Il est ainsi peu probable que la lettre de Laromiguière – si elle a réellement existé – ait été le seul événement décisif dans le rétablissement de la philosophie.

En réalité, il faut plutôt y voir un alignement entre le titre des « parties de l'enseignement » des lycées et les facultés organisées par la loi de 1808, dont l'une des fonctions était la collation des grades[5]. Le baccalauréat est un diplôme universitaire, et les professeurs de philosophie sont considérés comme des professeurs de Facultés[6] ; il est enfin courant que les cours de philosophie des facultés des lettres aient lieu dans l'enceinte des lycées, ou inversement. Le *Règlement sur l'enseignement dans les lycées* de 1809 suit jusqu'aux intitulés des cours dispensés dans la faculté

---

[1] « Fourcroy […] était facilement taxé de jacobinisme ou de matérialisme », notait par exemple Charles de Rémusat (*Mémoires de ma vie*, cité par C. DORIA, *Pierre-Paul Royer-Collard (1763-1845). Un philosophe entre deux révolutions*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2018, p. 123). Sur le climat anti-philosophique des réformes scolaires de Napoléon voir notamment N. SAVARIAU, « La littérature française, discipline scolaire au temps des premiers lycées », art. cité, et J.-J. TATIN-GOURIER, *Procès du « philosophisme révolutionnaire » et retour des lumières : des lendemains de thermidor à la Restauration*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2008. Sur l'opposition entre Napoléon et les « idéologues », voir P. MACHEREY, « Le processus de péjoratisation de l'idéologie, de Napoléon au jeune Marx », *in Études de philosophie « française », de Sieyès à Barni*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2013, p. 87-109.

[2] J. QUICHERAT, *Histoire de Sainte-Barbe. Collège, communauté, institution*, Paris, Hachette, 1864, t. III, p. 96-97.

[3] Décret impérial portant création de l'Université, 17 mars 1808, art. 5, *RLR*, t. IV, p. 2.

[4] Sur la récupération de Laromiguière par les philosophes éclectiques – qui le considéraient d'abord comme un « sensualiste » –, voir J.-P. DAMIRON, *Essai sur l'histoire de la philosophie en France au XIX^e siècle*, seconde édition, revue et augmentée, Paris, Ponthieu, 1828, t. I, p. 111-112.

[5] Décret impérial portant création de l'Université, 17 mars 1808, art. 5, *RLR*, t. IV, p. 2.

[6] Règlement sur l'enseignement dans les lycées, 19 septembre 1809, art. 24, *RLR,* t. V, p. 34 : « Les professeurs de premier ordre des lycées chefs-lieux d'académie [*i. e.* les professeurs de philosophie, de mathématiques transcendantes et de rhétorique] sont professeurs de faculté, et en prendront le rang hors du lycée. » Voir également l'arrêté relatif aux professeurs de philosophie et de rhétorique des lycées de Paris, 31 octobre 1809, *RLR*, t. V, p. 115.

des lettres de Paris, institués par un arrêté paru six mois auparavant[1]. Cette faculté était la seule à proposer un cours de « philosophie et des opinions des philosophes »[2]. De même, dans les lycées, en classe de Philosophie, « les élèves seront instruits, […] sur les principes de la logique, de la métaphysique, de la morale, et sur l'*histoire des opinions des philosophes* »[3]. Cette conformité entre l'enseignement prodigué en Philosophie et à la Faculté des lettres de Paris permet de souligner l'importance d'un autre acteur : non pas Laromiguière, titulaire de la chaire de philosophie, mais Pierre-Paul Royer-Collard, titulaire de la chaire d'histoire de la philosophie. S'il ne fut nommé à ce poste que le 24 octobre 1810[4], il avait attiré l'attention de Louis de Fontanes dès 1806-1807, par une série d'articles très à charge contre ceux que l'on appelait les « Idéologues ». Ces articles, publiés dans l'organe officiel du gouvernement, le *Journal de l'Empire*, étaient connus des pouvoirs publics, et ils lui valurent de recevoir, en même temps que la chaire d'histoire de la philosophie, le poste de doyen[5].

Pour autant, la liste des livres autorisés pour la classe de Philosophie, sur laquelle nous reviendrons, ne se distingue pas plus par sa conformité avec la doctrine de Royer-Collard qu'avec celle de Laromiguière. La référence à Condillac – et en particulier au *Traité des systèmes* – fait autant penser au « condillacisme » de Laromiguière qu'à l'adversité que Royer-Collard nourrissait à son encontre. Mais il importe de ne pas surestimer son importance. D'une part, les *Œuvres philosophiques* de Condillac figuraient déjà dans le catalogue des livres autorisés de 1804 (soit avant l'épisode de la lettre rapporté par Quicherat). D'autre part, il faut se garder des illusions rétrospectives : au tournant du XIX^e^ siècle, Condillac est une référence très commune, et partagée par de très nombreux philosophes. Philibert Damiron écrivait ainsi – dans un récit qui lui-même est destiné à dramatiser l'avènement de la « nouvelle philosophie » de Royer-Collard et Victor Cousin[6] – qu'à cette époque le « condillacisme était partout »[7]. Dans le même texte, il donne quelques éléments pour comprendre l'esprit dans lequel la réglementation des études philosophiques s'est faite en 1809 : « Quoique peu ami de l'idéologie, qui l'importunait au reste plus qu'elle ne l'effrayait, Napoléon aimait mieux encore le *statu quo* philosophique qu'un changement dont il ne

---

[1] Arrêté qui organise la Faculté des lettres de Paris, 6 mars 1809, *RLRES*, t. I, p. 213-215.

[2] *Ibid*. p. 213.

[3] Règlement sur l'enseignement dans les lycées, 19 septembre 1809, art. 17, *RLR,* t. V, p. 31 (nous soulignons).

[4] A. HIMLY, *Livret de la faculté des lettres de Paris (1809-1891)*, Paris, Delalain, 1891, p. 9.

[5] *Ibid.* p. 7. Voir C. DORIA, *Pierre-Paul Royer-Collard*, *op. cit.* p. 32.

[6] Voir F. BARANCY, « Politiques de l'éclectisme en situation de crise : Damiron promoteur d'une école philosophique », *in* D. ANTOINE-MAHUT et D. WHISTLER (dir.), *Une Arme philosophique. L'éclectisme de Victor Cousin*, Paris, Éditions des Archives Contemporaines, 2019, p. 81-92.

[7] J.-P. DAMIRON, *Essai sur l'histoire de la philosophie en France au XIX^e^ siècle*, Paris, Ponthieu, 1828, p. 306.

pouvait pas prévoir et apprécier les conséquences. »[1] Autrement dit : il ne faut probablement pas voir dans cet embryon de « programme » la marque d'un grand engagement philosophique de la part des pouvoirs publics. À une exception près – ce que Damiron passe sous silence, dans sa mise en scène – : la disparition, entre le catalogue de 1804 et la liste de livres classiques annexée au règlement de 1809, de l'*Influence des signes* de Joseph-Marie Degérando. La méfiance de Napoléon à l'égard des « idéologues » est bien réelle, et conduit son administration à les faire disparaître des textes officiels. En outre, les professeurs de philosophie sont recrutés parmi un personnel déjà existant. Laromiguière lui-même était professeur sous l'Ancien régime, et les prédécesseurs de Royer-Collard à la chaire d'histoire de la philosophie également. Il s'agit ainsi plus d'enregistrer des pratiques déjà existantes que de chercher à en instituer de nouvelles.

Enfin, qu'il soit difficile, tant les sources sont peu disertes à ce sujet, de préciser l'éventualité de l'implication de Royer-Collard et/ou de Laromiguière dans les projets de réglementation de l'enseignement philosophique, est peut-être une partie de la réponse. Les articles du *Règlement* de 1809 consacrés à la philosophie ne sont en effet guère plus développés que les quelques lignes du Règlement du Prytanée de 1801[2] ; et il faut en réalité attendre les années 1830-1840 – et Victor Cousin – pour que l'enseignement de la philosophie soit vraiment codifié, comme l'a montré Bruno Poucet[3]. Dès lors, si le règlement de 1809 a bien un statut fondateur dans l'histoire de l'enseignement de la philosophie, puisqu'il institue une classe de philosophie à la fin du cycle secondaire, il ne semble pas non plus avoir été au cœur de l'attention des administrateurs. Comme le résume André Chervel, « la clé de voûte de l'édifice secondaire, c'est, dans cette première période, la classe de rhétorique, et non pas celle de philosophie »[4]. Il n'est en effet pas formellement requis d'avoir suivi une année de philosophie pour présenter le baccalauréat ès-lettres : il suffit de justifier d'avoir étudié deux ans dans un lycée d'État[5]. De plus, il n'y avait de classe de philosophie que dans les lycées de Paris et des chefs-lieux d'académie[6]. Mais surtout, il n'existe pas de culture

---

[1] *Ibid.* p. 307.

[2] Règlement général du Prytanée français, arrêté par le ministre de l'intérieur, et approuvé par le premier consul, 27 messidor an IX (16 juillet 1801), *RLR*, t. II, p. 29-30.

[3] B. POUCET, « De la notion de plan d'études à la notion de programme dans l'enseignement de la philosophie en France au XIX^e^ siècle », art. cité et *id.* « Quelle identité pour les professeurs de philosophie ? (1809-2000) », *in Lycées, lycéens, lycéennes, deux siècles d'histoire*, Paris, Institut national de recherche pédagogique, 2005, p. 285-300.

[4] A. CHERVEL, *Les Auteurs français, latins et grecs au programme de l'enseignement secondaire de 1800 à nos jours*, Paris, INRP, 1986, introduction, p. 4.

[5] « Il faudra, pour être reçu bachelier ès-lettres, avoir seize ans accomplis et répondre de tout ce qu'on enseigne dans les hautes classes des Lycées. Il faudra, de plus, produire un certificat des professeurs d'un Lycée, visé par le proviseur, et constatant une assiduité de deux ans. » (Statut concernant les examens dans les cinq facultés, 18 octobre 1808, art. 5, *RLRES*, t. I, p. 194)

[6] Règlement sur l'enseignement dans les lycées, 19 septembre 1809, art. 5, *RLR,* t. V, p. 29.

disciplinaire philosophique à proprement parler ; les enseignants semblent emprunter à la rhétorique son « paradigme pédagogique »[1]. On peut ainsi considérer que la philosophie et la rhétorique poursuivent un même but : fournir aux élèves une culture humaniste commune. Or, pour remplir cet objectif il est un instrument qui, par son usage, semble avoir été privilégié : la constitution d'un corps de « classiques » destinés à être étudiés en classe.

(ii) Créer un corps de classiques pour la nation

a. Les classiques comme outil de contrôle des enseignements

Napoléon, nous l'avons dit, semble s'être plus préoccupé d'organisation et de « police » que de programmes d'enseignement. Toutefois, la question des « classiques » – au sens des auteurs autorisés pour les classes – est dès le départ au centre de son attention. Un arrêté pris lorsqu'il était premier Consul, le 19 frimaire de l'an XI (10 décembre 1802), prévoit ainsi la création de deux commissions, chargées entre autres choses de déterminer les ouvrages classiques pour les classes de latin et belles-lettres, et pour les classes de mathématiques[2]. Leurs rapports furent rendus publics quelques mois plus tard[3]. À partir d'eux, un *Catalogue* fut composé, et diffusé dans tout l'Empire[4]. Il s'agit bien d'un moyen de contrôler les enseignements donnés. L'arrêté de 1802 précise que « le professeur ne pourra, sous quelque prétexte que ce soit, enseigner d'autres ouvrages »[5]. Le *Règlement sur l'enseignement dans les lycées*, en 1809, le rappelle également : « Les leçons de tout genre se feront d'après des livres classiques ou élémentaires imprimés, suivant l'état annexé au présent règlement. » Mais, surtout, ce dernier règlement précise que « les professeurs annonceront, par un programme publié et affiché avant la rentrée des classes, ceux des ouvrages adoptés dont ils se proposent de faire usage pour les leçons de l'année. »[6]

Ces mesures ont-elles été intégrées aux pratiques enseignantes ? Oui, à en croire les rapports des inspecteurs généraux des études, dont l'une des instructions était de « [tenir] une note de tous les livres employés dans chaque classe »[7]. Dès avril 1809, au lycée de Poitiers, par exemple, « on fait

---

[1] Voir B. POUCET, « De la notion de plan d'études à la notion de programme dans l'enseignement de la philosophie en France au XIXe siècle », art. cité. La notion de « paradigme pédagogique » est empruntée à Annie Bruter, dans *L'Histoire enseignée au Grand Siècle : naissance d'une pédagogie*, Paris, Belin, 1997, p. 38.

[2] Arrêté concernant l'organisation de l'enseignement dans les lycées, 19 frimaire an XI (10 décembre 1802), art. 17, *RLR*, t. II, p. 307-308.

[3] Rapport de la commission nommée pour le choix des livres classiques des lycées, dans les classes de latin et de belles lettres, 25 floréal an XI (15 mai 1803), *RLR*, t. II, p. 378-401.

[4] *Catalogue des livres qui doivent composer la bibliothèque d'un lycée*, *op. cit.*

[5] Arrêté concernant l'organisation de l'enseignement dans les lycées, 19 frimaire an XI (10 décembre 1802), art. 17, *RLR*, t. II, p. 308.

[6] Règlement sur l'enseignement dans les lycées, 19 septembre 1809, art. 29, *RLR,* t. V, p. 34-35.

[7] Note [de Louis de Fontanes] pour Messieurs les Inspecteurs généraux, avril 1809, AN, F/17/2784.

souvent la revue des livres. On veille exactement à ce qu'il ne s'en trouve jamais de dangereux dans les mains des élèves »[1]. À Bonn, « on suit d'aussi près qu'il est possible la liste des ouvrages prescrits par le règlement »[2] – ce que l'isolement du lycée peut expliquer, voire excuser, aux yeux des inspecteurs généraux. À Pontarlier, encore, « on se sert exactement des ouvrages désignés » par le gouvernement[3]. L'interrogation des élèves et la consultation de leurs cahiers, recommandée à partir de 1810[4], permet de s'assurer que l'explication des auteurs est bien intégrée au cours, et que les élèves sont habitués à l'exercice. Toutefois, ces rapports d'inspection nous en apprennent peu sur la philosophie : la majorité de ceux qui furent rédigés sous l'Empire et qui sont conservés aux Archives nationales datent d'avril 1809, soit avant la création de la classe de philosophie ; et, pour le reste, très peu d'établissements sont concernés. Il est donc difficile de préciser dans quelle mesure les professeurs de philosophie intégraient la lecture des classiques à leur enseignement. Les quelques rapports sur les classes de philosophie laissent penser qu'ils le faisaient peu, préférant l'emploi de « méthodes ». Aux collèges de La Roche et de Dôle, « on suit le cours de philosophie dit de *Lyon*, divisé en trois parties : logique, métaphysique et morale »[5] ; à Meylan, « le professeur enseigne la logique, la métaphysique et la morale. […] [Il] ne suit aucun cours particulier, les élèves prennent des notes d'après son enseignement oral »[6] ; à Évian, « on suit un cours particulier du professeur »[7].

Le *Règlement sur les lycées* de 1809 n'introduit pas de véritable rupture du point de vue des pratiques, et tout laisse à penser que rien ne changeât fondamentalement. En effet, dans la mesure où le recrutement des professeurs de philosophie n'est pas organisé d'après un concours spécifique, les enseignants sont majoritairement ceux qui officiaient déjà dans les collèges d'Ancien régime ; ce sont souvent des ecclésiastiques. De plus, si une liste de livres classiques est arrêtée pour la

---

[1] J.-N. de CHAMPEAUX et S. PRÉVOST D'IRAY, Rapport de la cinquième commission d'inspection, lycée de Poitiers, avril 1809, AN, F/17/2484.

[2] M. PICTET et H.-L. COIFFIER DE VERFEU, Rapport de la troisième commission d'inspection, lycée de Bonn, avril 1809, AN, F/17/2484.

[3] *Loc. cit.*

[4] « Les inspecteurs choisiront pour faire leur visite le moment où les classes sont rassemblées, ils pourront s'assurer de la capacité et du degré d'instruction des élèves, et par l'explication de quelques passages des auteurs classiques, et par des questions sur les connaissances accessoires à l'objet de leur étude. Mais ils auront un moyen plus sûr de constater l'instruction des élèves, et la bonté de la méthode employée par les maîtres, en se faisant rendre compte du dernier devoir, ou de la dernière composition. » (Instructions [de Louis de Fontanes] pour Messieurs les inspecteurs généraux, 1810, AN, F/17/2485)

[5] M. PICTET et H.-L. COIFFIER DE VERFEU, Rapport de la troisième commission d'inspection, avril 1809, AN, F/17/2484.

[6] *Loc. cit.*

[7] *Loc. cit.*

Philosophie en 1809, il est bien indiqué que ces livres sont davantage à destination du professeur que des élèves :

> Il n'existe aucun ouvrage qui ait paru au Conseil de l'Université pouvoir être proposé comme un traité méthodique, élémentaire et complet de toutes les parties de la philosophie : il se borne, quant à présent, à recommander aux professeurs de philosophie de se pénétrer de ce qu'il y a de meilleur dans les ouvrages suivants : […].[1]

Rien n'obligeait donc les professeurs de philosophie à intégrer des références classiques. Mais certains le faisaient tout de même. Les *Leçons élémentaires* de Jean-Sylvestre Flotte, professeur au lycée impérial d'Amiens, qui sont conçues pour être ce « traité méthodique, élémentaire et complet » désigné par le texte de 1809[2], s'appuient par exemple sur les auteurs recommandés. Cependant, les auteurs classiques sont ici mis au service d'une présentation qui est d'abord thématique, et qui leur est extérieure : ils servent à illustrer un propos qui s'élabore sans eux. Les deux volumes des *Leçons élémentaires* ont ainsi la forme d'une longue démonstration, dont les arguments sont autant de lieux permettant de produire des résumés de la pensée des auteurs sur le sujet dont il est question. En d'autres termes, le mode de présentation reste purement dogmatique, et s'articule autour d'arguments philosophiques attendus (typiquement : les preuves de l'existence de Dieu[3], la réfutation des sceptiques[4], la démonstration de la simplicité de l'âme et de sa liberté[5], etc.). Les auteurs sont seulement des autorités attestant de la respectabilité du professeur et de son cours ; ils ne servent que de garanties, de modèles d'arguments dont le professeur doit lui-même se servir.

Les *Leçons* de Flottes et les rapports d'inspection permettent ainsi de comprendre quels pouvaient être les attendus du gouvernement impérial. La lecture des œuvres philosophiques ne semble pas être une pratique très répandue, et elle est de toute façon conditionnée à la production d'un cours dogmatique de la part de l'enseignant. En ce sens, la liste des livres classiques pour la philosophie reste beaucoup moins importante que la liste des questions, les « parties de la philosophie » qu'elle est censée éclairée. Dès lors, il nous paraît moins évident qu'à Bruno Poucet qu'on faisait sous l'Empire « de la philosophie en lisant les auteurs, comme on fait du latin ou de la

---

[1] Liste des livres recommandés pour les classes de langues anciennes, de rhétorique, de philosophie, de mathématiques et des sciences physiques, annexée au Règlement sur l'enseignement dans les lycées, 19 septembre 1809, *RLR,* t. V, p. 39.

[2] « Le Conseil de l'université, dans son tableau des livres classiques, reconnaît qu'il n'existe aucun traité méthodique, élémentaire et complet de toutes les parties de la philosophie ; il se borne à recommander aux professeurs de se bien pénétrer de ce qu'il y a de meilleur dans quelques ouvrages dont il cite les titres. Appuyé sur ces ouvrages qui ont jeté tant de lumières sur la philosophie, j'ai travaillé à ce traité méthodique […] ; et, aujourd'hui, j'ose présenter à la jeunesse studieuse les fruits de mon travail. » (J.-S. FLOTTE, *Leçons élémentaires de philosophie, destinées aux élèves de l'Université impériale qui aspirent au grade de bacheliers ès-lettres*, Paris, Bruno-Labbé, 1812, t. I, p. III)

[3] *Ibid.* t. II, p. 9-23.

[4] *Ibid.* t. I, p. 168-178.

[5] *Ibid.* t. I, p. 222-262.

littérature française »[1]. L'exercice de « l'explication d'auteur » ne sera introduit en philosophie qu'en 1880[2] ; sous l'Empire, la philosophie que l'on enseigne, c'est celle du professeur, contrôlée en amont par une liste, restreinte, de références qui font autorité, et, en aval, par les inspecteurs généraux. En termes d'exercices, la rédaction sur des questions de philosophie reste privilégiée. Si aucune instruction officielle ne règle les pratiques pédagogiques, l'usage des auteurs – nécessaire en rhétorique, peu répandu en philosophie –, permet de distinguer les deux enseignements.

Les livres classiques, en tout cas pour la philosophie, sont donc surtout une manière de contrôler les professeurs, plus que de réguler leurs pratiques pédagogiques. Dans le décret du 17 mars 1808 organisant l'Université impériale, cette surveillance des ouvrages classiques est placée sous l'autorité du Conseil de l'Université[3]. Dès l'année suivante, une commission était créée pour superviser l'examen, la révision et la composition des livres classiques[4], dans la continuité des commissions créées en 1802[5]. Fontanes n'admet dans cette commission des livres classiques que des proches, ou des hommes « politiquement sûrs »[6] – dont Royer-Collard. C'est le signe de l'importance que revêt cette surveillance des ouvrages autorisés aux yeux de l'administration centrale : les livres sont un instrument de pouvoir, avant d'être des outils pédagogiques. En effet, si les différents textes officiels tendent à identifier ces livres classiques avec ce que nous appellerions aujourd'hui des « manuels », sous l'Empire, les commissions n'ont en réalité examiné que des ouvrages d'enseignement secondaire[7]. La liste des « livres classiques » annexée au *Règlement* de 1809 ne compte elle-même que très peu de manuels ; ce sont en grande majorité des œuvres littéraires. En cela, la commission des livres classiques de l'Empire se distingue de ses prédécesseurs du Directoire, qui avaient vocation à produire des ouvrages d'instruction primaire, « instrument[s] d'une catéchèse laïque, civique et universelle »[8], destinés à répandre la nouvelle

---

[1] B. POUCET, « De la notion de plan d'études à la notion de programme dans l'enseignement de la philosophie en France au XIXe siècle », art. cité.

[2] Règlement du baccalauréat ès lettres, arrêté du 19 juin 1880, *BA*, 1880, t. XXIII, no 454, p. 678-683. Voir *infra*, « L'invention de l'explication de texte philosophique » (1880), ch. VI, p. 350-352.

[3] Décret impérial portant organisation de l'Université, 17 mars 1808, art. 80, *RLR*, t. IV, p. 18.

[4] Règlement pour la commission des livres classiques [septembre 1809], AN, F/17/2782 : « La commission des livres classiques s'occupera : 1o de la révision des anciens ouvrages, et de l'examen des nouveaux qui pourraient être proposés au Grand-Maître et au Conseil de l'université comme dignes d'être mis à l'usage des classes dans les divers établissements d'instruction publique, ou placés dans la Bibliothèque des Lycées ou des Collèges, ou enfin donnés en prix aux distributions qui doivent se faire dans le courant ou à la fin de l'année. 2o De la composition des ouvrages ou *Excerpta* que le Grand-Maître jugera nécessaires ou utiles. » (art. 1)

[5] Alain Choppin a également montré que de semblables commissions avaient déjà été instituées sous le directoire. Mais leurs décisions semblent avoir peu impacté les pratiques des enseignants (A. CHOPPIN, *Le Pouvoir et les livres scolaires au XIXe siècle*, *op. cit.* p. 43-44).

[6] *Ibid*. p. 61. En 1810, les membres étaient : Joubert, Rendu, Guéneau de Mussy, Chabot de l'Allier, Roger, Royer-Collard et d'Andrezel, l'abbé Adry, l'abbé Gallard, Boissonade et Auger.

[7] *Ibid.* p. 66.

[8] *Ibid.* p. 11.

morale dans le pays. Dorénavant, ce contrôle n'est plus exercé seulement par un choix de manuels, mais *via* les œuvres littéraires lues en classe, « saines et fortes lectures »[1] devant constituer « une garantie contre les théories pernicieuses et subversives de l'ordre social »[2]. Quelles sont-elles ?

b. Les classiques de philosophie

En Philosophie, on constate dans cette liste d'ouvrages classiques de 1809 un net recul de la logique par rapport aux indications du *Catalogue* de 1804, au profit de l'histoire de la philosophie proprement dite, qui a considérablement gagné en importance (**Tableau 3**). En outre, le latin, langue technique de la philosophie, semble supplanté par le français. Désormais, on lira les philosophes prioritairement en français, quitte à exclure des œuvres étrangères si leurs traductions ne sont pas disponibles. Enfin, la comparaison de ces deux listes de livres autorisés met en évidence le caractère éclectique de celle de 1809, dont les références vont bien au-delà de la très succincte liste des « philosophes » de 1804. Les rédacteurs du *Règlement* ont puisé largement parmi les « moralistes » et les écrits mathématiques. Plus que le reflet d'un véritable « état des lieux philosophique », la liste telle qu'elle est établie en 1809 atteste que les livres étudiés en classe de philosophie participent d'une culture au sens large – une culture humaniste – dont les bornes correspondent en grande partie à ce que fixait déjà le catalogue de 1804, malgré leurs apparentes différences.

Dès lors, que Pascal y ait trouvé sa place n'est pas si étonnant. Malgré son hostilité fameuse à l'égard des « jansénistes » qui, à ses yeux, ne valaient pas mieux que les « idéologues »[3], Napoléon ne pouvait écarter le Pascal créateur ou fixateur de la langue française, dont le mythe se répand précisément dans les mêmes années[4], notamment sous l'influence de l'un de ses ministres, François de Neufchâteau[5]. La lecture des *Pensées* en philosophie était de plus suggérée par un manuel de

---

[1] Propos prêtés à Napoléon par Villemain, dans *Souvenirs contemporains d'histoire et de littérature*, *op. cit.* t. I, p. 157.

[2] Notes dictées par Sa Majesté envoyée au Ministre de l'Intérieur, lundi 21 mars 1808, AF/IV/909.

[3] « Il suffit d'avoir vu l'Empereur parcourir un livre […] pour se faire une idée de ce qu'il peut s'en approprier. […] Le pauvre écrit est presque toujours rejeté avec un signe de mépris, avec des formules générales de dédain. "Il n'y a que des bêtises dans ce livre ; c'est un idéologue, un constituant, un janséniste". Cette dernière épithète est le *maximum* des injures. » (D. de PRADT, *Histoire de l'ambassade dans le grand duché de Varsovie en 1812*, deuxième édition, Paris, Pillet, 1815, p. 3-4 ; cité par O. TORT, « Usages polémiques de Port-Royal et du jansénisme dans les milieux politiques royalistes (1814-1830) », *Port-Royal au XIXe siècle*, *Chroniques de Port-Royal*, no 65, 2015, p. 125)

[4] Voir S. ZÉKIAN, *L'Invention des classiques*, *op. cit.* p. 134-140.

[5] Il était l'auteur d'un « Essai sur les meilleurs ouvrages de prose en langue française, et particulièrement sur les *Provinciales* de Pascal » paru en 1816. Voir S. ZÉKIAN, *loc. cit.* et D. MARGAIRAZ, *François de Neufchâteau, biographie intellectuelle*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2005, p. 414 *sq*, pour de plus amples développements sur les circonstances de composition de cet écrit. Nous y revenons également dans la suite de ce chapitre. À noter, tout de même, qu'au moment où paraît l'éloge, Neufchâteau « n'exerce plus […] de fonction politique majeure » (S. ZÉKIAN, *L'Invention des classiques*, *op. cit.* p. 135).

pédagogie très répandu et tenu en haute estime par Fontanes, le *Traité des études* de Charles Rollin[1] :

> Je réserve pour la philosophie les *Essais de morale* de M. Nicole, j'entends les quatre premiers tomes, auxquels on pourrait ajouter les *Pensées* de M. Pascal. Je ne parle point de la *Logique* de Port-Royal ; elle fait partie de la philosophie, et l'on ne manquera pas de mettre un tel livre entre les mains de ceux qui l'étudient.[2]

Il convient de noter que le nom de Pascal n'est évoqué qu'au conditionnel : sa « place » en philosophie ne va pas de soi, et il ne jouit pas du tout de la même considération que la *Logique* de Port-Royal. Au-delà, que Pascal ne figure pas dans la liste des auteurs autorisés pour la Rhétorique, est peut-être plus surprenant – d'autant que le XVIII^e^ siècle, précisément, avait loué d'une voix unanime les innovations rhétoriques des *Provinciales*, et même des *Pensées*. Or, ce ne sont pas ces textes qui sont inscrits dans la liste de 1809, mais un « chapitre » – sous-entendu des *Pensées* – « sur la manière de prouver la vérité et de l'exposer aux hommes ». Ce titre est celui du premier article de l'édition des *Pensées* par Condorcet[3].

Presque naturelle à première vue, la présence de Pascal dans la liste des livres classiques de 1809 est en fait triplement problématique. Premièrement, il figure en philosophie, et non en rhétorique. Deuxièmement, l'œuvre appelée aux rangs des « livres classiques » est les *Pensées*, et non les *Provinciales*. Troisièmement, l'édition des *Pensées* à laquelle le programme se réfère est celle de Condorcet-Voltaire, et non pas celles, plus récentes et plus diffusées, de Charles Bossut ou d'Augustin Renouard. Au moment où les classiques sont inventés dans un système scolaire qui s'organise nationalement, Pascal figure donc dans leurs rangs, mais pas là où on pourrait l'attendre.

(iii) Un Pascal-philosophe au début du XIX^e^ siècle ?

a. Pascal logicien, entre Condorcet et Voltaire

Le choix du texte – l'article inaugural de l'édition Condorcet-Voltaire – s'explique d'abord par son contenu. Cet article tire en effet une grande partie de sa matière de l'écrit de Pascal sur « l'esprit géométrique », dans lequel il développait, en marge d'un « art de persuader », ce que l'on peut appeler son « art de penser » – ou, dans les termes du *Règlement* de 1809, sa « logique ». Dans cette mesure, ce choix apparaît dans la continuité de l'inscription dans la liste de livres classiques pour la philosophie d'un grand nombre de textes propédeutiques, présentant ce que l'on appelait alors les

---

[1] Voir N. SAVARIAU, *Louis de Fontanes, belles-lettres et enseignement de la fin de l'Ancien régime à l'Empire*, avec une étude sur le *Traité des études* de Rollin, Oxford, Voltaire Foundation, 2002, ch. XVI, « Un programme national d'enseignement littéraire », p. 293-311.

[2] C. ROLLIN, *De la Manière d'enseigner et d'étudier les belles-lettres, par rapport à l'esprit et au cœur* [*Traité des études*], Paris, Estienne, 1726, t. I, p. 20.

[3] Voir notre Annexe 4.2, Table des matières des principales éditions des *Pensées*, édition Condorcet (1776).

Liste des livres classiques (1809)	Catalogue des livres autorisés (1804)
Les Dialogues de Platon	Platonis Opera, græce et latine [cat. « Moralistes grecs »]
Les Analytiques d'Aristote	Aristotelis Opera, græce et latine [cat. « Rhéteurs anciens »]
Les Traités philosophiques de Cicéron	Œuvres philosophiques de Cicéron [cat. « Moralistes latins]
Le livre *De Augmentis scientiarum*, et le *Novum Organum* de Bacon	—
La Méthode de Descartes ; ses Méditations	Œuvres de Descartes [cat. « Mathématiques]
Le chapitre de Pascal sur la manière de prouver la vérité et de l'exposer aux hommes	Pensées de Pascal [cat. « Moralistes »]
La Logique de Port-Royal	Logique de Port-Royal (par Arnaud et Nicole) [cat. « Philosophes]
L'Essai sur l'entendement humain de Locke	—
Les nouveaux Essais sur l'entendement humain de Leibnitz ; sa Théodicée	Leibnitii Opera [cat. « Mathématiques]
Recherche de la vérité, par Malebranche, ses Entretiens métaphysiques	Recherche de la vérité, par Malebranche [cat. « Philosophes]
De l'existence de Dieu, par Fénelon	Démonstration de l'existence de Dieu, par Fénelon [cat. « Philosophes]
De l'existence de Dieu, par Clarke	—
La Logique de Wolf	Christiani Wolfii Elementa mathesos universæ [cat. « Mathématiques]
L'Introduction à la philosophie, de s'Gravesende	Œuvres philosophiques et mathématiques de s'Gravesende [cat. « Mathématiques]
Principes du droit naturel, par Burlamaqui	—
Traité des Systèmes, l'Art de penser, la Logique de Condillac	Œuvres philosophiques de Condillac, Logique de Condillac, Logique de Condillac, par Noël [cat. « Philosophes]
Lettres d'Euler à une princesse d'Allemagne	Lettres d'Euler à une princesse d'Allemagne, sur quelques sujets de physique et de philosophie [cat. « Mathématiques]
Essai analytique sur les facultés de l'âme, par Charles Bonnet	—
[Textes écartés]	Logique et principes de grammaire, par Du Marsais Influence des signes, par Degérando

Tableau 3. Livres autorisés pour la philosophie. Comparaison de la liste de 1809 avec le catalogue de 1804

bases de la logique, c'est-à-dire les règles du raisonnement. On pense en particulier aux *Logiques* de Port-Royal, de Wolff et de Condillac, aux *Analytiques* d'Aristote, ou encore à *L'Introduction à la philosophie*, de s'Gravesende. Ainsi, s'il est tiré des *Pensées*, ce « chapitre de Pascal » ne renvoie en fait à peu près à aucun des thèmes majeurs de l'ouvrage. Grâce à une série d'omissions délibérées, Condorcet écartait même tous les passages des écrits qu'il compile se rapportant à Dieu. C'est particulièrement flagrant pour le texte « De l'art de persuader », qui constituait originellement la seconde partie de *De l'Esprit géométrique*, et que Condorcet publie dans ce premier article (art. I, nº 2[1]). Celui-ci, sous la plume de Pascal, s'ouvre sur la distinction entre « deux entrées par où les opinions sont reçues dans l'âme »[2]. Vient ensuite une longue réflexion, tirée en partie de l'*Augustinus* de Jansénius, sur les « vérités divines » et la manière dont nous pouvons les connaître[3]. Dans l'édition Condorcet, cette réflexion est complètement passée sous silence. Ce genre d'opérations de travestissement du texte est courante dans cette édition. Elle était aussi très connue : c'est ce qui lui avait valu un certain discrédit parmi les érudits et les « pascalisants ». Au moment où paraissait la liste des livres classiques, Augustin Renouard, qui en louait par ailleurs le classement, dénonçait par exemple les trop nombreuses « mutilations »[4] de Condorcet, qui ressortent avec un saisissant contraste par la comparaison avec l'édition de l' « habile » Bossut[5].

Le texte sélectionné pour être recommandé aux professeurs de philosophie est donc relativement peu *pascalien*, au sens où il paraît assez peu représentatif de ce qui était alors identifié comme le « projet » des *Pensées* (celui d'une apologie de la religion chrétienne). Mais il n'est pas non plus *voltairien* pour autant : les interventions de ce « second éditeur » restent relativement rares, comparées à la suite de l'ouvrage, où elles deviennent presque envahissantes. En outre, les notes de Voltaire sur ce premier article sont peu critiques – comparées, encore une fois, à celles se rapportant aux *Pensées* proprement dites. Dans cette mesure, si l'inscription de l'édition Condorcet-Voltaire dans la liste des auteurs recommandés peut paraître choquante à première vue, l'examen du texte sélectionné dans ce volume permet de nuancer ce jugement. En sélectionnant l'article inaugural,

---

[1] *Pensées de Pascal, nouvelle édition, corrigée et augmentée*, [éd. Condorcet], Londres, s. n. 1776, p. 114-135. Ce premier article contient treize numéros, les deux parties de *De l'Esprit géométrique*, et onze fragments des *Pensées*.

[2] « De l'art de persuader », *in* B. PASCAL, *Œuvres complètes*, texte établi, présenté et annoté par J. MESNARD, Paris, Desclée de Brouwer, 1991, t. III, p. 413.

[3] *Ibid.* p. 413-415.

[4] « L'édition de Condorcet, considérablement mutilée, avait au moins l'avantage inappréciable d'une classification aussi claire que celle des précédentes était confuse et embrouillée. » (A.-A. RENOUARD, « Avertissement de l'édition de 1803 », *in Pensées de Blaise Pascal* [deuxième édition], Paris, Augustin Renouard, 1812 (désormais *Pensées de Blaise Pascal*, éd. Renouard), t. I, p. VI-VII.

[5] *Ibid.* p. VII.

présentant les règles de la méthode pascalienne, il ne s'agissait pas de donner à lire les passages les plus polémiques de cette édition.

Nonobstant, on peut s'interroger sur les raisons du choix de cette édition. En effet, si le texte recommandé est relativement épargné par les commentaires de Voltaire et les montages de Condorcet qui présentent Pascal comme un « sceptique », il fait bien partie du même volume. Le recommander aux professeurs revenait donc à mettre entre leurs mains une édition relativement dangereuse, au sens où le ton des remarques de Condorcet et surtout Voltaire contrevenait très explicitement au projet d'apaisement social et religieux qui marque la politique napoléonienne. En outre, cette édition ancienne (1776) était connue pour être insatisfaisante du point de vue de l'établissement d'un texte que d'autres avaient publié entretemps avec davantage de rigueur. On pense ici à Charles Bossut, mais surtout à Augustin Renouard, qui s'était chargé de faire exister l'édition-Bossut des *Pensées* en volume autonome, c'est-à-dire disponible autrement que par l'achat des onéreuses *Œuvres*, jamais réimprimées depuis le XVIII^e^ siècle. En effet, ce même texte – *De l'Esprit géométrique* – figurait, dans une version philologiquement plus sûre, au deuxième article des éditions Bossut/Renouard[1].

On peut donner du choix de l'édition Condorcet-Voltaire, contre celle de Renouard, une explication très contingente : Fontanes ne possédait pas cette dernière. Le catalogue de sa bibliothèque nous apprend qu'il possédait deux éditions des *Pensées*[2] : une reproduction de l'édition de 1678, parue chez Guillaume Desprez[3], et une édition datée de 1785, qui n'est autre qu'une réimpression de l'édition de Condorcet avec les notes de Voltaire[4]. Au-delà de ces considérations matérielles, Fontanes n'a jamais caché sa sympathie à l'égard de Voltaire, qu'il n'hésitait pas à désigner comme « le plus grand poète de son siècle »[5]. Son approche de Pascal s'en ressent dans les premières années de sa carrière d'homme de lettres : « Le solitaire de Port-Royal ne veut qu'attrister et terrasser l'homme ; il n'est propre qu'à former des misanthropes et des cénobites. »[6] Au début du

---

[1] *Œuvres de Blaise Pascal* [éd. BOSSUT], La Haye, Detune, 1779, t. II, p. 12-57 ; *Pensées de Blaise Pascal* éd. Renouard, t. I, p. 141-182.

[2] *Catalogue des livres provenant de la bibliothèque de feu M. le marquis de Fontanes* […], Paris, Silvestre, 1821, p. 3.

[3] *Pensées de M. Pascal sur la religion et sur quelques autres sujets*, nouvelle édition, augmentée de plusieurs pensées, de sa Vie, et de quelques discours, Paris, Desprez-Cavelier, 1748.

[4] *Pensées de Pascal, avec les notes de M. Voltaire*, Londres, s. n. 1785. À noter que Fontanes possédait aussi un exemplaire de l'édition des *Œuvres* par Bossut (*Catalogue des livres provenant de la bibliothèque de feu M. le marquis de Fontanes*, *op. cit.* p. 41), qui figurait aussi dans le catalogue de 1804 : mais, onéreuse et peu diffusée, elle ne pouvait convenir à une liste d'*auteurs recommandés*.

[5] L. de FONTANES, « Discours préliminaire », *in Nouvelle traduction de l'*Essai sur l'homme *de Pope, en vers français, précédée d'un discours, et suivie de notes*, Paris, Jombert, 1783, p. 16. Sur le rapport de Fontanes à Voltaire, voir N. SAVARIAU, *Louis de Fontanes*, *op. cit.* en particulier « "Cet amour de la poésie avec lequel je suis né" : un poète à la fin de l'Ancien Régime », p. 9-116.

[6] L. de FONTANES, « Discours préliminaire », *op. cit.* p. 12.

XIX^e siècle, sa position ne semble guère s'être assouplie, et l'interprétation diffusée par Voltaire et Condorcet apparaît encore déterminante. Autour de 1802, Fontanes aurait affirmé « [concevoir] qu'on *puisse* rester incrédule après avoir lu les *Pensées* de Pascal »[1]. Ces deux jugements, que vingt ans séparent, témoignent de la continuité d'une même représentation. Mais, surtout, ils attestent de l'impossibilité d'un usage des *Pensées* dans une perspective de « formation », sur le constat de l'échec du projet supposé être celui de Pascal (convertir les incroyants). En effet, Fontanes ne considère pas que Pascal soit lui-même « sceptique », comme d'autres à la même époque[2], ni même qu'il mène insensiblement au scepticisme, c'est-à-dire surtout à la mise en doute de l'existence de Dieu et des principes de la morale. Néanmoins, il estime que les écrits de Pascal, tels qu'ils sont passés à la postérité, ne suffisent pas à prévenir cette tendance chez ses lecteurs. Cette nuance est importante : Fontanes ne rejette pas Pascal absolument – il l'inscrit dans la liste des livres autorisés en 1804 –, mais considère qu'il n'est pas le plus propre à mettre les élèves sur le chemin de la vertu et de la religion. Il écrit ainsi à son ami Joseph Joubert, en 1790 :

> Ce n'est qu'avec Dieu qu'on se console de tout. J'éprouve de jour en jour combien cette idée est nécessaire pour marcher dans la vie. J'aimerais mieux me refaire chrétien comme Pascal ou le P. Bory, mon professeur, que de vivre à la merci de mes opinions ou sans principes comme l'Assemblée nationale. Il faut de la religion aux hommes, ou tout est perdu.[3]

Autrement dit : Pascal n'est pas contraire à tout enseignement moral ; mais il est en lui-même insatisfaisant. Dans une liste d'auteurs recommandés, on comprend qu'on lui préfère les ouvrages moins ambigus de Fénelon, de Malebranche, ou encore de Bossuet, dont le *Discours sur l'histoire universelle* figure dans les livres pour la Rhétorique[4].

Comme chez beaucoup de ses contemporains, la déconsidération du Pascal « misanthrope sublime » des *Pensées* s'articule chez Fontanes à un éloge de l'auteur des *Provinciales* : « son style ne ressemble à celui d'aucun écrivain ancien ou moderne ; et, chose étonnante, il est peut-être le seul génie original que le goût n'ait presque jamais le droit de reprendre », écrivait-il en 1790[5]. La ferveur de ces éloges des *Provinciales* rend donc encore plus difficilement compréhensible leur disparition entre le *Catalogue* de 1804 et la liste d'auteurs recommandés de 1809. Pour en rendre

---

[1] Propos rapportés par F. ROGER, « Notice historique sur M. de Fontanes », *in Œuvres de M. de Fontanes, recueillies pour la première fois, et complétées d'après les manuscrits originaux*, Paris, Hachette, 1839, t. I, p. XXXIII (nous soulignons).

[2] Voir A. STRAUDO, *La Fortune de Pascal en France au XVIII^e siècle*, Oxford, Voltaire Foundation, 1997, ch. V, « De Condorcet à la Révolution (1776-1789) : Pascal sceptique ? », p. 271-382.

[3] Lettre de Louis de Fontanes à Joseph Joubert, avril 1790, *in Correspondance de Fontanes et Joubert, 1785-1819*, publiée par R. TESSONNEAU, Paris, Plon, 1943, p. 46.

[4] Liste des livres recommandés pour les classes de langues anciennes, de rhétorique, de philosophie, de mathématiques et des sciences physiques, annexée au Règlement sur l'enseignement dans les lycées, 19 septembre 1809, *RLR,* t. V, p. 36.

[5] L. de FONTANES, « Discours préliminaire », *op. cit.* p. 11-12.

compte, il faut élargir notre prisme d'analyse, et envisager la place que tiennent les « classiques » dans la politique napoléonienne.

b. Pascal, les jésuites et l'Empire

Cette mise à l'écart des *Provinciales* s'explique par la conjoncture politique, mais pour des raisons moins évidentes qu'il ne paraît. L'historiographie a en effet considéré le « parti janséniste » comme l'un des premiers adversaires politiques de Napoléon[1] ; lui-même, nous l'avons rappelé plus haut, usait du terme « janséniste » comme d'une insulte. On sait, de plus, quelle fut la place des jansénistes dans l'entreprise révolutionnaire[2], et quelle fut leur opposition au régime concordataire voulu par Napoléon[3]. Pour autant, cette opposition fut principalement incarnée par l'abbé Grégoire[4], et elle n'était plus en 1809 celle d'un « parti » à proprement parler, « [mort] dans la Révolution française ; […] dissout dans ses propres contradictions »[5]. Au moment de la publication de la liste d'auteurs recommandés, les jansénistes ne constituent donc plus de véritables adversaires politiques. Dans le même temps, leur hostilité aux jésuites pouvait leur attirer la sympathie de Napoléon. Ces derniers incarnaient en effet dans l'imaginaire du début du XIXe siècle l'idée d'un corporatisme dangereux pour une nation souveraine comme la France. Ils devenaient ainsi eux-mêmes des adversaires politiques pour Napoléon, au point que le « mythe jésuite » fut longtemps considéré comme inséparable d'un « mythe napoléonien » qui en aurait été l'envers[6]. Au-delà, sur le plan personnel, cette représentation hostile des jésuites, à laquelle le succès des *Provinciales* n'est pas étranger[7], pouvait tout à fait s'accorder avec l'incrédulité religieuse latente de Napoléon, qui aurait déclaré à l'un de ses conseillers « ne pas croire aux religions »[8]. Mais alors, pourquoi les écarter de la liste des auteurs recommandés ?

---

[1] Voir notamment M. COTTRET, *Histoire du jansénisme, XVIIe-XIXe siècle*, Paris, Perrin, 2016, ch. XII, « Les derniers fidèles », p. 295-320.

[2] Sur le devenir révolutionnaire du jansénisme, voir C. MAIRE, *De la Cause de Dieu à la cause de la Nation : le jansénisme au XVIIIe siècle*, Paris, Gallimard, 1998.

[3] Voir les deux références précédemment citées, ainsi que P. CHOPELIN, « Les militants laïcs de l'Église réfractaire : le cas lyonnais », *Annales historiques de la Révolution française*, no 355, 2009, p. 159-182.

[4] Voir F. HILDESHEIMER, *L'Abbé Grégoire. Une « tête de fer » en Révolution*, Paris, Nouveau monde éditions, 2022.

[5] C. MAIRE, *De la Cause de Dieu à la cause de la Nation*, *op. cit.* p. 585.

[6] M. LEROY, *Le Mythe jésuite, de Béranger à Michelet*, Paris, PUF, 1992, « Les sources religieuses et politiques du mythe », p. 339-367.

[7] Michel Leroy considérait même les « *Petites lettres* » comme l'un des « textes fondateurs » du « mythe jésuite » (voir *ibid.* p. 266-270).

[8] Propos rapportés par A.-C. THIBAUDEAU, *Mémoires sur le Consulat, 1799 à 1804, par un ancien conseiller d'État*, Paris, Ponthieu, 1827, p. 153.

Il importe à cet égard de souligner, avec Jacques-Olivier Boudon, la différence chez Napoléon entre l'« homme public » et l'« homme privé »[1]. Si le particulier s'est toute sa vie questionné sur la religion, le chef d'État a œuvré à restaurer la paix religieuse dans une France déchirée par dix ans de conflits issus de la Révolution. L'inscription des *Provinciales* sur la liste des auteurs recommandés s'insérait mal dans ce schéma politique. Les diverses tentatives de les y faire figurer au cours du XIXe siècle prouvent par le fait la prudence de cette décision : les réactions des catholiques, clercs comme laïcs, furent toujours extrêmement vives[2]. Sans aller jusqu'à compter les *Provinciales* au nombre de ces livres qui « inspirent des révolutions » et que Napoléon rejette fermement hors du *curriculum*[3], force est de constater que leur ton, et leur sujet, convenaient peu à l'entreprise de réconciliation religieuse qui marque la politique impériale. Là où Fontanes ne voyait qu'un sujet « frivole », et notait que cette frivolité « n'a[vait] point affaibli l'admiration »[4] pour les *Provinciales*, celui qui considérait les livres comme un « arsenal » de guerre[5] envisageait probablement les choses différemment. Peut-on en conclure que, s'il y eut effectivement comme nous le pensons une décision de ne pas inscrire les *Provinciales* dans la liste des livres classiques, cette décision vint d'en haut, c'est-à-dire, ou bien du ministère de l'intérieur, ou bien de l'Empereur lui-même ? Les documents dont nous disposons ne permettent pas de trancher. Mais on peut, à partir d'eux, formuler deux hypothèses qui, dans leurs convergences, éclairent le contexte dans lequel cette liste de livres classiques fut rédigée.

1/ L'établissement d'une liste de livres classiques relève des fonctions du Conseil de l'Université, présidé par le Grand-Maître, et on peut penser que c'est au sein de ce Conseil que tout a été décidé. C'est ce que confirment à première vue les procès-verbaux des séances. Une commission de « perfectionnement des études » y est nommée le 27 décembre 1808[6]. Ses membres sont Georges Cuvier et Pierre-Claude-Bernard Guéroult. Les 1er et 4 août 1809, ils donnent lecture

---

[1] J.-O. BOUDON, *Napoléon et les cultes. Les religions en Europe à l'aube du XIXe siècle, 1800-1815*, Paris, Fayard, 2002, p. 39.

[2] Voir J.-L. QUANTIN, « Pascal, la République et l'Église : les *Provinciales* pour les classes et devant l'Index (1881-1886) », *Mélanges de l'École française de Rome*, no 126/1, 2014, p. 161-188. Sur leur mise au programme du baccalauréat par Victor Cousin en 1840 (en rhétorique), voir *infra*, ch. V, « Les effets politiques de l'exclusion de Pascal du canon philosophique ».

[3] « Corneille, Bossuet, voilà les maîtres qu'il […] faut [à la jeunesse]. Cela est grand, sublime, et en même temps régulier, paisible, subordonné. Ah ! Ceux-là ne font pas de révolutions ; *ils n'en inspirent pas*. » (Propos rapportés par A.-F. VILLEMAIN, *Souvenirs contemporains d'histoire et de littérature*, *op. cit.* t. I, p. 157 ; nous soulignons)

[4] L. de FONTANES, « Discours préliminaire », *op. cit.* p. 11.

[5] Voir C.-É. VIAL, *Napoléon et les bibliothèques. Livres et pouvoir sous le premier Empire*, Paris, CNRS Éditions/ Perrin, 2021, ch. IV, « Entre guerre et politique : l'arsenal des livres », p. 151-183.

[6] Conseil de l'Université impériale, procès-verbal de la séance du 27 décembre 1808, AN, F/17/*/1751, p. 97.

de leur projet de règlement[1]. Sa rédaction définitive est approuvée le 19 septembre, et est envoyée pour impression et diffusion. Une note indique : « Le conseil arrête la liste des ouvrages classiques à mettre entre les mains des élèves des lycées pour les différentes parties de l'enseignement, ainsi qu'il suit. »[2] Cela suffit-il à désigner Cuvier et Guéroult comme ses rédacteurs ? Rien n'est moins sûr. En effet, contrairement à toutes les autres dispositions du *Règlement*, celle-ci n'est pas soumise à la discussion. Du moins, les procès-verbaux n'en conservent aucune trace, alors que toutes les autres décisions sont bien documentées. Dans la mesure où Fontanes lui-même avait déjà été chargé de rédiger une semblable liste en 1802 – celle qui aboutira à la publication du *Catalogue des livres autorisés*, en 1804 –, on conçoit qu'il ait pu, ou bien la rédiger lui-même, ce qui expliquerait qu'elle n'ait pas été soumise à l'appréciation des conseillers, ou bien la donner comme base de travail à Cuvier et Guéroult. S'il est impossible de trancher, on peut tout de même noter, avec Norbert Alcer, que les livres de classe de la liste de 1809 « se trouvaient presque tous dans la bibliothèque de Fontanes », et que, pour la plupart, ce dernier en avait fait le compte rendu lors de ses années de journaliste au *Mémorial*[3]. C'est le cas, par exemple, de l'*Essai analytique des facultés de l'âme* de Bonnet – « disciple de Locke, précurseur de Condillac »[4] – qui ne figurait pas dans la liste de 1802, mais est inscrit dans celle de 1809 parmi les ouvrages de philosophie.

2/ Si les statuts de 1808 avaient établi l'autonomie de l'Université et de son Grand-Maître par rapport au ministère de l'intérieur[5], il faut prendre garde à ne pas surestimer cette autonomie. Napoléon l'a lui-même rappelé à Fontanes en des termes on ne peut plus clairs, dans une lettre de février 1810 :

> Tout ce qui existe dans l'Empire est sous la surveillance de mes ministres. J'ai la volonté que le système de l'Université marche comme celui du monde, sans frottement et par une règle constante et uniforme : je ne veux en entendre parler que le moins possible. Mais, pour établir ce système, je sais qu'il faudra que je m'en occupe encore quelquefois, et je ne puis en être instruit et faire connaître ma volonté que par mon ministre [de l'intérieur] et mon Conseil d'État. […] Vous ne pouvez organiser l'Université et exercer une utile influence sur votre propre corps, surtout dans les premières années, où il aura de fréquentes occasions de recourir à l'administration, qu'en vous maintenant dans des rapports convenables avec mes ministres.[6]

---

[1] Conseil de l'Université impériale, procès-verbaux des séances des 1er et 4 août 1809, AN, F/17/*/1752, p. 51-52 et p. 58.

[2] Conseil de l'Université impériale, procès-verbal de la séance du 19 septembre 1809, AN, F/17/*/1752, p. 141.

[3] N. ALCER, *Louis de Fontanes (1757-1821). Homme de lettres et administrateur*, Francfort-sur-le-Main, Peter Lang, 1994, p. 276. Le *Mémorial ou recueil historique, politique et littéraire*, est un quotidien de l'époque révolutionnaire, qui parut entre le 20 mai et le 4 septembre 1797. Fontanes en fut un membre très actif. Voir N. SAVARIAU, *Louis de Fontanes*, *op. cit.* ch. XII, « Le *Mémorial* », p. 206-220.

[4] Propos de Fontanes extraits de son compte rendu pour le *Mémorial*, cités par N. SAVARIAU, *ibid.* p. 70.

[5] Décret impérial portant organisation de l'Université, 17 mars 1808, titre VII, « Des fonctions et attributions du Grand-Maître de l'Université », *RLR*, t. IV, p. 13-15.

[6] Lettre de Napoléon Bonaparte à Louis de Fontanes, 7 février 1810, *in* NAPOLÉON, *Correspondance générale*, éd. G. MADEC, Paris, Fondation Napoléon/Fayard, 2011, t. IX, lettre 23064.

L'Université jouit donc d'une autorité très relative : le contrôle exercé par l'Empereur reste très fort, y compris au sein du Conseil de l'Université. De plus, ces mots sont extraits d'une réponse à une lettre rédigée par Fontanes à l'issue des travaux intenses au sein du Conseil pour produire trois règlements pour les lycées[1], dans laquelle celui-ci manifeste très explicitement un désir d'indépendance, que l'on peut aussi lire comme le récit d'une expérience douloureuse. Fontanes y regrette le temps où le Grand-Maître « était l'œil qui veillait, et non le bras qui devait agir », et indique son mécontentement à l'idée de venir « humblement rendre des comptes, recevoir des ordres, et peut-être des réprimandes »[2]. Les premiers mois de Fontanes à la tête de l'Université impériale semblent avoir été marqués par la nécessité de faire des compromis, et de se plier à l'autorité du gouvernement. C'est ce que confirme une note confidentielle adressée par Napoléon à Fontanes au lendemain de son entrée en fonctions comme Grand-Maître, le 17 mars 1808. En sus de lui indiquer les grandes lignes de sa politique éducative, l'Empereur l'invitait, surtout, à rendre compte quotidiennement de ses activités au sein du Conseil de l'Université[3]. L'hypothèse d'une intervention impériale dans la rédaction du *Règlement* de 1809 et de sa liste d'auteurs recommandés ne saurait donc être écartée aussi simplement que les documents officiels le laissent supposer. Souvenons-nous enfin qu'en 1802, la commission nommée « pour le choix des livres classiques des lycées » l'avait été par ordre direct du Premier Consul, et que c'est à lui qu'elle rendait alors des comptes – indice de l'importance qu'elle tenait au sein de la politique générale de l'Empereur, et de l'implication personnelle de celui-ci dans le contrôle des livres. Au moment où paraît le *Règlement sur l'enseignement dans les lycées*, toutefois, il est peu probable que Napoléon fût impliqué en personne dans ce travail de révision : il revenait tout juste de la campagne de Wagram, soldée qui plus est par une défaite, et ne parut au palais des Tuileries qu'à la mi-novembre 1809[4].

Ainsi, que la liste des livres classiques ait été rédigée, en autonomie, par les membres du Conseil de l'Université (hypothèse 1), ou qu'elle l'ait été par Fontanes seul, en concertation avec l'autorité du ministre de l'intérieur voire de l'Empereur lui-même par son intermédiaire (hypothèse 2), nous voyons qu'elle restait soumise à une politique générale. En l'occurrence, inscrire les *Provinciales* sur la liste des auteurs recommandés aurait ravivé des conflits religieux que Napoléon cherchait

---

[1] Règlement sur l'enseignement dans les lycées, *RLR* t. V, p. 28-41 ; Règlement de police pour les lycées, *ibid.* p. 41-60 ; Règlement sur l'administration économique des lycées, *ibid.* p. 61-80.

[2] Lettre de Louis de Fontanes à Napoléon Bonaparte, 1er février 1810, AN, AF/IV/1050.

[3] Par l'intermédiaire du conseil d'État, Fontanes « rendra compte chaque jour au ministre de l'intérieur des opérations du conseil, afin qu'on puisse éclairer ce conseil et le diriger dans le sens que Sa Majesté a conçu » (Note de service dictée par l'Empereur, envoyée au Ministre de l'Intérieur, 21 mars 1808, AN, AF/IV/909).

[4] Voir L. de LANZAC DE LABORIE, « La haute administration de l'enseignement sous le Consulat et l'Empire. Rœderer, Fourcroy, Fontanes. D'après des documents inédits », *Revue des études napoléoniennes*, vol. X, 1916, p. 199.

précisément, au même moment, à atténuer ; de même, y inscrire les *Pensées* dans leur totalité ne semble pas convenir aux objectifs fixés par le régime. Si les livres classiques sont bien des instruments politiques, ils doivent comme tels être maniés avec précision, et précaution. Il ne s'agit pas d'imposer avec eux quelque « idéologie » que ce soit. Au contraire, ils sont un moyen d'assurer l'unité nationale et la paix sociale, objectif qui ne saurait être atteint qu'en excluant d'office ceux qui se présenteraient comme trop polémiques à l'opinion publique.

En reconstituant le contexte politique et institutionnel dans lequel Pascal a, pour la première fois, été inscrit dans une liste d'auteurs recommandés pour la classe de Philosophie, nous voyons ainsi se dessiner une caractéristique majeure des « classiques ». Si le devenir classique d'un auteur est le résultat d'un acte administratif (l'inscription sur une liste) qui lui-même s'insère dans une politique générale qui lui donne sens, l'une de ses conditions est aussi de se présenter comme peu « politique », et donc de minimiser la portée du choix dont la liste résulte.

Littérairement, on définit habituellement les classiques comme ceux qui « ne cessent pas de troubler » et qui excèdent les catégories qu'on leur impose[1]. Politiquement, ce sont au contraire ceux qui dérangent le moins, ou dans des proportions très gardées. C'est l'une des conclusions du volume dirigé par Delphine Antoine-Mahut et Stéphane Zékian consacré aux « âges classique du XIXe siècle »[2]. Ses différentes contributions montrent comment ce siècle est traversé par deux processus contraires – l'un, de « cloisonnement », opéré dans l'institution ; l'autre, de « décloisonnement », mis en œuvre surtout dans le champ littéraire lui-même[3]. Les classiques, tels qu'ils sont envisagés par les pouvoirs publics, sous l'Empire, relèvent ainsi de ce que l'on peut appeler, avec Jacques Rancière, la « police »[4] plus que d'une véritable politique, c'est-à-dire un mode d'organisation de la communauté reposant sur une distribution hiérarchique des rôles, qui en même temps masque les choix par lesquels elle œuvre. Il s'agit donc d'un mode très particulier d'expression politique, qui opère un « partage », pour reprendre une autre expression de Rancière[5], en affectant de ne produire que des jugements esthétiques. Mais, en 1803, indiquer, comme le fait Fontanes, que « les principes des belles-lettres ne sont pas sujets aux mêmes révolutions que ceux

---

[1] Voir A. COMPAGNON, « Le classique », art. cité.

[2] D. ANTOINE-MAHUT et S. ZÉKIAN (dir.), *Les Âges classique du XIXe siècle*, Paris, Éditions des archives contemporaines, 2018.

[3] D. ANTOINE-MAHUT et S. ZÉKIAN, « Introduction. Cloisonnement, contamination, décentrement : le XIXe siècle au miroir de ses âges classiques », *ibid*. p. I-XX.

[4] Voir J. RANCIÈRE, *Aux Bords du politique*, Paris, La Fabrique-Éditions, 1998.

[5] J. RANCIÈRE, *Le Partage du sensible. Esthétique et politique*, Paris, La Fabrique-Éditions, 2000.

des sciences »[1], qu'ils sont « publiés d'avance par la voix de vingt siècles »[2], est évidemment une prise de parole politique, qui permet de passer au-dessus de 1789 et d'inscrire, par ses programmes d'enseignement, le régime consulaire, et *a fortiori* l'Empire, dans une tradition millénaire, et donc d'asseoir son autorité. Mais, on le voit, cette prise de position politique *via* l'affirmation d'un corpus de « classiques » très cloisonné et très peu ouvert au dissensus, se fonde précisément sur l'affirmation de leur caractère non-politique. Des textes jugés trop brûlants, parce que trop actuellement et trop évidemment politiques, sont écartés.

Cette caractéristique des classiques – celle d'être « policés » – est aussi ce qui fait leur force. Elle explique, surtout, comment leur liste, établie par un pouvoir centralisé qui l'envisageait comme un instrument de contrôle politique, à différentes échelles, ait pu perdurer dans le temps, pratiquement sans modifications. Il faut en effet attendre l'entrée en scène de Victor Cousin, dans les années 1840, pour qu'elle soit réformée[3]. Toutefois, cette permanence ne signifie pas absence d'évolution. En même temps que la liste de classiques de Napoléon se maintient, intacte, le système d'enseignement et surtout ses premiers « programmes » se consolident autour de l'examen du baccalauréat. Dans cette entreprise de réforme du système d'enseignement, la philosophie est l'objet d'une attention soutenue. Un certain nombre de mesures prises dans les premières années de la Restauration vont s'attacher à donner un cadre plus strict à cet enseignement. Sous le ministère de Mgr Frayssinous, il se transformera radicalement – et, avec lui, les classiques de philosophie se voient conférer une nouvelle fonction.

2. La consolidation du système d'enseignement sous la Restauration : entre éclipse des classiques et constitution « disciplinaire »

Si l'enseignement occupe une place de choix dans la politique napoléonienne, dans la mesure où il s'agit d'organiser la formation des élites, il en va de même avec la période qui s'ouvre en 1814. Dès la chute de l'Empire, des réformes du système d'enseignement vont être mises en chantier. La philosophie, notamment, connaît d'intenses transformations, souvent analysées comme un virage réactionnaire. L'instruction publique est en effet revenue aux mains des ecclésiastiques – comme sous l'Ancien Régime –, en l'occurrence celles du cardinal Louis-François de Bausset, puis surtout de Mgr Frayssinous à partir de 1822. Il est imposé, entre autres dispositions, de revenir à l'usage du

---

[1] Rapport de la commission nommée pour le choix des livres classiques des lycées, dans les classes de latin et de belles lettres, 25 floréal an XI (15 mai 1803), *RLR*, t. II, p. 378.

[2] *Ibid*. p. 379.

[3] Voir *infra* Annexe 3.2, Listes des auteurs classiques pour la philosophie et pour le baccalauréat ès-lettres (1809-1902), ainsi que notre chapitre IV « L'exclusion de Pascal hors du domaine de la philosophie ».

latin pour le baccalauréat[1], puis pour l'enseignement en classe de Philosophie[2]. Les transformations, toutefois, sont plus profondes. L'enseignement se structure progressivement autour d'un programme, celui du baccalauréat, dont les questions sont publiées pour la première fois en 1823[3]. La formation des professeurs de philosophie s'organise autour de l'agrégation, recréée en 1825[4]. Mais le contrôle des professeurs s'était considérablement accru dès 1821 : les instructions données aux inspecteurs généraux des études précisent cette année-là qu'« ils examineront avec soin les cours de philosophie des collèges royaux, [et] feront des rapports sur le fond de chacun de ces cours »[5].

Parallèlement, la place de la philosophie dans l'enseignement secondaire est renforcée. Son volume horaire est étendu : on passe de huit à dix heures hebdomadaires[6]. Mais surtout son étude, comme matière d'enseignement perd le statut facultatif qu'elle avait sous Napoléon : elle est nécessaire à l'obtention du baccalauréat. Là où le statut de 1810 indiquait que « pour être admis à l'examen, tout aspirant justifiera qu'il a fait une *année* de rhétorique et une *année* de philosophie »[7], à partir de 1820, les épreuves, orales, du baccalauréat, porteront nécessairement sur toutes les *matières* enseignées en classe de philosophie[8]. Ce n'était pas toujours le cas : une circulaire adressée aux recteurs d'académie indique, en 1818, que certains élèves se sont présentés à l'examen en ayant certes suivi une *année* de philosophie, mais pas de *cours* de philosophie proprement dits, et se retrouvent incapables de répondre aux questions des examinateurs[9]. Enfin, le baccalauréat lui-même concerne une plus large population, même si on reste loin de toute « démocratisation ». Il

---

[1] « À compter du 1er octobre 1823, l'examen sur la philosophie se fera en latin. » (Règlement concernant les examens pour le baccalauréat ès lettres, 13 mars 1821, art. 4, *RLR*, t. VII, p. 66)

[2] « La leçon de philosophie est donnée en latin. » (Statut concernant les collèges royaux et communaux, 4 septembre 1821, art. 186, *RLR*, t. VII, p. 126)

[3] L'arrêté ne figure pas dans le *RLR*, ni aux Archives nationales (Recueil des lois relatives à l'instruction publique, 1811-1823, AN, F/17/2503/3). On le cite habituellement d'après un ouvrage de Victor Cousin (V. COUSIN, *Défense de l'Université et de la philosophie. Discours prononcés à la chambre des pairs dans les séances des 21 et 29 avril, des 2, 3 et 4 mai 1844*, troisième édition, Paris, Joubert, 1844). Mais celui-ci n'est pas une source sûre : Cousin ne mentionne par exemple pas toutes les modifications qu'il a fait subir à la liste des textes classiques de philosophie – à dessein ? Le programme de 1823 n'est toutefois pas concerné, comme le confirme la reproduction qu'en donnent dans tous les manuels de l'époque (voir ci-dessous).

[4] Arrêté concernant les aspirants à l'agrégation, qui se vouent uniquement à l'enseignement de la philosophie, 12 juillet 1825, *RLR*, t. VIII, p. 42-44.

[5] Instructions pour Messieurs les inspecteurs généraux des études, 1821, AN, F/17/2485.

[6] Décision qui fixe le nombre des classes que doivent faire par semaine les professeurs de philosophie dans les collèges royaux, 20 octobre 1817, *RLR*, t. VI, p. 207. Le Statut de 1814 avait entériné les dispositions de l'Université impériale prévoyant quatre classes hebdomadaires de philosophie (Statut portant règlement sur la discipline et les études des lycées et des collèges, 28 septembre 1814, art. 145, *RLR*, t. V, p. 515).

[7] Statut sur les facultés des lettres et des sciences, 16 février 1810, art. 18, *RLR*, t. V, p. 128 (nous soulignons).

[8] « L'examen pour le baccalauréat ès-lettres aura pour objet les auteurs grecs et latins, la rhétorique, l'histoire, la géographie et la philosophie. » (Statut portant règlement sur les examens pour le baccalauréat ès-lettres, art. 3, *RLR*, t. VI, p. 390)

[9] Circulaire relative aux examens pour le baccalauréat dans la faculté des lettres, 30 mars 1818, *RLR*, t. VI, p. 217.

reste en effet destiné à une élite, mais il devient pour celle-ci un « passeport obligé »[1] : pour accéder aux meilleures carrières, il est impératif d'avoir son baccalauréat. C'est ce que précise d'emblée le *Règlement* du baccalauréat de 1820, qui s'ouvre par ces mots : « La commission de l'instruction publique, […] voulant assurer à la société la garantie que le grade qui ouvre l'entrée des professions les plus importantes, est destiné à lui donner, a arrêté et arrête ce qui suit […]. »[2] Les statistiques le confirment aussi : en 1811, le baccalauréat concerne moins de mille élèves par an ; en 1816, le chiffre a presque doublé. La barre des trois mille est franchie en 1820, celle des quatre mille l'année d'après[3].

En ce sens, même si la matière « philosophie » reste dépourvue de pratiques pédagogiques spécifiques et même d'exercices qui lui seraient propres – le professeur dicte son cours, les élèves composent des rédactions –, on peut voir dans la période de la Restauration les prémices de la constitution d'une identité disciplinaire, comme l'a montré Bruno Poucet[4]. Quelle place la liste des auteurs classiques, et plus particulièrement Pascal, tiennent-ils dans cette entreprise de rénovation ?

(i) Réglementation de l'enseignement et nouvelle génération philosophique

Nous avons vu que la législation napoléonienne se montrait plus intéressée par l'organisation générale d'un système d'enseignement et de ses moyens de contrôle – dont les livres classiques –, que par les contenus des enseignements en eux-mêmes. Les débuts de la Restauration sont quant à eux marqués par une volonté de réglementer les pratiques, que nous venons de décrire succinctement. Toutefois, il ne faut probablement pas voir dans ces mesures un véritable intérêt du pouvoir central pour la philosophie en soi : elles sont moins le signe d'un tel intérêt, que d'une volonté de contrôler un enseignement qui ne laisse pas de paraître suspect[5]. Un arrêté de 1817 rappelle le contrôle auquel sont soumis les professeurs de philosophie, « invités à remettre aux proviseurs, dans le délai d'un mois, le programme des leçons qu'ils doivent donner pendant la présente année scolaire »[6]. Dans ce dispositif de surveillance, les livres classiques restent, comme

---

[1] B. POUCET, « De la notion de plan d'études à la notion de programme dans l'enseignement de la philosophie en France au XIXe siècle », art. cité.

[2] Statut portant règlement sur les examens pour le baccalauréat ès-lettres, 13 septembre 1820, *RLR*, t. VI, p. 389-390.

[3] Statistiques données par J.-B. PIOBETTA, *Le Baccalauréat*, Paris, Paris, Baillère, 1937, p. 304.

[4] B. POUCET, « Quelle identité pour les professeurs de philosophie ? (1809-2000) », art. cité, p. 286-291.

[5] Voir P. GERBOD, « L'Université et la philosophie de 1789 à nos jours », art. cité.

[6] Arrêté sur les cours de philosophie et de rhétorique des collèges royaux de Paris, 31 octobre 1820, art. 6, *RLR* t. VI, p. 414.

sous l'Empire, un moyen privilégié pour réguler les pratiques enseignantes[1], au détriment des contenus des enseignements, qui ne sont guère plus développés.

Mais, surtout, ces mesures encadrant l'enseignement de la philosophie dans les lycées, devenus « collèges royaux », sont à mettre en parallèle des sanctions qui visent alors explicitement les ténors de la nouvelle génération philosophique, libérale, réunie autour de Victor Cousin, professeur adjoint à la chaire d'histoire de la philosophie de Royer-Collard, mais assurant la réalité des enseignements. Ces philosophes officiaient surtout dans l'enseignement supérieur, et particulièrement à l'École normale ; certains sont licenciés par arrêté ministériel, et l'établissement est fermé en 1822. Cette mesure est l'une des premières que prit Frayssinous. Il s'en explique dans un *Rapport sur la situation morale de l'instruction et de l'éducation*, où il accuse cette École de former un corps hostile à la monarchie :

> Cette institution avait un but secret très conforme aux intérêts de celui qui gouvernait ; il lui importait d'effacer rapidement les souvenirs encore si chers de l'Ancienne France, de les remplacer par les illusions que faisaient naître les triomphes passagers et de s'emparer de la jeunesse naturellement disposée à recevoir avec enthousiasme de telles impressions.[2]

Or, les disciples de Cousin étaient aussi pour certains professeurs dans des établissements d'enseignement secondaire. Les chaires de philosophie étant rares et prisées, il n'est pas rare de trouver des philosophes de formation (ou d'obédience) professeurs en seconde ou en rhétorique. C'est le cas de celui qui fut peut-être le premier disciple de Cousin, Philibert Damiron. Après des études à l'École normale, où il avait suivi les cours de Laromiguière, Royer-Collard et Cousin, il avait été nommé professeur de seconde à Falaise, en Normandie, où il se lia d'amitié avec Paul Dubois, alors professeur de rhétorique. Il obtint par la suite une chaire de philosophie au Collège Royal d'Angers, puis au prestigieux Collège Royal de Bourbon, l'actuel lycée Condorcet[3]. Ces promotions peuvent laisser penser qu'il jouissait des faveurs du pouvoir, mais le ministre Frayssinous craignait ses idées libérales, qu'il exposait dans un journal d'opposition dont il était l'un des fondateurs : *Le Globe*[4]. Celles-ci lui valurent finalement d'être écarté de l'enseignement en 1827 par le directeur de l'instruction publique d'alors, Joseph Charpit de Courville[5].

---

[1] « Les leçons en tout genre se feront d'après les livres classiques choisis dans une liste publiée chaque année, par le Conseil de l'Université. » (Statut portant règlement sur la discipline et les études des lycées et des collèges du 28 septembre 1814, art. 131, *RLR*, t. V, p. 508)

[2] D. FRAYSSINOUS, Rapport sur la situation morale de l'instruction et de l'éducation, Archives de la Compagnie de Saint-Sulpice, V, B, 17.

[3] Pour une description plus complète du parcours scolaire, politique et philosophique de Damiron, voir A. LAIR, « Damiron intime », *in Séances et travaux de l'académie des sciences morales et politiques*, vol. CLXX, 1908, p. 400-429, et notre article « Politiques de l'éclectisme en situation de crise », art. cité.

[4] Sur la position politique du *Globe* et de ses fondateurs, voir J.-J. GOBLOT, *La Jeune France. Le Globe et son projet littéraire 1824-1830*, Paris, Plon, 1995.

[5] Voir les pièces conservées dans le dossier de carrière de Damiron, AN, F/17/20513.

Parce que les professeurs de philosophie du secondaire étaient aussi l'un des noyaux de l'opposition politique, on peut comprendre que les mesures visant à encadrer cet enseignement soient un moyen de lutter *a priori* contre leur influence sur les jeunes esprits – *a posteriori*, l'inspection reste bien sûr le premier mode de contrôle de ces professeurs. L'un des indices que la nouvelle réglementation de l'enseignement secondaire est dirigée contre cette nouvelle génération philosophique tient dans la refonte des (très sommaires) programmes d'enseignement. Le *Règlement* de 1809 indiquait que le cours de philosophe portait « sur les principes de la logique, de la métaphysique, de la morale, et sur l'histoire des opinions des philosophes »[1]. D'abord maintenu[2], ce dernier enseignement disparaît en 1820[3]. Or, si l'histoire de la philosophie se pratiquait déjà à l'Université au temps de Royer-Collard, elle devient sous la Restauration le fer de lance de la nouvelle génération de professeurs regroupés autour de Cousin, et explicitement hostiles au régime[4]. Chez Damiron, par exemple, l'histoire de la philosophie est inséparable de l'histoire politique[5]. Il considère qu'aux bouleversements politiques doivent correspondre des bouleversements philosophiques, et appelle à réaliser « la transition de ce qu[e la philosophie] a été à ce qu'elle doit être, de son passé à son avenir »[6] :

> La même loi qui nous a conduits de la Révolution à l'Empire, de l'Empire à la Restauration, nous a conduits en même temps de l'idéologie à la modification puis à l'abandon de l'idéologie, et enfin à la formation d'une philosophie nouvelle [*sc*. l'éclectisme] et au rétablissement de la philosophie théocratique, toutes deux aujourd'hui en présence, mais de telle manière que tôt ou tard l'une triomphera de l'autre sans retour.[7]

---

[1] Règlement sur l'enseignement dans les lycées, 19 septembre 1809, art. 17, *RLR* t. V, p. 31.

[2] « Dans les classes de philosophie, le professeur traitera, en quatre leçons par semaine, de la logique, de la métaphysique et de la morale, et terminera son cours par un abrégé de l'histoire de la philosophie. » (Statut portant règlement sur la discipline et les études des lycées et des collèges, 28 septembre 1814, titre III, De l'enseignement, art. 145, *RLR*, t. V, p. 515)

[3] « [Les professeurs de philosophie] exerceront surtout [leurs élèves] à argumenter et à écrire sur les questions les plus importantes et les plus utiles de la logique, de la métaphysique et de la morale. » (Arrêté sur les cours de philosophie et de rhétorique des collèges royaux de Paris, 31 octobre 1820, art. 6, *RLR*, t. VI, p. 413-414) Cette disposition fut entérinée par deux arrêtés, en 1821 : « L'enseignement de [la première] année [de philosophie] comprend […] les deux premières parties de la philosophie, savoir : la logique et la métaphysique […]. L'enseignement de [la seconde] année [de philosophie] comprend, […] la dernière partie de la philosophie, savoir, le cours de morale et du droit de la nature et des gens. » (Statut concernant les collèges royaux et communaux, 4 septembre 1821, art. 184, *RLR* t. VII, p. 126-127) ; « Le cours de la première année de philosophie, qui doit avoir lieu simultanément avec le cours de mathématiques élémentaires, comprendra la logique, la métaphysique et la morale. » (Arrêté concernant l'enseignement de la philosophie et des sciences mathématiques et physiques dans les collèges royaux, 10 novembre 1821, art. 1, *RLR* t. VII, p. 166)

[4] Voir C. KÖNIG-PRALONG, *La Colonie philosophique. Écrire l'histoire de la philosophie aux XVIII^e^ et XIX^e^ siècles*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2019, et G. PIAIA, « Historicism and eclecticism : the age of Victor Cousin », *in* G. PIAIA, G. MICHELI et G. SANTINELLO (dir.), *Models of the history of philosophy*, t. IV, *The Hegelian Age*, Cham, Springer, 2022, p. 341-433.

[5] Voir F. BARANCY, « Politiques de l'éclectisme en situation de crise », art. cité.

[6] J.-P. DAMIRON, *Essai sur l'histoire de la philosophie en France au dix-neuvième siècle*, seconde édition *op. cit.* t. II, p. 281-282.

[7] J.-P. DAMIRON, « De l'histoire de la philosophie en France au XIX^e^ siècle », *Le Globe*, vol. I, n^o^ 94, 14 avril 1825, p. 471.

La lutte contre l'influence des professeurs des facultés, d'abord politique, a amené le ministère de l'instruction publique à formuler la nécessité de distinguer la philosophie telle qu'elle se pratique dans les facultés et au lycée, en la réinscrivant dans la continuité de la classe de rhétorique :

> Le cours de philosophie, dans les collèges, sera regardé comme le complément de la rhétorique : en conséquence, les professeurs s'abstiendront d'occuper leurs élèves de théories qui doivent être réservées pour les cours des facultés. Ils les exerceront surtout à argumenter et à écrire sur les questions les plus importantes et les plus utiles de la logique, de la métaphysique et de la morale.[1]

Ce conflit entre philosophes et pouvoirs publics devient alors l'un des moments importants de l'avènement de la philosophie comme discipline scolaire. Certes, comme telle, elle reste peu organisée. Mais, à la fin de la période de la Restauration, l'enseignement de la philosophie est articulé à un examen, le baccalauréat, et à son programme de questions ; la formation des professeurs est elle aussi stabilisée, avec l'agrégation. Cette première étape de la construction d'une discipline, voire d'une identité des professeurs de philosophie, a déjà été étudiée[2]. Mais l'une de ses conséquences, majeures pour nous, a toujours été passée sous silence : il s'agit de la disparition de la liste des livres classiques pour la philosophie.

(ii) L'éclipse des classiques dans l'organisation d'une matière d'enseignement

Alors même que les classiques, nous l'avons rappelé, sont toujours envisagés par les pouvoirs publics comme un instrument de contrôle privilégié, ils sont supprimés en philosophie dès 1814. La liste des livres classiques publiée en annexe du Statut de septembre 1814 indique ainsi qu'

> en attendant qu'il ait pu être rédigé un traité élémentaire de philosophie, on l'enseignera conformément aux méthodes en usage dans l'ancienne Université de Paris. Il sera publié un programme des principaux objets à traiter par les professeurs.[3]

À partir de 1821, il ne sera plus mentionné que : « Le Conseil s'occupe de faire rédiger un traité de philosophie qui puisse servir de base à l'enseignement de cette partie importante du cours d'études »[4], sans référence aux usages de l'ancienne Université. Cette mention, cependant, n'a rien d'anodin. Il ne s'agit pas, en effet, d'indiquer comme sous l'Empire la continuité des pratiques et

---

[1] Arrêté sur les cours de philosophie et de rhétorique des collèges royaux de Paris, 31 octobre 1820, *RLR* t. VI, p. 413-414.

[2] B. POUCET, « Quelle identité pour les professeurs de philosophie ? », art. cité.

[3] Liste des livres indiqués pour la classe de philosophie, annexée au Statut portant règlement sur la discipline et les études des lycées et des collèges, 28 septembre 1814, *RLR*, t. V, p. 515.

[4] Liste des livres classiques adoptés par le conseil royal de l'instruction publique pour l'année 1821-1822, annexée au Statut concernant les collèges royaux et communaux, arrêté le 4 septembre 1821, p. 35-36 (*RLR*, t. VII, p. 91-138). Le texte est identique dans la liste de l'année suivante : Liste des livres adoptés par le Conseil royal de l'instruction publique pour l'année scolaire 1822-1823. Conseil royal de l'instruction publique, procès-verbal de la séance du 28 septembre 1822, AN/F17*/1770, p. 1581 (absente dans le *RLR*). Ce fut la dernière liste de livres classiques publiée sous la Restauration. Voir *infra* Annexe 3.2, Listes des auteurs classiques pour la philosophie et pour le baccalauréat ès-lettres (1809-1906).

des enseignements entre la classe de Philosophie et de ce qui se faisait à la faculté des lettres de Paris[1]. L'« ancienne Université de Paris », c'est celle de l'Ancien Régime, et non celle où enseignent les philosophes qui se disent « éclectiques ». La disparition de la liste pour la philosophie s'explique par les mêmes raisons : dans la mesure où l'enseignement de l'histoire de la philosophie a disparu, il n'est plus besoin de « livres classiques » dont les extraits seraient lus en classe. Pour le reste, on n'attend pas des élèves un traitement historique. Le programme du baccalauréat ès-lettres consiste en une série de questions numérotées – cinquante, pour la philosophie –, dont les réponses sont à apprendre par cœur[2]. Cette disposition ouvrait, pour reprendre l'expression de Jean-Baptiste Piobetta, « le règne du Manuel »[3]. En effet, il devenait très simple, une fois ces questions sériées, de fournir des modèles de réponse. D'après Piobetta – mais l'information est difficile à vérifier –, ces réponses auraient été rédigées « grâce aux notes prises au cours des épreuves et reproduisant ce qui paraissait le plus susceptible de disposer favorablement l'examinateur »[4]. En effet, les examens sont publics[5], et il est certain que les préparateurs du baccalauréat connaissaient bien les examinateurs, dont la liste était publique elle aussi, puisqu'il s'agissait des professeurs des facultés de l'académie. Edmé Ponelle la fait par exemple figurer en tête de son *Manuel des aspirants au baccalauréat ès-lettres* ; il donne même l'adresse des examinateurs[6]. Dans cette mesure, on peut tenir ces manuels comme des représentations plutôt fidèles de ce qui était attendu des candidats. Leur succès est attesté par la multiplicité des éditions de ces ouvrages, mais aussi par les mesures prises pour vérifier que les candidats ont bien préparé l'examen dans un établissement d'instruction secondaire, et non pas seulement grâce à un manuel appris par cœur. Le règlement du baccalauréat ès-lettres du 13 septembre 1820 indique ainsi qu'aucun candidat ne pourra être admis s'il ne présente un certificat d'étude délivré par le chef

---

[1] Les intitulés des enseignements étaient en effet rigoureusement les mêmes : « Le professeur de philosophie [de la faculté des lettres] traitera les principales questions de la logique, de la métaphysique et de la morale, et leur donnera les développements les plus propres à fortifier l'esprit et le jugement des élèves. » (Statut sur les facultés des lettres et des sciences, 16 février 1810, art. 5, *RLR*, t. V, p. 125-126)

[2] Règlement concernant les examens pour le baccalauréat ès lettres, 13 mars 1821, art. 6, *RLR*, t. VII, p. 66-67.

[3] J.-B. PIOBETTA, *Le Baccalauréat*, *op. cit.* ch. IV, « Le programme et le règne du Manuel. La réforme de Victor Cousin », p. 60-72.

[4] *Ibid.* p. 69.

[5] Règlement concernant les examens pour le baccalauréat ès lettres, 13 mars 1821, art. 9, *RLR*, t. VII, p. 67, renouvelant les dispositions du Statut portant règlement sur les examens pour le baccalauréat ès-lettres, 13 septembre 1820, art. 5, *RLR*, t. VI, p. 390 : « Les examens seront publics, et annoncés d'avance par des affiches sur les portes extérieures de l'édifice où siège la faculté ou la commission d'examen. »

[6] E. PONELLE, *Nouveau Manuel des aspirants au baccalauréat ès-lettres*, troisième édition, Paris, Mansut, 1828, avertissement, p. XIV.

d'établissement[1], contre un arrêté, publié deux ans auparavant, autorisant à se présenter toute personne qui aurait fait sa rhétorique et sa philosophie « dans une école où ce double enseignement a été autorisé par l'Université » ou bien pourvu que ces jeunes gens soient capables « de rapporter la preuve qu'ils ont été élevés par un instituteur, ou par leur père, oncle ou frère »[2].

L'examen de ces manuels permet de confirmer l'état d'esprit dans lequel les programmes de philosophie et du baccalauréat ont été arrêtés. Le plus diffusé semble avoir été le *Manuel complet des aspirants au baccalauréat ès-lettres* rédigé par les professeurs de l'académie de Paris[3] – il servit notamment de matrice à plusieurs autres manuels, dont celui de Ponelle. L'histoire de la philosophie en est rigoureusement absente, comme matière autonome, bien sûr, mais aussi jusque dans le traitement des questions. En dehors de très courtes et très occasionnelles doxographies introductives, il est rare de croiser un nom de philosophe dans ces manuels, qui se contentent de produire des réponses succinctes aux questions du programme. Celles-ci remplissent ainsi bien leur rôle : très synthétiques, elles peuvent être apprises par cœur. Elles ne s'embarrassent pas de références philosophiques, et on n'y retrouve que des « données » censées valoir en dehors de tout système[4].

Pour une question aussi massive que « Qu'est-ce que la métaphysique ? », on lit par exemple dans le manuel des professeurs de l'académie de Paris : « La métaphysique est la science des causes premières ; et par *causes premières*, on entend celles qui sont douées d'activité, d'intelligence et de liberté. »[5] Ponelle n'est guère plus prolixe : « On peut définir la métaphysique *la science de l'être séparé de la matière* ». Il ajoute tout de même : « La métaphysique peut encore être définie *la science des principes* ou *des causes premières* »[6]. Le programme de questions pour le baccalauréat ès-lettres de 1823 est un programme dogmatique ; il appelle des réponses dogmatiques, à la

---

[1] Statut portant règlement sur les examens pour le baccalauréat ès-lettres, 13 septembre 1820, art. 1-2 : « Les candidats admis à l'examen du baccalauréat, […] devront présenter, à compter de la rentrée prochaine, les certificats des études requises par l'arrêté de la commission du 26 septembre 1818 ; et, à compter du 1er janvier 1822 et du 1er janvier 1823, ceux des études respectivement prescrites. […] Ces certificats seront délivrés par les chefs des écoles où les études auront été faites, et visés par les recteurs des académies dont ces écoles dépendent. » (*RLR*, t. VI, p. 390)

[2] Arrêté qui règle les conditions requises pour être admis à l'examen du baccalauréat dans les facultés des lettres, 26 septembre 1818, *RLR*, t. VI, p. 240.

[3] *Manuel complet des aspirants au baccalauréat ès-lettres*, par des professeurs de l'académie de Paris, 1824.

[4] « Indispensable à l'étudiant, [notre manuel] sera consulté avec fruit par toutes les classes de la société. Le savant y trouvera méthodiquement classées les données d'où l'intelligence doit nécessairement partir pour arriver aux plus hautes spéculations. L'ignorant y puisera des connaissances des connaissances suffisantes pour prendre rang parmi les érudits. » (E. PONELLE, *Nouveau Manuel des aspirants au baccalauréat ès-lettres*, *op. cit.* t. I, avertissement, p. VII)

[5] *Ibid.* t. II, p. 89.

[6] E. PONELLE, *Nouveau Manuel des aspirants au baccalauréat ès-lettres*, Paris, Mansut, 1825, t. I, p. 399.

différence du concours général et du prix d'honneur[1], ou encore de l'agrégation[2], pour lesquels les candidats sont appelés à rédiger des dissertations. Et, même alors, il ne s'agit pas de dissertations telles que nous les connaissons aujourd'hui : il n'est pas requis de produire un travail réflexif, impliquant de mettre en évidence un problème, mais seulement de restituer des connaissances. En ce sens, ces premières dissertations ne semblent pas se distinguer fondamentalement des exercices de rédaction[3].

On peut souligner toute la distance qui sépare ces manuels des « livres classiques » utilisés pendant la période de l'Empire, en particulier des *Leçons élémentaires de philosophie* de Flotte. Bien plus marquées par l'esprit de la philosophie éclectique, l'histoire de la philosophie y tenait une place très importante. Les manuels publiés sous la Restauration actent ainsi la transformation du baccalauréat, désormais doté d'un programme de questions, aussi bien que les réformes engagées sous l'autorité des ministres de la Restauration, et plus particulièrement Mgr Frayssinous, qui cherchent à définir des pratiques spécifiques à la classe de Philosophie, distinctes de celles de la nouvelle génération des professeurs des facultés. Une telle prise de distance s'est traduite par la disparition de l'histoire de la philosophie comme partie du programme d'enseignement, et par la suppression de la liste de livres classiques en Philosophie – ou, plus exactement, de l'alignement de la définition du « livre classique » de philosophie sur les autres parties de l'enseignement : il s'agit d'un manuel dont le contenu peut être appris par cœur.

Si l'opposition des ministres de la Restauration aux professeurs des facultés de Paris est d'abord politique – ceux-ci se réclament du libéralisme, et publient dans des journaux d'opposition –, elle eut ainsi une traduction pédagogique, avec la disparition de l'enseignement de l'histoire de la philosophie et de la liste d'auteurs classiques pour la classe de Philosophie. En même temps que la philosophie acquiert une première forme d'identité en tant que discipline scolaire, les auteurs – et Pascal parmi eux – ne font donc pas partie de cette entreprise de définition. Rien ne semble alors déterminer la philosophie à devenir une discipline « canonique », c'est-à-dire articulée à un canon. Elle est un moment du parcours d'humanité, dont la première fonction est de fournir aux élèves les règles de base du raisonnement, et de se servir de celles-ci pour consolider les vérités morales mises en évidence dans les classes précédentes, et en particulier dans le cours de morale. Contrairement à

---

[1] Statut concernant les collèges royaux et communaux, 4 septembre 1821, art. 213-214, *RLR*, t. VII, p. 131-132.

[2] Arrêté concernant les aspirants à l'agrégation, qui se vouent uniquement à l'enseignement de la philosophie, 12 juillet 1825, *RLR*, t. VIII, p. 42-43.

[3] Voir B. POUCET, « De la rédaction à la dissertation. Évolution de l'enseignement de la philosophie dans l'enseignement secondaire en France dans la seconde moitié du XIXe siècle », *Histoire de l'éducation*, no 89, janvier 2001, p. 95-120.

la voie « spiritualiste » initiée par Victor Cousin, l'enseignement philosophique n'est pas conçu comme moralisateur en lui-même, c'est-à-dire sous l'effet de sa méthode et de ses contenus spécifiques[1]. Il reste subordonné, comme l'intégralité des enseignements donnés au lycée, à la morale religieuse. Frayssinous l'indiquait explicitement aux évêques et archevêques, dont il sollicitait l'appui, en 1822 :

> L'éducation est une chose plus morale encore et religieuse que littéraire et scientifique. […] Sans doute, il importe d'ouvrir devant la jeunesse la carrière des connaissances humaines, et de donner à son esprit un essor généreux, pour la rendre capable d'exercer avec honneur les diverses professions qui partagent la société ; mais il importe davantage encore de la prémunir, par des habitudes vertueuses, contre l'abus des lumières et des talents, et donner à sa probité la meilleure de toutes les garanties ; et c'est ici que se fait sentir le besoin de cette religion si puissante sur le cœur de l'homme, dont vous êtes, Monseigneur, établi par Dieu même comme le dépositaire et le gardien.[2]

Toutefois, de telles pratiques demeurent en usage dans les facultés des lettres – du moins, celles qui n'avaient pas été supprimées par arrêté en 1815[3], à savoir les facultés de Besançon, Caen, Dijon, Paris (qui compte une chaire de philosophie et une chaire d'histoire de la philosophie), Strasbourg et Toulouse. Certains de ces professeurs sont des fervents défenseurs de l'histoire de la philosophie, voire ses théoriciens. C'est surtout le cas à Paris, où enseignent Pierre Laromiguière, Pierre-Paul Royer-Collard, Victor Cousin et Théodore Jouffroy[4]. Le travail philosophique est pour eux inséparable de l'étude des auteurs ; lorsqu'ils retrouveront la faveur du pouvoir, sous la Monarchie de Juillet, et accéderont à des postes dans l'administration de l'enseignement (notamment celui de Ministre de l'instruction publique, pour Cousin), ils rétabliront l'usage des auteurs en classe de Philosophie. Mais durant toute la période de la Restauration, cette pratique est limitée aux facultés. Il convient à cet égard de rappeler, pour expliquer comment ces facultés ont pu être des foyers de résistance politique, philosophique – et pédagogique –, que leurs professeurs jouissaient d'une certaine autonomie vis-à-vis du ministre et Grand-Maître de l'Université. Celui-ci disposait en réalité d'assez peu de moyens pour les révoquer. Abel-François Villemain, professeur d'éloquence française à la faculté des lettres de Paris, et ténor de l'opposition libérale, relève dans ses *Souvenirs* que, s'il avait été menacé par des sanctions pour avoir « agit[é] des questions dangereuses »[5],

---

[1] Voir L. LOEFFEL, *Le Spiritualisme au XIXe siècle en France : une philosophie pour l'éducation ?*, Paris, Vrin, 2014.

[2] D. FRAYSSINOUS, Circulaire adressée par S. Exc. le Grand-Maître à MM. les archevêques et évêques du royaume, pour appeler tout leur intérêt sur les divers établissements de l'Université, 12 juillet 1822, *RLR*, t. VII, p. 200-201.

[3] Arrêté portant suppression de plusieurs facultés des sciences et des lettres, 31 octobre 1815, *RLR*, t. VI, p. 58-60. Les raisons invoquées sont purement financières.

[4] Pour la liste complète des professeurs titulaires et adjoints des chaires de philosophie des facultés des lettres au XIXe siècle, voir F. HUGUET, et B. NOGUÈS, « Les chaires des facultés de lettres et de sciences en France au XIXe siècle. Chronologie, distribution et liste des titulaires successifs (1808-1879) ». [En ligne] Disponible à : http://facultes19.ish-lyon.cnrs.fr/prof_facultes_1808_1880.php (consulté le 31 juillet 2022).

[5] D. FRAYSSINOUS, Rapport sur la situation morale de l'instruction et de l'éducation, Archives de la Compagnie de Saint-Sulpice, V, B, 17.

« l'affaire fut discutée à fond ; mais d'après le décret du 17 mars 1808 et même une ordonnance de 1815, les professeurs étaient alors réputés inamovibles »[1]. Le limogeage de François Guizot, professeur d'histoire moderne à la faculté des lettres de Paris, en octobre 1822, est célèbre, mais il est exceptionnel, et doit être interprété à la lumière du statut tout aussi exceptionnel que l'histoire revêtait alors aux yeux du pouvoir. Le professeur d'histoire moderne, indiquait un arrêté de 1820, devait « s'attache[r] à fortifier […] dans le cœur des élèves, les sentiments d'amour pour la dynastie régnante, et de reconnaissance pour les institutions dont la France lui est redevable »[2]. Le principal levier dont disposait le ministre était la fermeture des facultés ; les professeurs, pris individuellement, étaient en fait peu inquiétés.

Les professeurs de philosophie du secondaire étaient en revanche soumis à un strict contrôle, tant du point de vue de la doctrine enseignée que de leurs pratiques. Cette pression visait à uniformiser un corps de professeurs perçu comme potentiellement dangereux, en les distinguant de leurs collègues des facultés. Il s'agissait ainsi surtout de gommer des particularismes locaux, au profit d'une morale officielle. Dans cette mesure, l'affirmation de la spécificité de la philosophie telle qu'elle s'enseigne dans les collèges royaux par rapport aux facultés ne saurait être analysée comme sa naissance comme discipline scolaire : elle n'est regardée que comme le « complément de la rhétorique »[3] et non pas véritablement pour elle-même. La disparition de l'histoire de la philosophie, comme partie du programme et comme méthode d'enseignement, est davantage liée à la conjoncture politique qu'à la volonté de définir une identité disciplinaire. On peut ainsi parler d'une éclipse, passagère, de l'usage des auteurs en classe de Philosophie : dans le même temps sous l'influence des professeurs de la faculté de Paris, c'est bien autour des auteurs que s'organise la philosophie comme discipline académique. La mise sous tutelle des enseignants de philosophie dans les collèges royaux sous la Restauration facilita même la prise en charge de leur identité disciplinaire par les professeurs des facultés à partir des années 1830. Ceux-là étaient déjà organisé autour de pratiques communes, voire tendaient à s'affirmer comme profession, celle du philosophe-

---

[1] A.-F. VILLEMAIN, *Souvenirs contemporains d'histoire et de littérature*, *op. cit.* t. I, p. 402.

[2] Arrêté sur les cours de philosophie et de rhétorique des collèges royaux de Paris, 31 octobre 1820, *RLR*, t. VI, p. 414. Le protestantisme de Guizot n'est probablement pas étranger à sa mise à l'écart non plus, à en croire Auguste Henrion : « L'évêque d'Hermopolis ne crut pas qu'un protestant pût traiter avec impartialité les questions les plus délicates de l'histoire devant une jeunesse catholique, et, dès le mois d'octobre 1822, un arrêté du Grand-Maître suspendit le cours de M. Guizot. » (A. HENRION, *Vie de M. Frayssinous, évêque d'Hermopolis*, Paris, Adrien Le Clere, 1844, t. II, p. 388)

[3] Arrêté sur les cours de philosophie et de rhétorique des collèges royaux de Paris, 31 octobre 1820, art. 6, *RLR*, t. VI, p. 413.

professeur distinct de l'écrivain[1], dans laquelle le modèle historiographique s'impose, au détriment de ses concurrents[2].

C'est ce qui explique la rapidité avec laquelle les auteurs de philosophie furent réintroduits dans les textes réglementaires, mais aussi que, sur toute la période de la Restauration, la lutte entre différents courants philosophiques pour établir une juridiction sur cette discipline continue de s'effectuer *via* le commentaire des auteurs. Relativement tenu à l'écart de telles discussions par ceux qui l'inscrivent dans les programmes scolaires – il s'y retrouve propulsé presque par hasard, et pour des textes déjà jugés mineurs – Pascal devient chez les philosophes et historiens de la philosophie une figure centrale dans l'affirmation d'une juridiction, pris en étau entre « idéologues », « spiritualistes » et partisans d'une « philosophie chrétienne ».

3. Les premières appropriations « disciplinaires » de Pascal

C'est avec Victor Cousin que se posera, de manière si frontale que la postérité fera de lui le premier à l'avoir formulée, la question du rapport de Pascal à la philosophie, notamment dans la perspective de son enseignement. Mais on en trouve des prémices tout au long de la première moitié du XIX^e^ siècle, à la faveur de débats sur la définition de la philosophie et de ses méthodes, souvent éclipsés dans l'historiographie. De tels débats, comme nous l'avons montré, ne pouvaient avoir lieu au sein de l'institution scolaire, qui n'est pas encore organisée selon un modèle strictement « disciplinaire » – elle ne le sera qu'à la fin du siècle[3]. Cette mise à l'écart ne les condamnait pas à l'atopie, ni à la clandestinité ; on peut assigner, dans le cas de Pascal, deux « lieux » dans lesquels ces débats s'objectivent : les éloges académiques et les éditions des *Pensées*. Ces « lieux de savoir »[4] sont en même temps des « lieux de mémoire »[5]. De la sorte, ils ne contribuent pas seulement à installer l'idée que Pascal est un auteur de philosophie, mais réfléchissent aussi sa place dans une culture nationale dont on exhibe les racines.

---

[1] Voir J.-L. CHAPPEY, *La Société des observateurs de l'homme (1799-1804). Des anthropologues au temps de Bonaparte*, Paris, Société des études robespierristes, 2002, « Professionnalisation et marginalisation », p. 426-442, et C. KÖNIG-PRALONG, *La Colonie philosophique*, *op. cit.* ch. I, « La raison philosophique moderne et ses historiens (1730-1830) », p. 25-54.

[2] Voir D. RIBARD, *Raconter Vivre Penser. Histoires de philosophes 1650-1766*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2003, p. 393-412.

[3] Voir A. CHERVEL, « Des disciplines scolaires à la culture scolaire », *Paedagogica historica*, vol. XXXII, n° suppl. 1, 1996, p. 181-195.

[4] C. JACOB (dir.), *Lieux de savoir*, Paris, Albin Michel, 2007-2011, et *id. Qu'est-ce qu'un lieu de savoir ?*, Marseille, OpenEdition Press, 2014.

[5] P. NORA (dir.), *Les Lieux de mémoire*, Paris, Gallimard, 1984-1997.

(i) Les éloges académiques

Le premier tiers du XIX^e^ siècle est marqué par la production massive d'« éloges de Pascal ». Cet exercice, très codifié, peut être considéré comme un véritable rituel d'entrée dans le grand corps des classiques[1] ; il connaît son triomphe à l'articulation des XVIII^e^ et XIX^e^ siècles[2]. Pascal, à la même époque, est l'objet de plusieurs éloges au sens strict du terme. En 1811, l'Académie des jeux floraux de Toulouse met au concours un « Éloge de Blaise Pascal »[3] pour son plus prestigieux prix, l'Églantine d'or (450 francs). À la fin de notre période, en 1841, ce sera au tour de l'Académie française de mettre un « Éloge de Pascal » au concours[4]. Deux lauréats furent désignés conjointement. Leur nom est davantage connu que les précédents : il s'agit de Prosper Faugère et Jean-Baptiste Bordas Demoulin. Or, si ces éloges sont destinés à célébrer le génie de Pascal et à l'inscrire comme tel dans la culture littéraire française, au-delà de tout prisme disciplinaire, ils apparaissent en réalité comme les premiers lieux d'énonciation de la pertinence d'user de ces catégories disciplinaires pour approcher la pensée, et la vie, de Pascal.

Le concours de l'Académie des Jeux floraux a peu retenu l'attention de l'historiographie pascalienne[5]. Pourtant, il a généré une augmentation sensible de la présence de Pascal dans l'espace littéraire[6]. Le concours dura en effet quatre ans, puisque l'éloge fut donné pour la première fois pour 1812, mais que les lauréats ne furent désignés qu'en 1816. On peut suspecter une influence de l'instabilité de la situation politique à la suite de la chute de l'Empire. Mais les rapports du concours indiquent plutôt une insatisfaction devant les productions reçues. Celle-ci pousse les membres de l'académie non seulement à remettre le sujet au concours chaque année, mais aussi à doubler le prix accordé au lauréat, qui atteint alors la somme considérable de 900 francs. Dans une volonté d'« exciter l'émulation », ils indiquent également en 1814 que deux discours supplémentaires seront

---

[1] Voir en particulier S. ZÉKIAN, *L'Invention des classiques*, *op. cit.*

[2] Sur l'essor de « l'éloge » comme exercice académique, voir J.-C. BONNET, *Naissance du Panthéon. Essai sur le culte des grands hommes*, Paris, Fayard, 1998, ch. V, « Le triomphe d'un genre », p. 83-111, et J.-L. DIAZ, *L'Homme et l'œuvre. Contribution à une histoire de la critique*, Paris, PUF, 2011, ch. IV, « Au temps des éloges académiques », p. 47-71.

[3] « Programme pour le concours de 1812 », *Recueil de l'Académie des jeux floraux. 1811*, Toulouse, Dalles, s. d. p. 5-8.

[4] A. VILLEMAIN, « Rapport de M. Villemain, secrétaire perpétuel de l'Académie française, sur les concours de l'année 1840 », *Recueil des discours, rapports et pièces diverses lus dans les séances publiques et particulières de l'Académie française, 1840-1849*, deuxième partie, Paris, Didot, 1850, p. 1000-1001. Ce sujet, indique le rapport de l'année suivante, avait été proposé par Népomucène Lemercier (A. VILLEMAIN, « Rapport de M. Villemain, secrétaire perpétuel de l'Académie française, sur les concours de l'année 1841 », *ibid.* p. 1017).

[5] L'existence de ce concours nous a d'abord été signalée par Stéphane Zékian. Nous l'en remercions.

[6] Voir *infra*, Annexe 2.2, Évolution des occurrences de « Pascal/Descartes » et « Blaise Pascal/René Descartes » dans l'espace imprimé (1800-1950).

désignés pour 450 francs chacun[1]. Deux lauréats furent finalement désignés conjointement en 1816 : George-Marie Raymond[2] et Charles-Henri Bélime[3]. Mais de nombreux éloges non retenus les années précédentes par l'Académie furent aussi publiés dans les années qui suivirent. Leur nombre incite à penser que l'exercice fut peut-être également donné dans d'autres académies locales, mais nous n'en avons pas retrouvé la trace. Nous en avons recensé sept, rédigés par Bernard Desmousseaux[4], Alexis Dumesnil[5], Jacques Salbigoton Quesné[6], Matthieu Andrieux[7], Jean-François Worbe[8], Jean-Baptiste Dufaÿ de Livois[9] et Firmin Talandier[10].

Le programme du concours de 1814 – lors duquel le prix fut doublé – précise les attentes de l'Académie :

> L'éloge de Pascal, savant, écrivain et moraliste, offre, sans doute, un vaste champ à l'éloquence ; le mérite de l'orateur sera de se renfermer dans les justes bornes d'un éloge académique ; de conserver, en parlant des sciences physiques et mathématiques, le ton oratoire qu'il doit avoir ; et de se montrer étranger aux querelles théologiques auxquelles Pascal crut devoir prendre part.[11]

On retrouve ici toutes les prises de position qui caractérisaient l'édition de Charles Bossut et son *Discours sur la vie et les ouvrages de Pascal* introductif : consécration de l'éloquence pascalienne, affirmation de la complémentarité des figures, désintérêt pour la question théologique. Il s'agit alors d'entériner une certaine représentation de Pascal, et du rôle qu'il est censé tenir dans la société contemporaine : non pas celui d'un agitateur politique ou religieux, mais de fondement d'une culture nationale. C'est ainsi que le présente par exemple Bernard Desmousseaux, dans l'incipit de son *Éloge*. Il annonce que son devoir est de défendre Pascal, dont le nom a traversé les siècles

---

[1] « L'Églantine d'or vaut quatre cent cinquante francs. C'est le prix du Discours dont l'Académie donne toujours le sujet. Pour le concours de 1814, elle propose pour la troisième fois l'Éloge de Blaise Pascal. Et pour mieux exciter l'émulation de traiter ce grand et magnifique sujet, elle a doublé la valeur matérielle du prix. L'Églantine de 1814 vaudra neuf cents francs. Deux autres églantines de quatre cents cinquante chacune sont réservées pour deux autres discours s'il s'en trouvait qui fussent dignes d'une couronne. » (« Programme pour le concours de 1814 », *Recueil de l'Académie des jeux floraux. 1813*, Toulouse, Dalles, s. d. p. 10)

[2] G.-M. RAYMOND, « Éloge de Blaise Pascal », *Recueil de l'Académie des jeux floraux. 1814-1815-1816*, Toulouse, Dalles, s. d. p. 1-140 ; *Éloge de Blaise Pascal, accompagné de notes historiques et critiques. Discours qui a remporté le Prix double d'éloquence […] décerné en 1816 par l'Académie des* Jeux floraux, Lyon, Rusand, 1816.

[3] C.-H. BÉLIME, « Éloge de Blaise Pascal, qui a obtenu un prix réservé », *Recueil de l'Académie des jeux floraux. 1814-1815-1816*, *op. cit.* p. 141-171 ; *Éloge de Blaise Pascal. Discours couronné à l'Académie des jeux Floraux de Toulouse, dans sa séance du 4 mai 1816*, Paris, Didot, 1816.

[4] [B. DESMOUSSEAUX], *Éloge de Blaise Pascal. Discours présenté, en 1813, au concours de l'Académie des jeux floraux*, Gand, s. n. 1813.

[5] A. DUMESNIL, *Éloge de Blaise Pascal*, Paris, Maradan, 1813.

[6] J.-S. QUESNÉ, *Éloge de Blaise Pascal*, Paris, Janet et Cotelle, 1813.

[7] M. ANDRIEUX, *Éloge de Blaise Pascal, discours présenté à l'Académie des Jeux floraux en 1813*, Toulouse, Douladoure, s. d.

[8] J.-F. WORBE, *Éloge de Blaise Pascal*, Rouen, Baudry, 1815.

[9] J.-B. DUFAŸ DE LIVOIS, *Éloge de Blaise Pascal*, Nantes, Boissel, 1819.

[10] F. TALANDIER, *Éloge de Blaise Pascal*, seconde édition, s. l. s. n. 1821.

[11] « Programme pour le concours de 1814 », texte cité, p. 10-11.

« sans que les efforts, toujours renaissants, de la haine et de l'incrédulité, aient pu en affaiblir l'éclat ». Mais c'est moins l'homme qu'il s'agit de défendre que la nation qui s'y trouve représentée : « Une Académie célèbre, jalouse d'affranchir de tout reproche d'ingratitude les lettres et la patrie, se rend aujourd'hui l'interprète de la reconnaissance nationale. »[1] On retrouve explicitement dans le cours du texte l'idée que Pascal a fixé, par avance, l'idiome national :

> Bossuet et Lafontaine, qui sont venus après Pascal, ont parlé un langage moins formé et moins pur. Ils se sont faits leur langue, dira-t-on : j'en conviens ; mais elle n'a jamais pu être parlée que par eux ; et nous serions bien à plaindre, si la langue de Pascal n'était plus celle de la Nation.[2]

Un même lexique se retrouve dans les autres éloges. François Worbe, par exemple, loue en Pascal « le premier écrivain de la nation »[3]. Cet adjectif est ici moins employé dans son sens chronologique qu'axiologique. En effet, tous ces auteurs considèrent, selon un tour de force historiographique qu'a très bien mis en évidence Stéphan Zékian[4], que Pascal, venu avant le « siècle de Louis XIV » – il est mort en 1662 – a achevé par avance ce que Racine, Lafontaine et Boileau présenteront imparfaitement. « Il entrevoit l'espèce de perfection à laquelle cette langue est réservée, et il sait y atteindre d'un seul coup. Il pose ainsi pour l'avenir de nouveaux modèles », écrit encore Georges-Marie Raymond[5]. Pascal est bien devenu un « monument littéraire »[6] dont la gloire est celle de la France tout entière.

Tous les éloges répètent à l'envi ce *topos* consistant à faire de Pascal le premier des écrivains français, affectant de ne pas prendre parti dans les querelles qui l'agitent[7]. Ils se tiennent ainsi généralement à distance de toute catégorie disciplinaire : Pascal est simplement considéré comme un « grand homme »[8] dont la gloire, comme chez Bossut, a différentes « parties ». Mais on voit tout de même apparaître quelques prises de position visant à le rattacher plutôt à l'un des domaines qu'ont couvert ses travaux. C'est particulièrement évident chez François Worbe, qui était docteur en médecine, ancien professeur de Physique et de Chimie et membre de la faculté de médecine de

---

[1] [B. DESMOUSSEAUX], *Éloge de Blaise Pascal*, *op. cit.* p. 1

[2] *Ibid.* p. 15.

[3] J.-F. WORBE, *Éloge de Blaise Pascal*, *op. cit.* p. 25.

[4] S. ZÉKIAN, *L'Invention des classiques*, *op. cit.* p. 134-135.

[5] G.-M. RAYMOND, *Éloge de Blaise Pascal*, *op. cit.* p. 32.

[6] « Ce livre célèbre [*sc.* les *Provinciales*] se présente surtout ici comme un monument littéraire qui a marqué une grande époque dans l'histoire de la langue et de la littérature française » (*ibid.* p. 34).

[7] Signalons l'existence d'une voix discordante : celle de François de Neufchâteau, auteur d'un « Essai sur les meilleurs ouvrages de prose en langue française, et particulièrement sur les *Provinciales* de Pascal » (*in* B. PASCAL, *Les Provinciales ou Lettres de Louis de Montalte*, Paris, Didot, 1816, p. I-CXXXIV). Neufchâteau s'attache à réfuter la thèse, couramment admise, qui ferait de Pascal l'écrivain du « Grand siècle » par excellence, et réhabilite des auteurs antérieurs. Stéphane Zékian a montré qu'il s'agit davantage pour lui de contester la pertinence des hiérarchies littéraires, que de critiquer la prose pascalienne (*L'Invention des classiques*, *op. cit.* p. 135-140). Voir également D. MARGAIRAZ, *François de Neufchâteau*, *op. cit*. p. 414-415, sur le contexte de publication de cet *Essai*.

[8] [B. DESMOUSSEAUX], *Éloge de Blaise Pascal*, *op. cit.* p. 1

Paris. S'il indique que la gloire scientifique « n'est pas ce qui fait aujourd'hui le plus d'honneur à Pascal »[1], c'est tout de même celle sur laquelle il s'arrête le plus, puisque la description de ses découvertes court sur vingt pages, contre huit pour l'éloge des *Pensées* et des *Provinciales* – et il ne semble pas s'y être particulièrement illustré aux yeux du jury, si l'on en croit ce qu'en rapportent les membres de l'Académie des sciences de Rouen, dont Worbe était l'un des correspondants, et à qui il avait fait parvenir son éloge :

> Aurait-il dû insister autant qu'il l'a fait sur le ridicule dont Pascal couvrit les jésuites ? Cette arme perfide doit-elle être employée dans un combat où la raison seule doit décider de la victoire ? […] Ce n'est […] pas sous ce rapport que les *Provinciales* contribuent à la gloire littéraire de Pascal.[2]

Le reproche, ici, est on ne peut plus clair : Worbe n'a pas pris la distance nécessaire avec le contexte dans lequel Pascal écrivait, et se rendait dès lors incapable de montrer la vraie nature de son génie, et de le sacrer comme écrivain national.

Un autre éloge mérite surtout notre attention. Il s'agit de celui du lauréat, Georges-Marie Raymond. Beaucoup plus ample que les autres (il couvre près de cent-cinquante pages), il contient de longues notes « historiques et critiques ». Dans l'une d'elle, l'auteur se désole du peu d'intérêt dont Pascal a bénéficié chez les historiens de la philosophie. Or, selon Raymond, il y a chez Pascal « une doctrine courte et lumineuse, à la portée de tout le monde, tirée avec une grande justesse de la nature même de l'homme »[3]. Cette philosophie aurait ainsi connu une destinée exactement inverse à celle des *Provinciales* : sa capacité à parler au plus grand nombre, à se rendre accessible, a conduit le public à manquer sa profondeur[4]. Raymond soulève, enfin, la question du corpus philosophique – question qu'avait tranchée le Conseil de l'Université impériale. Il indique que « des écrivains distingués ont bien fait quelque mention des petits écrits philosophiques de Pascal », mais que, d'une part, « ils n'ont point connu toute la valeur de ces précieux morceaux »[5] et, d'autre part, les *Pensées* restent largement sous-estimées de ce point de vue-là : au mieux Pascal se trouve-t-il réduit à n'être qu'un « compilateur des maximes et de la philosophie d'autrui »[6]. Contrairement à Bernard Desmousseaux, qui évoque Pascal comme un « philosophe chrétien », mais pour qui ce qualificatif n'est qu'un synonyme d'« apologiste de la religion chrétienne »[7], il s'agit pour

---

[1] J.-F. WORBE, *Éloge de Blaise Pascal*, *op. cit.* p. 20.

[2] *Précis analytique des travaux de l'Académie royale des sciences, des belles-lettres et des arts de Rouen pendant l'année 1816*, Rouen, Périaux, 1817, p. 82.

[3] G.-M. RAYMOND, *Éloge de Blaise Pascal*, *op. cit.* p. 125.

[4] « Sa philosophie, trop simple pour être remarquée, tend tout entière à la pratique : on ne lui a pas soupçonné la moindre profondeur. » (*Loc. cit.*)

[5] *Loc. cit.*

[6] *Ibid*. p. 134.

[7] [B. DESMOUSSEAUX], *Éloge de Blaise Pascal*, *op. cit.* p. 19.

Raymond de mettre en évidence un « système » de philosophie cohérent, qui engage donc une véritable définition de la philosophie.

Ces éloges académiques, qui ont contribué à fixer dans la première moitié du XIXe siècle la place de Pascal dans la culture nationale, contiennent ainsi également les premières marques d'un débat sur la place de Pascal dans un système disciplinaire : ses écrits relèvent-ils davantage de la philosophie ou de la littérature ? Cette question amène plusieurs auteurs à envisager des ruptures dans le corpus pascalien. Desmousseaux indique ainsi que, contrairement aux *Provinciales*, « c'est bien moins sous le rapport du style que sous celui des idées que ce livre [*sc*. les *Pensées*] *doit* être considéré »[1]. Ces premières démarches de revendication juridictionnelle restent toutefois marginales – au sens propre chez Raymond, qui réserve ses jugements sur le traitement historiographique de Pascal dans les notes. Outre leur marginalité, il est important de noter le lieu d'où proviennent ces revendications. Raymond nomme un historien de la philosophie, le seul, qui n'aurait pas « complètement oublié » Pascal : Joseph-Marie Degérando, « savant auteur de l'*Histoire comparée des Systèmes de philosophie* »[2]. Dans cet ouvrage, Pascal n'est en effet pas « complètement oublié », mais il ne semble pas non plus occuper une place de choix. Sa philosophie est présentée, en trois pages, dans le chapitre sur l'histoire du cartésianisme[3]. Néanmoins, le modèle historiographique adopté, celui de la « comparaison », n'implique ni souci d'objectivité ni d'exhaustivité[4]. Dès lors, le caractère succinct de la présentation de Pascal ne traduit pas son insignifiance dans la perspective de Degérando. Au contraire, ce dernier loue Pascal comme « le premier exemple » de philosophe pour qui « la science soit rapportée toute entière au sentiment inexplicable et primitif des vérités de fait ». Il ajoute : « Ce n'est, il est vrai, qu'un germe, mais ce germe contient des éléments du plus neuf et du plus important système sur le principe des connaissances. »[5] Ce « système » renvoie à la *Logique de Port-Royal*, à laquelle Pascal a contribué. C'est donc par le rapprochement des *Pensées* avec ce dernier texte que Degérando produit une habilitation philosophique de Pascal, rompant avec les deux modèles dominants dans l'interprétation de sa pensée : celui de Condorcet-Voltaire, qui dénonçaient l'inconséquence d'un

---

[1] *Loc. cit.* (nous soulignons).

[2] G.-M. RAYMOND, *Éloge de Blaise Pascal*, *op. cit.* p. 121.

[3] J.-M. DEGÉRANDO, *Histoire comparée des systèmes de philosophie, relativement aux principes des connaissances humaines*, Paris, Henrichs, 1804, première partie, ch. XIII, « Histoire abrégée du cartésianisme. Idées innées. Méthodes méditatives », t. II, p. 48-50.

[4] Voir S. LÉZÉ, « Contrôler le territoire philosophique à coups de canon. L'éclipse de "l'histoire comparée" de Joseph-Marie Degérando (1772-1842) à l'orée d'une juridiction de l'incomparable », *in* C. KÖNIG-PRALONG, M. MELIADÒ et Z. RADEVA (dir.), *The Territories of philosophy in modern historiography*, *Ad Argumenta. Quaestio*, special issue, no 1, 2019, p. 223-244.

[5] J.-M. DEGÉRANDO, *Histoire comparée des systèmes de philosophie*, *op. cit.* t. II, p. 50.

pseudo-philosophe, et celui de Bossut, incitant à ne lire les *Pensées* que dans la continuité des *Provinciales* elles-mêmes réduites au modèle du « beau style ».

La référence à l'*Histoire comparée des systèmes de philosophie* peut sembler étonnante sous la plume de Raymond, qui été qualifié de « préromantique »[1] et qui, toute sa vie, n'a cessé d'affirmer son attachement aux « devoirs » de la « sainte religion catholique, apostolique et romaine »[2]. Elle l'est beaucoup moins si l'on considère l'œuvre de Degérando en matière d'éducation[3], que Raymond semble avoir méditée pour son propre ouvrage sur l'*émulation dans l'éducation*[4] ; et elle devient presque évidente à la lecture de sa *Métaphysique des études*, dans laquelle Raymond procède à une défense en règle de « l'*Idéologie* » en général, et de Degérando en particulier[5]. C'est bien à cette constellation philosophique que Raymond appartient ; il signe même plusieurs articles dans la *Décade philosophique*. Or, les modèles historiographiques des idéologues, ont fait l'objet d'une « éclipse » volontaire chez les philosophes de la première moitié du XIXe siècle, en particulier Pierre Maine de Biran et Victor Cousin[6]. Parallèlement, certaines de leurs références ont elles aussi subi un semblable travail d'oubli, ou de réécriture[7]. Il n'est donc pas surprenant que ces revendications de l'existence d'une philosophie pascalienne – chez Raymond, chez Degérando – s'éteignent dans la période suivante, où le pouvoir, philosophique comme politique, passe aux mains de leurs adversaires. Mais ceux-ci, nous le verrons, ne vont pas simplement passer sous silence l'idée d'une philosophie pascalienne : ils entreprennent très explicitement de l'exclure. C'est une manière de recoder l'interprétation philosophique de Pascal par Degérando et Raymond, en la retournant contre elle. En effet, il s'agit alors toujours de revendiquer une juridiction philosophique sur ce texte, mais pour mieux l'exclure du champ, et du canon, de la philosophie.

---

[1] Voir A. MONGLOND, « Sur un ouvrage attribué à Ramond : La lettre à M. de Chateaubriand sur deux chapitres du "Génie du christianisme" », *Revue d'Histoire littéraire de la France*, vol. XXXIII, no 1, 1926, p. 98-105.

[2] Ces mots sont ceux de son testament, cités par A. MONGLOND, *ibid.* p. 101.

[3] Voir C. DORIA, « Joseph-Marie de Gérando et Pierre Paul Royer-Collard : réglementation de l'enseignement et normalisation sociale », *in* J.-L. CHAPPEY, C. CHRISTEN, I. MOULLIER (dir.), *Joseph-Marie de Gérando (1772-1842). Connaître et réformer la société*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2014, p. 207-218.

[4] G.-M. RAYMOND, *Essai sur l'émulation dans l'ordre social et sur son application à l'éducation*, Genève, Paschoud, 1802.

[5] G.-M. RAYMOND, *Métaphysique des études, ou recherches sur l'état actuel des méthodes dans l'étude des lettres et des sciences, et sur leur influence relativement à la solidité de l'érudition*, Paris, Pougens, 1804. Voir p. 31-33 pour la défense de Degérando.

[6] Voir S. LÉZÉ, « Contrôler le territoire philosophique à coups de canon », art. cité, et D. ANTOINE-MAHUT, « Une philosophie *française* sans *philosophie* française. L'éclectisme de Victor Cousin », *in* C. KÖNIG-PRALONG, M. MELIADÒ et Z. RADEVA (dir.), *The Territories of philosophy in modern historiography*, *Ad Argumenta*, *Quaestio* special issue, no 1, 2019, p. 149-168.

[7] Voir en particulier D. ANTOINE-MAHUT, « Philosophizing with a historiographical figure. Descartes in Degérando's *Histoire comparée des systèmes de philosophie* (1804 and 1847) », *in* L. CATANA et M. LAERKE (dir.), *Historiographies of philosophy, 1800-1950*, *British Journal for the history of philosophy*, Special Issue, vol. XXVIII, no 3, 2020, p. 533-552.

(ii) Éditer Pascal en philosophe chrétien : Jean-Marie Félicité Frantin

Un second lieu majeur d'affirmation de l'existence d'une philosophie pascalienne se trouve être les éditions des *Pensées*. L'une d'entre elles est particulièrement marquée par une volonté d'appropriation philosophique. Il s'agit de celle publiée en 1835 par « l'auteur des *Annales du Moyen-Âge* », Jean-Marie Félicité Frantin[1]. On pouvait s'attendre à ce qu'elle émane de réseaux associés aux « idéologues », d'après nos développements précédents. Il n'en est rien. Frantin fait partie de ce que l'on peut appeler le réseau dijonnais des amis de Pascal, particulièrement actif dans les trente premières années du siècle, et qui regroupait, outre Frantin lui-même, trois proches amis : Jean-Paul Bernard Nault, Jean-Baptiste Riambourg et Joseph Théophile Foisset. À maints égards, ceux-ci peuvent être tenus pour des adversaires philosophiques de « l'idéologie », mais aussi de la nouvelle génération représentée par Royer-Collard, Cousin et Damiron. Riambourg, dans une série d'articles rédigés au début des années 1830 – soit après la prise de pouvoir par les éclectiques – puis compilés sous le titre *L'École de Paris*[2], a combattu cette « école philosophique » jusque dans les sources dont elle se revendique, notamment la philosophie écossaise. Il leur oppose Pascal :

> Les travaux psychologiques de l'école écossaise ne commenceront à prendre de l'intérêt que lorsque, ayant atteint le terme qui a servi de point de départ à Pascal, cette école entrera enfin dans les voies que le génie de cet homme extraordinaire a ouvertes à l'esprit d'observation, en laissant de son passage des traces si profondes.[3]

Nous montrerons en analysant l'édition des *Pensées* par Frantin qu'elle se situe bien dans la même perspective – combattre en même temps deux doctrines concurrentes, « l'idéologie » et « l'éclectisme ». Si une telle analyse a toute sa place dans notre première partie, c'est que l'édition de Frantin fut d'abord composée autour de 1805, comme nous l'apprend la notice biographique rédigée par Foisset au sujet de cet homme qui cultivait « l'*incognito* » et « mettait […] à rester obscur autant d'application que d'autres en mettent à paraître »[4].

a. S'approprier philosophiquement Pascal

Peut-on parler au sujet de cette édition d'une appropriation disciplinaire ? La notice de Foisset incite à penser le contraire. En effet, dans la triade Frantin-Nault-Riambourg, elle annonce que « chacun d'eux avait fait son choix : M. Riambourg s'était voué à la philosophie, M. Nault à la

---

[1] *Pensées de Blaise Pascal, rétablies suivant le plan de l'auteur, publiées par l'auteur des Annales du Moyen-Âge*, Dijon, Victor Lagier, 1835 (désormais *Pensées*, éd. Frantin).

[2] J.-B. RIAMBOURG, *L'École de Paris*, *in Œuvres philosophiques de M. le président Riambourg*, publiées par MM. T. FOISSET et l'abbé S. FOISSET, Paris, Debécourt, 1837, t. I, p. 296-478, et t. II, p. 1-117.

[3] *Ibid.* t. I, p. 455.

[4] T. FOISSET, « M. Frantin », *Mémoires de l'Académie impériale des sciences, arts et belles lettres de Dijon*, tome XI, 1863, p. 3. L'indication concernant son édition se trouve p. 7.

littérature, M. Frantin à l'histoire. » On peut donc estimer que l'intérêt commun de ces trois savants pour Pascal transcenderait toute séparation disciplinaire, par ailleurs encore très floues à cette époque, où il n'existe pas de formation spécifique. Pourtant, l'un comme l'autre, lorsqu'ils évoquent Pascal, se réclament explicitement de la philosophie. C'est d'autant plus flagrant lorsque l'on compare le prospectus publicitaire qui introduit l'édition de Frantin auprès de son public, rédigé par le libraire (Victor Lagier), et ce qu'écrit Frantin lui-même dans les textes liminaires de son volume. Le premier ne semble pas avoir saisi le débat sur la nature de la philosophie qui se jouait entre les lignes, et reprend – probablement parce qu'ils étaient plus vendeurs – tous les *topoi* que nous avons déjà rencontrés : « Le recueil des *Pensées* de Pascal est dans toutes les mains comme l'un des ouvrages classiques de la langue » sont ses premiers mots[1]. Concernant la question de la philosophie, tout semble très clair :

> Pascal n'a jamais eu l'intention de faire de la morale pour moraliser. *Toute la philosophie*, disait-il, *ne vaut pas un quart-d'heure de peine*. Apologiste de la religion, il a voulu faire un livre dont les parties étaient subordonnées à une conception première et génératrice, et dont les fragments ne peuvent être appréciés à leur valeur qu'autant qu'ils sont placés dans les cadres que l'auteur leur assignait dans son dessein.[2]

Ce prospectus, enfin, se clôt sur l'idée que, dans le plan de Frantin, les pensées proprement philosophiques ne forment qu'un « appendice intéressant au traité de la Religion »[3]. Le caractère philosophique des *Pensées* subit donc une triple restriction : seules certaines pensées seraient concernées, elles seraient tout au plus « intéressantes » – mais pas décisives pour l'intelligence de l'œuvre de Pascal –, et auraient été rejetées en appendice.

Il est vrai que le volume de Frantin contient deux appendices : l'un comprend les « Pensées diverses de morale et de littérature », et reprend l'un des chapitres de Bossut[4] ; l'autre, des « Discours divers de philosophie ». Mais ces discours ne renferment pas la totalité du corpus philosophique de Pascal. Frantin est tout à fait explicite à ce sujet dans son « Discours préliminaire » : si ces textes ont été écartés des *Pensées* proprement dites, c'est parce qu'ils leur sont hétérogènes. En outre, les *Pensées* sont elles-mêmes conçues comme une œuvre philosophique. Dès les premières lignes, Pascal est évoqué comme un « philosophe chrétien »[5], et la moitié de la

---

[1] Prospectus de l'éditeur, *in Pensées*, éd. Frantin, p. 1. NB : ce prospectus n'est pas présent pas dans tous les exemplaires de l'édition Frantin. Il figure dans celui de la Bibliothèque nationale de France que nous avons consulté (BNF, D-47021).

[2] *Ibid*. p. 4. La citation exacte de Pascal est : « Nous n'estimons pas que toute la philosophie vaille une heure de peine. » (fr. 118).

[3] *Ibid.* p. 6

[4] Le chapitre X de la première partie. Voir notre Annexe 4.2, Tables des matières des éditions des *Pensées* (1670-1914).

[5] *Pensées*, éd. Frantin, p. 1.

préface de Frantin est consacrée à définir la « philosophie de Pascal »[1]. Derrière cette revendication se trouve la volonté de corriger « l'ordre » de Bossut, que les deux éditions d'Augustin Renouard (1805 et 1812) avaient contribué à diffuser, et dont l'éditeur dénonce ici la distinction qu'elles introduisent dans la pensée de Pascal :

> Pour retrouver la clé du livre de Pascal, il n'y avait […] qu'une voie sûre. C'était de chercher la liaison par laquelle les pensées philosophiques tenaient aux pensées religieuses. Car, en rétablissant le point de jonction des unes et des autres, on découvrait avec admiration l'alliance réelle de la philosophie et de la religion, de Dieu et de l'homme, qui est à vrai dire toute la théologie, et qui était tout le livre de Pascal.[2]

Dès lors, mettre en évidence la philosophie de Pascal revenait à réinvestir la question du « plan ». Mais elle consistait aussi à formuler une nouvelle « clé » pour ce texte énigmatique – contre, nous l'avons vu au chapitre précédent, la tradition familiale, régénérée par Bossut, qui faisait de la vie de Pascal la clé de son livre. Il s'agit ici pour Frantin d'affirmer qu'en matière d'exégèse, le texte de Pascal se suffit à lui-même ; du moins, que la « clé » du live ne se trouve nulle part ailleurs qu'en lui-même, malgré sa fragmentation, qu'il déplore :

> Il est […] bien à regretter que Pascal n'ait point terminé l'édifice dont il avait posé les fondements. […] La maladie qui consuma les dernières années de sa vie et qui le conduisit au tombeau l'empêcha d'élever ce magnifique monument. Quelques morceaux en petit nombre paraissent avoir reçu la dernière main.[3]

Cette lamentation s'appuie sur la lecture romantique des *Pensées* bien plus que sur celle de la famille, même si la mention du « monument » évoque cette dernière, et que Frantin reproduit en ouverture de son texte l'épitaphe des premières éditions, tirée de l'*Énéide* (*Pendent opera interrupta*)[4]. Frantin écrit, nous l'avons rappelé, dans les premières années du XIX^e^ siècle – probablement autour de 1805. Il avait lu le *Génie du christianisme* de Chateaubriand, comme l'atteste un passage du « Discours préliminaire » qui semble s'en inspirer fortement[5]. Les « ruines » évoquées ne sont pas celles d'un passé définitivement disparu, qui avait au même moment une traduction matérielle exacte, dans les ruines de l'abbaye de Port-Royal, devenues lieu de pèlerinage

---

[1] *Ibid.* p. 7-17.

[2] *Ibid.* p. 6.

[3] *Ibid.* p. 16-23.

[4] *Ibid.* p. 1 ; *Énéide*, IV, 88.

[5] Nous songeons à la comparaison entre les *Pensées* et les « ruines d'un temple auguste » de la « terre classique de Grèce ou d'Italie » (*Pensées*, éd. Frantin, p. 2), qui évoque, sinon la lettre, l'esprit du *Génie du christianisme* : « Il y a un monument curieux de la philosophie chrétienne, et de la philosophie du jour. Ce sont les *Pensées* de Pascal […]. On croit voir les ruines de Palmyre, restes superbes du génie et du temps, au pied desquelles l'Arabe du désert a bâti sa misérable hutte. » (F.-R. de CHATEAUBRIAND, *Génie du christianisme, ou beautés de la religion chrétienne*, Paris, Migneret, 1802, t. III, p. 66-67)

et de recueillement[1]. Les ruines de Frantin sont les ruines romantiques qui restent chargées de l'énergie de leur auteur :

> Dans les débris qui nous restent, la vigueur dont ce grand esprit était doué éclate encore avec tant de puissance que, pour y retrouver un ouvrage, non point égal à celui que Pascal eût achevé, mais capable encore de servir de fanal aux intelligences égarées, il suffira de rétablir l'ordre que sa pensée avait conçu.[2]

b. Retrouver le plan, restaurer le monument

Puisque ces ruines continuent d'être comme hantées par l'esprit de leur auteur, il devient aisé pour l'éditeur du XIX^e^ siècle de retrouver le plan d'après lequel l'édifice avait été envisagé, et restaurer, selon ce plan, l'édifice pascalien. Frantin insiste à plusieurs reprises sur la simplicité de l'entreprise : dans la mesure où l'on dispose, dans les fragments eux-mêmes, du « plan tracé par l'architecte », c'est-à-dire d'indications permettant de « reconnaître la place que l'auteur destinait à chaque fragment »[3], on peut rétablir un « ordre » réel des *Pensées.* Cet « ordre » nouveau par lequel Frantin présente les *Pensées* n'est donc pas une simple hypothèse de travail, dont il appartiendrait au lecteur de juger la pertinence. En reconstituant l'ordre des *Pensées*, c'est le « livre » de Pascal que l'on restaure. L'éditeur supplée ici à l'auteur, non pas comme une « seconde main »[4], qui aurait conscience de son étrangeté, mais comme la « dernière main »[5] de Pascal lui-même. De ce fait, « restaurer » l'ordre des *Pensées* – c'est le terme que Frantin emploie[6] – revient directement à servir leur gloire :

> Les *Pensées* de Pascal, matériaux d'un livre inachevé, ne peuvent acquérir tout leur prix et briller de tout leur éclat si elles ne sont disposées dans l'ordre que le philosophe chrétien devait leur assigner.[7]

Paradoxalement, cet ordre retrouvé n'est pas conçu comme une condition de la compréhension :

> Pour mettre en lumière les *Pensées* de Pascal, il fallait les examiner soigneusement, et, *après en avoir pénétré l'esprit*, les replacer dans leur ordre naturel et primitif.[8]

---

[1] Voir J.-P. CHANTIN, « La visite aux ruines de Port-Royal au début du XIX^e^ siècle », *in* L. CHANTRE, P. D'HOLLANDER et J. GRÉVY (dir), *Politiques du pèlerinage : du XVII^e^ siècle à nos jours*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2014, p. 131-143.

[2] *Pensées*, éd. Frantin, p. 16.

[3] *Ibid.* p. 2.

[4] A. COMPAGNON, *La Seconde Main, ou le travail de la citation*, Paris, Seuil, 1979.

[5] M. ESCOLA, « "Pascal" ou la dernière main », dans *La Bruyère*, t. II, *Rhétorique du discontinu*, Paris, Honoré Champion, 2001, p. 151-170. C'est une expression d'Étienne Périer dans la préface de 1670 : « Il n'y aura personne qui ne juge facilement par ces légers commencements et par ces faibles essais d'une personne malade […] quel eût été l'ouvrage entier, si Monsieur Pascal eût pu recouvrer sa parfaite santé et y mettre la dernière main. » (Texte reproduit dans notre Annexe 1.2, §30)

[6] *Pensées*, éd. Frantin, p. 6.

[7] *Ibid.* p. 2

[8] *Loc. cit.* (nous soulignons).

La seule condition à la compréhension du texte, affirme Frantin, est son édition complète – le texte contient bien en soi tous ses principes d'interprétation. C'est la raison pour laquelle, s'il rejette le classement de Bossut, qui manque tout le projet pascalien d'une « apologie de la religion chrétienne », il regarde tout de même cette édition comme un jalon important dans la connaissance du « vrai Pascal » : Bossut « ajouta […] en quelque sorte au désordre de la collection, en même temps qu'il donnait plus de lucidité à chaque partie par la plénitude et par la pureté du texte »[1]. Rétablir l'ordre vrai, d'après les indices disséminés dans le texte de Pascal, n'est donc pas pour Frantin un moyen de restaurer le « vrai Pascal » mais seulement de présenter ce Pascal, connaissable par d'autres voies, dans un ordre qui lui siée. Malgré l'affirmation de la nécessité d'une approche philosophique de ce texte, le paradigme adopté pour l'édition n'est donc pas fondamentalement différent qui avait été celui de Charles Bossut. L'horizon demeure « la gloire de la littérature française, […] de la vraie philosophie et de la religion »[2] : Pascal est toujours considéré comme un pur « classique », dont la gloire dépasse toutes les catégories disciplinaires, et rejaillit sur toutes les belles-lettres, et surtout sur la religion dont l'auteur, comme l'éditeur, se revendique. On peut toutefois s'étonner que Frantin reste très peu explicite sur la possible *actualité* de ce texte, malgré l'insistance sur la nature intellectuelle du projet de Pascal, appelé un « roi de la pensée »[3], en référence à un célèbre fragment des *Pensées*[4]. Si Pascal avait une « vocation »[5] en écrivant, celle de composer un « nouvel Apologétique »[6], l'éditeur ne dit presque rien sur son propre dessein, si ce n'est qu'il s'agit de restaurer la gloire d'un auteur (Pascal) et de la littérature nationale dont il est l'un des plus grands « génies »[7].

c. Quel plan pour quelle philosophie ?

Pour le comprendre, il convient d'analyser le principal geste qui caractérise cette édition en tant qu'action ; celui-ci devrait permettre ensuite de recomposer la situation dans laquelle Frantin situait son acte. Ce qu'il dénonce chez les anciens éditeurs, et en particulier chez Bossut, c'est la

---

[1] *Ibid.* p. 5.

[2] *Ibid.* p. 6.

[3] *Ibid.* p. 1.

[4] « La grandeur des gens d'esprit est invisible aux rois, aux riches, aux capitaines, à tous ces grands de chair. […] Les grands génies ont leur empire, leur éclat, leur grandeur, leur victoire et leur lustre, et n'ont nul besoin des grandeurs charnelles où elles n'ont pas de rapport. Ils sont vus, non des yeux mais des esprits. C'est assez. » (*Pensées*, fr. 339 ; éd. Frantin, p. 234-235)

[5] *Pensées*, éd. Frantin, p. 1.

[6] *Ibid.* p. 5.

[7] « La littérature française, si féconde en ouvrages éminents, ne possède que l'ébauche et l'esquisse incomplète d'une des plus sublimes conceptions que le génie de ses écrivains ait produites ; et ce travail, dans l'état informe où il nous est parvenu, est placé encore au premier rang des chefs-d'œuvre. » (*Ibid.* p. 1-2)

distinction entre pensées religieuses et pensées philosophiques. Son propre plan est ainsi conçu comme la réconciliation de ces deux pans des *Pensées*. Il les présente en deux parties. La première, consacrée aux « Preuves de la religion », est démonstrative ; elle contient notamment tous les développements sur la nature de l'homme, et un grand nombre de fragments issus de la « première colonne » de la table des titres pascalienne[1]. La seconde est plus courte, et plus dogmatique ; elle est intitulée « Doctrine et morale chrétienne ». On y retrouve notamment tous les développements sur les miracles, ainsi que trois courts textes ne faisant à l'origine pas partie des *Pensées* : l'*Écrit sur la conversion du pécheur*, la *Comparaison des anciens chrétiens*, et la *Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies*. Toute référence à la philosophie proprement dite a donc disparu, pour mettre en évidence la portée « apologétique » du projet pascalien. Si Pascal est un philosophe, comme l'affirme Frantin, il est avant tout un philosophe *chrétien*, dont les démonstrations ne visent pas à connaître la nature de l'homme en général, mais à tirer d'une telle « étude psychologique » des « arguments en faveur de la nécessité d'un Réparateur et d'une religion révélée »[2]. Mais il n'y a pas là de contradiction, et Frantin refuse explicitement l'alternative philosophie/religion : Pascal est tout à la fois philosophe et chrétien, et l'apologie qu'il produit est bien un discours de type philosophique.

Cette prise de position permet de penser une première actualité dans laquelle Frantin situe son édition. Celle-ci apparaît comme une scène pour défendre une définition de la philosophie, compatible avec une pratique religieuse, contre deux anti-modèles : le « philosophisme » et le « rationalisme ». La première étiquette renvoie au travail de Condorcet et Voltaire, et sert, à travers eux, à renvoyer sans la réfuter toute la philosophie du XVIII[e] siècle sous prétexte de sa malhonnêteté :

> Le philosophisme du dix-huitième siècle s'est emparé de l'œuvre de Pascal, mais en mutilant, en élaguant à dessein des parties de discours, en donnant à d'autres une acception opposée à leur vrai sens, en mettant en relief quelques-unes de ces mêmes pensées rejetées par les premiers éditeurs, et en intervertissant l'ordre général dans une vue de mauvaise foi.[3]

Le philosophisme semble donc désigner une philosophie qui serait mauvaise dans la mesure où ses procédés sont mauvais – puisque, pour affirmer ses positions, elle travestit les textes de la tradition, et manipule son lecteur. Cette interprétation rencontre cependant un écueil : Frantin lui-même ne publie pas exactement le texte de Pascal « tel qu'il était » et prend lui aussi, sans jamais

---

[1] Sur cette table des titres, allographe, mais reflétant l'ordre des liasses dans lesquelles Pascal avait classé ses fragments, voir *supra*, ch. I.

[2] *Pensées*, éd. Frantin, p. 6.

[3] *Ibid.* p. 4. Sur l'étiquette « philosophisme », voir J.-J. TATIN-GOURIER, *Procès du « philosophisme révolutionnaire » et retour des lumières*, *op. cit.*

s'en expliquer, et dans le silence le plus total, quelques libertés dans l'établissement du texte. Comme l'a relevé Léon Brunschvicg, en effet, Frantin « om[et] scrupuleu[sement] […] toutes les pensées qui rappellent de trop près le jansénisme et la lutte contre les jésuites »[1]. Ce jugement doit immédiatement être nuancé : un certain nombre de ces « pensées polémiques », classées par Brunschvicg dans une section spécifique, n'avaient encore jamais été publiées en 1805, et le furent seulement par Brunschvicg. De plus, Frantin n'a pas l'ambition de publier des inédits : il se contente de rétablir l'« ordre » de pensées qu'il estime avoir toutes été publiées, et dans un texte conforme aux originaux – ce qui n'était pas le cas. Mais la comparaison de son édition avec celles de ses prédécesseurs – Bossut et Renouard – permet bien de mettre au jour la disparition de plusieurs fragments. C'est le cas d'un certain nombre de textes se rapportant aux *Provinciales*, publiés par Bossut dans le « Supplément aux *Pensées* », ce qui peut se justifier pour des raisons de cohérence du texte. Mais tous les fragments écartés par Frantin ne sont pas étrangers au projet « apologétique » tel que conçu par lui. Un long fragment inédit, publié par Colbert[2], puis par Bossut[3] dans les « Pensées sur les miracles », dans lequel Pascal dénonce « l'excès étrange où la passion des jésuites les a conduits », ne se retrouve par exemple pas dans l'édition de 1835. C'est un choix délibéré, puisque lorsque paraît la seconde édition, en 1853, corrigée d'après le texte publié par Prosper Faugère, ces fragments continuent d'être écartés, sans que Frantin ne s'en justifie davantage[4].

Toutefois, que Frantin ait épargné les jésuites en ne publiant pas les fragments polémiques se rapportant à la querelle avec les jansénistes ne suffit pas, selon nous, à considérer qu'elle est une édition « favorable aux jésuites », dans son principe, comme l'écrivait Augustin Gazier[5]. Nous y voyons plutôt la marque d'une volonté d'édification de la religion chrétienne, soucieuse de préserver l'unité de l'Église, plus que de défendre telle ou telle chapelle. Foisset, dans sa notice biographique, décrivait en effet son ami comme un homme « sans superstition pour les personnes, sans arrière-pensée d'aucun avantage propre, sans esprit de réaction contre les hommes ni contre les

---

[1] L. BRUNSCHVICG, « Introduction aux Pensées de Pascal », *in Pensées de Blaise Pascal,* nouvelle édition collationnée sur le manuscrit autographe et publiée avec une introduction et des notes de L. BRUNSCHVICG, Paris, Hachette, 1904, t. I, p. XXXI.

[2] *Pensées de M. Pascal sur les miracles, dont il n'y a eu jusqu'ici qu'une partie d'imprimée*, *in* C.-J. COLBERT DE CROISSY, *Troisième lettre de Monseigneur l'évêque de Montpellier à Monseigneur l'évêque de Soissons au sujet de la VII^e^ lettre pastorale de ce prélat*, s. n. 1727, p. 29-30.

[3] *Œuvres de Blaise Pascal*, éd. Bossut, t. II, p. 322-325.

[4] *Pensées de Blaise Pascal, rétablies suivant le plan de l'auteur, d'après les textes originaux accompagnés des additions et des variantes de Port-Royal*, par J.-M. F. FRANTIN, deuxième édition, Paris, Lagny, 1853.

[5] *Pensées de Pascal sur la religion et quelques autres sujets*, édition de Port-Royal corrigée et complétée d'après les manuscrits originaux, avec une introduction et des notes par A. GAZIER, Paris, Société française d'imprimerie et de librairie, 1907, avant-propos, p. 15.

choses », et défenseur de la « religion du droit public »[1]. Attaché par tradition au catholicisme et à la royauté, il n'était pas théologien et s'est toute sa vie tenu à l'écart des querelles religieuses comme politiques. Mais un tel désengagement vis-à-vis des affaires publiques ne signifie pas qu'il ait renoncé à toute forme d'engagement. La publication d'une édition des *Pensées* comprises comme un ouvrage d'« apologie de la religion chrétienne » relève bien d'une forme d'engagement contre les pseudo-philosophes qui instrumentalisaient Pascal pour combattre cette même religion. Dès lors, si ceux-ci produisent une mauvaise philosophie – le « philosophisme » –, c'est moins du fait d'une malhonnêteté de leurs pratiques en tant que telles que parce que leurs actions sont dirigées par une mauvaise volonté, celle de polémiquer, plutôt que de réfléchir sur le fond. En cela, cette critique du philosophisme, comme philosophie superficielle, motivée par un anticléricalisme primaire, rejoint celle de la seconde étiquette contre laquelle Frantin construit sa propre définition de la philosophie : le « rationalisme ».

Par là, Frantin vise toutes les philosophies qui, de l'Antiquité à l'époque moderne, veulent trouver dans « l'esprit humain » « le principe de toutes les vérités »[2] – autrement dit, ceux qui, d'une manière ou d'une autre, nient qu'il puisse y avoir un autre accès à la vérité que notre seule raison. Pascal « qui consacra toute sa vie, qui sacrifia toutes les jouissances de la terre, à la recherche du vrai, du beau, du bon en soi »[3] avait bien vu le défaut, c'est-à-dire l'insuffisance, de la « méthode nouvelle »[4] cartésienne, rationaliste, et avait entrepris de la dépasser pour fonder plus sûrement « les vérités sur lesquelles il importe le plus à l'homme d'être fixé »[5]. Là où la première étiquette situait Frantin en débat avec les libres penseurs du XVIII^e^ siècle, celle-ci, comme l'a remarqué en 1840 l'abbé Jean-Baptiste Flottes, professeur de philosophie à la faculté des lettres de Montpellier, semble nourrie du dialogue avec un autre abbé-philosophe dont les œuvres ont abondamment circulé dans la première moitié du XIX^e^ siècle : Félicité-Robert de Lamennais. Frantin, indique Flottes, « a été trop souvent préoccupé, dans le plan qu'il a suivi, du paradoxe de l'abbé de Lamennais sur l'autorité générale. »[6] On pourrait certes arguer que Flottes lui-même semble très préoccupé par Lamennais – peut-être même au point de le voir où il n'est pas –, dans la mesure où il avait été l'un de ses principaux opposants, au moment où naissait ce que la postérité a

---

[1] T. FOISSET, « M. Frantin », art. cité, p. 28.

[2] *Pensées*, éd. Frantin, p. 7.

[3] *Loc. cit.*

[4] *Ibid.* p. 12.

[5] *Loc. cit.*

[6] J.-B. FLOTTES, *Études sur Pascal*, Montpellier, Séguin, 1846, p. 76.

retenu comme la « polémique de l'*Essai sur l'indifférence* »[1]. Sans faire de Frantin un « disciple de Lamennais »[2], son interprétation semble tout de même polarisée par la lecture de celui que l'on appelait alors « le nouveau Pascal »[3]. La focale est en effet la même – l'*autorité*. Pour Pascal, écrit Frantin, « l'être humain ne peut pas tirer de son propre fonds la vraie science » et doit rechercher le fondement de la vérité auprès d'une autre autorité, religieuse. Celle-ci, dès lors, se voit conférer un rôle nécessaire de « contrôle » du « libre examen » de la raison humaine. Tout ce lexique est ménnaisien : il témoigne de la manière dont l'édition de Pascal par Frantin s'insère dans un paysage polémique philosophique, loin de l'image d'impartialité et de neutralité que son auteur entendait lui donner.

L'examen de la situation dans laquelle l'édition Frantin des *Pensées* prend tout son sens comme action permet de mesurer l'actualité de l'attribution de la catégorie « philosophe » à Pascal. Celle-ci est prise dans une double polémique : d'une part, une polémique interne au christianisme, opposant des catholiques défenseurs de l'unité de l'Église (et donc incidemment des jésuites) contre des volontés schismatiques assimilées à celles des « jansénistes », d'autre part, une polémique entre les partisans de ce que l'on commence à appeler une laïcisation des institutions et ceux qui souhaiteraient conserver le rôle prédominant de l'Église dans l'organisation de la vie sociale, comme nous le verrons plus en détail avec Lamennais. Néanmoins, telle qu'elle est mobilisée dans ces débats, cette catégorie de philosophe n'est pas *stricto sensu* « disciplinaire » : elle vise une pratique intellectuelle dont la méthode n'est pas formalisée, et non la matière d'un enseignement.

*

* *

L'approche de Pascal dans le premier tiers du XIX^e^ siècle reste largement surdéterminée par les questions de polémique religieuse, issues de l'opposition entre jésuites et « jansénistes ». Ces groupes avaient certes tous les deux été dissous : la Compagnie de Jésus fut expulsée hors de France en 1763 puis supprimée officiellement dix ans plus tard par un bref apostolique ; les jansénistes,

---

[1] Nous revenons abondamment sur cette querelle, et le rôle que Flottes y joua, dans notre chapitre V, « Les effets politiques de l'exclusion de Pascal du canon philosophique ». Flottes avait publié trois volumes d'« Observations critiques » sur Lamennais : *Observations critiques adressées à M. l'abbé F. de Lamenais*, Montpellier, Tournel aîné, 1823 ; *M. l'abbé F. de Lamennais réfuté par les autorités mêmes qu'il invoque, ou observations critiques sur la* Défense *de cet illustre écrivain*, Montpellier, Auguste Seguin, 1824 ; *M. l'abbé F. de Lamenais réfuté par les autorités mêmes qu'il invoque, ou Observations critiques sur le 3^e^ et le 4^e^ volume de l'Essai*, Montpellier, Augustin Seguin, 1825.

[2] C. D. F., « Literature of Pascal's *Thoughts* », *The British and foreign evangelical review*, vol. XII, n° 43, 1863, p. 163.

[3] J.-J. DEMOREST, « Lamennais, le "nouveau Pascal" », *Publications of the modern language association*, vol. LXV, n° 5, 1950, p. 681-694. Sur le rapport Lamennais/Pascal, voir notre chapitre V.

condamnés formellement sur la doctrine par la bulle pontificale *Unigenitus* (1713), disparurent sous le poids de leurs contradictions internes avec la Révolution. Mais l'opposition entre ces deux partis devait leur survivre, à la faveur de leur transformation en symboles dans un imaginaire polémique. Les jésuites, au début du XIXe siècle, étaient devenus pour une élite anticléricale le symbole même de ce qu'il fallait combattre. Les jansénistes, quant à eux, incarnent à la fois une opposition « de gauche » favorable à des réformes constitutionnelles pour le pouvoir en place, une secte intolérante et prônant la soumission de la raison pour les « libres penseurs », et une hérésie dangereuse pour les catholiques ultramontains. Ainsi, malgré le fait que le conflit proprement dit entre jésuites et « jansénistes » se soit estompé depuis longtemps, ses protagonistes, que Sainte-Beuve allait bientôt élever au rang de « mythe littéraire » dans son imposant *Port-Royal*[1], continuent à jouer un rôle important dans la vie politique et religieuse.

Ces représentations infléchissent considérablement la réception de Pascal dans ce premier XIXe siècle. Elles confèrent aux *Provinciales*, qui restent l'ouvrage le plus lu et le plus édité de Pascal sur la période[2], un statut ambigu. Les « *Petites lettres* » sont réservées à une élite culturelle qui s'estime capable de les approcher avec détachement, d'en admirer le style en passant outre le propos. Mais elles ne font pas leur chemin jusque dans l'institution scolaire, qui leur préfère des textes moins problématiques, à savoir des petits traités de « logique » ne présentant pas de difficultés sur le fond. Sacré depuis plusieurs décennies comme un « classique » culturel, Pascal reste trop suspect pour devenir un réel classique scolaire, en rhétorique comme en philosophie. Les textes inscrits sur la liste des « auteurs recommandés » pour cette dernière classe ne se diffusent pas davantage auprès de la génération qui fréquente les lycées et collèges. D'abord, précisément, parce que les bancs de ces établissements ne sont pas occupés par une « génération » à proprement parler, malgré le vœu de « former une génération » formulé par Louis de Fontanes[3] ; la classe de philosophie n'existe que dans les lycées puis collèges royaux parisiens et des chefs-lieux d'académie, et ses cours sont peu fréquentés. Les rapports des inspecteurs généraux, lors de leurs

---

[1] C.-A. de SAINTE-BEUVE, *Port-Royal*, Paris, Renduel, 1840-1859. Sur cette opération de mythification, voir S. ICARD, « Le tranchoir de Sainte-Beuve, ou comment le jansénisme est devenu la chose du monde la mieux partagée », *in* D. ANTOINE-MAHUT et S. ZÉKIAN (dir.), *Les Âges classiques du XIXe siècle*, *op. cit.* p. 61-79.

[2] Voir notre annexe 2, « Présence de Pascal dans l'espace médiatique. Approches statistiques » ainsi que notre bibliographie.

[3] Lettre de Louis de Fontanes à Napoléon Bonaparte, 26 mars 1808, citée par N. ALCER, *Louis de Fontanes*, *op. cit.* p. 277.

premières tournées, le confirment : les effectifs des classes de philosophie dépassent rarement les dix élèves sous l'Empire, et vingt sous la Restauration[1].

Ainsi, si les lycées et collèges deviennent une institution chargée de diffuser un « canon » d'auteurs classiques dès Napoléon, la philosophie reste très à la marge de ce processus. Dotée certes elle aussi d'une liste de « grands noms », ses « auteurs recommandés » sont peu diffusés et marquent peu les élèves, faute d'être vraiment intégrés aux pratiques enseignantes, et finissent par disparaître sous la Restauration et le ministère de Mgr Frayssinous. Néanmoins, la même période voit naître et croître des débats autour du statut de « philosophe » accordé à Pascal, sous l'impulsion de deux philosophes que tout oppose, Degérando et Lamennais, relayés comme nous l'avons vu par Raymond et Frantin. De ce fait, si Pascal ne peut assurément pas être compté, au début du XIXe siècle, comme membre d'un canon philosophique qui n'a pas encore de véritable existence, ces débats vont poser les bases des réflexions postérieures sur la nécessité de l'y inclure, ou non. Avant même que Victor Cousin, dans un rapport célèbre « sur la nécessité d'une nouvelle édition des *Pensées* » ne rende le texte problématique du point de vue de son établissement aussi bien que de son supposé effet sur les « jeunes esprits », ces réceptions philosophiques faisaient de Pascal un objet d'intérêt pour la philosophie telle qu'elle s'organise comme discipline académique. Ce statut accordé à Pascal ne se fonde pas sur un usage banal, ininterrogé comme tel, de la catégorie de « philosophe » pour désigner l'auteur des *Pensées*. Tout au contraire : Pascal est important à leurs yeux justement parce qu'il permet d'interroger sa définition. Il sert alors tantôt à promouvoir un idéal de philosophie chrétienne, voire catholique, face à la nouvelle génération d'historiens de la philosophie partisans d'une laïcisation des institutions, tantôt à mettre en évidence l'incompatibilité entre deux types de discours : le discours apologétique, engagé dans son temps, et destiné à produire un effet spécifique sur ses lecteurs, et le discours philosophique, marqué d'une exigence d'universalité.

Enfin, parce que, malgré l'atténuation du conflit entre jésuites et jansénistes en tant que tel, la réception de Pascal le met au centre de conflits déjà tant politiques que philosophiques, il accumule, comme figure, une « charge émotionnelle » considérable. Celle-ci explique la virulence des attaques dont il sera l'objet dans les années 1840, ainsi que la passion avec laquelle d'autres le défendront. À la faveur de cette « accumulation d'énergie », des pratiques sectorialisées – cantonnées à certains milieux socio-intellectuels – et territorialisées – Pascal est plus discuté en province (à Toulouse, à

[1] Rapports des inspecteurs généraux des études, tournée de 1809, AN, F/17/2784, et tournées de 1810-1828, AN, F/17/2485. Pour plus de détails sur la fréquentation des établissements secondaires, voir M.-M. COMPÈRE, *Du Collège au lycée (1500-1850) : généalogie de l'enseignement secondaire français*, Paris, Gallimard, 1985, et P. SAVOIE, *La Construction de l'enseignement secondaire*, *op. cit.*

Dijon, en Savoie) qu'à Paris – vont devenir nationales. Pour que Pascal soit exclu du canon de la philosophie, nationale, par celui qui fut le principal artisan de son édification, Victor Cousin, encore fallait-il qu'il fût pour elle un objet digne d'intérêt. En ce sens, cette première période apparaît bien plus décisive qu'on ne le pense parfois pour comprendre les modalités de la constitution canonique de la philosophie en France dans les années 1840, et plus particulièrement du rôle attribué à Pascal au sein de cette entreprise.

Deuxième partie :
Le moment cousinien de la réception de Pascal
(1842-1851)

En quel sens peut-on parler d'un « moment cousinien » de la réception de Pascal ?

Les années 1840 marquent un renouvellement, sans équivalent dans l'histoire, de la lecture de Pascal. Trois événements en sont responsables. Premièrement, la publication par Charles-Augustin de Sainte-Beuve de son *Port-Royal*, dont le premier volume date de 1840, ainsi que de ses « chroniques parisiennes », d'abord anonymes, qui documentent notamment la polémique pascalienne des années 1840. Deuxièmement, la mise au concours d'un *Éloge de Pascal* par l'Académie française, en 1840, pour son prix d'éloquence. Troisièmement, la publication par Victor Cousin d'un « rapport » sur la « nécessité d'une nouvelle édition des *Pensées* de Pascal », qui se présente comme la revendication d'une approche radicalement nouvelle du texte, et qui suggère de confronter les éditions alors disponibles avec « le manuscrit », c'est-à-dire le volume conservé à la Bibliothèque nationale, en grande partie autographe, contenant notamment les originaux des *Pensées*.

Dans ces conditions, pourquoi parler d'un *moment cousinien* de la réception de Pascal, et pas, comme le fait par exemple Sainte-Beuve, d'un moment collectif d'élaboration d'une nouvelle approche ? N'est-ce pas, aussi, une manière d'accorder du *crédit* à quelqu'un qui avait pour habitude de mettre en scène ses actions, et qui exerçait un grand contrôle sur son image publique ? Autrement dit, parler d'un moment cousinien de la réception de Pascal, n'est-ce pas entériner les résultats d'une stratégie, mise en place par Victor Cousin lui-même, visant à se présenter comme l'homme providentiel des « études pascaliennes » ?

Nous aurons l'occasion, dans les pages qui suivent, de circonscrire avec précision la portée du geste d'« invention » revendiqué par Cousin. Mais, si on peut lui reconnaître un tel caractère, c'est moins pour les raisons que lui-même a invoquées, c'est-à-dire des raisons historiographiques. Toute revendication de rupture est suspecte. Et, comme souvent, on peut sans trop de difficultés retrouver

les modèles dont Cousin s'inspire, tant du point de vue méthodologique – l'histoire de la philosophie[1] et la philologie allemandes[2] – que du point de vue herméneutique – son interprétation n'est guère différente, sur le fond, de celle des « romantiques » qui, eux-mêmes, comme nous l'avons vu, radicalisent des traits trouvés chez Voltaire et Condorcet[3]. En demeurer là, toutefois, serait oublier que l'histoire de la lecture ne représente qu'un moment de l'histoire d'une réception qui articule, aussi, des *figures* qui elles-mêmes ont souvent une *fonction*. De tels processus caractérisent bien le travail de Victor Cousin autour de Pascal. Il propose, d'une part, une reconfiguration globale de la figure de Pascal, articulée à une réorganisation du corpus – où les *Pensées* occupent désormais une place centrale, bien que problématique, comme nous le montrerons. D'autre part, Cousin réinvestit cette figure au sein d'un plan d'action qui la dépasse largement et qui vise – entre autres – la constitution d'un canon philosophique. Un tel plan implique pour Cousin d'occuper différents terrains. À la Chambre des Pairs, il défend sa vision de l'instruction publique, et tente de résoudre le différend qui l'oppose aux ecclésiastiques. Au sein du Conseil royal de l'instruction publique, il met en place les nouveaux programmes du baccalauréat, qui deviennent aussi des programmes d'enseignement, et entreprend de réformer les pratiques des professeurs, en insistant sur le rôle nouveau joué par les auteurs, supposés devenir les véritables « autorités » de l'enseignement. Enfin, dans l'espace imprimé, il multiplie les publications pour justifier *philosophiquement* ses choix (politico-administratifs) d'inscrire ou de rejeter tels et tels auteurs dans les programmes d'enseignement.

Si les années 1840 – et non la seule année 1842, parfois considérée comme une « année zéro » de la recherche pascalienne – représentent bien le « moment cousinien » de la réception de Pascal, c'est parce que Cousin ne se limite pas à la production de principes historiographiques se revendiquant d'une nouveauté radicale. En outre, en réinscrivant la production d'une interprétation philosophique de la pensée de Pascal dans le processus de construction d'un enseignement de philosophie sécularisé, Cousin en étend considérablement l'enjeu. Il ne s'agit pas seulement de se disputer au sujet du « vrai Pascal », ni même de savoir qui a autorité pour le déterminer, mais de se demander quels effets sa lecture peut avoir sur les « jeunes esprits » des classes de philosophie – ce qui implique d'expliciter le rôle « formateur » des autorités philosophiques.

---

[1] C. KÖNIG-PRALONG, *Médiévisme philosophique et raison moderne de Pierre Bayle à Ernest Renan*, Paris, Vrin, 2016.

[2] M. ESPAGNE, « La référence allemande dans la fondation de la philologie française », *in* M. ESPAGNE et M. WERNER (dir.), *Philologiques I, Contribution à l'histoire des disciplines littéraires en France et en Allemagne au XIXe siècle*, Paris, Éditions de la maison des sciences de l'homme, 1990, p. 135-158.

[3] A. MCKENNA, « Victor Cousin interprète de Pascal », *in* É. FAUQUET (dir.), *Victor Cousin, homo theologico-politicus*, Paris, Kimé, 1996, p. 19-35.

La question de la réception de Pascal dans les années 1840 est donc plus complexe que ne le laisse penser la lecture du seul *Rapport* de Cousin. Elle met en jeu la (re)définition d'une autorité pédagogique et l'organisation d'un système d'enseignement sur lequel les ecclésiastiques perdent peu à peu la main. Pour l'analyser, nous procéderons en trois moments. Nous commencerons tout d'abord par tracer les frontières de l'action performée par Cousin dans et par le *Rapport* de 1842, qui consiste essentiellement dans la revendication d'une juridiction philosophique sur le texte – et l'interprétation – des *Pensées*. Nous montrerons, dans un second chapitre, ce que cette juridiction permet à Cousin : à savoir l'exclusion de Pascal d'un « canon philosophique » que Cousin s'attache à formaliser. Enfin, nous mettrons en évidence les effets politiques de cette exclusion de Pascal hors du canon de la philosophie, en étudiant la place de la revendication d'une juridiction philosophique sur ses textes dans la double querelle qui oppose alors Cousin aux ecclésiastiques : la querelle du panthéisme et la querelle sur le « monopole universitaire ».

Chapitre 3.
Victor Cousin, trompette pascalien « sans plus » ? La revendication d'une rupture historiographique

> [Cousin] a donné le signal des études sur Pascal ; mais est-ce le trompette qui réveilla le Grand Condé, qui a gagné la bataille de Rocroy ? Cousin fut un trompette, merveilleux, je le veux, mais trompette, sans plus.[1]

Un « trompette merveilleux » mais « sans plus ». C'est ainsi qu'Édouard Droz décrit le rôle joué par Cousin au sein des études pascaliennes, en 1882. Il s'agit alors d'indiquer à son correspondant, de stricte obédience cousinienne, qu'il ne rejette pas *en bloc* le travail effectué par Cousin sur Pascal : malgré leurs divergences du point de vue de l'interprétation des textes, il reconnaît le grand service que Cousin aurait rendu à la critique textuelle. Cette formulation ne satisfait vraisemblablement pas Ernest Havet, à qui il écrit. Il s'en excuse quelques semaines plus tard :

> Je sais à Cousin tout le gré du monde d'avoir réformé ou fait réformer le faux texte de Pascal. Je n'ai pas besoin là-dessus de me résigner ; je reconnais très volontiers que là est le suprême honneur de Cousin ; mais je distingue avec soin son travail critique sur P[ascal] de son travail philosophique, ou se disant tel.[2]

Cette position prudente, qui distingue, chez Cousin, le « philologue » et le « philosophe », est aujourd'hui la plus adoptée dans la recherche pascalienne. Les jugements unilatéraux de Louis Lafuma[3] et de Jean Mesnard[4] ont en effet été rendus obsolètes par les travaux d'Antony McKenna sur le « Pascal » de Victor Cousin[5], poursuivis notamment par Hubert Aupetit[6].

---

[1] Lettre d'Édouard Droz à Ernest Havet, 4 mai 1882, BNF, n. a. fr. 24473, f° 302.

[2] Lettre du même au même, 9 juillet 1882, *ibid.* f° 307.

[3] « [L]e *Rapport* [de Cousin] fut le point e départ d'un profond renouvellement des études qui gravitaient autour de Pascal et, quelles que soient les critiques que l'on peut faire sur des erreurs de fait et d'interprétation, il serait vain de vouloir minimiser l'importance de l'intervention de V. Cousin. De plus, il plaidait éloquemment une cause dont la justesse était indiscutable. […] [Il] donnait ainsi le signal de départ aux études pascaliennes et son *Rapport* présente pour nous le plus grand intérêt. » (L. LAFUMA, *Histoire des Pensées de Pascal (1656-1952)*, Paris, Éditions du Luxembourg, 1954, p. 53-54)

[4] Celui-ci en louait « l'esprit critique si heureusement appliqué à l'édition de Port-Royal » (B. PASCAL, *Œuvres complètes*, texte établi, présenté et annoté par J. MESNARD, Paris, Desclée de Brouwer, t. IV, 1992, p. 1629), et, ailleurs, « l'esprit d'ouverture » ayant mené à une « révolution » (« Le texte des œuvres de Pascal de 1779 à 1914 », *in* D. LEDUC-FAYETTE (dir.), *Pascal au miroir du XIX^e siècle*, Paris, Mame, 1993, p. 15-26).

[5] Voir en particulier A. MCKENNA, « Les *Pensées* de Pascal au XIX^e siècle », *in* P. BROCKMEIER et S. MICHAUD (dir.), *Sitten und Sittlichkeit im 19. Jahrhundert. Les Morales au XIX^e siècle*, Stuttgart, M&P Verlag für Wiss. und Forschung, 1993, p. 108-134, et « Victor Cousin interprète de Pascal », *in* É. FAUQUET (dir.), *Victor Cousin, homo theologico-politicus*, Paris, Kimé, 1996, p. 19-35.

[6] H . AUPETIT, « Pour en finir avec *l'apologie*. Us et abus d'une hypothèse de lecture. », *Relire l'apologie pascalienne*, *Chroniques de Port-Royal*, n° 63, 2013, p. 27-44 ; « Le philosophe et l'autodidacte : comment Victor Cousin utilise Port-Royal pour excommunier Pascal de la religion philosophique », *Port-Royal au XIX^e siècle*, *Chroniques de Port-Royal*, n° 65, 2015, p. 309-339.

Les *intentions* de Cousin étant rendues claires, il devenait possible de les distinguer de son travail proprement dit, dont on pourrait, en toute objectivité, se réclamer. Laurent Thirouin, dans un article de 2020, reconnaît ainsi toujours à Cousin le statut de « père fondateur des nouvelles recherches pascaliennes », en dépit de ses « motivations réelles »[1] :

> Loin de vouloir servir la mémoire de Pascal, V[ictor] Cousin, par un retour au manuscrit et un dévoilement du texte authentique, entendait ébranler l'autorité philosophique des *Pensées* et démontrer que cette œuvre, d'apparence cartésienne, était en réalité un brûlot sceptique et le produit le plus navrant d'une démission de la raison.[2]

Cette figure de « père fondateur » recouvre en fait deux traits, comme nous en avertit Edward Saïd dans un texte consacré aux « commencements ». Accède à ce statut à la fois celui qui marque une rupture par rapport à ce qui précède (commencer *quelque chose de nouveau*), et celui qui instaure une tradition à venir (*commencer* quelque chose de nouveau, qui perdurera après nous)[3]. Or, Cousin est bien vu comme celui qui a instauré avec radicalité un principe nouveau dans l'approche du corpus pascalien – Laurent Thirouin évoque ainsi l'inauguration « fracassante » d'une « nouvelle exigence intellectuelle » en matière d'exégèse[4] – mais aussi comme celui qui a importé une sensibilité à la matérialité du texte dont on peut, voire on doit, se réclamer aujourd'hui dès lors que l'on aborde Pascal. Le travail de Cousin aurait alors imprimé aux études pascaliennes un « tournant » irrémédiable autant qu'incontestable, les faisant entrer dans ce que Sainte-Beuve appelait une « période philologique »[5]. Ce statut n'est d'ailleurs pas propre au travail de Cousin sur Pascal. Catherine König-Pralong a par exemple montré comment il avait acquis une semblable autorité chez les médiévistes[6].

Néanmoins, comme nous prévient encore Edward Saïd, ce regard rétrospectif qui institue comme tel un père fondateur est rarement tout à fait exempt d'instrumentalisation. « C'est l'urgence du présent qui, écrit-il, rend possible l'établissement d'une séquence commencement-milieu-fin » et ainsi permet de « transformer [ce commencement], d'objet distant, […] en sujet de notre réflexion »[7]. Or, ce retour instrumental à un passé cousinien est bien ce qui a été opéré depuis une vingtaine d'années dans le champ des études pascaliennes : ou bien, marginalement, pour identifier

---

[1] L. THIROUIN, « Depuis quand Pascal a-t-il écrit une "*apologie*" ? », *Quaderni Leif*, n° 19, 2020, p. 46.

[2] *Loc. cit.*

[3] E. W. SAID, *Beginnings : intention and method*, New York, Basic Books Publisher, 1975, ch. II « A Meditation on Beignnings », p. 29-78.

[4] L. THIROUIN, « Depuis quand Pascal a-t-il écrit une "*apologie*" ? », art. cité p. 46.

[5] C.-A. de SAINTE-BEUVE, « *Pensées, fragments et lettres de Blaise Pascal*, publiés pour la première fois conformes aux manuscrits, par M. Prosper Faugère [recension] », *Revue des deux mondes*, 14e année, t. VII, 1844, p. 111.

[6] C. KÖNIG-PRALONG, *Médiévisme philosophique et raison moderne de Pierre Bayle à Ernest Renan*, Paris, Vrin, 2016, p. 42-46 et p. 149-163.

[7] E. W. SAID, *Beginnings*, *op. cit.* p. 42 (nous traduisons).

un père fondateur, et en construisant sur cette autorité une légitimité académique ; ou bien, majoritairement, pour révéler, et critiquer, la persistance de schémas cousiniens dans nos approches actuelles[1]. Qu'il s'agisse de mettre en évidence la continuité d'une même conception « philologique » et « critique » de Victor Cousin à nous-mêmes, ou de dénoncer le *mauvais côté* d'un travail par ailleurs jugé salutaire voire nécessaire, l'idée même que Cousin faisait de la philologie, comment, et ce que cette posture lui permettait, n'a jamais vraiment été examinée.

Un tel silence est en réalité révélateur. Il atteste à la fois de la *réussite* de la « mise en scène »[2] cousinienne, et de l'*échec* de son projet philosophique. En effet, pour Cousin, l'exercice « philologique », essentiellement caractérisé par un *retour au manuscrit*[3], n'est pas séparable d'une conception jugeante et « critique » de l'histoire de la philosophie. Ne pas le voir, en affectant de distinguer le philosophe et le philologue, c'est à la fois commettre un contre-sens sur la nature de son travail philosophique, et un anachronisme quant à l'usage de la « philologie » qui serait le sien.

Il importe donc de reprendre à nouveau frais l'examen de ce que Cousin a entrepris autour de Pascal. Lui-même se targuait d'avoir « inventé » une nouvelle approche[4]. Pour analyser un tel geste, supposé, d'« invention », nous tâcherons de démêler les deux dimensions qui caractérisent tout commencement : les innovations que l'on peut attribuer à Cousin, et la manière dont certaines de ces innovations ont pu passer à la postérité. Notre étude sera guidée par les deux motifs qui structurent les débats contemporains sur la possible « descendance » de Cousin : sa méthode philologique et les traits persistants de la figure qu'il construisit de Pascal. Dans les deux cas, il s'agira alors, 1° d'identifier le caractère de nouveauté, et donc de mettre au jour la nature de ce qui est inventé ainsi que les raisons philosophiques, politiques, qui ont poussé Cousin à ce type de choix ; 2° de mettre en évidence, en tant que constructions philosophiques, des éléments d'interprétation qui persistent encore aujourd'hui dans la figure de Pascal.

---

[1] Après Hubert Aupetit (« Pour en finir avec *l'apologie* », art. cité) et Laurent Thirouin (« Depuis quand Pascal a-t-il écrit une "*apologie*" ? », art. cité), c'est la voie que nous avons nous-mêmes empruntée, dans notre article « Pascal aux limites de la philosophie : pérennité d'une figure philosophique » (*Revue de métaphysique et de morale*, à paraître).

[2] P. VERMEREN, *Victor Cousin : le jeu de la philosophie et de l'État*, Paris, L'Harmattan, 1995, ch. V, « La mise en scène de la philosophie », p. 125-150.

[3] M. ESPAGNE, « La référence allemande dans la fondation d'une philologie française », *in* M. ESPAGNE et M. WERNER (dir.), *Philologiques I. Contribution à l'histoire des disciplines littéraires en France et en Allemagne au XIXe siècle*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1990, p. 135-158, en part. p. 142-147.

[4] V. COUSIN, « Du scepticisme de Pascal [premier article] » *Revue des Deux Mondes*, vol. VIII, 14e année, 15 décembre 1844, p. 1013.

1. La philologie comme stratégie politico-philosophique

Lorsque Victor Cousin s'intéresse à Pascal, il a déjà derrière lui une carrière d'éditeur. Il a publié les œuvres de Proclus (1820-1827, 6 vol.)[1], de Platon (1822-1840, 13 vol.)[2] puis de Descartes (1824-1826, 11 vol.)[3] ; il travaille en même temps aux *Œuvres philosophiques de Maine de Biran* (1841, 3 vol.)[4]. Il a, enfin, traduit le *Manuel de l'histoire de la philosophie* de l'historien allemand Wilhelm Tennemann[5]. Dans la préface de ce dernier ouvrage, Cousin vante trois mérites de son auteur : l'« érudition », c'est-à-dire de « connaissance des sources » ; la « critique », c'est-à-dire « l'emploi raisonné des matériaux amassés par l'érudition » ; et « l'intelligence philosophique » permettant de « voir clair dans [l']histoire »[6]. Il est donc doublement installé dans le champ de l'édition : parce qu'il est l'auteur d'une importante œuvre éditoriale – du moins se présente-t-il comme tel, puisque toutes ces traductions sont en réalité des œuvres collectives, dont il confie la réalité du travail à ses disciples –, et parce qu'il a théorisé sa pratique. Les extraits de la préface au *Manuel* de Tennemann que nous avons cités permettent de comprendre la dimension de part en part philosophique de cette entreprise éditoriale. La reconnaissance de cette intention philosophique a conduit Christiane Mauve, Michel Narcy, Renzo Ragghianti et Patrice Vermeren à éditer de manière autonome les « arguments » rédigés par Cousin pour servir de préface aux volumes de sa traduction de Platon, en les présentant comme une œuvre de philosophie[7]. Cousin lui-même affirmait à Friedrich Schleiermacher que son projet était alors de « servir efficacement et presque immédiatement la philosophie »[8]. Au-delà des déclarations d'intention, cette dimension philosophique du travail éditorial a été soulignée par les contemporains de Cousin, en particulier Théodore Jouffroy[9], mais pas seulement : la réception de toutes ses traductions dans le monde intellectuel français témoigne de l'évidence avec laquelle s'est imposé aux acteurs contemporains

---

[1] *Procli philosophi platonici opera e codd. mss. biblioth. reg. parisiensis*, Paris, Eberhart, 1820-1827.

[2] *Œuvres de Platon*, Paris, Bossange puis Pichon et Didier puis Rey et Gravier, 1822-1840.

[3] *Œuvres de Descartes*, publiées par V. COUSIN, Paris, Levrault, 1824-1826.

[4] *Œuvres philosophiques de Maine de Biran*, Paris, Ladrange, 1841.

[5] *Manuel de l'histoire de la philosophie, traduit de l'allemand de Tennemann*, Paris, Pichon et Didier, 1829.

[6] *Ibid.* t. I, p. XXI.

[7] C. MAUVE, M. NARCY, R. RAGGHIANTI, P. VERMEREN, *Victor Cousin. Platon*, Paris, Vrin, 2016.

[8] Lettre de Victor Cousin à Friedrich Schleiermacher, 19 août 1826, *in* J. BARTHÉLÉMY SAINT-HILAIRE, *M. Victor Cousin, sa vie et sa correspondance*, Paris, Hachette-Alcan, 1895, t. I, p. 197.

[9] T. JOUFFROY, « *Œuvres complètes de Platon*, traduites par Victor Cousin. – tome IV. *Œuvres inédites de Proclus*, philosophe grec du cinquième siècle, d'après les manuscrits de la bibliothèque royale de Paris ; publiées par Victor Cousin (1er article) [recension] », *Le Globe*, t. IV, no 96, 24 mars 1827, p. 505-507.

l'usage de l'édition comme « arme philosophique »[1], pour reprendre une expression de Delphine Antoine-Mahut et Daniel Whistler[2].

Cette idée a mis plus de temps à s'imposer dans le cas de Pascal. Pourtant, le très cousinien Émile Saisset avait souligné en 1865 à quel point les travaux de Cousin sur Platon et Pascal étaient complémentaires pour comprendre sa biographie : « Après avoir passé sa jeunesse à l'ombre de Platon, il fortifie sa maturité dans le commerce sévère de Pascal. »[3] L'intéressé, quant à lui, l'annonce d'emblée dans son « Rapport » adressé à l'Académie française en 1842 sur la nécessité d'une nouvelle édition des *Pensées* : son traitement de Pascal ne sera pas différent de celui de l'auteur du *Ménon*. Il le formule dès l'avant-propos, en affirmant avoir « traité Pascal comme un ancien »[4], et l'explicite encore dans l'introduction :

> La critique du texte de Pascal, de ce texte tout aussi digne d'étude que celui de Platon ou de Tacite, est encore à entreprendre.[5]

Le terme important, ici, est celui de « critique ». Il réfère, de manière à peine implicite, à l'histoire de la philosophie allemande qui, depuis le milieu du XVIII[e] siècle, se revendique telle[6], et en particulier à Jacob Brucker, auteur d'une *Historia critica philosophiæ*[7]. Cousin décrivait cette dernière œuvre comme « l'alliance féconde de la philologie et de la philosophie »[8]. Autrement dit, la « philologie », quoi que Cousin entende par là, n'est pas conçue comme une pratique distincte de l'exercice philosophique. Comme nous rappelions plus haut, la critique elle-même ne désigne que « l'emploi *raisonné* des matériaux »[9]. Il s'agit ainsi de réintégrer ces matériaux, « bien examinés et bien constitués »[10], à une entreprise philosophique dont la forme première est la production de jugements, eux-mêmes destinés à mettre en évidence le « vrai » et le « bien » dans et par l'histoire. Cette doctrine, Cousin lui donne un nom : l'éclectisme.

---

[1] Voir C. MAUVE, M. NARCY, R. RAGGHIANTI, P. VERMEREN, « Introduction », *in Victor Cousin. Platon*, *op. cit.* p. 9-20.

[2] D. ANTOINE-MAHUT et D. WHISTLER (dir.), *Une Arme philosophique. L'éclectisme de Victor Cousin*, Paris, Éditions des Archives Contemporaines, 2019.

[3] É. SAISSET, « *Jacqueline Pascal*, par M. Victor Cousin [recension] », *Revue de Paris, Journal critique, politique et littéraire*, n° 77, 1844, t. II, p. 299.

[4] V. COUSIN, *Des Pensées de Pascal. Rapport à l'Académie Française sur la nécessité d'une nouvelle édition de cet ouvrage*, Paris, Ladrange, 1843, p. XII.

[5] *Ibid.* p. 18.

[6] Voir D. R. KELLEY, *The Descent of ideas*, Aldershote, Ashgate, 2002, et C. KÖNIG-PRALONG, *Médiévisme philosophique et raison moderne*, *op. cit.* p. 20-24.

[7] J. BRUCKER, *Historia critica philosophiæ a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta*, Leipzig, Breitkopf, 1742-1744. Sur la méthode « critique » de Brucker, voir M. LONGO, « A "critical" history of philosophy and the early Enlightenment : Johann Jacob Brucker », *in* G. PIAIA et G. SANTINELLO (dir.), *Models of the history of philosophy*, t. II, *From Cartesian age to Brucker*, Heidelberg, Springer, 2011, p. 477-577.

[8] V. COUSIN, *Manuel de l'histoire de la philosophie*, *op. cit.* t. I, p. XX.

[9] *Ibid.* p. XXI.

[10] *Loc. cit.*

Pour comprendre le sens philosophique du recours par Cousin à la philologie dans son approche de Pascal, il convient donc d'explorer deux voies. Premièrement, en amont, déterminer avec précision ce que recouvre le statut « d'ancien », conférant à celui qu'il caractérise une « dignité » justifiant d'y appliquer une attention d'érudit. Deuxièmement, en aval, restituer la manière dont l'édition d'un texte peut servir la constitution d'une philosophie, voire constituer en soi une « arme philosophique ».

(i) Pascal et les devoirs de la nation

Le rapport que Cousin adresse à l'Académie française en 1842 met au centre l'idée de la « nécessité » d'un travail à mener autour de Pascal. Le titre complet est : *Rapport à l'Académie française sur la nécessité d'une nouvelle édition des* Pensées *de Pascal*[1]. Toutefois, dès ses premières lignes, Cousin indique que la « nécessité » dont il est question ne relève pas d'un besoin philosophique, propre à son positionnement individuel en tant que philosophe, mais qu'elle est le legs immanent de ce morceau de la littérature universelle. Les grandes œuvres de notre Panthéon littéraire et philosophique *doivent* être conservées, non pas en vertu du besoin épistémique d'une science en particulier, mais en vertu de leur qualité propre. Elles sont autant de « monuments »[2] qu'il faut chercher à préserver de la dégradation du temps, et font pleinement partie du « patrimoine »[3] de la France. Cette partie de la réflexion cousinienne s'inscrit dans la continuité de celles que nous avons vu naître à l'articulation des XVIII^e^ et XIX^e^ siècle, conférant à Pascal le statut d'« écrivain national », *via* la mobilisation d'une métaphore architecturale topique – employée, déjà, chez Bossut, et que l'on retrouvera tout au long du XIX^e^ siècle. Au-delà, comme l'a relevé Anne-Marie Thiesse[4], la nécessité exprimée par Cousin d'un retour au manuscrit des *Pensées*, déposé à la Bibliothèque royale, prend place dans un processus plus général de redéfinition de la « valeur » des écrivains au XIX^e^ siècle. Leur mémoire, leurs archives, ne relèvent plus de la compétence des héritiers et des proches de l'auteur, ni même des érudits. Les « grandes œuvres », devenues les œuvres, c'est-à-dire les produits, de la Nation, relèvent des institutions publiques. « Tout ce qui se rapporte à un homme de génie n'est pas la propriété d'un seul homme mais le

---

[1] V. COUSIN, « Rapport à l'Académie française sur la nécessité d'une nouvelle édition des *Pensées* de Pascal », *Journal des savants*, 1842, avril, p. 243-252 ; juin, p. 333-358 ; juillet, p. 406-426 ; août , p. 490-505 ; septembre, p. 532-553 ; octobre, p. 608-625 ; novembre, p. 678-691. Pour plus de commodité, nous nous référerons à l'édition en volume de 1843 (*Des Pensées de Pascal*, *op. cit.*). Il convient de noter que ce texte n'a de « rapport » que le nom : il s'agit ni plus ni moins d'un mémoire.

[2] *Ibid*. p. 22 et *passim*.

[3] *Ibid.* p. 5.

[4] A.-M. THIESSE, *La Fabrique de l'écrivain national : entre littérature et politique*, Paris, Gallimard, 2019, p. 221.

patrimoine de l'humanité », affirme ainsi explicitement Cousin à propos de Malebranche moins d'un an avant la parution du *Rapport*[1]. Dans ce dernier texte, une semblable conception est formulée dès les premières lignes :

> Plus d'une fois l'Académie m'a entendu exprimer le vœu qu['] […] elle-même se chargeât de donner au public des éditions correctes de nos grands classiques, comme on le fait en Europe depuis deux siècles pour ceux de l'antiquité. Le temps est malheureusement venu de traiter cette seconde antiquité, qu'on appelle le siècle de Louis XIV, avec la même religion que la première, de *l'étudier en quelque sorte philologiquement*, de rechercher avec une curiosité éclairée les vraies leçons, les leçons authentiques que le temps et la main d'éditeurs inhabiles ont peu à peu effacées.[2]

Il ne s'agit donc pas simplement de proclamer la valeur collective d'un écrivain. Mais, premièrement, d'affirmer que, puisque les œuvres relèvent du trésor de la nation, c'est à la nation, incarnée dans ses institutions, de se charger de l'édition, c'est-à-dire de la sauvegarde, de ce patrimoine. Deuxièmement, c'est affirmer que la « vérité » d'une œuvre ne doit pas être cherchée dans la forme sous laquelle elle est passée à la postérité, *via*, dans le cas d'œuvres posthumes, des légataires officiels. Elle doit être révélée à partir du manuscrit, considéré comme dépositaire de la « véridicité »[3] de l'œuvre. Le cas des *Pensées* de Pascal est ici particulièrement significatif, puisque le texte non seulement n'a pas été publié par son auteur, mais était même très loin d'être achevé dans la forme d'un livre. Parce que l'écart est grand, comme nous l'avons vu, entre le texte édité par la famille de Pascal et les papiers manuscrits conservés à la Bibliothèque royale, les *Pensées*, plus que toute autre œuvre, permettent à Cousin d'affirmer la nécessité d'une approche « philologique » redéfinissant le lieu de leur vérité.

Enfin, il convient d'évoquer la place que tient cet idéal de « défense » de la langue nationale dans le projet philosophique de Cousin. En effet, comme l'ont rappelé récemment Delphine Antoine-Mahut[4] et Sarah Bernard-Granger[5], ce projet *philosophique* de Cousin est inextricablement lié à celui de faire une philosophie *nationale*. Un tel nationalisme est philosophique avant d'être politique et/ou linguistique. Cousin entend en effet souligner les spécificités d'une « méthode » française en philosophie, qui, seule, serait à même de saisir

---

[1] V. COUSIN, « Sur un manuscrit contenant des lettres inédites du P. André [second article] », *Journal des savants*, 1841, février, p. 122.

[2] V. COUSIN, *Des Pensées de Pascal*, *op. cit.* p. 1-2 (nous soulignons).

[3] Voir C. KÖNIG-PRALONG, *Médiévisme philosophique et raison moderne*, *op. cit.* p. 80.

[4] D. ANTOINE-MAHUT, « Une philosophie *française* sans *philosophie* française. L'éclectisme de Victor Cousin », *in* C. KÖNIG-PRALONG, M. MELIADÒ et Z. RADEVA (dir.), *The Territories of philosophy in modern historiography*, *Ad Argumenta. Quaestio*, special issue, nº 1, 2019, p. 149-168.

[5] S. BERNARD-GRANGER, « Universel philosophique et particularités nationales : Wilm, entre Schelling et Cousin », *Schelling Studien*, nº 11, 2023 (sous presse).

l'universel : l'esprit « d'analyse »[1] contre l'idéalisme (allemand) de Schelling[2]. L'une des manifestations de cette prise de position philosophique consiste dans la réaffirmation, par Cousin, de la nécessité de philosopher en langue nationale, y compris au lycée. Un arrêté, pris dès l'entrée en fonctions de Cousin au Conseil royal de l'instruction publique, en septembre 1830, indique ainsi qu'« il importe à tous égards de maintenir la prééminence de la langue nationale et populaire dans les matières philosophiques »[3]. Il ne s'agit pas simplement de rétablir l'usage du français en classe de philosophie, comme sous l'Empire : Cousin fait du français la langue *exclusive* de la philosophie, à la fois pour son enseignement et pour les travaux d'élèves[4]. D'autre part, dans cette entreprise de refondation « franco-française » de la philosophie[5], la revalorisation des philosophes français est décisive. Si sa figure tutélaire – sa « doctrine-mère »[6] – est identifiée sans ambiguïté avec Descartes, Cousin exhibe aussi un certain nombre d'auteurs et d'autrices qu'il estime représenter cet « esprit français ». Dans la seconde préface des *Fragments philosophiques* (1833), Pascal est appelé à faire partie de cette illustre généalogie :

> [La philosophie de Descartes] avait régné en France au dix-septième siècle : elle y avait été profondément nationale, puisque toute l'élite de la nation, depuis Pascal jusqu'à Madame de Sévigné, avait subi son ascendant.[7]

Dans le *Rapport* de 1842, Cousin joue encore de ce statut dans l'ouverture de son discours. Pascal y est présenté – avec Descartes – comme le fondateur de la prose française :

> Il appartient à l'Académie française de s'opposer à cette dégradation toujours croissante de nos grands écrivains […]. Si un jour, l'Académie accueillait ce vœu, que je renouvelle, chacun de nous pourrait choisir parmi nos bons auteurs ceux qui se rapportent davantage à ses études particulières. Peut-être m'aurait-on abandonné les philosophes. Parmi eux, je me serais attaché à Descartes et à Pascal, et parce qu'ils me sont plus familiers, et parce que je les considère l'un et l'autre comme les fondateurs de la prose française. Or, Descartes et Pascal ce sont deux géomètres et deux philosophes ; et c'est d'eux que notre prose a reçu d'abord les qualités qui désormais la constituent et qu'elle doit garder, sous peine de périr.[8]

---

[1] « Cet esprit de méthode et d'analyse, ce besoin de netteté, de précision, de liaison parfaite […] est l'esprit français par excellence. Voilà notre vraie nationalité en philosophie » (V. COUSIN, *Fragmens philosophiques*, seconde édition, Paris, Ladrange, 1833, préface, p. XXXI-XXXII)

[2] S. BERNARD-GRANGER, « Universel philosophique et particularités nationales », art. cité.

[3] Arrêté contenant des modifications aux règlements qui concernent l'enseignement de la philosophie, 11 septembre 1830, *BU*, t. II, n° 25, p. 148.

[4] « Les leçons de philosophie se donneront exclusivement en français. […] L'argumentation en latin est supprimée. Le prix d'honneur de philosophie […] est transféré de la dissertation latine à la dissertation française. » (*Ibid.* art. 1-3, p. 148-149)

[5] D. ANTOINE-MAHUT, « Une philosophie *française* sans *philosophie* française », art. cité, p. 150.

[6] D. ANTOINE-MAHUT, « Figures de Descartes dans l'historiographie française au XIX^e^ siècle », *in* M.-F. PELLEGRIN (dir.), *Repenser la philosophie du XVII^e^ siècle. Canons et corpus*, *Dix-septième siècle*, n° 296, 2022, p. 490.

[7] V. COUSIN, *Fragmens philosophiques*, seconde édition, *op. cit.* p. XXXI.

[8] V. COUSIN, *Des Pensées de Pascal*, *op. cit.* p. 3-4.

À en rester là, les choses semblent tout à fait claires : Victor Cousin, dans son entreprise de refondation française de la philosophie, aurait trouvé dans Descartes et Pascal deux ancêtres. Il conçoit que la langue dans laquelle est écrite une philosophie est intrinsèquement liée au type de philosophie produit – ce qui l'a par ailleurs lui-même conduit à être réduit aux conditions d'exposition de sa philosophie : il ne serait qu'un « rhéteur superficiel »[1] dont la philosophie n'est qu'une « mise en scène »[2]. Dans cette mesure, il est de la plus haute importance de rétablir la langue dans laquelle a été écrite la (véritable) philosophie française, c'est-à-dire celle qui n'a pas été « dégradée » par le XVIIIe siècle « sensualiste », et qui a été préservée des erreurs (anglaises) de Locke, et (allemandes), de Schelling. Après avoir donné une édition de Descartes, Cousin devait se tourner vers celui qui apparaît – et qu'il présente – comme le second père de la philosophie française : Pascal. C'est en fait tout le contraire : en revendiquant une juridiction disciplinaire, philosophique, sur Pascal (il est un des auteurs « qui se rapportent davantage à ses études particulières »[3]), il s'agit moins d'identifier un ancêtre que de se donner les moyens d'exclure un ennemi philosophique.

(ii) Pascal et les « devoirs » de l'historien de la philosophie

Les enjeux philosophiques de la revendication d'une approche philologique des *Pensées* se manifestent encore dans la mobilisation par Cousin du concept de « devoir » pour désigner son travail. Le terme apparaît dès les premières pages du *Rapport*, pour désigner la « charge » échue à l'Académie d'éditer l'un des classiques de la nation[4]. Mais, dans la suite du texte, l'usage se déplace, brouillant l'identification de son lieu d'énonciation : « *Notre devoir* est de rétablir l'intégrité de ces fragments mutilés et défigurés par la prudence forcée de Port-Royal et la pusillanimité gratuite de Bossut. »[5] Cette fois-ci, Cousin s'implique lui-même dans ceux que concerne ce « devoir ». Pour le comprendre, il convient de rendre à ce concept sa charge philosophique qui, de même que pour la « critique », ne doit pas être minimisée. Or, ce concept joue un rôle central dans la pensée de Cousin. Il est notamment l'objet de ses leçons à la faculté des lettres de Paris en 1818, publiées plus tard – moyennant une ample réécriture – sous le titre *Du Vrai,*

---

[1] D. JANICAUD, *Ravaisson et la métaphysique. Une généalogie du spiritualisme français*, Paris, Vrin, 1969, p. 4.

[2] P. VERMEREN, *Victor Cousin : le jeu de la philosophie et de l'État*, *op. cit.* ch. V, « La mise en scène de la philosophie », p. 125-150.

[3] V. COUSIN, *Des Pensées de Pascal*, *op. cit.* p. 3-4.

[4] « J'ai de la passion pour cette admirable langue que jadis l'Académie a contribué à fonder et qu'aujourd'hui plus que jamais peut-être elle a le droit et le devoir de défendre, soit contre les innovations opposées au génie national, soit contre des retours artificiels et maniérés à la langue naïve et informe du XVIe siècle […]. » (*Ibid.* p. XI-XII)

[5] *Ibid.* p. 144 (nous soulignons) et *passim.*

du beau, du bien[1]. Cousin y redéfinit, notamment contre Adam Smith et la morale (écossaise) de l'égoïsme, le devoir[2]. Celui-ci, indique-t-il, ne saurait se comprendre que dans sa relation à « la vérité ». C'est l'idée séminale du cours de 1818 : « Le devoir ne dérive pas […] de l'éducation [ni] de la volonté divine[,] ni des peines et récompenses à venir »[3]. Il « n'est que la vérité devenue obligatoire »[4]. Plus précisément, et dans la terminologie que Cousin adopte lorsqu'il rédige le programme du baccalauréat[5], il y va, avec ce devoir patrimonial, de la « morale publique », qui concerne « l'homme en général » – même si, nous le verrons, le travail de Cousin sur Pascal implique aussi, d'une certaine manière, les « devoirs envers l'État » qui constituent la seconde partie de la morale sociale[6]. Affirmer que l'édition de Pascal relève d'un « devoir », c'est affirmer qu'elle met en jeu, au-delà de « la vérité » *d'un auteur*, qu'il s'agit de « révéler », la vérité *en général*, dont la vérité de l'auteur n'est qu'un moment.

L'histoire dont il est question n'a ainsi rien « d'antiquaire »[7]. Dans sa préface au *Manuel* de Tennemann, Cousin indique très explicitement que son travail d'historien de la philosophie, en « éclair[ant] l'obscur labyrinthe des systèmes », a pour but de « fournir à la philosophie contemporaine quelques directions utiles »[8]. Il précise également la nature de cette « direction » philosophique indiquée dans et par l'histoire : « Qu'est-ce […] que l'histoire de la philosophie, sinon une perpétuelle leçon d'éclectisme ? »[9] Le retour au passé est donc plus qu'une manière d'éclairer le présent : il est un instrument pour la production d'une doctrine philosophique. Toutefois, il ne s'agit pas pour autant de revendiquer un droit au contresens, si celui-ci se révélait utile à son propre système philosophique[10]. Cousin a bien pour ambition de révéler le « vrai Pascal », fût-ce au détriment de la gloire attachée à son nom, ce qu'aucun éditeur n'aurait

---

[1] V. COUSIN, *Du Vrai, du beau, du bien*, Paris, Didier, 1853.

[2] Voir J.-P. COTTEN, « La "réception" d'Adam Smith chez Cousin et les éclectiques », *Victor Cousin*, *Corpus*, nos 18-19, 1991, p. 51-60.

[3] V. COUSIN, *Cours de philosophie professé à la faculté des lettres pendant l'année 1818, sur le fondement des idées absolues du vrai, du beau et du bien*, Paris, Hachette, 1836, p. 342.

[4] V. COUSIN, *Du Vrai, du beau, du bien*, *op. cit.* p. 394.

[5] Arrêté du 28 septembre 1832 qui détermine les questions de philosophie sur lesquelles seront interrogés les aspirants au grade de bachelier ès lettres, *BU*, 1832, t. III, no 47, p. 78-84 (voir *infra*, Annexe 3.3, Programme du baccalauréat, 1832, p. 631-633).

[6] C'est l'objet de notre chapitre V : « Les effets politiques de l'exclusion de Pascal du canon philosophique ».

[7] C. MAUVE, M. NARCY, R. RAGGHIANTI, P. VERMEREN, *Victor Cousin. Platon*, *op. cit.* p. 44.

[8] V. COUSIN, *Manuel de l'histoire de la philosophie*, *op. cit.* t. I, p. XIX.

[9] *Ibid.* p. XVII.

[10] C'est par exemple la perspective développée récemment par Tom Sorell, dans « Pertinence et limites de la caricature en histoire de la philosophie : le cas de Descartes », *in* Y.-C. ZARKA (dir.), *Comment écrire l'histoire de la philosophie ?*, Paris, PUF, 2001, p. 113-129. Richard Watson a également montré comment l'on pouvait tirer partie de certains « excès » dans la perspective d'une « histoire des ombres philosophiques (*shadow history of philosophy*) » (R. A. WATSON, « Shadow history in philosophy », *Journal of the history of philosophy* no 31, 1993, p. 95-109). Mais l'exercice doit alors, pour être pertinent, être accompli consciemment.

« osé » faire avant lui[1]. Cette notion de « vérité » est omniprésente dans le discours de Cousin, et s'articule autour de trois pôles. Elle est bien sûr l'horizon de la philosophie – il s'agit de *parvenir au vrai* – mais aussi ce qu'il faut chercher et *révéler dans l'histoire*, voire ce qui se révèle de soi-même dans l'histoire : « Toute philosophie éclectique a nécessairement pour base une connaissance profonde de tous les systèmes dont elle prétend combiner les éléments essentiels et vrais. »[2] Or, pour cela, il faut en passer par un travail approfondi sur les philosophes du passé, pour les *rendre à leur vérité* et leur pureté : alors seulement on pourra juger de la vérité de leur discours. L'éclectisme ne peut donc pas s'accommoder, pour parvenir au vrai, de contresens historiques, puisque sa matière est l'histoire elle-même.

Ce détour par la conception cousinienne de la philosophie nous aura permis de mieux comprendre le rôle qu'y occupe la philologie. Elle est l'instrument par lequel il s'agit de retrouver la vérité des doctrines et des auteurs passés, en retournant, à partir de leurs manuscrits ou de sources proches, à leur authenticité, et de révéler cette vérité, éventuellement, par une traduction. Elle est donc, ultimement, l'instrument qui rend possible le *choix* qui caractérise la méthode éclectique. Une fois la vérité d'un auteur révélée, le philosophe éclectique peut juger de la vérité de sa doctrine, et des éléments qu'il convient ou non de sauver, c'est-à-dire d'intégrer dans un système nouveau. Exprimée par Cousin dès les cours de 1828-1829, cette nécessité de philosopher en procédant à un « inventaire » du passé est également rappelée dans la conclusion de son édition des *Œuvres* de Jacqueline Pascal :

> Il faut que la France […] s'éclaire tout entière, […] se souvenant du double passé qu'elle a traversé [*sc*. le XVII^e^ et le XVIII^e^ siècles] et en faisant un sérieux inventaire, rejette ce qui est à la fois vieilli, inutile ou dangereux, et aspire à un avenir pur de tous les excès où se réalise, en toutes choses, cet idéal de force réglée et de haute modération qu'il suffit d'avoir aperçu une fois […] pour s'éloigner également de toutes les folies, quelles que soient leurs formes ; eussent-elles l'éclat et la grâce du génie de Voltaire, ou la grandeur et la gravité de celui de Pascal.[3]

Réinscrire Pascal dans une *histoire française de la philosophie* a donc trois conséquences. Premièrement, sa *gloire* littéraire devient celle de la France. Deuxièmement, sa *conservation* devient le devoir de la nation. Troisièmement, la restitution de sa vérité met en jeu la vérité en général. Ces trois caractéristiques renvoient toutes à la personne de Cousin, qui est, 1^o^ membre de l'institution garante de la préservation du patrimoine littéraire, l'Académie française ; 2^o^ un

---

[1] V. COUSIN, *Des Pensées de Pascal*, *op. cit.* p. 175 : « Pascal est là tout entier. Desmolets n'a pas osé le montrer tel qu'il est, et Bossut, reculant également devant le vrai et le faux, ne redresse ni ne maintien la citation de Desmolets : il la supprime. » Cousin est en train de commenter le fragment 189 des *Pensées*, « Athéisme marque de force et d'esprit, mais jusqu'à un certain degré seulement », que certains éditeurs ont corrigé en « Athéisme *manque* de force et d'esprit … ».

[2] V. COUSIN, *Manuel de l'histoire de la philosophie*, *op. cit.* t. I, p. XVII.

[3] V. COUSIN, *Jacqueline Pascal*, Paris, Didier 1845, p. 429-430.

historien-philologue, et pas n'importe lequel : le seul savant à avoir consulté le manuscrit original des *Pensées* ; 3o le représentant français de l'histoire de la philosophie (moyennant l'« éclipse » du modèle concurrent de Degérando[1]). En proclamant la nécessité d'une « nouvelle édition » des *Pensées* d'après un modèle *philologique* et *critique*, il s'agit ainsi de revendiquer, pour lui-même, le monopole de l'interprétation légitime de Pascal.

(iii) Pascal, entre histoire littéraire et « histoire intellectuelle »

L'exercice de ce pouvoir par Cousin prend premièrement, et peut-être prioritairement, la forme de ce que Catherine König-Pralong appelle des opérations de « territorialisation »[2]. Par là, il faut comprendre la manière dont l'historiographie cousinienne – parmi d'autres – produit des jugements qui, en même temps qu'ils organisent un « territoire » philosophique, sont des assignations à résidence : ils sont descriptifs autant que normatifs. La notion de territoire, ici, s'entend en un sens large. Elle renvoie, d'une part, à une histoire *mondiale* de la philosophie, dont Cousin détermine les frontières et les régions, c'est-à-dire identifie *où* se pratique « la philosophie ». Deuxièmement, territorialiser l'histoire de la philosophie revient à présenter ce qui, *dans son histoire*, peut être considéré comme philosophique, c'est-à-dire à « rationaliser des parcelles du passé ou, au contraire, à identifier des époques étrangères à la rationalité de l'historien pour les mettre en contraste »[3]. Enfin, cette notion de territoire peut être envisagée à l'échelle locale : en « assombrissant », chez un auteur, ce que l'on ne juge pas « bon », pour se focaliser sur le meilleur, notamment en distinguant des « époques » de sa pensée[4], mais aussi en construisant des catégories historiographiques (des « ismes ») assignant à chacune de ces périodes une place, une fonction, et un caractère.

Appliqué aux *Pensées*, ce principe conduit Cousin à définir les frontières de l'admiration qu'on leur doit. En effet, en restituant le texte de Pascal à la « sincérité » du manuscrit, c'est-à-dire en-deçà des mutilations et des transformations de l'édition « de Port-Royal », il ne s'agit pas de leur dénier toute admiration. Que les *Pensées* ne soient pas ce que, sous ce nom-là, on a toujours admiré, ne signifie pas qu'elles ne puissent être admirées du tout. Mais en restituant leur texte original, Cousin délimite précisément les frontières de cette admiration :

---

[1] S. LÉZÉ, « Contrôler le territoire philosophique à coups de canon. L'éclipse de "l'histoire comparée" de Joseph-Marie Degérando (1772-1842) à l'orée d'une juridiction de l'incomparable », *in* C. KÖNIG-PRALONG, M. MELIADÒ et Z. RADEVA (dir.), *The Territories of philosophy*, *op. cit*. p. 223-244.

[2] C. KÖNIG-PRALONG, *La Colonie philosophique. Écrire l'histoire de la philosophie aux XVIIIe et XIXe siècles*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2019, p. 13-17.

[3] *Ibid.* p. 15.

[4] Pour une application paradigmatique de ces mécanismes constitutifs de l'historiographie cousinienne à Condillac et Descartes, voir D. ANTOINE-MAHUT, *L'Autorité d'un canon philosophique. Le cas Descartes*, Paris, Vrin, 2021, ch. IX, « Ombrager », p. 261-314.

> Pascal n'est pas de la famille de ces grandes intelligences dont les pensées composent l'histoire intellectuelle du genre humain : il n'a mis dans le monde aucun principe nouveau ; mais tout ce qu'il a touché, il l'a porté d'abord à la suprême perfection. […] Ce qui le caractérise, c'est la rigueur, cette rigueur inflexible qui aspire en toute chose à la dernière précision, à la dernière évidence. De là ce style net et lumineux, ce trait ferme et arrêté […].[1]

En d'autres termes, c'est seulement le style, et non le « contenu » des *Pensées*, auquel il convient d'accorder de la grandeur. S'il est impératif, pour un « grand philosophe », d'être aussi un « grand écrivain », être un grand écrivain ne fait pas pour autant un grand philosophe :

> Le penseur dans Pascal a des supérieurs, mais l'écrivain n'en a pas.[2]

On comprend ainsi que l'entreprise philologique de Cousin, envisagée comme une restauration du style du génial auteur des *Pensées*, est aussi, voire surtout, une manière de les réinscrire dans un Panthéon strictement littéraire. Reconnaître la valeur d'écrivain de Pascal, et se présenter comme le serviteur nécessaire et dévoué de sa gloire, ce n'est pas tant lui accorder une place dans une histoire culturelle en général mais, comme l'explicite Cousin dans la citation précédente, le situer dans l'histoire *littéraire* de la France, en l'excluant de « l'histoire intellectuelle du genre humain ». Il articule ainsi la nécessité de donner à la nation ses fondements littéraires à son propre projet philosophique.

En effet, cette « histoire intellectuelle du genre humain » n'est pas une simple fresque narrant dans le désordre de leur apparition des événements indifférents – la formule est vraisemblablement vague à dessein : elle dissimule l'appropriation philosophique à venir. Une telle histoire tient, comme l'indique Cousin, d'une reconstitution, articulée autour de « familles », dont la grandeur est jugée antérieurement à l'investigation philosophique en elle-même[3]. Elle est ainsi orientée à la fois téléologiquement et axiologiquement. *Téléologiquement*, parce que, comme nous l'avons rappelé, l'histoire est pour Cousin un instrument au sein d'une démonstration philosophique :

> Un homme sérieux ne s'engage point dans l'étude pénible du passé pour y apprendre seulement ce qui fut, mais pour en tirer ce qui doit être ; et une histoire de la philosophie, qui veut être véritablement philosophique, doit aboutir à des conclusions positives sur les destinées ultérieures de la philosophie.[4]

Axiologiquement, ensuite, parce que tous les éléments de cette histoire ne se valent pas : la philosophie y découvre un progrès immanent, celui de la raison et de la liberté. L'histoire de la

---

[1] V. COUSIN, *Des Pensées de Pascal*, *op. cit*. p. 6-7.

[2] *Ibid*. p. IV.

[3] Delphine Antoine-Mahut a approfondi cette conception de l'histoire de la philosophie comme « histoire de famille » dans « l'école cousinienne » : « Is the history of philosophy a family affair ? The examples of Malebranche and Locke in the Cousinian school », *in* M. LAERKE, J. E. H. SMITH et E. SCHLIESSER (dir.), *Philosophy and its history. Aims and methods in the study of early modern philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2013, p. 159-177.

[4] V. COUSIN, *Cours de l'histoire de la philosophie. Histoire de la philosophie du XVIII^e siècle*, Paris, Pichon et Didier, 1829, t. I, p. 3-4.

philosophie n'est donc pas seulement de part en part philosophique. Elle s'identifie à la philosophie – et vice-versa : philosopher, pour Cousin, revient à « constater »[1] la philosophie telle qu'elle s'est déployée dans son histoire[2].

La « méthode critique »[3] adoptée par Cousin à l'égard des textes n'est pas cette approche neutre, servante du texte, dont se réclament nombre d'historiens de la philosophie contemporains. Elle est à la fois *politique*, dans la mesure où elle est articulée à la constitution d'un Panthéon national, et *philosophique*, en tant qu'elle donne la forme-même de la pratique philosophique : l'inventaire des doctrines passées. Le classement de Pascal parmi les littéraires, c'est-à-dire sa rétrogradation du rang de penseur que, comme nous le verrons, certains adversaires philosophiques de Cousin lui reconnaissait, n'était possible qu'après cet inventaire, lui-même rendu possible par la « restauration » du texte des *Pensées*. En d'autres termes, l'approche philologique des textes n'est pas, pour Cousin, la conséquence d'un jugement antérieur sur la valeur des textes dont il s'agirait ainsi de redonner toute la mesure, mais elle est l'instrument même de la formulation de jugements. Cette présentation schématique doit certes être nuancée. Toute investigation, bien sûr, est en premier lieu motivée par une représentation qui lui préexiste – ce qui, dans le vocabulaire de la philosophie cousinienne, pourrait s'exprimer ainsi : pour ne pas verser dans le « scepticisme », c'est-à-dire la constatation désolée du « désordre » du monde[4], l'investigation philosophique doit être contrôlée par des principes métaphysiques, identifiés en amont, et qu'il s'agit de retrouver. Au moment où Cousin réinvestit son étude, Pascal est déjà une figure très chargée idéologiquement, dont la référence est partagée entre les « antijésuites », qu'ils soient proches de l'anticléricalisme de gauche[5], ou de la critique du libéralisme de la Monarchie de Juillet[6]. Sur le plan philosophique, les adversaires de Cousin se disputaient à grand bruit à son sujet depuis le « coup de tonnerre

---

[1] *Ibid*. t. II, p. 29.

[2] Pour une présentation ramassée du lien entre histoire et philosophie chez Cousin, voir M. GUEROULT, *Histoire de l'histoire de la philosophie*, t. III, *En France, de Condorcet à nos jours*, Paris, Aubier, 1988, ch. XXX. Pour plus de détail, se référer à L. REY, *Les Enjeux de l'histoire de la philosophie en France au dix-neuvième siècle, Pierre Leroux contre Victor Cousin*, Paris L'Harmattan, 2012.

[3] Cet adjectif est déjà revendiqué par Cousin dans le *Rapport*. Voir notamment les dernières lignes de celui-ci : « Nous nous flattons […] que l'Académie, qui a écouté ce long rapport avec tant de bienveillance, ne refuserait pas ses encouragements, et peut-être même ses récompenses, à celui qui, répondant à notre appel, entreprendrait enfin une édition critique des *Pensées*. » (*Des Pensées de Pascal*, *op. cit.* p. 251)

[4] V. COUSIN, *Fragmens philosophiques*, seconde édition, *op. cit.* p. VII-VIII.

[5] Voir P. BOUTRY, « Edgar Quinet et le mythe jésuite en 1843 : *nova et vetera* », *in* P.-A. FABRE et C. MAIRE (dir.), *Les Antijésuites. Discours, figures et lieux de l'antijésuitisme à l'époque moderne*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2010, p. 91-135.

[6] « M. Victor Cousin, conciliateur entre la religion et la philosophie, aux dépens de la foi orthodoxe et de la bonne foi », *Revue ecclésiastique*, nº 80, janvier 1845, p. 225-233 ; nº 82, mars 1845, p. 300-318. L'auteur (anonyme) de cet article montre que Cousin, « adversaire apparent des jésuites » (*ibid.* p. 303), réinvestit en réalité les critiques que ces derniers opposaient à Pascal, et qu'il s'en fait ainsi se rend « l'écho fidèle » (*ibid.* p. 304).

maistrien » de 1821[1]. Félicité-Robert de Lamennais, tout particulièrement, avait introduit Pascal au cœur de sa philosophie. Avant même de produire un jugement sur la nature de la pensée de Pascal, il s'agit donc *déjà* pour Cousin de prendre position dans un débat autant philosophique que politique.

Utilisée pour revendiquer une identité philosophique, la philologie reste donc un instrument. Dans cette mesure, on pourrait envisager de s'en revendiquer, pour peu qu'on marque la distance nécessaire, par exemple en soulignant les « mauvaises intentions » de Cousin (ce qui est aussi une manière, pour l'historien contemporain, d'affirmer que les siennes sont bonnes), ou ses « erreurs d'interprétation et de fait »[2]. En ce sens, en dépit de tous ses défauts, Cousin resterait tout de même une figure tutélaire de l'histoire de notre modernité ; et notre capacité à nous servir de cet instrument, en le « stérilisant »[3], la manifestation de notre esprit critique. Si la théorie de Cousin est mauvaise, il resterait du point de vue de la pratique le premier des « historiens modernes ». Or, il est frappant que ces affirmations ne se fondent jamais sur une explicitation précise de ce que Cousin accomplit *réellement* lorsqu'il prétend faire œuvre de philologue, et se contentent souvent de brandir un salutaire retour au manuscrit. Dès lors, on peut considérer que l'affirmation selon laquelle, en dépit de ses erreurs et de ses mauvaises intentions, Cousin reste *d'une certaine manière* le père fondateur des études pascaliennes, ne relève pas de l'assomption d'une filiation réelle et assumée jusqu'au bout, comme celle que François Châtelet, par exemple appelait de ses vœux (un retour à une histoire de la philosophie jugeante, contre la neutralité affligeante de la « philosophie des professeurs »[4]). Bien plutôt, elle apparaît comme le résultat d'une forme de construction de figure qui prolonge, justement, les déclarations d'intentions de Cousin lui-même, sans se questionner sur leurs fondements[5].

Or, l'examen de la méthode philologique effectivement mise en œuvre par Cousin est sans appel. Victor Cousin, 1° ne suit jamais les leçons du manuscrit des *Pensées* ; 2° n'a pas produit d'édition

---

[1] Selon le mot d'Olivier Tort, dans son article « Usages polémiques de Port-Royal et du jansénisme dans les milieux politiques royalistes (1814-1830) », *Port-Royal au XIXe siècle*, *Chroniques de Port-Royal*, n° 65, 2015, p. 129. Ce « coup de tonnerre » correspond à la publication, par Joseph de Maistre, de *De l'Église gallicane dans son rapport avec le Souverain Pontife* (Lyon, Rusand, 1821), dont la moitié est occupée par une critique du jansénisme, identifié comme doctrine mère du gallicanisme contemporain.

[2] L. LAFUMA, *Histoire des Pensées de Pascal*, *op. cit.* p. 53.

[3] Voir S. ZÉKIAN, « Les mots en partage. Notes sur les langues de l'histoire littéraire », *Questions de communication*, vol. XXXVIII, n° 2, 2020, p. 311-332, qui reprend une métaphore de Carlo Ginzburg (« Nos mots et les leurs. Une réflexion sur le métier de l'historien, aujourd'hui », *Essais*, hors-série n° 1, 2013, p. 191-210).

[4] F. CHÂTELET, *La Philosophie des professeurs*, Paris, Grasset, 1970.

[5] Dans un récent article, Pierre-François Moreau soulignait à très juste titre la différence entre conscience textuelle et conscience philologique, et rappelait que si Cousin est le « père » des historiens de la philosophie français actuels, c'est surtout, précisément, dans la mesure où ils ne sont que très peu « philologues », à la différence de leurs collègues des facultés des lettres, et des facultés de philosophie à l'étranger. Voir P.-F. MOREAU, « Victor Cousin, la philosophie et son histoire », *Le Télémaque*, n° 54, 2018, p. 57-66.

des *Pensées*, non pas pour des raisons contingentes[1], mais parce qu'il estimait ce texte dangereux ; 3° s'est approprié le travail, d'abord de Prosper Faugère, puis d'Ernest Havet, pour se présenter à la postérité comme un éditeur.

2. La philologie selon Cousin, ou la constitution d'un *self* d'éditeur

(i) La philologie comme exigence

L'exhibition de la philologie comme exigence éditoriale intervient, comme nous l'avons montré, dans un contexte de revendication d'un monopole historiographique sur les *Pensées* de Pascal, revendication qui a elle-même pour contexte les mobilisations de la figure de Pascal dans un champ littéraire saturé par les questions politiques. Dans cette mesure, la « philologie » entre dans le cadre de ce qu'Erving Goffman appelait la « présentation de soi (*the presentation of self*) »[2]. Elle devient même inséparable, comme le soulignait Catherine König-Pralong, de la constitution du « *self* de l'historien de la philosophie », en France, dans le sillage de Cousin[3]. Ainsi, ce « sacre » du philologue-Cousin se révélerait en réalité n'être qu'un « auto-sacre » parmi tant d'autres au début du XIXe siècle, c'est-à-dire une étiquette historiographique fondée sur une foi dans des textes normatifs rédigés par les écrivains eux-mêmes, ainsi que l'ont montré Jean-Luc Chappey et Antoine Lilti[4]. Au-delà, on peut considérer que, parce qu'elle vise à revendiquer un monopole, c'est-à-dire à performer une action *dans le domaine du discours*, et non à véritablement rétablir le texte vrai de Pascal, l'exigence philologique se satisfaisait, précisément, de n'être qu'une « exigence ». Il suffit à Cousin de se revendiquer philologue, c'est-à-dire de le performer, comme un acteur de théâtre.

Cette mise en scène se fonde sur une ambiguïté savamment entretenue, et passée à la postérité : celle selon laquelle Cousin aurait fait œuvre d'éditeur. Cette ambiguïté se développe autour de trois pôles. Premièrement, le *Rapport*, qui se présente dans son introduction comme une entreprise de sauvegarde désintéressée du patrimoine littéraire de la nation française, se révèle être un pamphlet

---

[1] « Le *désir* de Cousin de faire une édition des *Pensées* ne pouvait demeurer qu'à l'état de désir, car on n'est pas impunément pair de France et membre de deux académies. Il arrive un moment où les honneurs obligent à renoncer, faute de temps, à tout travail de recherches de quelque envergure, à moins d'avoir un secrétaire qualifié à sa disposition. » (L. LAFUMA, *Histoire des Pensées de Pascal*, *op. cit.* p. 56 ; nous soulignons) ; « Fait curieux, Victor Cousin ne s'attela pas lui-même à l'édition des *Pensées.* » (J. MESNARD, « Le textes des *Œuvres* de Pascal de 1770 à 1914 », art. cité, p. 20)

[2] E. GOFFMAN, *The Presentation of self in everyday life*, New York, Anchor Books, 1959.

[3] C. KÖNIG-PRALONG, *La Colonie philosophique*, *op. cit.* en part. ch. I, « La raison philosophique moderne et ses historiens », p. 25-54. Si cette revendication « philologique » est à rapporter à Cousin, les éditeurs de Pascal ne l'ont pas attendu pour consulter le manuscrit, contrairement à ce qu'écrit Cousin. Voir J.-J. DEMOREST, « Victor Cousin et le ms. des "Pensées" de Pascal », *Modern Language notes*, vol. LXVI, n° 4, 1951, p. 255-259.

[4] J.-L. CHAPPEY et A. LILTI, « L'écrivain face à l'État : les demandes de pensions et de secours des hommes de lettres et savants (1780-1820) », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, vol. LVII, n° 4, 2010, p. 156-184.

de philosophie éclectique, destiné à combattre un adversaire philosophique. D'autre part, ce même *Rapport sur la nécessité de la publication d'une nouvelle édition des Pensées de Pascal* conclue précisément au « danger » qu'une telle publication représenterait[1]. Enfin, Cousin présente son travail comme un recueil de « variantes de Pascal »[2] (et donc comme une édition), et va même jusqu'à s'inclure dans les éditeurs de Pascal[3], tout en refusant d'assumer la totalité de la fonction :

> Nous avons voulu montrer à l'Académie la nécessité d'une nouvelle édition des *Pensées*, et non pas faire cette édition devant elle. Nous publierons donc assez de *Pensées* nouvelles pour exciter la curiosité, sinon pour la satisfaire entièrement.[4]

La lecture du *Rapport* permet de comprendre la nature du critère d'après lequel Cousin a sélectionné les « pensées » qu'il choisit d'éditer (en annexe), et dont il cite de larges extraits au cours du texte :

> Voilà le texte des parties les plus importantes des *Pensées* rétabli dans son intégrité, et à l'aide de cette restitution le dessein de Pascal rendu manifeste. Ce dessein, je l'ai démontré dans ce Rapport, était d'accabler la philosophie cartésienne et avec elle toute philosophie sous le scepticisme pour ne laisser à la foi naturelle de l'homme d'autre asile que la religion.[5]

Autrement dit, dans le « dessein » de Cousin, donner les variantes et les pensées inédites qui permettent de rendre compte du « scepticisme » et du « jansénisme » de Pascal suffit – l'édition complète est inutile. La seule qui, à la rigueur, pût valoir dans l'optique de Cousin eût été une sélection : « Il y aurait de l'utilité peut-être à extraire de ses écrits de toute nature et à former des Pensées de Pascal, comme on a des Pensées de Platon, de Descartes, de Leibniz. »[6] Dans un article écrit à la fin de l'année 1844, à l'occasion de la parution de la seconde édition du *Rapport*, Cousin s'explique plus longuement de son choix de ne pas produire d'édition des *Pensées*, et confirme la seule option qui lui paraît valable :

> Il ne faut pas […] adorer superstitieusement tous les restes d'un grand homme. La raison et le goût ont un choix à faire entre des notes quelquefois admirables, quelquefois aussi dépourvues de

---

[1] V. COUSIN, *Des Pensées de Pascal*, *op. cit.* p. 163 : « Aujourd'hui même, les *Pensées* sont peut-être plus dangereuses qu'utiles, elles répandent l'aversion de la philosophie bien plus que le goût de la religion ; elles ravagent l'âme plus qu'elles ne l'éclairent et ne la pacifient ; et la foi qu'elles inspirent, fille de la peur plutôt que de l'amour, est inquiète et agitée comme celle de ce sublime et infortuné génie. »

[2] *Ibid.* p. LIV.

[3] *Ibid*. p. 164 : « Mais c'est notre devoir d'éditeur fidèle de rétablir le caractère original de l'ouvrage sur lequel nous travaillons, d'ôter au scepticisme et à la religion de Pascal leurs derniers voiles ». Il est également important de noter que lorsque le *Rapport* sera soumis au Conseil de l'Université pour en autoriser la diffusion dans les bibliothèques des collèges, il le sera en tant que « Pensées de B. Pascal, publiées par Victor Cousin » (13 juin 1845). Voir *Liste générale des ouvrages qui ont été présentés à l'adoption universitaire depuis la création de l'Université. Extraits des procès-verbaux des séances du conseil depuis le 4 août 1808*, AN, F/17/1560.

[4] V. COUSIN, *Des Pensées de Pascal*, *op. cit.* p. 204.

[5] *Ibid*. p. XIII.

[6] *Ibid.* p. 22.

> tout intérêt dans leur état actuel. Un *fac-simile* n'est point l'édition, à la fois intelligente et fidèle, que j'avais demandée et que je demande encore.[1]

On est très loin des éditions actuelles qui, depuis celles de Léon Brunschvicg, formulent comme une nécessité l'intégration aux « œuvres complètes » de toutes sortes de documents voire de « notes de blanchisserie »[2] : correspondance familiale, documents administratifs, baux immobiliers, etc.[3] À cet égard, concernant l'état du texte aussi bien que la forme de « l'œuvre-complète », les éditions « modernes » doivent bien plus à Brunschvicg qu'à Cousin. Ce dernier, en réalité, se présente comme *un éditeur qui n'a pas besoin d'éditer* : il lui suffit, dans le cadre de son projet philosophique, d'avoir énoncé un certain nombre de « principes » éditoriaux et d'avoir mis au jour, non pas toutes les pensées inédites, mais seulement « les plus importantes […], en rétablissant le texte de Pascal sur les points les plus essentiels »[4]. Dans cette mesure, même si Cousin ne produit pas d'édition, il s'assure, en en ayant posé les « fondements », de pouvoir revendiquer comme siennes toutes celles qui suivront. Il s'institue ainsi explicitement comme le « premier » d'une lignée d'éditeurs « critiques »[5] à venir, et voit son œuvre y compris chez ceux qui font mine de le critiquer :

> On a beau dérober les principes que j'ai établis, en ayant l'air de les combattre ; tous les faux-semblants ne servent de rien ; suivre des règles posées par un autre, jusqu'à les compromettre par une application outrée, ce n'est point les inventer, tout comme réimprimer à grand bruit des pièces qui déjà ont vu le jour, sans citer le premier éditeur, ce n'est pas les publier pour la première fois.[6]

On peut se demander, ici, ce que recouvre l'idée d'une « application outrée » de principes que Cousin présentait pourtant comme universels. Si ces principes visent seulement à « restituer la sincérité » d'un texte « mutilé » par ses premiers éditeurs, comment peut-on les outrer ? Pour le comprendre, il importe d'identifier les interlocuteurs visés par Cousin. Ceux-ci ne sont pas nommés,

---

[1] V. COUSIN, « Du scepticisme de Pascal [premier article] », *Revue des Deux Mondes*, vol. VIII, 14e année, nouvelle série, 15 décembre 1844, p. 1013. Cet article a donné la matière de l'avant-propos à la seconde édition du *Rapport*, devenu simplement *Des Pensées de Pascal* (*Des Pensées de Pascal. Nouvelle édition revue et augmentée*, Paris, Ladrange, 1844). Attention : ce texte est différent de ce que Cousin intitule « Avant-propos de la seconde édition » dans la cinquième édition du *Rapport* (*Études sur Pascal, cinquième édition, revue et augmentée*, Paris, Didier, 1857), qui restitue la quasi-totalité de l'article, et qui correspond en fait à l'avant-propos de la *troisième* édition (*Œuvres de Victor Cousin*, 4e série, Littérature, tome I, nouvelle édition revue et corrigée ; Blaise Pascal, Paris, Pagnerre, 1849).

[2] Selon le mot de Michel Foucault dans « Qu'est -ce qu'un auteur ? », *in Dits Ecrits*, Paris, Gallimard, t. I, 2001, p. 817-849.

[3] Voir *Œuvres de Blaise Pascal*, publiées suivant l'ordre chronologique avec documents complémentaires, introduction et notes par L. BRUNSCHVICG et P. BOUTROUX, 1908, t. I, *Biographies. Pascal jusqu'à son arrivée à Paris*, p. IV-V.

[4] V. COUSIN, *Des Pensées de Pascal*, *op. cit.* p. X.

[5] « Je n'ai emprunté à personne les principes de critique qui sont dans le *Rapport à l'Académie française*. J'ai le premier distingué les parties différentes et souvent étrangères dont se compose le livre des *Pensées* ; […] j'ai eu l'idée, très simple, il est vrai, mais dont apparemment on ne s'était pas avisé, de restituer dans leur sincérité la pensée et le style de ce grand maître. » (V. COUSIN, « Du scepticisme de Pascal [premier article] », art. cité, p. 1012)

[6] *Ibid.* p. 1013.

mais étant donné la date de l'article (15 décembre 1844), il est facile reconnaître Prosper Faugère, dont l'édition des *Pensées* était parue quelques mois auparavant[1].

(ii) La philologie comme enjeu. Cousin contre Faugère

a. Un savant nommé Prosper Faugère

Prosper Faugère a beau être un personnage clé de l'historiographie pascalienne, on sait peu de choses à son sujet. S'il s'est incontestablement imposé à la postérité comme un « lettré », il convient de noter qu'il se distingue radicalement, de ce point de vue, de bon nombre de ses homologues. Il n'est en effet ni normalien[2], ni agrégé[3], et n'a pas soutenu de thèse de doctorat[4]. Comment s'est-il retrouvé mêlé à l'histoire des publications pascaliennes ? Il faut remonter pour le comprendre à l'année 1839, où l'on apprend qu'un certain Prosper Faugère s'est retrouvé nommé chef du secrétariat de l'instruction publique[5]. Il était alors maître d'études dans l'académie de Cahors, sa région de naissance[6]. Il fit à l'instruction publique la rencontre d'Abel-François Villemain, alors ministre en exercice (12 mai 1839-1er mars 1840). Après le départ de Villemain, il est nommé au Cabinet des relations extérieures au Ministère des affaires étrangères[7], ministère qu'il ne quittera jamais. Mais la relation qu'il avait nouée avec le ministre se prolongea bien au-delà de ce bref séjour de Faugère au ministère de l'instruction publique. Dans l'introduction de l'édition des *Pensées* qu'il publie en 1844, Faugère se présente comme le protégé de Villemain, « dont l'amitié est pour [lui] un charme et un honneur »[8]. Bien avant, c'est à l'Académie française que cette amitié s'est concrétisée.

---

[1] Dans une recension parue en juillet 1844, Sainte-Beuve indique que les deux tomes de l'édition Faugère « paraîtront dans le courant de la semaine » (C.-A. de SAINTE-BEUVE, « *Pensées, fragments et lettres de Blaise Pascal*, publiés pour la première fois conformes aux manuscrits, par M. Prosper Faugère [recension] », art. cité, p. 107).

[2] Association des anciens élèves, élèves et amis de l'École normale supérieure, « Annuaire » [En ligne]. Disponible à : https://www.archicubes.ens.fr/lannuaire (consulté le 23 août 2022).

[3] A. CHERVEL, « Les agrégés de l'enseignement secondaire. Répertoire 1809-1960 », mars 2015 [En ligne]. Disponible à : http://rhe.ish-lyon.cnrs.fr/?q=agregsecondaire_laureats (consulté le 29 avril 2022).

[4] F. HUGUET, « Les thèses de doctorat ès lettres soutenues en France de la fin du XVIIIe siècle à 1940 », novembre 2009 [En ligne]. Disponible à : http://rhe.ish-lyon.cnrs.fr/?q=theses-list (consulté le 24 Août 2022).

[5] « M. Prosper Faugère, licencié en droit, est nommé chef du secrétariat au ministère de l'instruction publique. » (Arrêté de nomination, 29 juin 1839, *BU*, t. VIII, no 149, p. 169)

[6] Son arrêté de nomination est paru au *BU* le 19 décembre 1837 : « M. Faugère, maître d'études, à titre provisoire, au collège royal de Cahors, est nommé définitivement à cet emploi. » (*BU*, t. VI, no 130, p. 389)

[7] Ministère de l'Europe et des affaires étrangères, Centre des archives diplomatiques de la Courneuve, FRMAE 393QO-1567, dossier de Prosper Faugère.

[8] *Pensées, fragments et lettres de Blaise Pascal, publiés pour la première fois conformément aux manuscrits originaux, en grande partie inédits*, par P. FAUGÈRE, Paris, Andrieux, 1844, t. I, p. LXXXVI.

En 1838, Faugère avait remporté le prix pour l'éloge de Gerson – proposé par Villemain[1]. L'exergue de ce discours, empruntée à nul autre que Victor Cousin, signalait la sympathie de son auteur à l'égard de la nouvelle génération philosophique et littéraire tout autant qu'à la Monarchie de Juillet : « C'est toujours la mauvaise philosophie et la mauvaise théologie qui se querellent. »[2] « On y sent du savoir, de l'âme et du talent. […] Nulle part […] Gerson n'a été mieux compris et mieux peint », s'extasie Villemain[3]. Cette première rencontre a-t-elle déterminé Villemain à nommer Faugère auprès de lui ? C'est fort probable. Leur proximité au ministère – Faugère indique qu'« au milieu des soins et de la fatigue des affaires, [Villemain] trouv[ait] place encore pour ces conversations pleines de bon sens et d'esprit, d'érudition et de grâce, où [il a] puisé plus d'une fois des conseils et des encouragements »[4] – a-t-elle conduit Villemain à recommander à Faugère de présenter un nouvel éloge, en 1842 ? C'est encore plus probable. Il rédigea promptement un *Éloge de Pascal* qui, sans surprise, fut récompensé[5]. À cette occasion, il est à peu près certain qu'il fréquentât les manuscrits de la Bibliothèque royale : c'est, précisément, sous le ministère Villemain que les bibliothèques, et *a fortiori* la « Bibliothèque royale », passent sous la tutelle du ministre de l'instruction publique[6], et qu'il devient obligatoire d'en cataloguer les fonds. Faugère est alors chef du cabinet de Villemain ; il supervise notamment ce catalogage. Enfin, si la chronologie est serrée, elle n'en est pas moins claire. C'est en juin 1840 que l'éloge de Pascal est donné comme sujet pour le prix d'éloquence de l'Académie française – par Villemain, sur l'avis de Népomucène Lemercier[7]. Le prix n'est pas décerné, et est renouvelé l'année suivante. En juin 1842 – le 30 –, le prix est finalement attribué à Faugère, conjointement avec Jean-Baptiste Bordas Demoulin. Faugère a donc travaillé, et consulté les manuscrits pascaliens, entre juin 1840 et autour du printemps 1842[8].

---

[1] P. FAUGÈRE, *Éloge de Jean Gerson, chancelier de l'Église et de l'université de Paris. Discours qui a remporté le prix d'éloquence décerné par l'Académie française, dans sa séance du 9 août 1838*, Paris, Vaton, 1838.

[2] *Ibid.* p. 1.

[3] A. VILLEMAIN, « Rapport de M. Villemain, secrétaire perpétuel de l'Académie française, sur les concours de l'année 1838 », *Recueil des discours, rapports et pièces diverses lus dans les séances publiques et particulières de l'Académie française, 1830-1839*, deuxième partie, Paris, Didot, 1841, p. 796.

[4] *Pensées, fragments et lettres de Blaise Pascal, op. cit*. t. I, p. LXXXVI-LXXXVII.

[5] P. FAUGÈRE, *Éloge de Pascal. Discours qui a remporté le prix d'éloquence décerné par l'Académie française, dans sa séance du 30 juin 1842*, Paris, Didot, 1842.

[6] Voir A. de BAECQUE et F. MÉLONIO, *Lumières et liberté. Les dix-huitième et dix-neuvième siècles*, *in* J.-P. ROUX et J.-F. SIRINELLI (dir.), *Histoire culturelle de la France*, Paris, Seuil, 2005 [1998], t. III, p. 533.

[7] A. VILLEMAIN, « Rapport de M. Villemain, secrétaire perpétuel de l'Académie française, sur les concours de l'année 1840 », *Recueil des discours, rapports et pièces diverses lus dans les séances publiques et particulières de l'Académie française, 1840-1849*, deuxième partie, Paris, Didot, 1850, p. 1000-1001.

[8] « D'ordinaire, l'examen de toutes ces pièces ne dure pas moins de six semaines ou de deux mois […]. » (G. LIBRI, « Du concours à l'Académie française et des derniers travaux sur Pascal », *Revue des deux mondes*, vol. XXXI, nº 4, 15 août 1842, p. 544)

Dans sa livraison d'avril 1842, le *Journal des savants* contient le premier article de Cousin composant son *Rapport sur la nécessité d'une nouvelle édition des* Pensées[1]. Faugère n'en a donc pas connaissance au moment où il prépare ses travaux. Comme il le rappelle lui-même dans une recension du *Rapport*, c'est le concours sur l'éloge de Pascal qui provoque la publication de ce dernier texte, en remettant Pascal au goût du jour[2]. Les recherches de Faugère sur Pascal sont donc, soit menées en parallèle de celles de Cousin, soit avant. Nous penchons plutôt pour la seconde option : Guillaume Libri, inspecteur des bibliothèques publiques, indique, dans un article de 1842, que Cousin « s'empar[e] des idées de M. Demoulin[,] et les développ[e] »[3] dans son *Rapport*. Il faut se garder, toutefois, de lire cette remarque comme si elle attribuait la paternité des thèses du *Rapport* à Demoulin lui-même : Cousin les avait présentées dès 1828[4]. En revanche, elle permet de comprendre que c'est la discussion des éloges, dans les séances de l'Académie, qui pousse Cousin à se replonger dans Pascal. Deux témoignages, dont un de première main, concordent sur ce point : c'est au printemps 1842, et pas avant, que Cousin aurait consulté les manuscrits de la Bibliothèque royale – ou, plus exactement, fait consulter par son secrétaire particulier comme le laisse penser Gustave Vapereau :

> Par un beau jour de mai de l'année 1842, un illustre philosophe […] traversait l'ancienne place du Carrousel. Il était accompagné d'un jeune homme qui portait sous le bras un énorme in-folio, à la couverture sombre […]. Tout d'un coup, le philosophe […] s'arrêtait et d'un geste superbe, montrant à son jeune secrétaire les Tuileries, demeure de nos rois : « Jeune homme, disait-il, […] vous portez sous le bras un joyau vingt fois plus précieux que tous les bijoux que ce palais recèle. » À cette phrase, on a deviné notre grand philosophe orateur, M. Victor Cousin. Ce livre plus précieux que les diamants de la couronne, […] c'était un manuscrit, celui des *Pensées* de Pascal.[5]

Ce témoignage est confirmé par l'intéressé, qui n'est autre que Paul Janet :

> Il y a trente-cinq ans, j'avais l'honneur d'être le secrétaire d'un homme illustre dont le nom […] est devenu inséparable de celui de Pascal : Victor Cousin. Après avoir démontré, en 1842, la nécessité d'une nouvelle édition des *Pensées* de Pascal, M. Cousin avait formé le projet de la donner lui-même, et il m'y fit travailler sous sa direction. Dans cette vue, il me confia, j'ose à peine le dire, le manuscrit des *Pensées*, ainsi que les deux copies qui ont servi aux premières éditions.[6]

Janet confirme ainsi que Faugère, loin d'avoir produit « l'édition-Cousin », était son concurrent. L'a-t-il pris de vitesse ? Pas exactement, si l'on en croit Cousin lui-même, qui aurait déclaré trouver

---

[1] V. COUSIN, « Rapport à l'Académie française sur la nécessité d'une nouvelle édition des *Pensées* de Pascal », *Journal des savants*, 1842, avril, p. 243-252.

[2] P. FAUGÈRE, « Des Pensées de Pascal. Rapport à l'Académie française sur la nécessité d'une nouvelle édition de cet ouvrage par M. V. Cousin [recension] », *La France littéraire, revue de politique, de sciences et de beaux-arts*, t. XII, 1843, p. 170-174.

[3] G. LIBRI, « Du concours à l'Académie française et des derniers travaux sur Pascal », art. cité, p. 555.

[4] Dans son cours d'histoire de la philosophie du XVIII[e] siècle. Nous y revenons dans la suite de ce chapitre.

[5] G. VAPEREAU, « La restitution du texte des *Pensées* de Pascal et ses Commentaires. MM. Cousin, Faugère et Havet », *L'Année littéraire et dramatique*, neuvième année, 1866, p. 477-478.

[6] P. JANET, « Pascal philosophe. Inauguration de la statue de Pascal », *La Revue politique et littéraire (Revue bleue)*, 10[e] année, n[o] 11, 11 septembre 1880, p. 241.

ce travail « trop pénible », et, surtout, qu'il lui était « impossible de voir quel ordre on pourrait mettre entre ces milliers de fragments »[1]. Si, enfin, Cousin s'approprie tout le mérite de l'édition Faugère, en 1844[2], il apparaît que leur travail sur le manuscrit est très différent.

b. Faugère et Cousin, la concurrence pour la philologie

La concurrence Faugère-Cousin, et particulièrement l'hostilité du premier au second, est soulignée dans la plupart des recensions de l'édition Faugère. C'est entre autres le cas de celle parue, anonymement, dans *Le Constitutionnel* du 7 décembre 1844 – soit quelques jours avant le premier article de Cousin sur le « scepticisme de Pascal ». L'auteur y affirme que Cousin « n['] est guère cité [par Faugère] que pour être injurié »[3]. Mais, plus intéressant pour nous, il explicite aussi les « excès » qu'aurait commis Faugère vis-à-vis des préceptes de Cousin :

> M. Faugère a porté, pour ainsi dire, le scrupule à l'excès, et tous les esprits ne s'accommoderont pas d'une restitution aussi complète. Qu'il eût voulu aller au-delà du point où s'était sagement arrêté M. Cousin ; qu'il eût tiré de l'oubli des pensées faibles ou même fausses, on ne l'en blâmerait pas ; c'était son devoir d'éditeur ; mais des fragments de pensées, des mots isolés et sans suite, à quoi bon ?[4]

Deux reproches sont donc adressés à Faugère : avoir publié l'intégralité des nouveaux fragments contenus dans le manuscrit de la Bibliothèque royale, et les avoir publiés dans la forme, inachevée, qu'il y ont. On retrouve l'idée, avancée au même moment par Cousin, d'« une application outrée »[5] de ses principes éditoriaux. Mais on retrouve aussi, *en négatif*, l'exigence que Cousin revendique pour lui-même dans son édition des *Œuvres* de Descartes. Celle-ci n'a rien d'une « édition choisie » comme il le réclame pour les *Pensées*. Il s'agit bien d'œuvres complètes qui intègrent des textes que Cousin lui-même juge peu « importants »[6]. Au-delà, l'éditeur de Descartes admet même avoir cherché à « satisfaire cette curiosité *si naturelle* qui recherche les moindres traces d'un homme de

---

[1] Propos rapportés par Faugère, dans une lettre au rédacteur en chef du *Constitutionnel* datée du 17 décembre 1844, reproduite dans *Génie et écrits de Pascal*, [article] traduit de *l'Edinburgh-review* par P. FAUGÈRE, Paris, Amyot/Vaton, 1847, p. 69. La lettre avait été partiellement publiée par Louis Veuillot en 1844 (« Le Pascal-Cousin et le Pascal-Faugère », *L'Univers*, 21 décembre 1844).

[2] « On a […] dérob[é] les principes que j'ai établis […] ; suivre des règles posées par un autre, […] ce n'est point les inventer, tout comme réimprimer à grand bruit des pièces qui déjà ont vu le jour, sans citer le premier éditeur, ce n'est pas les publier pour la première fois. » (V. COUSIN, « Du scepticisme de Pascal [premier article] », art. cité, p. 1013) « J'en [*sc.* de l'édition des *Pensées*] ai […] posé les fondements » indiquait déjà Cousin en 1843 (*Des Pensées de Pascal*, *op. cit.* p. X).

[3] « *Pensées, fragments de lettres de Blaise Pascal*, publiées par M. Faugère [recension] », *Le Constitutionnel*, 7 décembre 1844, p. 3.

[4] *Loc. cit*.

[5] V. COUSIN, « Du scepticisme de Pascal [premier article] », art. cité, p. 1013.

[6] « Ce volume contient tous les ouvrages de Descartes qui n'avaient pas encore été traduits en français. Le premier de ces écrits est une lettre de Descartes à Voet […] C'est une réfutation de deux libelles […]. Il n'y a rien là de fort important pour nous. » (V. COUSIN, « Avant-propos », *in Œuvres de Descartes*, *op. cit.* t. XI, p. I) Delphine Antoine-Mahut a montré, toutefois, la place de ces textes polémiques dans le dispositif argumentatif cousinien (*L'Autorité d'un canon philosophique*, *op. cit.* p. 282 *sq*).

génie, et croit retrouver quelque chose de lui *jusque dans son écriture* »[1] – et publie ce qu'il refuse très exactement pour Pascal : le fac-similé d'un billet autographe de Descartes « en lui-même insignifiant » mais qui acquiert de la valeur de ce qu'il est « la seule trace qui reste de l'écriture de Descartes »[2]. On comprend alors que les « principes » exhibés par Cousin ne valent pas en général, pour une « édition critique » : ils sont suspendus à la formulation de jugements philosophiques sur l'œuvre à éditer.

Loin d'une parfaite continuité entre les travaux de Cousin et ceux de Faugère se dessine donc une profonde opposition. Ce dernier réagit d'ailleurs très vivement aux tentatives d'appropriation de son édition par Cousin, d'abord dans l'introduction de son édition, puis dans une lettre adressée à la rédaction du *Constitutionnel*, à la suite de la recension que nous avons citée plus haut, et dans laquelle Faugère s'estime, à raison, attaqué[3]. Dans cette lettre, Faugère réaffirme la paternité de son œuvre en même temps qu'il souligne le manque de rigueur philologique, justement, de Cousin :

> L'auteur anonyme de l'article m'accuse d'abord de plagiat. […] La vérité est que le livre de M. Cousin ne m'a été d'aucun secours. Son mérite, comme je l'ai reconnu dès le début de mon introduction, a été d'avoir montré la nécessité d'une nouvelle édition des *Pensées*. Il a détruit l'ancienne édition ; mais qu'il ait levé les difficultés nombreuses du travail qu'il avait rendu nécessaire, c'est ce que je puis nier avec toute conviction. Une étude approfondie des textes m'a prouvé que je me serais égaré à chaque instant en prenant le livre de M. Cousin pour guide.[4]

La comparaison des fragments supposément « authentiques » édités par Cousin dans le *Rapport* avec les autographes de Pascal ainsi que les deux copies manuscrites réalisées après sa mort (C^1 et C^2) fournit un résultat sans appel. La citation que Cousin donne du fragment 168, à la page 97 du *Rapport*, est à cet égard l'une des plus révélatrices (**Tableau 4**). Ce texte de Pascal est en effet un de ceux dont l'établissement pose le plus de difficultés, notamment parce que cinq rédactions successives s'y superposent[5]. Le manuscrit autographe, tout comme les deux copies, sont donc défectueux dans la perspective d'une édition. Cousin annonce suivre la leçon du manuscrit (« Msc. p. 133 »). En réalité, il réalise un montage destiné à servir sa démonstration, et qu'aucun des textes à sa disposition ne reproduit. Au-delà, on comprend qu'il établit son texte non pas à partir du

---

[1] V. COUSIN, « Avant-propos », *in Œuvres de Descartes*, *op. cit.* t. XI, p. VII (nous soulignons).

[2] *Loc. cit.*

[3] Lettre de Prosper Faugère au rédacteur en chef du *Constitutionnel*, *in Génie et écrits de Pascal*, *op. cit.* p. 69-71.

[4] *Loc. cit*.

[5] Voir M. HORINO, « Les trois écrits que la « plurilecture » a permis de reconstituer à partir du manuscrit de *Divertissement* », *Courrier du Centre international Blaise Pascal*, nº 36, 2014, p. 13-23, et *id.* « La dernière étape dans l'histoire génétique du manuscrit du *Divertissement*. Les deux autres versions que la "plurilecture" a permis de reconstituer à partir du manuscrit du *Divertissement* », *Acta Humanistica Universitatis Sangio Kyotiensis*, nº 49, 2016, p. 321-343.

manuscrit, mais des copies, dont il reproduit les erreurs de lecture, et plus particulièrement ici la copie C[1]. – ce qui n'est pas systématique, puisque Cousin suit aussi, parfois, la Copie C[2] [1].

Quoi qu'il en dise, il est manifeste que Cousin ne lit en fait jamais le manuscrit mais se reporte uniquement aux copies effectuées après la mort de Pascal en vue (notamment) de préparer les premières éditions des *Pensées*. Dans cette mesure, les prises de position de Cousin en faveur d'un « retour au manuscrit », pour restituer la « sincérité » du texte des *Pensées,* apparaissent bien pour ce qu'elles sont, à savoir une pétition de principe, une posture de savant lui permettant de revendiquer une hégémonie sur l'interprétation aussi bien que sur l'édition de Pascal. La volonté affichée d'honorer la mémoire de Pascal, fondateur de la prose française, s'efface donc au profit d'une démonstration philosophique. La revendication d'une exigence philologique n'est plus l'*instrument* méthodologique permettant de produire une meilleure édition, que lui a attribué la postérité, mais une manière d'*instrumentaliser* le texte et le nom de Pascal au sein d'une entreprise philosophique cherchant à se constituer une hégémonie.

Si le texte de Faugère, en de nombreux endroits, reste insatisfaisant dans son établissement, et accorde encore trop d'autorité aux copies dans le déchiffrement, certes difficile, du manuscrit, il apparaît établi avec une bien plus grande sûreté que chez Cousin. Pour l'extrait que nous venons d'examiner, Faugère suit sans ambiguïté le manuscrit :

> Ce n'est donc pas l'amusement seul qu'il recherche : un amusement languissant et sans passion l'ennuiera. Il faut qu'il s'y échauffe et qu'il se pipe [En note : La copie dit par erreur « se pique » au lieu de « se pipe »] lui-même, en s'imaginant qu'il serait heureux de gagner ce qu'il ne voudrait pas qu'on lui donnât à condition de ne point jouer, afin qu'il se forme un sujet de passion et qu'il excite sur cela son désir, sa colère, sa crainte pour l'objet qu'il s'est formé, comme les enfants qui s'effraient du visage qu'ils ont barbouillé.[2]

Dans ce conflit Cousin-Faugère, Pascal apparaît donc au centre de ce que le sociologue Andrew Abott appelle une « arène », où ce qui se joue est la proclamation d'une juridiction, c'est-à-dire l'exercice de droits exclusifs, en faisant valoir certaines compétences elles-mêmes justifiées par un savoir[3]. En l'occurrence, l'arène est l'opinion publique au sein de laquelle Pascal, dans la première moitié du XIX[e] siècle, jouit d'une grande renommée[4]. Cousin, comme Faugère, se plaisent à le rappeler :

---

[1] C'est par exemple le cas pour une citation du fr. 134 : « Le peuple a **des** opinions très-saines : 1[o] d'avoir choisi le divertissement et la chasse plutôt que la **poésie** » (Cousin, p. 110) ; « Le Peuple a **les** opinions très saines par exemple. / 1. D'avoir choisy le divertissement & la chasse plutost que la **Prise** » (C[1], p. 55) ; « Le Peuple a **les** opinions très saines par exemple. / 1. D'avoir choisy le divertissement & la chasse plutost que la **Poësie** » (C[2], p. 37) ; « Le Peuple a **les** Opinions tres csaines. Par Exemple. / 1 d'avoir choisi le divertissement, & la chasse plustost que la **prise** » (*RO*, p. 221)

[2] *Pensées, fragments et lettres de Blaise Pascal, op. cit*. t. II, p. 36-37.

[3] Voir A. ABBOTT, *The System of professions. An essay on the division of expert labor*, Chicago-Londres, University of Chicago Press, 1988, ch. III, « The claim of jurisdiction ».

[4] Voir *infra*, ch. II « Entre classique culturel au classique scolaire : Pascal dans le premier tiers du XIX[e] siècle ».

Cousin	C[1]	C[2]	RO
Ce n'est pas l'amusement seul qu'il **cherche** ; un amusement languissant l'ennuiera ; il faut qu'il s'y échauffe, qu'il se **pique** lui-même, qu'il se forme un sujet de passion et qu'il excite sur cela son désir, sa colère, sa crainte pour l'objet qu'il s'est formé, comme les enfants qui s'effraient du visage qu'ils ont barbouillé. (97)	Ce n'est **donc** pas l'amusement seul qu'il **cherche**, un amusement languissant **& sans passion** l'ennuyera il faut qu'il s'y eschaufe & qu'il se **picque** luy mesme **en s'imaginant qu'il seroit heureux de gagner ce qu'il ne voudroit pas qu'on luy donnast à condition de ne point joüer afin** qu'il se forme un sujet de passion & qu'il excite sur cela son desir, sa colere, sa crainte pour l'objet qu'il s'est formé comme les Enfans qui s'effrayent du visage qu'ils ont barbouillé. (57)	Ce n'est **donc** pas l'amusement seul qu'il **recherche**, un amusement languissant **& sans passion** l'ennuyera il faut qu'il s'y eschaufe & qu'il se **pique** luy mesme **en s'imaginant qu'il soit heureux de gagner ce qu'il ne voudroit pas qu'on luy donnast à condition de ne point joüer afin** qu'il se forme un sujet de passion & qu'il excite sur cela son desir, sa colere, sa crainte pour l'objet qu'il s'est formé comme les Enfans qui s'effrayent du visage qu'ils ont barbouillé. (81)	Ce n'est **donc** pas l'amusement seul qu'il **recherche** [un amusement languissant **& sans passion** l'ennuyera]. Il faut qu'il s'y echauffe, & qu'il se **pipe** luy mesme **en s'imaginant qu'il seroit heureux de gagner ce qu'il ne voudroit pas qu'on luy donnast a condition de ne point jouer, afin** qu'il se forme un sujet de passion & qu'il excite sur cela [en marge : son desir & sa colere sa crainte pour ~~sur ce faux objet~~ qu'il s'est formé comme les enfans qui s'effrayent du visage qu'ils ont barbouillé] (133)

Tableau 4. Comparaison du texte du fragment 168 : Cousin et les sources manuscrites des *Pensées*

> Dans l'intérêt même de la renommée de Pascal, surtout dans l'intérêt des lettres, j'ai dû me borner à mes premiers extraits […].[1] (Cousin)

> Il y a un livre que tout le monde connaît, qui est dans toutes les bibliothèques, qui, depuis 1669, où il fut publié pour la première fois, a eu des éditions innombrables, qui est cité partout, et se trouve, depuis bientôt deux siècles, en possession de l'admiration universelle : ce sont les *Pensées* de Pascal.[2] (Faugère)

Toutefois, si c'est bien dans l'opinion publique que ce débat se place, les effets de cette proclamation juridictionnelle sont attendus au sein de la discipline philosophique. Comme on l'a vu, Pascal, dans son rapport à l'histoire de la philosophie, est pour Cousin un élément d'une démonstration qui le dépasse largement.

L'instrument de la revendication d'une juridiction sur Pascal est, pour l'un comme pour l'autre des interprètes, l'exercice d'une certaine expertise philologique, c'est-à-dire d'une compétence à déchiffrer le manuscrit et à le restituer en ordre. C'est d'ailleurs le seul point que Faugère concède à Cousin dans son *Rapport* : celui d'avoir « appelé l'attention publique » sur la différence entre le texte donné par les éditions des *Pensées* alors disponibles et les manuscrits originaux[3]. En revanche, pour ce qui est de l'*exercice* de cette compétence philologique, Faugère affirme sans ambiguïté sa

---

[1] V. COUSIN, « Du scepticisme de Pascal [premier article] », art. cité, p. 1013.

[2] P. FAUGÈRE, « Des Pensées de Pascal. Rapport à l'Académie française sur la nécessité d'une nouvelle édition de cet ouvrage par M. V. Cousin [recension] », art. cité, p. 170.

[3] « Les citations nombreuses que renferme le Mémoire de M. Cousin établissent, avec une surabondance de preuves, la nécessité d'une nouvelle édition des *Pensées* […]. C'est cette édition que nous donnons aujourd'hui. » (*Pensées, fragments et lettres de Blaise Pascal, op. cit*. t. I, p. VI)

supériorité sur Cousin. Et il oppose, à l'*autorité* que celui-ci faisait valoir – il est « l'illustre traducteur de Platon »[1] – des *faits* dont son édition rendrait compte : Cousin n'a pas su déchiffrer le manuscrit autographe et s'est contenté des copies.

La « philologie » est donc, pour Faugère comme pour Cousin, un instrument pour s'octroyer la légitimité de l'interprétation de Pascal d'abord dans l'opinion publique – et par voie de conséquence dans le monde savant. Dans cette mesure, on peut voir dans la reconnaissance du statut de « philologue » à Cousin dans la postérité, qui loue sous son nom un travail qui, en réalité, a été accompli par Faugère, la réussite sur le long terme d'une stratégie de sa part. En faisant de Cousin le père fondateur des études pascaliennes modernes, on ne se contente pas d'identifier l'acte de naissance de l'approche philologique des *Pensées*, dans le but de légitimer sa propre pratique : on entérine aussi la réussite d'une stratégie politique et philosophique. Incidemment, cela revient également à sous-entendre que *tout usage* de la philologie est « bon », peu importe ce que cet instrument permet d'effectuer ou de montrer, c'est-à-dire en deçà de tout horizon herméneutique.

Les deux prochains chapitres rendront compte dans le détail des buts ainsi que des motivations de Cousin dans cette opération : philosophiques (chapitre IV) et politiques (chapitre V). Dans l'immédiat, il nous reste encore un point à éclaircir. La décomposition de ce que l'on comprend habituellement derrière la figure de « père fondateur » accordée à Cousin a permis de voir que ce qu'on lui reconnaît au titre d'un « commencement » relève d'une récupération du travail de quelqu'un qu'il considère comme l'un de ses disciples, pour des raisons à la fois philosophiques et politiques. Mais cela ne signifie nullement que rien ne « commence » pour autant avec lui. Ce rôle serait plutôt à chercher, ainsi que l'ont déjà indiqué Antony McKenna et Hubert Aupetit dans leurs travaux, du côté de l'interprétation de Pascal par Cousin, ainsi que des choix éditoriaux impliqués par cette interprétation.

3. La figure de Pascal chez Cousin : jansénisme, scepticisme, anti-cartésianisme

Il s'agira ici de rendre compte de ce que Victor Cousin nous a légué du point de vue de l'interprétation de Pascal. Nous verrons en effet qu'il institue, en construisant une certaine figure de Pascal, une tradition dont les effets se ressentent encore aujourd'hui. Néanmoins, identifier ainsi une nouvelle forme de « commencement » ne nous conduira pas à juger de ce que Cousin doit à des « sources » dont il s'inspire et de la rupture qu'il instaure par rapport à elles. Antony McKenna a par

---

[1] C'est ainsi que le caractérise un « ancien professeur de théologie », resté anonyme, dans une recension de la troisième édition du *Rapport* : « Des Pensées de Pascal, par M. V. Cousin, 3e édition [recension] », *L'Ami de la religion*, t. CXXXIV, no 4399, 8 juillet 1847, p. 61.

exemple montré dans quelle mesure la lecture cousinienne de Pascal laissait entrevoir des traits déjà présents chez un certain nombre de philosophes du XVIII^e siècle et, particulièrement, chez Voltaire et Condorcet[1]. De manière symétrique, en mettant au jour, comme tels, les mécanismes de construction d'une figure de Pascal chez Cousin, nous n'entendons pas prouver qu'il invente de toutes pièces son interprétation. « Construction », dans notre propos, renvoie à un réarrangement de matériaux trouvés déjà là, dont Cousin peut « radicaliser » certains aspects, certaines tendances[2]. C'est sur ces seuls mécanismes de reconfiguration que nous nous focaliserons chez Cousin : à la fois du point de vue des textes (quelles transformations Cousin fait-il subir au corpus pascalien dans son ensemble ?) et des interprétations. En effet, la réception de Pascal chez Cousin ne nous intéresse pas dans la mesure où cette « actualisation » permettrait, en revenant au texte, d'en pluraliser les interprétations[3]. Notre propos sera ici simplement descriptif : nous mettrons en évidence la position de médiateur occupée par Cousin, entre Pascal et nous, ainsi que les mécanismes institutionnels par lesquels son interprétation en est venue à occuper une position dominante.

Le concept de « figure » permet justement d'articuler l'idée d'une *construction*, puisqu'une figure procède d'abord d'une reconfiguration globale du corpus (en attachant notamment au nom de l'auteur plutôt tel ou tel titre), et celle de la portée *universelle* des interprétations produites. Cousin, comme Faugère, n'entendent pas développer de nouveaux principes d'interprétation de Pascal, ni même simplement en rectifier d'autres, mais révéler le « vrai » Pascal[4]. Dans cette mesure, l'instrument principal de construction d'une figure va être pour Cousin la fabrication d'étiquettes qui permettront de caractériser globalement l'auteur auquel il s'intéresse. En effet, une figure se définit moins par les variations interprétatives de détail qu'elle opère que par la restitution d'un sens global de la philosophie de l'auteur visé, *via* l'identification de quelques grands principes résumés par des « -ismes » auxquels son nom se retrouve attaché[5]. Ce trait, commun à toute construction de

---

[1] On pense à « l'anti-Pascal » de Voltaire et à l'édition « philosophique » due à Condorcet. Voir A. MCKENNA *De Pascal à Voltaire. Le rôle des* Pensées *de Pascal dans l'histoire des idées entre 1670 et 1734*, Oxford, Voltaire Foundation, 2013 [1990].

[2] Nous employons le mot de « radicalité » au sens que lui donne (notamment) Tad Schmaltz dans *Radical cartesianism* : la radicalité fait signe vers une déviation de la doctrine originale, dont elle outre certains aspects, en même temps qu'elle signale, en retour l'existence de différentes tendances et ambiguïtés initiales. Voir T. SCHMALTZ, *Radical Cartesianism. The French Reception of Descartes*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 17-18.

[3] Ce travail a par exemple été accompli par Guillaume Coissard autour des lectures matérialistes de Leibniz. Voir *Lectures matérialistes de Leibniz au XVIII^e siècle*, thèse de doctorat en philosophie et épistémologie, Université de Montréal/ENS de Lyon, 2020, en particulier p. 5-20.

[4] Veuillot témoigne, en 1844, que cette question de la vérité se situe bien à l'arrière-plan des discussions : « Il s'agit de savoir qui est le vrai Pascal, d'un que M. Cousin a inventé, et d'un autre que M. Faugère a ressuscité. » (L. VEUILLOT, « Le Pascal-Cousin et le Pascal-Faugère », art. cité)

[5] Ces mécanismes ont notamment été l'objet d'une étude récente : C. LEDUC et D. DUMOUCHEL (dir.), *Les ismes et catégories historiographiques*, Laval, Presses de l'Université de Laval, 2021.

figure[1], est particulièrement explicite dans la méthode historiographique de Cousin. Ce dernier, pour interpréter les textes d'un auteur, commence par reconstituer « l'esprit » dans lequel ils ont été écrits, qui devient un guide pour l'analyse elle-même[2]. Cette méthode est pour Cousin un étendard contre les calomnies dont il s'estime être l'objet : reconstituer ce qu'un auteur *veut dire* (l'intention) permet de corriger, éventuellement ce qu'il *a dit*. C'est ainsi qu'il se défend, dans la quatrième édition du cours de 1828, d'avoir dit et écrit des choses qu'il ne pensait pas et que seule « la calomnie, en les envenimant, […] avait […] rendu[e]s irrévocables »[3]. Mais ce modèle est aussi, comme se plaisent à le rappeler les jansénistes de la *Revue ecclésiastique*, le fondement de la méthode jésuite d'examen des textes[4]. Réactivant les arguments polémiques d'Arnauld et Nicole en leur temps, ils accusent Cousin de calomnier Pascal et Port-Royal[5] en reconstituant un prétendu « *esprit du jansénisme* »[6] – « on se croirait revenu au bon temps du Père Annat », concluent-ils[7].

L'articulation, propre à chaque figure, d'une configuration textuelle à la production de nouvelles interprétations, impose de ne pas séparer dans notre analyse l'étude des étiquettes en elles-mêmes et l'identification de groupements textuels. En outre, dans le cas de Cousin, chaque étiquette appliquée à Pascal renvoie explicitement à des ensembles de textes distincts. Prises dans leur totalité, ces étiquettes permettent ainsi à Cousin de distinguer des « époques » de la pensée et de la vie de Pascal[8] – et, comme pour Biran, Locke ou encore Condillac, d'en valoriser seulement certaines. En rendant compte de la construction de telles catégories, nous n'entendons pas nier la nécessité dans laquelle se trouve tout historien, pour produire intelligibilité et explication, d'user de

---

[1] Voir notamment D. ANTOINE-MAHUT « Figures de Descartes dans l'historiographie française au XIX^e siècle », art. cité.

[2] « Il y a un peu de tout dans ces notes si diverses qu'on appelle les *Pensées* : ce qu'il y faut considérer, ce n'est pas tel endroit pris à part et séparé de tout le reste mais l'ensemble et l'esprit général et dominant. » (V. COUSIN, « Du scepticisme de Pascal [premier article] », art. cité, p. 1032)

[3] V. COUSIN, *Introduction à l'histoire de la philosophie*, quatrième édition, revue et augmentée, Paris, Dider, 1861, p. V.

[4] La « preuve » qui, au XVII^e siècle, peut vous faire condamner devant les tribunaux ecclésiastiques n'est pas une citation, mais la reconstitution d'un énoncé général synthétisant l'« esprit » de l'écrit mis en cause. Voir S. VAN DAMME, *L'Épreuve libertine : morale, soupçon et pouvoirs dans la France baroque*, Paris, CNRS éditions, 2008, en particulier « Le corpus incriminé : un montage scripturaire », p. 74-77. Sur l'utilisation particulière de la « calomnie » comme motif polémique dans la campagne des *Provinciales*, voir O. JOUSLIN, « Pour une approche contextualisée des *Provinciales* (1655-1659) », *in Polémique en tous genres, Cahiers du GADGES* n° 7, Genève, Droz, 2009, p. 171-189.

[5] Les écrits de Cousin « présentent un mélange perfide de vrai et de faux, suivi de calomnies odieuses dont nous n'aurions pas cru capable cet apparent admirateur de Port-Royal » (« M. Victor Cousin, conciliateur entre la religion et la philosophie, aux dépens de la foi orthodoxe et de la bonne foi », art. cité, p. 227).

[6] *Ibid.* p. 228.

[7] *Ibid.* p. 302.

[8] Ce terme, omniprésent dans le *Rapport*, donnera aussi le titre d'un livre de Gustave Michaut, soixante ans plus tard : G. MICHAUT, *Les Époque de la pensée de Pascal*, deuxième édition, revue et augmentée, Paris, Fontemoing, 1902. Il s'agit de l'introduction de son édition des *Pensées* tirée à part. Voir *Les Pensées de Pascal*, disposées suivant l'ordre du cahier autographe. Texte critique établi d'après le manuscrit original et les deux copies de la Bibliothèque nationale avec les variantes des principales éditions, précédé d'une introduction, d'un tableau chronologique et de notes bibliographiques par G. MICHAUT, Fribourg, à la librairie de l'Université, 1896.

« chrononymes »[1], c'est-à-dire d'expressions ou de concepts permettant de synthétiser une période temporelle[2]. Il s'agit ici simplement de montrer comment cette catégorisation est investie chez Cousin d'un sens philosophique, et politique. Dans cette mesure cette investigation a aussi pour objectif d'appeler à la plus grande vigilance lorsque nous usons nous aussi de semblables étiquettes, comme le résumait Dominique Kalifa :

> Décrypter les chrononymes, tout comme les autres formes de représentations de l'histoire, nous aide à considérer le passé pour ce qu'il est : une réalité mobile, changeante, « historique », travaillée par les hommes et les femmes qui l'ont habité, mais aussi par les regards, les lectures, les déplacements que les époques ultérieures lui ont fait subir.[3]

Trois étiquettes, qui sont aussi des chrononymes, caractérisent la figure de Pascal chez Cousin : *cartésianisme*, *jansénisme*, *scepticisme*. Chacune d'elle s'articule à une certaine configuration du corpus.

(i) Les opuscules philosophiques : Pascal cartésien, ou Pascal avant Pascal

S'il est désormais admis que Cousin s'intéresse à Pascal principalement pour alerter du danger que représente sa pensée, il est beaucoup moins connu que cette critique s'accompagne de la reconnaissance d'une qualité philosophique bien réelle, mais cantonnée à certaines œuvres : celles qui, depuis Ernest Havet, seront regroupées sous l'appellation « opuscules philosophiques »[4]. Cousin les désigne comme des « petits traités », affirmant ainsi à la fois leur autonomie et leur caractère achevé (par opposition à l'inachèvement des *Pensées*). Sous ce nom, il faut comprendre les textes intitulés *De l'autorité en matière de philosophie*, *Réflexions sur la géométrie en général*, *De l'art de persuader*[5]. Cousin est le premier à les considérer comme un ensemble distinct – dans

---

[1] Voir D. KALIFA, « Dénommer le siècle. "Chrononymes" du XIXe siècle », *Revue d'histoire du XIXe siècle*, no 52, 2016/1, p. 9-17.

[2] Paul Bacot, Laurent Douzou et Jean-Paul Honoré ont donné une définition plus précise du « chrononyme » : « Une expression, simple ou complexe, servant à désigner en propre une portion de temps que la communauté sociale appréhende, singularise, associe à des actes censés lui donner une cohérence, ce qui s'accompagne du besoin de la nommer. » (P. BACOT, L. DOUZOU et J.-P. HONORÉ, « Chrononymes. La politisation du temps », *Les Langages du politique*, *Mots*, no 87, 2008, p. 5)

[3] D. KALIFA, « Dénommer le siècle. », art. cité, p. 17.

[4] *Pensées de Pascal, publiées dans leur texte authentique avec un commentaire suivi et une étude littéraire*, par E. HAVET, Paris, Dezobry et Magdeleine, 1852. Voir notre chapitre VII, « Habiliter philosophiquement Pascal : le travail éditorial d'Ernest Havet »

[5] Ces deux textes sont aujourd'hui connus sous des noms différents : « Préface au Traité du vide » et « De l'esprit géométrique ». Sur l'histoire de ces dénominations et les raisons de ces changements, voir B. PASCAL, *Œuvres complètes*, édition Mesnard, *op. cit.* t. II, 1970, p. 772-777 et t. III, 1991, p. 360-365.

l'édition des *Œuvres* par Bossut, ils occupaient les trois premiers chapitres des *Pensées*[1] – et formule explicitement dans le *Rapport* la nécessité de distinguer ces « petits traités » des *Pensées* :

> *De l'autorité en matière de philosophie ; De la géométrie en général ; De l'art de persuader*. Ce sont autant de petits traités distincts et complets, qui n'ont aucun rapport avec le dessein du dernier ouvrage, et qui paraissent avoir été écrits longtemps avant les *Provinciales*, avant ce qu'on peut appeler la dernière conversion de Pascal.[2]

S'il convient donc d'isoler ces trois « articles », c'est non seulement en raison d'une hypothèse relative à leur date de rédaction, sur laquelle nous aurons à revenir, mais surtout pour des raisons interprétatives : ils ne participent pas du « dessein » des *Pensées*, à savoir faire « l'apologie de la religion chrétienne ». Quelle est alors l'entreprise intellectuelle au sein de laquelle ils prennent sens ? Cousin le précise dans la suite du texte :

> Le premier article, *De l'autorité en matière de philosophie*, semble un fragment du *Discours de la méthode*, tant il est pénétré de l'esprit de Descartes. Il roule sur la distinction essentiellement cartésienne de la philosophie et de la théologie, l'une ou l'autorité est de mise, puisqu'elle n'admet point d'innovations ; l'autre où l'autorité est un contresens, puisqu'elle vit de découvertes perpétuelles. […] Plus tard, et dans les *Pensées*, Pascal ne traite ni la philosophie ni Descartes avec ce respect.[3]

Si ce jugement ne concerne que le premier des trois opuscules, Cousin l'étend par la suite aux deux autres :

> Il en est de même des *Réflexions sur la géométrie en général* : c'est un traité du même genre que le précédent […]. Pascal lui-même dit qu'il a voulu faire ce *traité* sur un sujet particulier, qui est la géométrie, et dans le dessein de faire voir en quoi consiste l'esprit de netteté.[4]

Et, concernant *De l'art de persuader* :

> Parmi toutes les *Pensées* de Pascal, il n'y en a pas une seule qui ait une pareille étendue. Ce n'est pas une note, c'est une dissertation sur les règles de la définition, qui ressemble fort au chapitre III de la *Logique de Port-Royal* : *De la méthode de composition, et particulièrement de celle qu'observent les géomètres*. Les règles sont les mêmes, et les termes qui les expriment conviennent merveilleusement.[5]

Ici, l'affirmation de la lignée cartésienne de ce « petit traité » est seulement implicite, et est opérée *via* le rapprochement avec la *Logique*. Or, à propos de celle-ci, Cousin écrivait qu'elle « est toute pénétrée de cartésianisme et respire l'esprit nouveau »[6]. Nous voici donc bien reconduits à notre étiquette de « cartésianisme ». De même que la *Logique*, qui restera dans les programmes scolaires

---

[1] L'édition de Jean-Marie Félicité Frantin est à cet égard ambiguë : ces opuscules sont regroupés en appendice des *Pensées* sous le titre « Discours divers de philosophie » (voir *Pensées de Blaise Pascal, rétablies suivant le plan de l'auteur, publiées par l'auteur des Annales du Moyen-Âge*, Dijon, Lagier, 1835). Ils ne sont donc pas à proprement parler une partie des *Pensées*, mais ils y sont tout de même rattachés.

[2] V. COUSIN, *Des Pensées de Pascal*, *op. cit.* p. 34.

[3] *Loc. cit.*

[4] *Ibid.* p. 35.

[5] *Ibid.* p. 38.

[6] *Ibid.* p. XXI.

quand Cousin en exclut Pascal[1], le « premier Pascal » est philosophiquement acceptable, car *cartésien*. Cette étiquette, maintes fois revendiquée, attribuée à d'autres, refusée pour soi, vivement critiquée, a connu de multiples définitions[2]. Dans le cas de Cousin, les trois citations que nous avons données permettent de préciser ce qu'il vise par cet adjectif. L'étiquette « cartésien » renvoie principalement ici à l'un des traits constitutifs de la figure de Descartes chez Cousin dans les mêmes années : la « méthode »[3], elle-même incarnée par une œuvre jugée fondamentale, le « Discours de la méthode »[4]. Par là, il faut entendre un ensemble de réflexions, aboutissant à des « règles » explicites, permettant de démontrer l'existence de principes métaphysiques préalablement identifiés : Dieu, l'immortalité de l'âme, la liberté humaine[5].

En définissant les opuscules pascaliens par leur cartésianisme, Cousin les exclut de sa critique et reconnaît leur acceptabilité philosophique[6]. Toutefois, circonscrit à des écrits dont il situe la rédaction bien en amont des *Pensées*[7], ce cartésianisme ne forme pas à proprement parler un trait de la figure de Pascal. Il vient seulement caractériser des œuvres de jeunesse dans lesquelles le « vrai Pascal » ne se montre pas encore. De même, lorsque, dans les *Pensées*, Cousin relève le cartésianisme de certains fragments, c'est pour les excepter du canon pascalien : leur autorité et leur mérite philosophique reviennent entièrement à Descartes, à qui Pascal ne fait « qu'emprunter »[8]. Si ces trois opuscules semblent ainsi occuper une place exceptionnelle dans le corpus des œuvres de Pascal, parce qu'ils sont cartésiens, Cousin les réintègre en fait à toute une série de textes jugés

---

[1] Voir notre Annexe 3.2 Listes des auteurs classiques pour la philosophie et pour le baccalauréat ès-lettres (1809-1906), *infra*, p. 567 *sq.*

[2] Voir l'ouvrage majeur écrit sous la direction de Delphine Antoine-Mahut : D. KOLESNIK-ANTOINE (dir.), *Qu'est-ce qu'être cartésien ?*, Lyon, ENS Éditions, 2013.

[3] Voir D. ANTOINE-MAHUT, « Figures de Descartes dans l'historiographie française au XIXe siècle », art. cité.

[4] Sur la construction de ce « Discours » préliminaire en œuvre autonome, voir D. ANTOINE-MAHUT, *L'Autorité d'un canon philosophique*, *op. cit.* p. 288-291.

[5] Delphine Antoine-Mahut a montré comment l'identification de ces traits et la réduction de Descartes à ceux-ci constituait, par rapport à d'autres interprétations contemporaines, une forme de « radicalisation » visant à se démarquer de ceux que Cousin désigne comme les « empiristes », aussi bien que de deux contemporains, Maine de Biran et Degérando. Voir D. ANTOINE-MAHUT, « Une philosophie *française* sans *philosophie* française. L'éclectisme de Victor Cousin », *in* C. KÖNIG-PRALONG, M. MELIADÒ et Z. RADEVA (dir.), *The Territories of philosophy in modern historiography*, *Ad Argumenta. Quaestio*, special issue, no 1, p. 149-168, et *id.* « Figures de Descartes dans l'historiographie française au XIXe siècle », art. cité.

[6] Nous développons ce lien entre « cartésianisme » et acceptabilité philosophique chez Cousin dans le chapitre suivant.

[7] Ces trois traités, « qui incontestablement n'appartiennent point aux *Pensées*, […] sont des écrits particuliers composés sur des matières très différentes et à des époques différentes » (V. COUSIN, *Des Pensées de Pascal*, *op. cit.* p. 38). Plus tôt, Cousin a proposé de dater de 1647 ou 1651 *De l'autorité en matière de philosophie* (*ibid.* p. 34-35).

[8] « Les *Principes de philosophie* ne sont qu'un traité de physique générale, et dans cet ordre de recherches la suppression des causes finales […] est une conquête du génie de Descartes. Mais s'il les supprime en physique, il les retrouve en métaphysique : car c'est là qu'est leur vraie place, et là Descartes les établit et les met en lumière avec une force qui a frappée Pascal lui-même, puisque c'est à Descartes qu'il a visiblement emprunté ses plus beaux morceaux sur l'infinitude et la perfection de Dieu. » (*Ibid.* p. 39-40) ; « Jamais [Pascal] n'a songé à effacer l'admirable pensée qu'il a intitulée *Roseau pensant* ; et celle-là lui vient de Descartes, du fameux : Je pense, donc je suis ; *la forme seule est de Pascal, mais la forme, il est vrai, est d'une beauté incomparable*. » (*Ibid.* p. 43 ; nous soulignons) Le mérite de Pascal est donc ici purement littéraire, et non philosophique.

mineurs, mais dont le point commun est d'avoir été écrits avant la « dernière »[1] ou « grande »[2] conversion de Pascal, notamment les *Discours sur la condition des Grands*, l'*Entretien avec M. de Sacy sur Épictète et Montaigne*[3], la « lettre sur la mort de son père »[4] ou encore le « Discours sur les passions de l'amour »[5].

Leur intérêt se mesure alors par contraste avec cette « dernière époque de la vie de Pascal », et est essentiellement documentaire ; Pascal n'y professe pas de doctrine propre, et se contente d'emprunter à diverses sources la matière de ses réflexions. Mais, on le voit par nos citations, en réalité, la chronologie établie par Cousin repose sur une hypothèse interprétative, et non l'inverse. Ces trois opuscules *étant cartésiens*, il est *nécessaire* qu'ils aient été rédigés avant l'événement de la « conversion » ; et il en va de même pour les autres, qui ne présentent pas ce

> caractère […] d'une dévotion à la fois sublime et ridicule, qui répudie la raison, rejette la distinction naturelle du bien et du mal, du juste et de l'injuste, met l'existence de Dieu à croix ou pile, nous abêtit pour nous faire croire et regarde le mariage comme un déicide[6],

qui caractérise les *Pensées* et, dans une moindre mesure, les *Provinciales*.

Le cartésianisme chez Pascal est donc réductible à une influence dont Cousin va montrer qu'elle a été étouffée dans la dernière période de sa vie, et ne peut de ce fait constituer un trait distinctif de sa figure. Celle-ci au contraire se définit par un *anti-cartésianisme* radical, compris dans l'étiquette de *scepticisme*. Pour éclairer le passage de ce cartésianisme d'influence à l'anti-cartésianisme des dernières années (d'un cartésianisme repris à un cartésianisme « subverti », diraient certains), il convient donc de rendre compte de l'événement structurant de la figure de Pascal chez Cousin : la conversion au *jansénisme.*

(ii) Le jansénisme comme événement pascalien

Si l'étiquette de « jansénisme » doit être comprise comme un événement, c'est dans la mesure où pour Cousin elle renvoie à la fois à une doctrine – la théologie de la grâce développée par Cornélius Jansénius au début du XVII^e^ siècle – et à un groupe de personnes qui l'ont incarnée : Port-

---

[1] *Ibid.* p. 34.

[2] *Ibid.* p. 59.

[3] « Bossut a eu la malheureuse idée de mettre cette conversation, comme le *Discours sur la condition des Grands*, parmi les *Pensées*, qu'elle précède de plusieurs années, puisqu'elle est antérieure aux *Provinciales* mêmes » (*ibid.* p. 29).

[4] « On voit qu'au moment où Pascal écrivait cette lettre, à la fin de 1651 [N. B. la lettre est datée du 17 octobre], il n'était point encore arrivé à cet absolu retranchement des affections naturelles les plus légitimes qu'il s'est imposé dans les dernières années de sa vie […]. » (*Ibid.* p. 56)

[5] Il ne s'agit pas « de quelque ouvrage de la dernière époque de la vie de Pascal » indique Cousin dans l'article où il publie le texte de cet inédit, en 1843 (« Un fragment inédit de Pascal. Le discours sur les passions de l'amour », *Revue des deux mondes*, 13^e^ année, t. III, 1843, p. 991). Ce texte n'est aujourd'hui plus attribué à Pascal. Voir B. PASCAL, *Œuvres complètes*, éd. MESNARD*, op. cit.*, t. IV, p. 1628-1654.

[6] V. COUSIN, « Un fragment inédit de Pascal. Le discours sur les passions de l'amour », art. cité, p. 991.

Royal. Comprendre le rapport de Pascal au jansénisme, dès lors, revient d'abord à comprendre la nature des liens qui l'unissent à Port-Royal. Nous verrons ainsi que ceux-ci consistent essentiellement pour Cousin en rapports de domination, voire de soumission. La description de cette unilatéralité des relations de Pascal à Port-Royal va amener Cousin à une position paradoxale, c'est-à-dire dont les ambiguïtés produiront des conséquences à l'opposé des intentions avouées du projet initial[1]. Cousin, en effet, commence par dissocier « Pascal » et « Port-Royal » : Pascal aurait été manipulé et trompé, et finalement « mutilé »[2] dans son œuvre ; il est ainsi « un homme à part dans Port-Royal même »[3]. Or, à la même période, Cousin décrit également Pascal comme « le représentant extrême de Port-Royal »[4], c'est-à-dire quelqu'un qui ne se contente pas de reprendre les opinions qu'on lui a « communiquées »[5], mais qui les radicalise. Pour comprendre comment s'articulent ces deux éléments de la figure de Pascal chez Cousin, il convient de rendre compte dans le détail de ce que signifie le « jansénisme » à la fois comme doctrine et comme « parti ».

Le jansénisme est d'abord la doctrine professée, à Port-Royal, par ceux que l'on appellera les « jansénistes ». Cette précision est moins anodine qu'elle n'y paraît. D'une part, en rattachant des interprétations, voire une doctrine complète, à des personnages historiquement situés, Cousin, d'emblée, la met à distance et en affirme le caractère passé, voire périmé :

> Port-Royal n'est plus. La charrue a passé sur le monastère ; ses ruines mêmes auront bientôt péri. […] Le temps n'a pas respecté davantage l'esprit qui les anima. […] Quelques frères de Saint-Antoine, quelques sœurs de Sainte-Marthe, voilà ce qui reste de ce grand peuple de Port-Royal, qui jadis remplissait les ordres religieux, les parlements, les universités. […] Chaque jour emporte quelques-unes de ces âmes qui ne se renouvellent plus. Port-Royal est tombé dans le domaine de l'histoire.[6]

---

[1] Comme Delphine Antoine-Mahut le soulignait (« Le paradoxe des conséquences. Malebranche radicalisé », *in La Littérature philosophique clandestine lue par le XIXe siècle*, *La Lettre clandestine*, no 25, 2017, p. 181-200), la reconnaissance d'un « paradoxe des conséquences », pour reprendre l'expression de Max Weber, implique la restitution « d'intentions ». Les conséquences d'une théorie, d'une action, peuvent être paradoxales dans la mesure où elles sont imprévisibles pour l'auteur qui les a produites. Nous aurons plusieurs fois l'occasion de revenir sur cette forme de paradoxe : d'une part lorsque nous restituerons les « intentions » de Cousin – c'est-à-dire le projet philosophico-politique dans lequel prennent place ses prises de position vis-à-vis de Pascal (chapitres IV et V) ; d'autre part en analysant la postérité de la figure qu'il avait construite et ses reconfigurations partielles dans la seconde moitié du XIXe siècle (chapitres VII et VIII).

[2] V. COUSIN, *Des Pensées de Pascal*, *op. cit.* p. IX et *passim*.

[3] V. COUSIN, « Du scepticisme de Pascal [second article] », *Revue des deux mondes*, vol. IX, 15e année, 15 janvier 1845, p. 333-357 p. 340.

[4] V. COUSIN, *Jacqueline Pascal*, *op. cit.* p. 421.

[5] *Ibid.* p. 424.

[6] V. COUSIN, « Du scepticisme de Pascal [second article] », art. cité, p. 333-334.

Ainsi, alors même que beaucoup de ses contemporains insistent sur l'actualité philosophique de Pascal[1], Cousin situe la doctrine qu'il emprunte dans un passé révolu. Il s'appuie pour cela sur les travaux de Charles-Augustin de Sainte-Beuve qui ont commencé à paraître[2]. Pour ce dernier, en effet, rétablir la grandeur littéraire de Pascal et de Port-Royal était aussi un moyen d'affirmer leur péremption du point de vue des idées. En tant qu'*apologiste*, Pascal « a fait son temps »[3], et de manière générale il n'y a plus de philosophie possible qu' « hostile au catholicisme »[4].

Cette insistance sur les acteurs de la diffusion du « jansénisme » permet d'autre part à Cousin de mettre en lumière l'aspect politique de cette diffusion : Pascal ne s'est pas seulement converti à une doctrine religieuse plus stricte que le christianisme romain, mais a été récupéré par et intégré à un « parti ». « Port-Royal » ne désigne en effet pas simplement une réunion de « solitaires », de religieux et de religieuses reclus sous la forme d'un presque ordre monastique comme nous le concevons aujourd'hui[5]. Sous la plume de Cousin, ce nom renvoie explicitement à un groupe de personnes gouverné par des hommes de pouvoir clairement identifiables : Saint-Cyran[6], en premier lieu, mais aussi Antoine Singlin, confesseur des religieuses à la mort de Saint-Cyran[7] ou encore le

---

[1] Émile Saisset, dans sa recension du *Jacqueline Pascal* de Cousin, souligne ainsi d'entrée de jeu que « ces pages rapides et négligées ne vous paraîtront pas indignes d'être méditées par l'historien, par le philosophe » (« *Jacqueline Pascal*, par M. Victor Cousin [recension] », art. cité, p. 297). Dans son ouvrage paru en 1865, il écrira même que « Pascal […] est en quelque façon un sceptique de notre temps » (*Le Scepticisme. Ænésidème, Pascal, Kant : études pour servir à l'histoire critique du scepticisme ancien et moderne*, Paris, Didier, 1865, p. 246). Mais c'est surtout au tournant du XX^e^ siècle que Pascal va vraiment acquérir ce statut de « contemporain », chez les antimodernes. Voir A. COMPAGNON, *Les Antimodernes, de Joseph de Maistre à Roland Barthes*, Paris, Gallimard, 2005, et surtout, du même auteur, « "Le funeste Pascal" », *Revue d'histoire littéraire de la France*, vol. CVII, n^o^ 2, 2007, p. 413-432.

[2] C.-A. de SAINTE-BEUVE, *Port-Royal*, Paris, Renduel, 1840-1859. Cousin l'évoque – sans citer son nom – au début du second article sur le « scepticisme de Pascal » : « Qu'est-ce que le jansénisme ? Une plume habile s'est chargée d'en retracer l'histoire ; il nous suffira d'en rappeler les principes et d'en marquer le caractère général. » (« Du scepticisme de Pascal [second article] », art. cité, p. 333)

[3] C.-A. de SAINTE-BEUVE, *Port-Royal*, *op. cit.* t. III, 1846, p. 333. Sur le lien entre entreprise littéraire de formation ou d'affirmation du canon et mise à distance théorique, voir S. ICARD, « Le tranchoir de Sainte-Beuve, ou comment le jansénisme est devenu la chose du monde la mieux partagée », *in* D. ANTOINE-MAHUT et S. ZÉKIAN (dir.), *Les Âges classiques du XIX^e^ siècle*, Paris, Éditions des archives contemporaines, 2018, p. 61-79.

[4] « Après le XVIII^e^ siècle accompli, il n'y a plus de philosophie possible, si mitigée et si méthodique qu'elle soit, qui, au fond et en résultat, ne se trouve hostile au catholicisme. » (C.-A. de SAINTE-BEUVE, *Chroniques parisiennes (1843-1845)*, Paris, Calmann-Lévy, 1876, p. 152) Sainte-Beuve est alors en train de commenter le triomphe philosophique de l'éclectisme cousinien, qu'il déclare être « une sorte de scepticisme déguisé » (*ibid.* p. 151), mais dont il souligne la modernité. Cette ambivalence se retrouve dans ses rapports à Cousin lui-même. S'il en loue le « génie » (*ibid.* p. 150), il exprime à plusieurs reprises de profondes oppositions : notamment quant à l'idée d'un Pascal « sceptique » (« *Pensées, fragments et lettres de Blaise Pascal*, publiés pour la première fois conformes aux manuscrits, par M. Prosper Faugère [recension] », art. cité ; *Port-Royal*, *op. cit.* t. III, p. 333), et plus généralement sur l'ingratitude de Cousin à l'égard de ceux dont il reprenait les travaux (*Causeries du lundi*, Paris, Garnier, 1852, t. XI, p. 471-473).

[5] Voir J. LESAULNIER, « Peut-on parler d'un nouvel ordre monastique des solitaires de Port-Royal ? », *in Images de Port-Royal*, Paris, Classiques Garnier, 2015, p. 63-79.

[6] « Homme fatal qui introduisit dans Port-Royal une doctrine particulière, imprima à une œuvre simple et grande le caractère étroit de l'esprit de parti, et fit presque d'une réunion de solitaires une faction. » (V. COUSIN, *Jacqueline Pascal*, *op. cit.* p. 16)

[7] Cousin écrit ainsi à propos des *Lettres à Mademoiselle de Roannez* de Pascal qu'« elles nous peignent Pascal […], sous la discipline de l'abbé Singlin, engagé dans les sublimes petitesses de Port-Royal » (*Des Pensées de Pascal*, *op. cit.* p. 61). De même, dans « Du scepticisme de Pascal », l'épithète « le pénitent de M. Singlin » sert à désigner Pascal (second article, p. 339-340).

duc de Roannez, responsable supposé de l'édition « de Port-Royal »[1]. Ceux-ci auraient exercé sur Pascal une double domination.

D'une part, *de son vivant*, en freinant chez lui toute ambition philosophique et, usant d'un « ascendant irrésistible »[2], en le convertissant à un « christianisme immodéré et intempérant »[3]. Souvent implicite dans le cas de Pascal, cette influence néfaste de Saint-Cyran sur les figures qui l'approchaient est explicite pour Antoine Arnauld :

> On peut juger par ce qu'a fait Arnauld ce qu'il aurait pu faire en de meilleures circonstances, et sans la fatale rencontre qui égara d'abord sa destinée. C'est Saint-Cyran qui perdit Port-Royal, en y mettant une doctrine particulière ; c'est Saint-Cyran qui perdit Arnauld, en le détournant des grandes voies de l'Église gallicane pour le jeter dans un sentier environné de précipices. La nature l'avait fait pour être l'égal de Bossuet […], et il n'a été qu'un chef de parti.[4]

D'autre part, c'est *mort* que Pascal a subi une domination de la part de ses maîtres jansénistes, dans la mesure où ceux-ci se sont employés à « défigurer » ses *Pensées* pour les rendre plus acceptables, c'est-à-dire pour éviter qu'elles ne portent préjudice au parti. Et si Cousin précise à cet égard « qu'il faut tenir compte des circonstances au milieu desquelles parut la première édition [des *Pensées*] »[5], et le danger qu'il y avait, en pleine paix de l'Église, à réveiller d'anciennes querelles, c'est pour souligner immédiatement que l'attitude de « Port-Royal » devenu éditeur excède largement la simple « prudence »[6]. Il faut plutôt y voir l'exercice d'une « censure »[7] de la part des dirigeants du parti. Pascal est ainsi instrumentalisé pour la gloire du parti janséniste, et son histoire malheureuse peut être réinscrite dans la longue suite des « persécutions du cartésianisme » dont Cousin s'occupe à la même époque[8]. Elle y apparaît symétrique à celle du Père André, philosophe cartésien persécuté par les jésuites, au nom d'un « misérable esprit de parti »[9], dont Cousin publie les *Œuvres* la même année où paraît le *Rapport* sur les *Pensées.*

---

[1] « Le véritable auteur de cette édition fut le duc de Roannez » (V. COUSIN, *Des Pensées de Pascal*, *op. cit.* p. 83). Si le duc de Roannez est en effet le principal artisan de cette édition, Jean Mesnard a montré que ce n'est pas en tant que représentant de « Port-Royal », ou chef d'un « comité d'édition » janséniste. C'est avant tout comme l'ami le plus proche de Pascal que cette fonction lui fut naturellement attribuée, au sein du groupe des « pascalins ». Voir J. MESNARD, *Pascal et les Roannez*, Paris, Desclée de Brouwer, 1965, p. 815-930, et notre chapitre I.

[2] V. COUSIN, « Du scepticisme de Pascal [second article] », art. cité, p. 348.

[3] *Ibid.* p. 334. Nous reviendrons sur cette caractérisation dans la suite de ce chapitre.

[4] *Ibid.* p. 349.

[5] V. COUSIN, *Des Pensées de Pascal*, *op. cit.* p. 85.

[6] « Il est difficile d'absoudre entièrement les amis de Pascal du reproche d'une excessive prudence. » (*Ibid*. p. 86) ; « Notre devoir est de rétablir l'intégrité de ces fragments mutilés et défigurés par la prudence forcée de Port-Royal et la pusillanimité gratuite de Bossut. » (*Ibid.* p. 144)

[7] V. COUSIN, *Jacqueline Pascal*, *op. cit.* p. 18.

[8] Il réunira ses études sur le sujet en volume en 1845 : V. COUSIN, *Fragments de philosophie cartésienne*, Paris, Didier, 1845.

[9] V. COUSIN, « Sur un manuscrit contenant des lettres inédites du P. André [second article] », *Journal des savants*, 1841, février, p. 94. Voir *Œuvres philosophiques du Père André de la Compagnie de Jésus*, avec notes et introduction, par V. COUSIN, Paris, Delahays, 1843.

Dans ces deux événements – la conversion au jansénisme et la publication des *Pensées* – Port-Royal renvoie bien d'abord à un ensemble restreint de personnes exerçant une domination sur l'intégralité du groupe et donnant au parti son « esprit »[1]. Parmi la liste de ces acteurs, on peut s'étonner de ne pas y retrouver deux noms aujourd'hui indissociables de l'histoire de Port-Royal : Arnauld et Nicole. Cousin leur réserve en fait un traitement qui vise à dissocier fortement ces deux « cartésiens » de Port-Royal en tant que groupe, mais aussi du jansénisme en tant que doctrine – il va même jusqu'à écrire « qu'à vrai dire Nicole n'était guère janséniste »[2].

Dans ces matières comme en ce qui concerne la chronologie des *opuscules*, ce sont des interprétations philosophiques, servant elles-mêmes à élever des figures philosophiques, qui justifient des hypothèses relatives à la chronologie. Parce qu'Arnauld et Nicole sont cartésiens, ils n'ont pu prendre part activement à l'édition des *Pensées* qui est pleine de non-sens, si ce n'est pour adoucir ou supprimer les passages où Pascal s'attaque à Descartes[3]. De même, c'est parce qu'ils sont cartésiens qu'on ne peut concevoir qu'ils aient fait pleinement partie de Port-Royal. Et si l'on a pu dire que Port-Royal était cartésien[4], c'est au prix d'une confusion entre Arnauld et Port-Royal, le premier ayant tenté d'introduire chez les seconds le cartésianisme, sans succès :

> Arnauld occupe une telle place dans Port-Royal, qu'on a étendu naturellement à tous les doctes solitaires ce qui appartient à lui seul. Parce qu'Arnauld était cartésien, on en a conclu que tous ces Messieurs l'étaient aussi. La conclusion n'est nullement fondée. Si Port-Royal ne put venir à bout du cartésianisme d'Arnauld, il n'est pas moins vrai qu'Arnauld ne put séduire Port-Royal au cartésianisme. Il avait beau présenter Descartes sous le manteau de saint Augustin : le philosophe paraissait toujours et épouvantait Port-Royal. Arnauld entraîna Nicole et le duc de Luynes ; mais tout le reste demeura froid ou ennemi.[5]

Cet extrait permet de mieux comprendre le rapport entre jansénisme et cartésianisme. Ce qui situe Arnauld et Nicole à l'écart du jansénisme, c'est précisément leur cartésianisme. À la fois, comme indiqué, parce que ce cartésianisme contredit « l'esprit » de Port-Royal et nuit à leur intégration parmi ce groupe de personnes ; mais aussi parce que, philosophiquement, le cartésianisme constitue un garde-fou contre les interprétations outrées qui caractérise la « doctrine » janséniste. Arnauld et Nicole « possédaient un fonds d'études et de connaissances philosophiques

---

[1] Cousin écrit ainsi à propos de Saint-Cyran : « Homme fatal qui introduisit dans Port-Royal une doctrine particulière, imprima à une œuvre simple et grande le caractère étroit de l'esprit de parti, et fit presque d'une réunion de solitaires une faction. » (*Jacqueline Pascal*, *op. cit.* p. 16)

[2] V. COUSIN, « Du scepticisme de Pascal [second article] », art. cité, p. 349.

[3] « En 1669, [Arnauld] fit retrancher des *Pensées* ce qui était trop ouvertement favorable au scepticisme et à Montaigne, et contraire à Descartes et à la philosophie. » (*Ibid.* p. 351) Voir également *Des Pensées de Pascal*, *op cit.* p. 77 et p. 84.

[4] Comme Cousin le fait d'ailleurs lui-même dans la préface du *Rapport* : « Contre Pascal nous pouvons invoquer d'abord Port-Royal, qui n'a cessé d'être sagement favorable à Descartes et à la philosophie. » (*Des Pensées de Pascal*, *op. cit.* p. XXI) Mais il s'agit ici de viser, sous ce nom, les deux auteurs de la *Logique*.

[5] V. COUSIN, « Du scepticisme de Pascal [second article] », art. cité, p. 352.

qui résistèrent à l'action du jansénisme »[1]. Or, c'est précisément la même raison que Cousin invoque pour expliquer comment Pascal, dont les premiers écrits sont pourtant prometteurs, a pu sombrer dans le jansénisme :

> Pascal veut croire à Dieu, à une autre vie, ne le pouvant pas avec sa mauvaise philosophie, faute d'en posséder une meilleure et d'avoir suffisamment étudié et compris Descartes, il rejette toute philosophie, renonce à la raison et s'adresse à la religion.[2]

Comment le cartésianisme, qui est un système philosophique[3], peut-il, doit-il, prémunir contre le jansénisme, qui semble désigner une forme de foi ? « La religion et la philosophie […] sont établies sur des vérités différentes et non opposées. Chacune d'elles a un domaine distinct et légitime »[4], écrit Cousin. Pourquoi jansénisme et philosophie s'opposeraient-ils voire « s'exclu[rai]ent évidemment »[5] ? Pour le comprendre il convient de montrer comment, pour Cousin, le jansénisme n'est pas simplement une affaire de foi, mais mène nécessairement au « scepticisme ». Cette démonstration constitue le cœur de la réflexion de Cousin sur Pascal, le terrible secret des *Pensées* qu'il entend dévoiler.

(iii) Les Pensées *et les* Provinciales *: du jansénisme au scepticisme*

En faisant des *Pensées*, restituées à leur texte « authentique », le lieu où se manifeste la « vérité » de leur auteur, « Pascal tel qu'il est réellement »[6], Cousin opère de profondes transformations au sein du corpus pascalien. D'une part, en émettant l'idée qu'il y a un « vrai fonds de Pascal », qui ne se révèle que dans une œuvre, supposée être la dernière, Cousin introduit de la rupture dans un corpus jusque-là caractérisé par son unité. D'autre part, il indique que cette œuvre dans laquelle tout Pascal se révèle est les *Pensées*, et non les *Provinciales*, auxquelles jusqu'alors « surtout […] le nom de Pascal [est] demeur[é] attaché »[7], comme il le relève dans le *Rapport.*

Concernant le premier point, la direction empruntée par Cousin est explicite : il s'agit précisément d'aller à l'encontre de la tradition éditoriale qui jusque-là avait cherché à concilier entre elles des œuvres hétérogènes pour former un corpus uni. On peut faire remonter cette tradition au premier (et seul véritable) éditeur des *Œuvres* de Pascal à l'époque où écrit Cousin,

---

[1] *Ibid.* p. 344.

[2] V. COUSIN, *Des Pensées de Pascal*, *op. cit.* p. 162.

[3] Plus exactement, dans le *Rapport*, Cousin précise que « la législation qu'il [*sc.* Descartes] a donnée à la philosophie n'est point un système ; c'est mieux que cela, c'est une méthode et une direction immortelle » (*ibid.* p. 160).

[4] V. COUSIN, « Du scepticisme de Pascal [second article] », art. cité, p. 357.

[5] *Ibid.* p. 337.

[6] V. COUSIN, « Du scepticisme de Pascal [premier article] », art. cité, p. 1013.

[7] V. COUSIN, *Des Pensées de Pascal*, *op. cit.* p. XX.

Charles Bossut[1]. Ce dernier avait en effet choisi, pour son édition, de publier côte à côte les ouvrages à destination scientifique et littéraire ou morale. De cette manière, Bossut, comme nous l'avons vu, entendait ouvrir la voie à une meilleure connaissance de la « totalité » de Pascal par le grand public : à la fois en donnant accès à des textes jusque-là peu voire pas édités et en montrant la cohérence des différentes carrières d'un même génie. Il est important de noter que, si Cousin se réfère à Bossut comme éditeur des *Pensées*, celui-ci ne les a jamais données en volume autonome, mais simplement au sein de son édition des *Œuvres* (au tome II) : c'est au regard de la totalité qu'elles font sens, comme nous l'avons montré.

Dans ce contexte, le travail de Cousin est bien compris comme une destruction du livre « *Pensées*-de-Pascal », qu'il détache du reste du corpus, ainsi qu'en témoigne Faugère :

> Si le travail de M. Cousin a rendu un important service aux lettres, par cela seul qu'il a appelé l'attention publique sur la réparation due à la mémoire de celui de nos écrivains classiques qui est le premier en date comme en génie ; d'un autre côté, il avait, sans le remplacer, fait disparaître de nos bibliothèques un des plus beaux ouvrages de notre langue. […] Nous n'avions plus le livre des *Pensées*, il était dans nos bibliothèques sans y être.[2]

Ce qui pose problème[3], dès lors, est moins la transformation de l'interprétation de Pascal en elle-même que la rupture que celle-ci introduit au sein du corpus de l'un des plus grands « classiques » de la culture française : subitement, les *Pensées* entrent en contradiction avec le reste du corpus tel qu'il était considéré dans l'opinion publique, c'est-à-dire dans son unité. Particulièrement, c'est aux *Provinciales* que les *Pensées* semblent s'opposer. Or, plutôt que de chercher à minimiser cette contradiction au sein de l'œuvre, Cousin la revendique. Il y voit même un signe de l'inconstance voire de l'immaturité de Pascal[4]. Ainsi, s'il braque tous les projecteurs sur les *Pensées* au détriment

---

[1] Son édition avait été réimprimée sans réelles modifications chez Didot entre 1816 et 1843 et Crapelet entre 1819 et 1826. Sur le rapport de ces éditions avec celle de Bossut, voir L. THIROUIN, « Compléter Pascal. Entre disparate et prolifération », *in* P. DESAN et A. RÉGENT-SUSINI (dir.), *Éditer les œuvres complètes (XVI^e^ et XVII^e^ siècles)*, Paris, Classiques Garnier, 2020, p. 313-332, et notre chapitre I.

[2] *Pensées, fragments et lettres de Blaise Pascal*, *op. cit*. t. I, p. VI.

[3] Sainte-Beuve écrit ainsi dans sa recension des *Pensées* éditées par Faugère que le principal effet du *Rapport* de Cousin avait été « d'av[oir] rendu Pascal problématique » (« *Pensées, fragments et lettres de Blaise Pascal*, publiés pour la première fois conformes aux manuscrits, par M. Prosper Faugère [recension] », art. cité, p. 109).

[4] Voir V. COUSIN, *Des Pensées de Pascal*, *op. cit.* p. XIX-XX : « […] Cette intelligence si forte, mais jeune, inexpérimentée, ardente et extrême. […] Pascal est sacré par sa sincérité, par sa droiture, par les angoisses de sa pensée et de son âme ; mais il faut le dire aujourd'hui : jamais homme ne s'est plus contredit. » Cousin insiste également beaucoup sur le peu de connaissance théoriques de Pascal : « Pascal avait un peu goûté de cette grande philosophie ; il n'en avait pas été pénétré » (*ibid.* p. 161) ; « Pascal [n'a] jamais donné une grande attention à la philosophie proprement dite. Il ne paraît ni dans sa vie ni dans ses ouvrages aucune trace d'études métaphysiques. » (« Du scepticisme de Pascal [second article] », art. cité, p. 344). Dans le *Rapport*, Cousin note encore que Pascal « n'a jamais su […] garder cette juste mesure qui est à la fois le comble de la difficulté et du génie. Pour y atteindre, il eût fallu que son ardeur naturelle eût été tempérée par l'âge, par l'expérience de la vie, et par des connaissances plus étendues en philosophie et en histoire » (*op. cit.* p. 228). Philippe Sellier, dans sa thèse consacrée à *Pascal et saint Augustin* témoignait encore de la persistance – en même temps qu'il le rendait définitivement caduc – de ce mythe d'un Pascal ignorant, en particulier en théologie. Voir P. SELLIER, *Pascal et saint Augustin*, Paris, Armand-Colin, 1970. Ce travail a ensuite été continué dans d'autres domaines, notamment à la faveur d'un article de Jean Mesnard consacré à « l'invention chez Pascal » : « L'invention chez Pascal », *in La Culture du XVII^e^ siècle, enquêtes et synthèses*, Paris, PUF, 1992, p. 371-386.

des *Provinciales*, l'objectif de Cousin n'est pas de leur octroyer la place de chef-d'œuvre au sein du corpus pascalien. Au contraire, c'est une manière de réaffirmer la prééminence des *Provinciales* qui restent, elles, dignes d'admiration :

> [C'est] surtout aux *Provinciales* que le nom de Pascal demeure attaché ; c'est de là, c'est du courage avec lequel il prit en main une cause, bonne ou mauvaise en soi, mais injustement opprimée, c'est de la mâle conviction qu'il opposa à ce scepticisme déguisé qui s'appelait le probabilisme, c'est précisément de ce dogmatisme admirable du sens commun et de la vertu que Pascal tire sa popularité. […] N'est-ce pas une remarque frappante et bien digne d'être méditée par tous les esprits sincères, qu'aucun des grands docteurs du XVII^e^ siècle n'ait cité les *Pensées* ? Pascal n'entraîna personne dans la route où il s'était imprudemment engagé.[1]

Deux éléments, donc, rendent les *Provinciales* dignes d'être considérées. Premièrement, le combat pour la liberté de conscience dont elles seraient le témoignage. Deuxièmement, l'opposition, dans ce combat, du « sens commun » à une certaine forme de « scepticisme ». On reconnaît là deux traits que Cousin revendique pour sa propre philosophie. En l'occurrence, le premier renvoie à la « persécution »[2] de l'Église catholique romaine sur un esprit libre, dans laquelle Cousin pouvait se reconnaître – il construisait en effet depuis son éviction hors de l'Université en 1822 puis son emprisonnement en Prusse la « légende d'un philosophe persécuté pour la liberté »[3]. Pour ce faire, il s'attachait tout particulièrement à raconter l'histoire de semblables « persécutés », parfois même en explicitant le lien avec sa propre position[4]. Le second élément réfère à la manière dont Pascal a situé son combat contre les jésuites dans l'arène de « l'opinion publique » naissante[5] et a usé, pour discréditer leur position, de raisonnements par l'absurde voire simplement de tours humoristiques. Cousin, en revanche, ne s'explique nullement sur ce « scepticisme déguisé » en quoi consisterait le probabilisme des jésuites[6]. Pour le comprendre, on peut rapprocher cette accusation de la conception cousinienne de la pratique de la philosophie. On le sait, il s'agit avant tout de faire de l'histoire, une histoire qui ne soit pas « neutre » mais guidée par la recherche de certains principes découverts en amont – qu'il convient

---

[1] V. COUSIN, *Des Pensées de Pascal*, *op. cit.* p. XIX.

[2] *Ibid.* p. 156.

[3] P. VERMEREN, « Les vacances de Cousin en Allemagne : La raison du philosophe et la raison d'État », *Raison présente*, n° 63, 1982, p. 78.

[4] Voir en particulier « De la persécution du cartésianisme en France », *Fragments philosophiques*, troisième édition, Paris, Ladrange, 1838, t. II, p. 174-206. Dans *Défense de l'Université et de la philosophie*, Cousin se décrit lui-même comme « a[yant] connu jadis la persécution » (V. COUSIN, *Défense de l'Université et de la philosophie. Discours prononcés à la chambre des pairs dans les séances des 21 et 29 avril, des 2, 3 et 4 mai 1844*, troisième édition, Paris, Joubert, 1844, p. 319). Pour plus de détails sur le lien établi par Cousin entre sa persécution et celle de Descartes, voir S. MATTON, R. RAGGHIANTI et P. VERMEREN, « Introduction », *in* V. COUSIN, *Philosophie morale (1820)*, Paris, Vrin, 2019, p. 7-63.

[5] Voir H. MERLIN-KAJMAN, *Public et littérature en France au XVII^e^ siècle*, Paris, Les Belles Lettres, 1994.

[6] Il affirme même, dans l'avant-propos de la troisième édition de *Jacqueline Pascal*, que « c'étaient les jésuites alors qui défendaient la bonne cause, celle de la liberté humaine et du mérite des œuvres » (V. COUSIN, *Jacqueline Pascal. Premières études sur les femmes illustres et la société du XVII^e^ siècle*, troisième édition Paris, Didier, 1856, p. VI).

de retrouver[1]. Or, Cousin le souligne en 1833, le scepticisme se définit précisément par la production d'analyses non guidées par de tels principes[2], qui agissent comme des critères permettant de distinguer absolument le vrai du faux. Le probabilisme des jésuites, tel qu'il est attaqué par Pascal dans les *Provinciales*, peut ainsi bien être compris comme une forme de scepticisme. Les jésuites utilisent un puissant instrument d'analyse, la logique, mais en oubliant qu'il n'est qu'un instrument et non une fin en soi. De cette manière, ils réussissent – c'est là le fond de l'attaque pascalienne – à justifier n'importe quelle situation, à résoudre dans un sens qui leur soit favorable n'importe quel cas de conscience. Mais s'il existe *un* bien et *une* vérité, tout ne peut et ne doit pas être justifié. Le vouloir revient à nier l'unité, et donc l'existence de la vérité et du bien – en d'autres termes, mène nécessairement au scepticisme, bien que d'une manière « déguisée », c'est-à-dire non revendiquée et parée des habits de la religion catholique.

Toutefois, que les *Provinciales* combattent une forme de « scepticisme » pose une grande difficulté d'interprétation. En effet, dans le *Rapport*, Cousin souligne qu'elles ont été écrites dans la dernière période de la vie de Pascal, ouverte par sa « dernière conversion » et marquée par l'influence du jansénisme. Or, si le jansénisme mène *nécessairement* au scepticisme, comment expliquer qu'ici Cousin puisse soutenir qu'un Pascal déjà gagné au jansénisme combatte une forme de scepticisme ?

Pour le comprendre, il convient d'envisager la nature dynamique de ces étiquettes : si elles viennent caractériser Pascal comme un tout – il s'agit du « fond »[3] de sa pensée –, nous avons montré que le jansénisme est avant tout un *événement* dans la vie de Pascal. Dans cette mesure, l'influence du jansénisme fut croissante : au moment où Pascal écrit les *Provinciales*, il est déjà tout engagé dans la défense de Port-Royal et de ses amis jansénistes[4], mais cette doctrine n'a pas encore pénétré le fond de son âme. Les commentaires de Cousin sur la correspondance de Pascal avec

---

[1] Voir V. COUSIN, *Cours de philosophie. Introduction à l'histoire de la philosophie*, Paris, Pichon et Didier, 1828, p. 16 : « Si l'analyse était le seul point de départ de la méthode [en histoire de la philosophie], la méthode n'arriverait qu'à la décomposition […] : il faut pour qu'elle aboutisse à une véritable unité qu'elle parte elle-même d'une véritable unité, sauf à la décomposer et à l'éclaircir. […] Il faut partir du sens commun, et il faut revenir au sens commun, sous peine d'extravagance. »

[2] « Deux périls : un essor mal réglé qui, dédaignant l'observation ou la traversant trop vite, s'élance à des inductions aventureuses ; et une sagesse pusillanime qui, en dépit de nos besoins les plus intimes et de nos instincts les plus impérieux, s'enchaîne elle-même dans les misères d'une observation stérile. Borner la philosophie à l'observation, c'est, qu'on le sache ou qu'on l'ignore, la mettre sur la route du scepticisme : négliger l'observation, c'est la jeter dans les voies de l'hypothèse. » (V. COUSIN, *Fragments philosophiques*, seconde édition, *op. cit.* p. VII-VIII). Cousin rappelle ces deux dangers pour la philosophie dans le *Rapport*, p. LI.

[3] V. COUSIN, *Des Pensées de Pascal*, *op. cit.* p. 156.

[4] « Ôtez la persécution odieuse exercée sur Port-Royal, et vous n'auriez jamais eu *les Provinciales*. » (V. COUSIN, *Jacqueline Pascal*, *op. cit.* p. 5)

Charlotte de Roannez rendent compte de la progression en lui du jansénisme, à une époque proche des *Provinciales*, mais antérieure aux *Pensées* :

> [Ces lettres] nous peignent Pascal, non plus, comme en 1651, retenant les affections naturelles au milieu des progrès d'une piété raisonnable *encore* ; mais Pascal, sous la discipline de l'abbé Singlin, engagé dans les sublimes petitesses de Port-Royal, charmé et s'enorgueillissant presque des miracles de la Sainte Épine, *s'enfonçant chaque jour davantage et précipitant les autres dans les extrémités d'une dévotion exagérée*.[1]

N'étant pas encore totalement janséniste, il subsiste encore en Pascal de ce « bon sens » ou « sens commun » qui caractérise la bonne philosophie pour Cousin[2]. Ce n'est que dans les *Pensées* que le jansénisme éclatera, en même temps qu'il enfoncera définitivement leur auteur dans « l'abîme » du scepticisme.

En effet, si le « scepticisme » peut être décrit par Cousin comme une conséquence philosophique, dans le cas de Pascal, de son « jansénisme », c'est d'un point de vue à la fois logique et chronologique, en vertu de la définition du jansénisme comme doctrine :

> Quand la grâce pénétra dans l'esprit de Pascal, le trouvant vide de toute grande doctrine philosophique, elle l'envahit aisément tout entier : c'est dans l'abîme du pyrrhonisme que la foi janséniste vint le surprendre, et, au lieu de l'en tirer, elle l'y enchaîna.[3]

Le jansénisme ne désigne donc pas une doctrine positive. S'il a des côtés « vrais », ceux-ci ne lui sont pas propres, puisqu'ils sont simplement ceux de la foi catholique en général. Bien plutôt, ce qui le caractérise en propre, c'est un « sentiment dominant non pas seulement de la faiblesse, mais du néant de la nature humaine »[4] qui vient en quelque sorte corrompre la vérité de la foi sur laquelle il se fonde ou prétend se fonder. Il n'est qu'une dérive malsaine du christianisme, qui s'explique par une absence de confiance dans la grandeur de l'homme, c'est-à-dire dans sa capacité à comprendre ce qui est le bien et le vrai, et à le prouver[5]. Le jansénisme peut ainsi être compris comme un « système », c'est-à-dire comme un ensemble théorique cohérent, dont tous les éléments s'enchaînent et se déduisent de leurs principes[6]. En revanche il ne peut être décrit rigoureusement

---

[1] V. COUSIN, *Des Pensées de Pascal*, *op. cit.* p. 61 (nous soulignons).

[2] Voir par exemple « Du scepticisme de Pascal [second article], art. cité, p. 337 : il a manqué à Port-Royal « le sens commun et la modération, c'est-à-dire la vraie sagesse ». L'édition du « judicieux Père Buffier » est pour Cousin un moment-clé de l'identification du « bon sens » et du « sens commun ». Voir à cet égard L. ROUQUAYROL, « Un livre "utile en ce moment". L'édition de Buffier comme pratique idéologique au XIXe siècle », *in* F. BARANCY (dir.), *Entre Politique et philosophie : l'édition des philosophes « classiques » en France au XIXe siècle*, *Astérion*, no 26, 2022. [En ligne] Disponible à : https://journals.openedition.org/asterion/7982 (consulté le 22 août 2022).

[3] V. COUSIN, « Du scepticisme de Pascal [second article], art. cité, p. 344.

[4] *Ibid.* p. 335.

[5] « Depuis la chute d'Adam, la raison et la volonté sont par elles-mêmes radicalement impuissantes pour le vrai et pour le bien. L'homme ne possède d'autre grandeur et le ne garde d'autre ressource que le sentiment même de son impuissance, et celui de la nécessité d'un secours naturel. » (*Ibid.* p. 335-336)

[6] « Comme dans la doctrine catholique toutes les vérités se tiennent, de même toutes les erreurs ont leur enchaînement dans la théorie janséniste. » (*Ibid.* p. 336)

comme une doctrine philosophique : il ne repose en effet que sur un « sentiment » et non des preuves solides ; il n'est que l'expression, systématisée, de ce sentiment erroné sur la nature humaine.

C'est dans cette mesure que le jansénisme peut servir de terreau au « scepticisme », qu'il n'empêche pas de se répandre. Le scepticisme de Pascal est une forme de radicalisation de ce sentiment d'impuissance sur lequel se fonde le jansénisme, mais qui peut en être distingué. C'est ce qui explique que tous les jansénistes ne soient pas sceptiques, et que le scepticisme de Pascal ait pu effrayer certains membres du parti au point qu'ils aient cherché à le masquer dans l'édition qu'ils donnèrent des *Pensées*[1]. La fin que se donne le jansénisme, comme système théorique, vise le salut ; il opère dans le champ de la foi. Le scepticisme, quant à lui, ne vise rien d'autre que pointer l'impuissance de la raison ; il se place sur le terrain de la philosophie, sans être pour autant une doctrine philosophique proprement dite :

> Qu'est-ce que le scepticisme ? Une opinion philosophique, qui consiste précisément à rejeter toute philosophie, comme impossible, sur ce fondement que l'homme est incapable d'arriver à la vérité […].[2]

Il importe de distinguer, dans la position de Cousin, le scepticisme du doute[3]. Pascal, ici, n'use pas du tout du doute d'un point de vue simplement « méthodique », au sens où celui-ci se résorberait ensuite dans une entreprise positive de démonstration et de construction d'un système. Son scepticisme n'est pas un moment de l'analyse, appelant à être dépassé, mais le tout de l'analyse elle-même :

> Il ne faut pas confondre le scepticisme et le doute. Le doute a son emploi légitime, sa sagesse, son utilité. Il sert à sa manière la philosophie, car il avertit des écarts, et rappelle à la raison ses imperfections et ses limites. […] Le doute ne fuit pas la vérité, il la cherche, il l'espère, et c'est pour mieux l'atteindre qu'il surveille et ralentit les démarches souvent imprudentes de la raison. Le scepticisme ne cherche point la vérité, il l'a trouvée et cette vérité, c'est qu'il n'y en a point et qu'il ne peut y en avoir pour l'homme.[4]

Le scepticisme est donc caractérisé par un arrêt du travail de la raison ; mais cela ne signifie pas pour autant qu'il soit son propre but. Ce scepticisme philosophique de Pascal, en tant qu'il est adossé, dans le jansénisme, à une forme de foi, vise bien quelque chose d'autre. « Il conspire », écrit

---

[1] « Port-Royal altère la pensée de Pascal, quelquefois faute de la bien comprendre et à son insu, quelquefois aussi par politique, pour ne pas réveiller des querelles mal assoupies, le plus souvent par scrupule de conscience, pour épargner aux faibles la contagion d'un scepticisme dont tout le monde ne pénètre pas le secret et ne possède pas le remède. » (V. COUSIN, *Des Pensées de Pascal*, *op. cit.* p. 134)

[2] V. COUSIN, « Du scepticisme de Pascal [premier article] », art. cité, p. 1014.

[3] Quelques années plus tard, en 1855, annotant la réédition d'un cours de 1816, Cousin se fondera sur une semblable distinction pour se démarquer de son prédécesseur Royer-Collard, dans l'interprétation de Descartes. Contrairement à ce qu'affirme celui-ci, que Descartes mobilise le doute ne suffit pas à en faire un sceptique. Voir V. COUSIN, *Discours d'ouverture du 7 décembre 1815*, *in Premiers essais de Philosophie*, Librairie Nouvelle, Paris, 1855, p. 41-42, et D. ANTOINE-MAHUT, « Une philosophie *française* sans *philosophie* française : l'éclectisme de Victor Cousin », art. cité.

[4] V. COUSIN, « Du scepticisme de Pascal [premier article] », art. cité, p. 1014-1015.

Cousin, « pour une tyrannie étrangère »[1] : celle d'une foi aveugle, « seul asile, […] dernière ressource de l'humanité dans l'impuissance de la raison, dans la ruine de toute vérité naturelle parmi les hommes »[2]. En ce sens, pour Cousin, reconnaître une forme de scepticisme chez Pascal ne revient pas à assimiler purement et simplement le scepticisme à l'athéisme, comme cela peut être le cas chez Sylvain Maréchal[3]. Il l'affirme en 1842[4], et le réaffirme en 1844 : « C'est en philosophie que Pascal est sceptique, et non pas en religion. »[5] On conçoit alors mieux ce qui, au fond, fait scandale chez Pascal pour Cousin. Ce n'est pas tant que Pascal refuse purement et simplement la philosophie, mais qu'il la réintègre à un schéma dans lequel elle est subordonnée à la religion mal comprise, c'est-à-dire à une forme de superstition. Il s'agit de rabaisser toute tentative humaine de fonder le savoir et la morale, non pas pour réserver cette capacité à la religion mais pour proclamer la nécessité d'une soumission aveugle aux autorités théologiques et cléricales, dans une forme de dogmatisme obscurantiste. Cousin conclue ainsi :

> Sa religion n'est pas le christianisme des Arnauld et des Malebranche, des Fénelon et des Bossuet, fruit solide et doux de l'alliance de la raison et du cœur dans une âme bien faite et sagement cultivée : c'est un fruit amer, éclos dans la région désolée du doute, sous le souffle aride du désespoir.[6]

Le jansénisme s'articule donc doublement à une forme de doute. Pascal, dans sa vie, a commencé par douter, ce que Cousin explique comme la conséquence d'un accident où il aurait frôlé la mort et qui l'aurait marqué à jamais[7]. Pour s'en prémunir, Pascal a cherché à l'éclairer par la foi. Mais, motivé par l'effroi dans lequel il se trouvait plongé, et non par la volonté de parvenir au vrai et au bien, il ne parvint qu'à se soulager dans une foi « inquiète et malheureuse »[8] – en d'autres termes, une foi qui elle-même n'est pas exempte de doute[9]. Depuis cette foi, Pascal systématise ce qui n'était au départ qu'un sentiment d'incertitude et d'impuissance de la raison humaine : il devient sceptique. Son scepticisme est donc bien une conséquence du jansénisme, puisque cette foi

---

[1] *Ibid.* p. 1015.

[2] *Ibid.* p. 1014.

[3] [S. MARÉCHAL], *Dictionnaire des athées anciens et modernes*, Paris, Grabit, an VIII (1800).

[4] « Pascal est sceptique en philosophie. Ôtez la révélation, et Pascal serait un disciple de Montaigne. » (V. COUSIN, *Des Pensées de Pascal*, *op. cit.* p. 156)

[5] « Du scepticisme de Pascal [premier article], art. cité, p. 1014. Nous restituons, dans le chapitre V, le contexte de cette affirmation, à savoir celui d'une lutte contre les institutions religieuses, et plus particulièrement l'Église catholique.

[6] V. COUSIN, *Des Pensées de Pascal*, *op. cit.* p. 162.

[7] V. COUSIN, *Cours de l'histoire de la philosophie. Histoire de la philosophie du XVIII^e siècle*, Paris, Pichon et Didier, 1829, t. I, p. 488 ; cité dans *Des Pensées de Pascal*, *op. cit.* p. 166. Il s'agit du fameux « accident du pont de Neuilly » qui n'a très probablement jamais eu lieu. Voltaire, déjà, en faisait une pièce de son argumentation visant à décrédibiliser Pascal.

[8] V. COUSIN, *Des Pensées de Pascal*, *op. cit.* p. 162.

[9] Cousin notait ainsi en 1829 que son « dogmatisme » religieux « a aussi des inquiétudes » (*Cours de l'histoire de la philosophie. Histoire de la philosophie du XVIII^e siècle*, *op. cit.* p. 489 ; cité dans *Des Pensées de Pascal*, *op. cit.* p. 166).

mal comprise n'a pas pu empêcher le doute de se répandre ; pis encore, elle lui a donné un cadre théologique dans lequel il faisait sens. Mais ce que soulignent les analyses de Cousin, c'est surtout le rôle qu'aurait dû jouer, dans cette histoire, la philosophie, comme le relève Hubert Aupetit : « Pascal, c'est la preuve *a contrario* de la nécessité d'une éducation philosophique : parce qu'il n'en a pas reçu, il a sombré dans une religion désespérée. »[1] En effet, la philosophie, pour Cousin, se définit par sa capacité à produire (méthodiquement) des démonstrations de l'existence de principes métaphysiques identifiés en amont[2]. Par ses résultats positifs, elle prévient l'exacerbation de toute forme de doute. Pascal, nous l'avons vu, n'a qu'une « mauvaise philosophie »[3], c'est-à-dire une philosophie qui n'est pas suffisamment approfondie pour jouer pleinement son rôle. Il en vient ainsi à nier la capacité de toute philosophie à prouver ce que la sienne est impuissante à faire, mais également à la soumettre à une religion superstitieuse car privée de tout support métaphysique. Il s'oppose alors à la fois à la vraie philosophie, dont il se fait l'ennemi, en la déclarant inutile, et au « vrai christianisme » en inversant le rapport de force entre philosophie et religion[4].

*

* *

Cette restitution de la figure de Pascal chez Cousin nous a permis de voir comment la production d'étiquettes était fermement solidaire d'une reconfiguration du corpus. Il ne s'agit pas simplement d'émettre une interprétation de telle ou telle œuvre mais d'opérer des choix, en attribuant une valeur à certaines œuvres plutôt qu'à d'autres, de produire un cadre général d'interprétation, attaché à un nom (le vrai Pascal se manifeste dans les *Pensées*, telles que restituées par Cousin), à l'aune duquel on puisse juger tous ses textes. En construisant une intelligibilité de la totalité du corpus pascalien, et non seulement d'œuvres isolées, Cousin procède à une « territorialisation » globale de ce corpus, laquelle opération n'est elle-même que le préalable à une « colonisation », pour reprendre la terminologie de Catherine König-Pralong[5]. En d'autres termes, chez Cousin, distinguer des

---

[1] H. AUPETIT, « Le philosophe et l'autodidacte », art. cité, p. 334.

[2] « La liberté de l'homme, la loi du devoir, la distinction du juste et de l'injuste, du bien et du mal, la sainteté de la vertu, l'immatérialité de l'âme et la divine providence. Toutes les philosophies dignes de ce nom aspirent à ces vérités. Pour y parvenir, celle-ci prend un chemin, et celle-là en prend un autre […] ; mais elles s'accordent toutes sur ce point essentiel qui les fait être, à savoir, que l'homme possède le pouvoir d'arriver au vrai, car à ce titre, et à ce titre seul, la philosophie n'est pas une chimère. » (V. COUSIN, « Du scepticisme de Pascal [premier article] », art. cité, p. 1014)

[3] V. COUSIN, *Des Pensées de Pascal*, *op. cit.* p. 162.

[4] Cette volonté cousinienne de légiférer non seulement pour la philosophie mais aussi pour la religion chrétienne lui vaudra de nombreuses critiques, émanant aussi bien des catholiques ultras que des gallicans. Voir *infra*, chapitre V, « Les effets politiques de l'exclusion de Pascal du canon philosophique ».

[5] Voir en particulier C. KÖNIG-PRALONG, *La Colonie philosophique*, *op. cit.*

séquences historiques et/ou biographiques, n'a de sens qu'articulé à une dynamique d'appropriation philosophique. La « philologie », comme partie de la « méthode critique », est l'instrument qui permet de s'octroyer une juridiction sur les figures visées.

Ce procédé, nous l'avons rappelé, est habituel chez Cousin. Dans son traitement de Condillac, il montrait par exemple que celui-ci avait commencé par prolonger l'œuvre de Descartes et de Locke, avant d'outrepasser leurs principes dans une philosophie « sensualiste »[1]. En faire l'histoire permettait à Cousin à la fois d'établir une continuité avec sa propre pratique et de souligner le danger des dérives sensualistes du cartésianisme[2]. Le cas de Pascal est similaire. Lui aussi, dans la première époque de sa biographie intellectuelle, se caractérise par une certaine indétermination : Pascal n'a pas (encore) de philosophie propre, et se contente de reproduire une forme de cartésianisme « vulgaire » que l'on retrouvera encore par endroits dans les *Pensées*[3]. La conversion au jansénisme, par un mécanisme de radicalisation philosophique, va ainsi le déterminer, mais dans le mauvais sens, c'est-à-dire vers le scepticisme et non la voie de la « saine philosophie » cartésienne alliée à la « religion éclairée »[4]. Dans la mesure où ce cartésianisme premier (voire primitif) n'est pas une « vraie » philosophie mais simplement la voie de la raison, que Pascal n'aurait su suivre, faire la cartographie du « territoire » pascalien n'a pas pour but d'identifier une période vis-à-vis de laquelle Cousin pourrait revendiquer une continuité. Il s'agit au contraire de confiner l'auteur des *Pensées* en-deçà de la philosophie. Or, cette entreprise est réalisée non pas par la simple production d'une interprétation mais par la construction d'une *figure philosophique*, qui articule un nom, pouvant lui-même servir de label à un courant qui le dépasse largement[5], une interprétation philosophique et une certaine configuration du corpus. On peut en ce sens lui

---

[1] V. COUSIN, *Discours prononcé à l'ouverture du cours de l'histoire de la philosophie, le 13 décembre 1815*, Paris, Delaunay, 1816, p. 12-14.

[2] Sur le rapport de Cousin à Condillac, voir D. ANTOINE-MAHUT « Experimental method and the spiritualist soul. The Case of Victor Cousin », *in* S. MANZO et D. ANTOINE-MAHUT (dir.), *Debates on experience in nineteenth century : at the interface between philosophy, science and history*, *Perspectives on Science*, vol. XXVII, n° 5, 2019, p. 680-703, et *id. L'Autorité d'un canon philosophique*, *op. cit.* ch. IX, p. 261-314.

[3] Cousin écrit ainsi à propos du fragment 142 des *Pensées* (« Nous connaissons la vérité non seulement par la raison mais encore par le cœur … ») : « Nous adhérons bien volontiers à cette théorie ; mais Pascal ne l'a point inventée : elle est vulgaire en philosophie, et particulièrement dans l'école platonicienne et cartésienne. » (« Du scepticisme de Pascal [premier article] », art. cité, p. 1018)

[4] « L'alliance d'une saine philosophie avec la religion éclairée », c'est ainsi que Cousin caractérise en 1849 « le grand objet que se sont constamment proposé les théologiens les plus autorisés » (*Œuvres de Victor Cousin*, 4e série, t. I, *Blaise Pascal*, *op. cit.* p. 91). Cette expression, présentée comme faisant partie de la « préface de la première édition », est en réalité un ajout de la quatrième édition du *Rapport*, où elle vient remplacer une expression plus neutre, « l'accord de la raison et de la foi » (*Des Pensées de Pascal*, *op. cit.* p. XXXVII).

[5] Cousin dans l'avant-propos du *Rapport*, établit ainsi une continuité entre Pascal et les membres d'une « école sceptique » et développe en particulier sa filiation avec Pierre-Daniel Huet. Voir *Des Pensées de Pascal*, *op. cit.* p. XVI-XXI.

reconnaître des « effets instituants »[1]. Tout particulièrement, les choix éditoriaux qui constituent cette figure lui permirent d'acquérir une forme d'autonomie, dans la postérité. Mais cette autonomie a surtout deux conditions *per quam*. Premièrement, la revendication d'une approche philologique octroie à Cousin une autorité académique tellement forte qu'on la lui reconnaît encore cent cinquante ans après sa mort. Deuxièmement, la production de figures philosophiques chez Cousin est inséparable de son investissement politico-administratif dans la réglementation de l'enseignement de la philosophie, voire de l'enseignement en général. Ministre de l'instruction publique, membre du Conseil royal de l'instruction publique, président du jury de l'agrégation, il a bénéficié de tous les postes institutionnels lui permettant d'inscrire ses interprétations dans la durée, *via* notamment les programmes de la classe de philosophie et de l'agrégation.

Si l'on peut dire que Cousin construit une figure « nouvelle » de Pascal, c'est ainsi moins dans le sens où son travail représenterait une révolution méthodologique ou même interprétative qu'en tant qu'il est celui qui institutionnalisera cette figure dans son rapport à la philosophie, au point que l'on puisse encore en ressentir les effets aujourd'hui. Ce n'est pas Cousin qui, en distinguant les *Pensées* des *Provinciales*, émet le premier l'idée d'un scepticisme de leur auteur ; ce n'est pas non plus lui qui édite le texte d'après un travail rigoureux sur le manuscrit. En revanche, il a institué pour la longue, voire la très longue durée, le cadre problématique des discussions du rapport de Pascal à la discipline philosophique[2].

Les deux prochains chapitres sont consacrés à la reconstitution du détail de ce processus d'institutionnalisation. Nous verrons dans un premier temps la manière dont Cousin a cherché à exclure Pascal du champ de la discipline philosophique. Dans un second chapitre, nous montrerons comment cette exclusion de Pascal hors de la philosophie participe d'un projet plus large, attaché à une action politique, et mettant en jeu les rapports de l'État aux institutions religieuses.

---

[1] « L'étiquetage est une action qui passe par le langage mais mobilise aussi des forces d'autres natures et a, de la sorte, des effets instituants. » (W. FEUERHAHN, « Le chercheur et le discours de ses objets », *Échanges*, nº 37, 2020, p. 224)

[2] Pour une extension de cette enquête jusqu'à la période contemporaine, voir F. BARANCY, « Pascal aux limites de la philosophie : pérennité d'une figure philosophique », art. cité.

Chapitre 4.
L'exclusion de Pascal hors du domaine de la philosophie

Cousin, lorsqu'il envisage Pascal, ne se contente pas de produire ce qui peut apparaître comme une « simple » interprétation philosophique. De son propre témoignage, c'est « l'intérêt des lettres » qui est en jeu[1]. Par « lettres », il faut ici entendre les *belles* lettres, et donc une catégorie qui comprend la philosophie, mais qui ne s'y réduit pas[2]. Les « belles-lettres » ne désignent en effet pas une discipline à part entière, mais un champ, celui des « humanités », distingué des sciences expérimentales ainsi que d'autres types de « savoirs » non-universitaires, notamment la religion dans la mesure où celle-ci entend atteindre une forme de connaissance[3]. Il n'y va donc pas simplement, en rétablissant la vérité au sujet de Pascal, de la philosophie, mais de l'intérêt des lettres en général. La reconstitution de ce que Cousin entend derrière cet « intérêt » permet de comprendre pourquoi : parce que Pascal se situe précisément à l'intersection de toutes ces pratiques intellectuelles, son commentaire permet à Cousin de définir ces disciplines dans leurs rôles et leurs domaines respectifs. En d'autres termes, il lui permet d'entériner au moins théoriquement un partage disciplinaire. Cousin l'explicite, à l'occasion de la présentation du « service » qu'il aurait, *via* Pascal, rendu aux lettres :

> J'ai le premier distingué les parties différentes et souvent étrangères dont se compose le livre des *Pensées* ; j'ai séparé tout ce qui appartient véritablement au grand ouvrage que méditait Pascal, l'*Apologie de la religion chrétienne*, et j'ai eu l'idée, très simple, il est vrai, mais dont apparemment on ne s'était pas avisé, de restituer dans leur sincérité la pensée et le style de ce grand maître, d'après le manuscrit autographe conservé à la Bibliothèque du roi : enfin ce projet de restitution, je ne l'ai pas seulement exposé, je l'ai exécuté sur les morceaux les plus étendus, les plus célèbres, les plus importants. Voilà le service que j'ai rendu aux lettres.[4]

---

[1] V. COUSIN, « Du scepticisme de Pascal [premier article] », *Revue des Deux Mondes*, vol. VIII, 14e année, 1844, p. 1013.

[2] Voir *Belles lettres, sciences et littérature*, études réunies par A.-G. WEBER, *Épistémocritique*, hors-série [En ligne]. Disponible à : https://epistemocritique.org/belles-lettres-sciences-litterature/ (consulté le 16 juillet 2022)

[3] Le terme de « savoir » est ici employé au sens, général, que lui donne Christian Jacob dans *Qu'est-ce qu'un lieu de savoir ?* : les savoirs désignent des « procédures de sémantisation du monde » qui s'incarnent dans des individus et des communautés (C. JACOB, *Qu'est-ce qu'un lieu de savoir ?* Marseille, OpenEdition Press, 2014, p. 24). En considérant la religion comme un savoir, nous ne renvoyons donc pas seulement à la manière dont « la religion » est devenue une discipline universitaire – c'est par exemple le cas de Lammert Leertouwer dans l'article « Religion » de l'*Encyclopedia of higher education* (L. LEERTOUWER, « Religion », *in* B. CLARK et G. NEAVE (dir.), *The Encyclopedia of higher education*, Oxford-New York, Pergamon, 1992, vol. IV, *Academic disciplines and indexes*, p. 2049-2058). Nous souhaitons simplement souligner ainsi que, dans le contexte de sécularisation progressive des institutions, elle intervient souvent comme un contrepoint voire un contre-pouvoir aux discours des agents de cette sécularisation – exemplairement chez Cousin, qui entend, comme nous le verrons, conserver un enseignement religieux dans l'École, mais en donner la charge à un « clergé laïc ».

[4] V. COUSIN, « Du scepticisme de Pascal [premier article] », art. cité, p. 1012-1013.

Ce service rendu comporte donc trois éléments : 1° la mise en évidence d'un dessein permettant d'unifier les *Pensées*, en les distinguant du reste du corpus pascalien ; 2° la restitution de la vérité du texte, à la fois dans son établissement et dans son interprétation, qui permet de mettre en évidence l'unité de ce projet intellectuel ; 3° la démonstration de l'étendue des transformations subies par le texte, et au-delà, de la figure de Pascal, en publiant les morceaux « les plus importants » relativement à ces transformations. Parmi ces trois éléments, c'est le premier qui apparaît comme le plus notable, puisque les deux autres n'en sont que des justifications. La question se déplace alors : comment et pourquoi montrer que les *Pensées* sont une « apologie de la religion chrétienne » – Cousin en fait même, les italiques en témoignent, le titre de l'ouvrage projeté[1] – rend-il service aux lettres ?

Cette question est celle qui nous occupera dans ce chapitre. Elle a en partie fait l'objet de deux articles d'Hubert Aupetit[2]. Celui-ci y montre comment l'intitulation des *Pensées* comme « *Apologie de la religion chrétienne* » permet à Victor Cousin de situer Pascal en dehors de la philosophie. Ces deux études sont précieuses, mais elles demandent à être complétées. En effet, leur focale sur les déplacements opérés sur la figure de Pascal par Cousin ne rendent pas totalement compte de la nature même du geste d'exclusion effectué. Hubert Aupetit évoque le modèle de l'« excommunication » – de la « religion philosophique ». Or, lorsque Cousin commente Pascal, il n'est pas seulement un « interprète parmi » d'autres, fût-il chargé (par lui-même) de représenter tous les philosophes. Il est aussi un acteur de premier plan dans la réglementation de l'instruction publique : d'abord en tant que ministre (1er mars 1840-29 octobre 1840), mais surtout en tant que membre du Conseil royal de l'instruction publique, où son rôle est plus difficile à cerner. La politique qu'il y mène vise explicitement, dans la continuité des débats des années 1830[3], à conférer à la « philosophie » une identité comme discipline académique. On peut distinguer deux dimensions dans ce procédé de définition disciplinaire[4]. Cette notion renvoie à une « région » du savoir, autonome dans la mesure où elle articule d'une manière spécifique une méthode et un objet, mais

---

[1] Sur l'invention de ce titre par Cousin, voir L. THIROUIN, « Depuis quand Pascal a-t-il écrit une "*apologie*" ? », *Quaderni Leif*, n° 19, 2020, p. 43-57.

[2] H . AUPETIT, « Pour en finir avec *l'apologie*. Us et abus d'une hypothèse de lecture. », *Relire l'apologie pascalienne*, *Chroniques de Port-Royal*, n° 63, 2013, p. 27-44 ; « Le philosophe et l'autodidacte : comment Victor Cousin utilise Port-Royal pour excommunier Pascal de la religion philosophique », *Port-Royal au XIXe siècle*, *Chroniques de Port-Royal*, n° 65, 2015, p. 309-339.

[3] Voir D. ANTOINE-MAHUT, « Eclecticism and its discontents », *in* M. SINCLAIR et D. WHISTLER (dir.), *Oxford Handbook of modern French philosophy*, Oxford, Oxford University Press, à paraître.

[4] Voir J.-L. FABIANI, « À quoi sert la notion de discipline ? », *in* J. BOUTIER, J.-C. PASSERON, J. REVEL (dir.), *Qu'est-ce qu'une discipline ?*, *Enquêtes*, n° 5, 2006, p. 11-33.

dont l'autonomie ne peut se comprendre qu'au sein d'une configuration sociale plus vaste et concurrentielle : une discipline se définit par distinction avec les autres disciplines.

Cousin se sert de ce schéma dans la définition de la pratique philosophique au lycée telle qu'il l'envisage. Il n'opère donc pas cette « transposition didactique »[1] qui fonde la distinction entre discipline académique et discipline scolaire : il s'agit pour lui d'importer des modèles issus de l'enseignement supérieur pour réglementer l'enseignement secondaire. Nous verrons ainsi qu'il s'attache moins à penser la spécificité de la philosophie dans ses pratiques pédagogiques et dans ses usages, qu'à lui donner une identité en termes de contenus et de références. Il entreprend en particulier d'y parvenir en distinguant la philosophie de ce qu'il identifie comme son « anti-discipline » concurrentielle[2], que la double querelle où il se trouve engagé (querelle sur le panthéisme et querelle sur le « monopole »[3]) déplace des sciences expérimentales à la « religion », envisagée comme une partie du savoir.

Pour comprendre la nature du geste d'exclusion de Pascal hors de la philosophie qu'accomplirait Cousin dans et par le *Rapport*, il convient donc d'identifier à la fois la définition de la philosophie dans ses objets, sa méthode et son programme qui le justifie en tant que tel, mais aussi le contexte concurrentiel qui donne sens à cette définition de la philosophie. L'important n'est pas seulement de définir la philosophie pour elle-même mais de définir en même temps son rôle au sein des « belles-lettres » et, au-delà, de l'ensemble des savoirs. Cousin le formule lui-même à plusieurs reprises dans le *Rapport.* La conscience de cette nécessaire séparation disciplinaire se trouve notamment être au cœur de la critique qu'il adresse à l'édition Bossut des *Pensées* :

> [Cette édition] présente les *Pensées* dans un nouvel ordre entièrement arbitraire […]. L'ordre de Bossut ne soutient pas le moindre examen : il détruit le dessein même de Pascal, tel qu'il l'avait exposé à ses amis. Bossut divise les *Pensées* en deux parties : l'une *contenant les pensées qui se rapportent à la philosophie, à la morale et aux belles-lettres* ; l'autre *les pensées immédiatement relatives à la religion*. Mais cette distinction ne peut convenir à des pensées qui toutes avaient un but commun, l'apologie de la religion chrétienne […].[4]

Cousin le réaffirme encore deux pages plus loin :

> Le point essentiel [dans une édition des *Pensées*] est que l'ordre suivi, quel qu'il soit, ne détruise pas le dessein de Pascal ; et il n'y a presque plus de traces de ce dessein dans l'ordre imaginé par Bossut, et grâce à cette distinction de deux parties consacrées l'une à la philosophie et aux belles-lettres, l'autre à la religion. Tout, dans Pascal, tend à la religion ; il n'a pas écrit de pensées morales

---

[1] M. VERRET, *Le Temps des études*, Paris, Honoré Champion, 1975 ; Y. CHEVALLARD, *La Transposition didactique. Du savoir savant au savoir enseigné*, Grenoble, La Pensée Sauvage, 1985.

[2] Sur cette notion, et la construction de toute discipline par rapport à une « antidiscipline », voir l'article fondateur de E. D. WILSON, « Biology and the social sciences », *Daedalus*, vol. CVI, nº 4, 1977, p. 127-140.

[3] Nous y revenons dans le détail dans notre chapitre V, « Les effets politiques de l'exclusion de Pascal du canon philosophique ».

[4] *Des Pensées de Pascal. Rapport à l'Académie Française sur la nécessité d'une nouvelle édition de cet ouvrage*, Paris, Ladrange, 1843, p. 25.

> et littéraires, comme Labruyère ou Vauvenargues, et toute sa philosophie n'est qu'une démonstration de la vanité de la philosophie et de la nécessité de la religion.[1]

Bossut, en répartissant les *Pensées* en pensées littéraires, morales, philosophiques et religieuses, faisait de Pascal un classique de la culture au sens large[2] : il peut, et mérite d'être lu par tous et dans tous les milieux intellectuels. Cousin, au contraire, insiste sur la nécessité de distinguer des lieux auxquels il convient de le cantonner : Pascal n'écrit pas de pensées philosophiques, mais combat la philosophie à partir d'une mauvaise compréhension de ce qu'est la foi chrétienne. Il renverse ainsi pour Cousin le rapport hiérarchique entre philosophie et religion : c'est à la philosophie de juger la religion, et non l'inverse.

Ce contexte de partage entre des disciplines[3] permet de comprendre pleinement la fonction qu'occupe pour Cousin la figure de Pascal. L'interprétation qu'il donne de sa pensée, synthétisée dans les étiquettes « jansénisme » et « scepticisme », est un outil – parmi d'autres – dont Cousin se sert pour exclure Pascal de la philosophie, et donc pour définir celle-ci dans ses objets, sa méthode et son programme de recherche, aussi bien que dans ses rapports avec d'autres disciplines concurrentes. Quand bien même Pascal n'y entre pas, le travail d'exégèse de sa pensée accompli par Cousin prend place au sein de l'entreprise, plus large, de construction d'un canon pour cette discipline. Pascal fait alors figure d'anti-modèle pour la philosophie.

Pour rendre compte du détail de la fonction de la figure de Pascal chez Cousin, nous procéderons en trois moments. Nous commencerons par montrer ce que signifie concrètement pour Pascal d'être exclu du domaine de la philosophie, en analysant particulièrement cet événement qu'est sa disparition de la liste des auteurs recommandés en 1842. Dans un deuxième temps, nous approfondirons les raisons qui ont poussé Cousin à une telle exclusion. Il s'agira alors de comprendre la nature de l'incompatibilité qu'il voit entre la pensée de Pascal et la définition de la philosophie. Enfin, nous discuterons le statut tout à fait singulier que Pascal tient dans l'entreprise de formation d'un canon disciplinaire chez Cousin : auteur non-philosophique par excellence, il lui permet tout de même, par contraste, de définir la philosophie.

---

[1] *Ibid.* p. 27.

[2] Voir *supra*, ch. I, « Le projet éditorial de Bossut : totalisation et monumentalisation d'un "classique" », p. 75-87.

[3] Plus généralement, sur la formation et la distinction des « disciplines », au XIX^e^ siècle, voir l'article de synthèse de Peter Weingart, « A short history of knowledge formation », *in* R. FRODEMANN *et al.* (dir.), *The Oxford Handbook of interdisciplinarity*, Oxford, Oxford University Press, 2010, p. 3-14.

1. Pascal hors de la philosophie

Que Pascal ne soit pas un philosophe, qu'il soit, même, « ennemi » de la philosophie, ne se limite pas aux affirmations publiées par Cousin dans le *Journal des savants* puis sous la forme du *Rapport* sur les *Pensées* maintes fois réédité. Cette idée eut immédiatement ce qui semble être une traduction institutionnelle : le 12 août 1842, soit quelques jours après que Cousin a terminé de lire devant l'Assemblée son *Rapport sur la nécessité d'une nouvelle édition des Pensées de Pascal* (séances du 1er avril, 1er mai, 1er juin, 1er juillet et 1er août 1842), paraît un arrêté ministériel « fixant le catalogue des ouvrages qui seront employés pour l'enseignement dans les Collèges de l'académie de Paris et des autres académies du royaume, pendant l'année 1842-1843 »[1]. Dans cette liste, le nom de Pascal disparaît pour la classe de philosophie. Il perd ainsi la place qu'il occupait depuis la première liste de ce genre, en 1809[2]. Pascal n'est donc pas seulement « excommunié de la religion philosophique »[3] en 1842 mais bel et bien exclu de la philosophie comme discipline. Autrement dit, il n'est pas simplement renvoyé d'une communauté intellectuelle par une autorité jugeant de sa non-conformité avec les principes que celle-ci professe. Son exclusion est prononcée dans un espace qui dépasse le domaine de la théorie en l'articulant à des enjeux sociaux, pédagogiques et politiques.

Nous rendrons compte dans cette section de l'entrelacement de ces dimensions dans cet acte administratif (un arrêté ministériel), et d'en montrer la continuité avec les opérations philosophiques étudiées dans le chapitre précédent. Pour ce faire, nous ne nous arrêterons pas à la seule analyse de l'arrêté du 12 août 1842, qui fait disparaître Pascal de la liste des auteurs recommandés en philosophie. Nous le mettrons en regard d'une seconde opération : son introduction dans la liste pour la classe de rhétorique, effectuée dans un arrêté symétrique, en 1841.

(i) L'arrêté du 12 août 1842 : un acte philosophique ?

Le numéro 31 du *Bulletin de l'instruction publique*, édité par le ministère, comporte, en date du 12 août, un arrêté fixant le catalogue des ouvrages destinés à l'enseignement, des classes élémentaires jusqu'à la rhétorique et la philosophie, comme il en paraissait chaque année. Cette année-là, cependant, l'entrée consacrée à la philosophie ne comporte plus seulement une mention renvoyant à l'arrêté de 1809, mais institue une nouvelle liste. Par rapport au texte précédent, elle

---

[1] *BU*, 1842, t. XI, no 31, p. 80-81.

[2] Règlement sur l'enseignement dans les lycées, 19 septembre 1809, §IV, « Des livres classiques », *RLR*, t. V, p. 39.

[3] Voir H. AUPETIT, « Le philosophe et l'autodidacte », art. cité.

apporte de profondes modification. Six auteurs disparaissent : Pascal, Wolff[1], s'Gravesende[2], Burlamaqui[3], Condillac[4], Bonnet[5]. De nouvelles œuvres sont ajoutées pour les auteurs déjà présents : les objections et réponses aux *Méditations* de Descartes[6], les *Lettres sur divers sujets de métaphysique* de Fénelon, les *Méditations chrétiennes* de Malebranche. Enfin, de nouveaux auteurs font leur entrée : Bossuet (*Traite de la connaissance de Dieu et de soi-même*, *Traité du libre*

---

[1] Christian Wolff a été l'un des principaux médiateurs dans la réception de Leibniz en Europe : longtemps, la philosophie de ce dernier n'a été accessible que par les synthèses que Wolff en a données. Cousin, dans le cours de 1828, le décrit comme le dernier des premiers cartésiens : c'est-à-dire celui qui a donné à la doctrine cartésienne ses dernières reformulations. Toutefois, Cousin lui reproche d'avoir fait du cartésianisme une nouvelle forme de scolastique, en le réduisant à ses formulations logiques. Voir V. COUSIN, *Cours de philosophie. Introduction à l'histoire de la philosophie*, Paris, Pichon et Didier, 1828, p. 14.

[2] Willem Jacob 's Gravesande est l'auteur d'une importante œuvre scientifique ainsi que d'une *Introduction à la philosophie*, en latin, qui est le texte figurant dans la liste de 1809. Jamais rééditée depuis le XVIII^e^ siècle, cette œuvre a probablement également été retirée en raison de sa technicité.

[3] Héritier de Pufendorf, Jean-Jacques Burlamaqui est connu pour être l'un des premiers théoriciens du droit naturel. Ses écrits, « clairs et précis » selon Joseph Tissot (« Burlamaqui », *in* A. FRANCK (dir.), *Dictionnaire des sciences philosophiques*, 2^e^ édition, Paris, Hachette, 1875, p. 224), n'en demeuraient pas moins trop techniques et trop éloignés de l'intérêt de la classe de philosophie.

[4] « Seul […] vrai métaphysicien français du XVIII^e^ siècle » (V. COUSIN, *Philosophie sensualiste au dix-huitième siècle*, troisième édition, revue et corrigée, Paris, Librairie nouvelle, 1856, p. 47), Condillac est un adversaire de choix pour Cousin, qui s'attache à distinguer, dans les œuvres du philosophe « sensualiste », l'acceptable de l'inacceptable. Le *Traité des systèmes*, qui figurait dans la liste de 1809, peut être décrit comme « un brûlot efficace contre la tradition philosophique dont [Cousin] se réclame » (D. ANTOINE-MAHUt, *L'Autorité d'un canon philosophique. Le cas Descartes*, Paris, Vrin, 2021, p. 275).

[5] Aujourd'hui surtout connu comme naturaliste, Bonnet figurait dans la liste des auteurs de philosophie pour son *Essai analytique sur les facultés de l'âme*. « Sensualiste » comme Condillac (voir F. BOUILLIER, « Bonnet (Charles) » *in* A. FRANCK (dir.), *Dictionnaire des sciences philosophiques*, *op. cit.* p. 191-194), Cousin indique également en 1829 qu'il est « même un peu théologien » (*Cours de l'histoire de la philosophie. Histoire de la philosophie du XVIII^e^ siècle*, Paris, Pichon et Didier, 1829, t. II, p. 41). Il s'oppose donc doublement au projet éclectique-spiritualiste de Cousin.

[6] Il faut probablement voir derrière cet ajout un effet de la publication par Cousin de sa propre édition des *Œuvres* de Descartes, dans laquelle les *Méditations* figurent, avec leurs objections et réponses, aux t. I et II. (*Œuvres de Descartes*, publiées par V. COUSIN, Paris, Levrault, 1824-1826, 11 vol.) Sur cette édition et ses enjeux, voir D. ANTOINE-MAHUT, *L'Autorité d'un canon philosophique. Le cas Descartes*, *op. cit.* p. 281-310.

arbitre)[1], Buffier (*Traité des vérités premières*)[2], Arnauld (*Traité des vraies et des fausses idées*), Ferguson (*Instituts de philosophie morale*)[3] et Reid (*Œuvres*)[4].

Une circulaire envoyée aux recteurs d'académie, le 5 novembre 1842, précise la nature de ces modifications, ainsi que l'usage qui doit être fait de cette liste. Si aucun de ses auteurs ne peut être considéré comme un manuel de philosophie, il ne s'agit plus seulement d'indiquer aux professeurs quelques ouvrages dont ils pourront, en y distinguant le « meilleur », se pénétrer – quoique cette mention figure toujours sur l'arrêté[5]. Les noms sont ici ceux d'« autorités imposantes », de « monuments consacrés par les plus beaux souvenirs de la science et de la religion » qui assurent à « l'enseignement […] de rester toujours irréprochable »[6]. Dans cette mesure, toutes ces modifications se justifieraient par un intérêt pédagogique – la liste a désormais vocation à être

---

[1] L'ajout de Bossuet est ambigu : il apparaît en effet en 1813 dans la liste des livres classiques pour 1813-1814 – pour son traité *De la connaissance de l'homme et de Dieu*. Toutefois, cette liste n'a, semble-t-il, jamais été rendue publique. On ne la trouve que dans les procès-verbaux des séances du Conseil de l'Université (Liste des livres classiques pour les lycées et les collèges pendant l'année 1813-1814, Conseil National de l'Université, séance du 29 octobre 1813, Archives nationales, F17*/1756, p. 493-494). Les listes suivantes se contenteront de renvoyer, sans autre précision, au règlement du 19 septembre 1809. Voir *infra* Annexe 3.2 Listes des auteurs classiques pour la philosophie et pour le baccalauréat ès-lettres (1809-1906).

[2] Le « judicieux Père Buffier » (V. COUSIN, *Défense de l'Université et de la philosophie*, troisième édition, Paris, Joubert, 1844, p. 186), jésuite, est considéré par Cousin comme le père de la doctrine du sens commun en France. Cousin donnera lui-même une édition du *Traité des vérités premières* (1724) qu'il désigne comme l'« un des ouvrages les plus solides qui aient été composés sur les fondements des connaissances humaines » (*Traité des premières vérités et de la source de nos jugements, Par le Père Buffier, de la Compagnie de Jésus*, nouvelle édition, augmentée d'une notice et de notes critiques, par un professeur de philosophie, Paris, Lyon, Perisses Frères, 1843, p. V). Sur les circonstances de cette édition, et particulièrement son lien avec la polémique Cousin-Lamennais, voir L. ROUQUAYROL, « Un livre "utile en ce moment" : L'édition de Buffier comme pratique idéologique au XIXe siècle », *in* F. BARANCY (dir.), *Entre Politique et philosophie : l'édition des philosophes « classiques » en France au XIXe siècle*, *Astérion*, no 26, 2022 [En ligne]. Disponible à : https://journals.openedition.org/asterion/7982 (consulté le 18 août 2022).

[3] Adam Ferguson est un philosophe écossais. Joseph Arsène Danton le situe entre Reid et Dugald Stewart (« Ferguson (Adam) », *in* A. FRANCK, *Dictionnaire des sciences philosophiques*, *op. cit.* p. 529-530) et lui reconnaît « une rare justesse de bon sens » (*ibid.* p. 530). Cousin, de son côté, n'hésite pas à en faire un « spiritualiste » (*Cours de l'histoire de la philosophie. Histoire de la philosophie du XVIIIe siècle*, *op. cit.* t. II, p. 14). Voir C. ETCHEGARAY, « Sens commun et philosophie écossaise chez Victor Cousin », *in* E. AROSIO et M. MALHERBE (dir.), *Philosophie française et philosophie écossaise 1750-1850*, Paris, Vrin, 2007, p. 95-114.

[4] Thomas Reid avait été « redécouvert » par Royer-Collard (voir J.-P. COTTEN, « La redécouverte de Reid par Royer-Collard : état des sources et des interprétations », *in* E. AROSIO et M. MALHERBE (dir.), *Philosophie française et philosophie écossaise*, *op. cit.*, p. 53-74) qui s'en était servi pour combattre le « sensualisme » de Condillac (J.-P. DAMIRON, *Essai sur l'histoire de la philosophie en France au XIXe siècle*, Paris, Ponthieu, 1828, p. 306-322). Père de la philosophie du sens commun, il est central dans le parcours intellectuel de Cousin et sa définition du spiritualisme : « La philosophie spiritualiste du XIXe siècle se rattache assurément à Descartes, et c'est ce grand nom, tout national et tout français, que nous portons sur notre drapeau ; mais nous serions bien ingrats si nous ne confessions pas que nous devons beaucoup aussi à Reid, car nous lui devons M. Royer-Collard » (V. COUSIN, *Histoire générale de la philosophie depuis les temps les plus anciens jusqu'au XIXe siècle*, nouvelle édition, Paris, Didier, 1864, p. 544 ; cité par L. REY, « Les Lumières comme enjeu philosophique et politique : Pierre Leroux face à Victor Cousin », *Dix-huitième siècle*, no 47, 2015/1, p. 510).

[5] « Il n'existe aucun ouvrage qui ait paru au Conseil royal de l'instruction publique pouvoir être proposé comme un traité méthodique, élémentaire et complet de toutes les parties de la philosophie : il suffit de recommander aux professeurs de philosophie de se pénétrer de ce qu'il y a de meilleur dans les ouvrages suivants : […] » (Catalogue des ouvrages qui seront employés pour l'enseignement dans les Collèges de l'académie de Paris et des autres académies du royaume, pendant l'année 1842-1843, arrêté du 12 août 1842, *BU*, 1842, t. XI, no 31, p. 80)

[6] Circulaire du 5 novembre 1842 relative à la liste des livres classiques adressées aux recteurs d'académie, *BU*, 1842, t. XI, no 34, p. 121.

intégrée au programme d'enseignement – et moral : elle fournit des modèles de vertu aux élèves par l'étude de ces ouvrages « qui portent la même empreinte de philosophie religieuse et morale »[1].

Il est difficile de ne pas voir, derrière toutes ces précisions, autant de formules destinées à rassurer les professeurs et les recteurs devant la nouveauté de cette liste d'auteurs « classiques ». Son caractère de nouveauté est d'ailleurs doublement minimisé dans la circulaire : les nouveaux noms ne feraient que « développer et rendre sensible la pensée qu[e le Conseil] avait toujours eue ». En outre, ces « monuments » dessinent les contours d'une philosophie pérenne : ils ne seraient pas l'expression de telle ou telle école, mais la vérité la plus stable de la philosophie. Cependant, les craintes des professeurs ne semblent pas totalement infondées : ces modifications apparaissent sans ambiguïté comme conformes à la doctrine professée à la même époque par Cousin, fondée sur le sens commun (Bossuet[2], Buffier, Ferguson, Reid) et opposée aux idéologues et aux mauvais philosophes du XVIII^e siècle (Wolff, s'Gravesende, Burlamaqui, Condillac, Bonnet) aussi bien qu'aux « sceptiques » de tous temps (Pascal). Considérée sous ce prisme, la liste nouvelle de 1842 ne donne ainsi pas simplement à voir « les principaux ouvrages qui ont marqué l'effort, le progrès et les retours divers de l'esprit humain dans l'étude de la philosophie », comme le précise la circulaire, mais tout l'arbre généalogique d'une philosophie *française* qui aboutit à Cousin lui-même[3]. Et elle fait disparaître du même coup les adversaires de ce dernier, par un procédé d'occultation caractéristique de l'histoire de la philosophie cousinienne[4].

Toutefois, pour conclure que cette liste a été élaborée dans le cadre d'un projet philosophique précis – qu'elle soit un « acte philosophique » –, il faut pouvoir montrer que son spiritualisme n'est pas ce spiritualisme, plus politique que philosophique, libéral et bourgeois[5], alors « universellement admis » dans l'Université et au-delà[6]. Parler d'*acte philosophique* implique d'une part de pouvoir identifier une intention, c'est-à-dire une volonté d'action, articulée à une connaissance explicite des moyens mis en œuvre pour produire cette action, et imputable à un agent individuel. D'autre part,

---

[1] *Loc. cit.*

[2] Le rattachement de Bossuet à l'école du « sens commun » peut paraître étonnante. Cousin, lorsqu'il évoque Bossuet dans *Défense de l'Université et de la philosophie*, insiste sur son « bon sens ». Dans le *Rapport*, il devient même un « éclectique » « à son insu » (*Des Pensées de Pascal*, *op. cit.* p. XXXV).

[3] Voir J. SAPHARY, *L'École éclectique et l'école française*, Paris, Joubert, 1844, p. XXV : « Pour rattacher M. Royer-Collard à Descartes, dont on a fait la clef de voûte, on lui a composé une généalogie non moins curieuse que celle qu'on vient de voir. La voici : M. Royer-Collard vient de Reid, qui est philosophiquement engendré par le révérend père Buffier, lequel, à son tour, descend de Descartes (on ne dit pas les intermédiaires). »

[4] Voir P.-F. DALED, *Le Matérialisme occulté et la genèse du « sensualisme ». Écrire l'histoire de la philosophie en France*, Paris, Vrin, 2005.

[5] Sur la compatibilité du spiritualisme cousinien avec un libéralisme de centre-droit, voir P. VERMEREN, *Victor Cousin : le jeu de la philosophie et de l'État*, Paris, L'Harmattan, 1995, et J. GOLDSTEIN, *The Post-revolutionary self. Politics and psyché in France, 1750-1850*, Harvard, Harvard University Press, 2008.

[6] P. JANET, *Victor Cousin et son œuvre*, Paris, Calmann-Lévy, 1885, p. 340.

un tel acte pourra être dit philosophique pour autant qu'il est possible de reconstituer avec précision sa fonction dans un logiciel argumentatif théorique. Il convient donc d'interroger plus avant la genèse de la production de cette liste, et en particulier la nature de son ou ses auteurs.

Or, si l'arrêté du 12 août comme la circulaire du 5 novembre désignent des instances politiques, et en particulier le ministre, Villemain, comme responsables, Victor Cousin en revendique explicitement et exclusivement la paternité dans un discours à la Chambre des pairs du 21 avril 1844 :

> C'est moi […] qui, depuis 1830, comme conseiller ou comme ministre, ai rédigé et proposé au conseil les deux grands arrêtés sur lesquels roule l'enseignement de la philosophie : 1° le programme des matières qui doivent être enseignées, avec des solutions discrètement indiquées de manière à ne point étouffer toute liberté d'enseignement et à ne pas laisser aller au hasard un enseignement d'une telle importance ; 2° la liste des ouvrages qui seuls peuvent être désignés aux élèves comme ouvrages classiques et faisant autorité.[1]

Cependant, cette paternité ne semble pas aller de soi : nulle part, en effet, dans l'arrêté, ne figure le nom de Cousin. Il est signé de trois mains : deux membres du Conseil royal de l'instruction publique, Ambroise Rendu[2] et Saint-Marc Girardin, exerçant alors les fonction de chancelier et trésorier (ces fonctions étaient partagées entre les membres), ainsi que le ministre de l'instruction publique et grand-maître de l'Université, Abel-François Villemain. C'est en fait le début de l'arrêté qu'il faut lire pour retrouver Victor Cousin :

> Le Conseil royal de l'instruction publique,
>
> Ouï le rapport de M. le conseiller chargé de la direction de l'École normale ;
>
> Vu l'article 16 de l'ordonnance du 27 février 1821 ;
>
> Arrête ainsi qu'il suit le catalogue des ouvrages qui seront employés pour l'enseignement dans les collèges de l'Académie de Paris et des autres Académies du royaume, pendant l'année scolaire 1842-1843.[3]

Cousin est donc évoqué ici – sans être pour autant nommé – dans sa qualité de rapporteur. Mais il importe de souligner l'exceptionnalité de ce rôle. Cette liste était en effet éditée chaque année par le Conseil, qui effectuait souvent des modifications mineures. À partir de 1839, probablement sous l'impulsion de Villemain, ministre nouvellement nommé[4], les arrêtés mentionnent qu'elle est

---

[1] V. COUSIN, *Défense de l'Université et de la philosophie*, *op. cit*. p. 61.

[2] Né en 1778 et mort en 1860, Ambroise Rendu ne doit pas être confondu avec son fils Eugène (1824-1902), qui occupa également des fonctions au sein du ministère de l'instruction publique, où il fut inspecteur général et membre de la nouvelle commission des livres classiques (1864).

[3] Arrêté du 12 août 1842 fixant le catalogue des ouvrages qui seront employés pour l'enseignement dans les Collèges de l'académie de Paris et des autres académies du royaume, pendant l'année 1842-1843, *BU*, 1842, t. XI, n° 31, p. 77.

[4] Abel-François Villemain est nommé le 12 mai 1839 en remplacement de Narcisse Parant au sein du second gouvernement Soult, à la suite de la démission du gouvernement Molé.

rédigée après étude de rapports produits par les conseillers[1]. Paul Dubois, fondateur du *Globe* et proche de Cousin, est chargé « de ce qui concerne les collèges et les facultés de lettres »[2] ; c'est donc lui qui s'occupe de la liste des livres classiques. En 1845, plusieurs rapporteurs seront même sollicités, pour « les diverses parties des études dans les collèges »[3]. Toutefois, en 1842, seul Cousin semble avoir été entendu. Et il n'intervient alors pas en tant que simple rapporteur chargé d'une fonction par le Conseil, mais en qualité de directeur de l'École normale, laquelle fonction ne comprenait pas la rédaction de semblables listes.

Malgré sa discrétion, Cousin a donc bien joué un rôle dans la modification de la liste d'auteurs. Mais lui en attribuer la pleine responsabilité, comme il le fait en 1844, reviendrait à ignorer la double autorité du Conseil, qui est censé avoir rédigé cette liste, et du ministre, qui « l'approuve ». Cousin n'a-t-il fait que rédiger un rapport, le présenter et le soumettre à la discussion des membres du Conseil ? Ou bien est-il intervenu directement auprès du ministère pour éditer une liste d'auteurs conforme à son dessein philosophique, comme il semble l'affirmer ? Les documents dont nous disposons ne permettent pas de trancher. Ils sont même étonnamment peu éloquents sur le sujet. En effet, on trouve habituellement des traces du travail du Conseil sur les listes de livres classiques publiées dans le *Bulletin universitaire* dans les comptes rendus de ses séances, disponibles aux Archives nationales. En règle générale, les arrêtés en question figurent, en version manuscrite, signés de la main du ministre, dans les minutes des procès-verbaux[4]. Or, pour l'année 1842, ce n'est pas le cas[5]. Aucune mention n'est faite de la liste des livres classiques à la date à laquelle elle a été arrêtée (12 août 1842). Cette disparition n'est pas l'effet d'une réforme, qui aurait désigné d'autres acteurs pour sa promulgation puisque dès 1843 cette liste réapparaît dans les comptes rendus des séances du Conseil[6].

---

[1] En réalité, l'arrêté du 13 juillet 1838 portant sur les livres classiques pour l'année 1838-1839 (*BU*, 1838, t. VII, n° 137, p. 295-298) mentionne déjà le recours à un rapport. Toutefois, celui-ci étant rédigé par Villemain lui-même, alors vice-président du Conseil, on peut penser que c'est bien sous son impulsion que cette habitude sera prise dans les années suivantes.

[2] Cette fonction lui est toutefois octroyée sous l'autorité de Cousin. En 1839, il est précisé qu'il l'occupe « en l'absence de M. le conseiller Cousin » (Archives Nationales, F/17/12872, minutes des procès-verbaux des séances du Conseil royal de l'instruction publique, séance du 16 août 1839).

[3] Liste des livres classiques pour l'année 1845-1846, arrêté du 27 août 1845, *BU*, 1845, t. XIV, n° 68, p. 118.

[4] Voir, pour l'année 1838, Archives Nationales, F/17/12865, minutes des procès-verbaux des séances du Conseil royal de l'instruction publique, séance du 13 juillet 1838.

[5] Archives nationales, F/17/12892, minutes des procès-verbaux des séances du Conseil royal de l'instruction publique, séance du 12 août 1842. Il est à noter que l'arrêté paru dans le *Bulletin Universitaire* ne mentionne pas de changement par rapport aux années précédentes, et précise toujours que cette liste est arrêté par le Conseil royal de l'instruction publique (Catalogue des ouvrages qui seront employés pour l'enseignement dans les Collèges de l'académie de Paris et des autres académies du royaume, pendant l'année 1842-1843, arrêté du 12 août 1842, *BU*, 1842, t. XI, n° 31, p. 77-82).

[6] Archives nationales, F/17/12910, minutes des procès-verbaux des séances du Conseil royal de l'instruction publique, séance du 25 août 1843.

On se trouve donc en présence de ce que Serge Margel appelait une « archive fantôme »[1] – un document ne se trouve pas là où on a toutes les raisons de penser qu'il devrait être –, qui nous rappelle que les archives ne sont pas cette « "matière brute" sécrétée en différé par le monde réel »[2] mais relèvent d'institutions qui les constituent en discriminant, parfois idéologiquement, les documents à conserver des autres[3]. Cette absence invite donc à s'interroger plus avant sur ses raisons, c'est-à-dire sur le processus par lequel un document en est venu à disparaître. On peut ainsi prouver, à partir des traces de sa présence, qu'un document a été perdu, ou retiré des archives. Dans notre cas, il semblerait que le fait que le « catalogue des livres classiques » ne figure pas dans la liste des délibérations du Conseil en 1842, alors qu'il l'est pour toutes les autres années, s'explique parce qu'il ne lui a jamais été communiqué. Cousin l'affirme explicitement en 1844 :

> M. le Ministre de l'instruction publique a bien voulu, l'autre jour, agréer mes remerciements publics du courage qu'il a mis, à ce qu'il paraît, à accepter, sur ma proposition, la liste des livres classiques de philosophie qui peuvent être placés entre les mains des maîtres et des élèves.[4]

Il faut bien sûr se méfier de telles affirmations, notamment parce qu'elles sont rétrospectives. Mais les comptes rendus des séances du Conseil royal de l'instruction publique lui donnent raison : non seulement le catalogue proprement dit n'y figure pas, mais aucune mention n'est faite d'une discussion à son sujet, ni dans les minutes des procès-verbaux, ni dans les registres, qui fournissent habituellement des renseignements détaillés sur ses travaux. Ces documents accréditent ainsi le récit cousinien d'un outrepassement de l'autorité du Conseil. Dans cette mesure, la liste de livres classiques de 1842, par son exceptionnalité, fait signe non pas vers une réforme mais vers une modification, temporaire, du régime de sa production. Elle n'est plus un document administratif, rédigé et publié par le Conseil de l'instruction publique. Dans les mains de Cousin, cette liste devient un objet philosophique et politique, dont son auteur explicite la fonction. Il ne s'agit pas seulement d'indiquer aux professeurs les manuels dont ils peuvent se servir pour leur enseignement,

---

[1] S. MARGEL, *Les Archives fantômes. Recherches anthropologiques sur les institutions de la culture*, Paris, Éditions Lignes, 2012. Cette notion est actuellement l'objet d'une attention soutenue de la part des historiens. Un colloque lui sera consacré en 2023, à l'Université Gustave Eiffel, organisé par Paul Lecat et Carole Lamoureux : « Archives fantômes, fantômes d'archives. L'histoire des villes entre disparitions, dispersions, reconstitutions et restitutions documentaires ». L'argumentaire est disponible en ligne : https://calenda.org/996100 (consulté le 7 août 2022).

[2] Pour reprendre l'expression de Yann Piron, dans son article « L'historien en "ses" archives », *in* C. GRANGER (dir.), *À quoi pensent les historiens ? Faire de l'histoire au XXIe siècle*, Paris, Éditions Autrement, 2013, p. 115.

[3] Cette double dimension est au cœur de l'analyse de Michel de Certeau dans *L'Écriture de l'histoire* (Paris, Gallimard, 1975). Sur l'implication de l'État dans la constitution des archives, on pourra se reporter à A. de BAECQUE et F. MÉLONIO, « Musées imprimés », *in Lumières et liberté. Les dix-huitième et dix-neuvième siècles*, *Histoire culturelle de la France*, Paris, Seuil, 2005 [1998], t. III, p. 352 *sq.* et Y. PIRON, « L'historien en "ses" archives », art cité. Ce thème a également été l'objet de l'attention de Paul Ricœur (« Archives, document, trace », *in Temps et récit*, Paris, Seuil, t. III, 1985, p. 212-228) et Jacques Derrida (*Mal d'archives*, Paris, Galilée, 1995).

[4] V. COUSIN, *Défense de l'Université et de la philosophie*, *op. cit.* p. 182.

ni les auteurs sur lesquels ils s'appuieront[1], mais de « désign[er] aux élèves » les « ouvrages classiques et *faisant autorité* »[2], et ainsi de (trans)former l'esprit de ces jeunes gens, qui sont aussi de futurs adultes et citoyens :

> Cette liste […] agit plus profondément sur l'enseignement que le programme des questions […]. Les jeunes gens sont déjà de petits hommes ; ils en ont les qualités et ils en ont les défauts : ils se laissent moins diriger par un programme officiel que par leurs lectures habituelles. Ce sont des lectures qui font pénétrer insensiblement dans l'esprit et dans l'âme les semences de toutes les pensées qui se développeront un jour. On retient toute sa vie ce qu'on a lu dans son enfance. On y revient dans l'âge mûr et dans la vieillesse. Cette liste des auteurs classiques de philosophie est donc de la plus haute importance.[3]

Cette volonté d'agir sur l'esprit des élèves est au cœur de la querelle qui secoue alors le monde politique et ecclésiastique autour de la question d'un supposé « monopole » de l'Université sur l'enseignement, qui ne concerne en réalité que la collation des grades. L'enseignement de la philosophie cristallise les tensions, car il est à double tranchant. Il peut servir à « fortifier » les principes de la religion catholique aussi bien qu'à les « détruire » – cette ambivalence de la philosophie justifiant pour Mgr Affre de la réserver pour le cycle supérieur, c'est-à-dire à un moment où l'esprit de celui qui apprend est déjà formé et lui permet de résister à l'appel de fausses doctrines[4].

Cet arrière-plan polémique permet de dégager le double enjeu qui caractérise la réforme cousinienne de la liste des auteurs. Dans la mesure où il s'agit de former l'esprit humain, cette liste a d'abord une vocation pédagogique : permettre à l'adolescent d'accéder à la « forme » de l'humanité accomplie. Mais elle a aussi une dimension philosophique, en tant que Cousin, en 1842, introduit de la rupture dans un enseignement que certains ecclésiastiques souhaiteraient voir correspondre avec une tradition multiséculaire : l'humanité elle-même, la fin dernière visée par l'enseignement, est soumise à une historicisation. Pour Cousin, cette rupture se justifie par la

---

[1] Bien que l'arrêté spécifie, comme depuis 1809, que cette liste est celle des ouvrages dont il est « recommand[é] aux professeurs de philosophie de se pénétrer » (Catalogue des ouvrages qui seront employés pour l'enseignement dans les Collèges de l'académie de Paris et des autres académies du royaume, pendant l'année 1842-1843, arrêté du 12 août 1842, *BU*, 1842, t. XI, n° 31, p. 80), Cousin est très clair dans la destination qu'il lui donne : il s'agit de « la liste des ouvrages qui seuls peuvent être désignés aux élèves comme ouvrages classiques et faisant autorité » (*Défense de l'Université et de la philosophie. op. cit*. p. 61).

[2] *Loc. cit* (nous soulignons).

[3] *Ibid.* p. 182-183.

[4] Voir D. AFFRE, *Mémoire sur l'enseignement philosophique adressé à la chambre des Pairs*, Paris, Adrien Le Clere, 1844. « Fortifier » et « détruire » sont ses propres mots : « L'instruction philosophique fortifie ou détruit les principes de la religion et de la morale. » (p. 18) Voir également P.-L. PARISIS, *Deuxième lettre de Monseigneur l'évêque de Langres à M. le duc de Broglie*, s. l. n. d. [20 avril 1844], p. 12 : « Avec l'histoire et avec la philosophie on peut développer et fortifier la foi, mais aussi on peut, humainement parlant, l'ébranler et la miner, surtout dans de jeunes âmes. »

nécessité de répondre aux transformations de la société[1]. Autrement dit, le programme doit à la fois s'adapter aux transformations objectives de la société elle-même (industrialisation, libéralisation, etc.) et tenir compte des progrès accomplis par les différentes disciplines. Dans cette mesure, il n'est donc pas question d'affirmer une historicité de l'esprit humain, mais une évolution historique dans notre capacité à saisir son « vrai caractère ». Pour ce qui est du domaine de la philosophie, cette idée de progrès doit être comprise comme répondant à la proclamation du triomphe de l'éclectisme sur les différentes écoles et systèmes antécédents : grâce à Cousin, comme philosophe et comme réformateur, l'enseignement philosophique pourra enfin prétendre à l'universel. La nouveauté de la liste répond donc bien à un impératif philosophique en même temps que « scientifique » : elle doit être mise à jour pour tenir compte du progrès accompli par la philosophie sous la direction de Cousin. Mais elle ne se donne pas pour but de transformer l'esprit humain en général.

C'est ainsi que le chef autoproclamé de « l'éclectisme » philosophique, devant l'Assemblée, soutient que la nouvelle liste des auteurs recommandés n'a pas seulement une dimension pédagogique, mais « se recommande surtout à l'attention [des parlementaires] par un caractère plus philosophique, et en quelque sorte plus politique »[2]. Toutefois, si la politique est invoquée ici, il convient de ne pas se tromper sur le sens que Cousin donne à ce mot, et la manière dont il l'utilise pour caractériser ses actions. En effet, dans la même séance, il avertit son auditoire du danger que représente l'importation de la politique dans la philosophie, et affirme que son but, en modifiant la liste d'auteurs, n'était que philosophique :

> D'une petite affaire qui se faisait sans bruit dans le sein de l'Université, vous allez faire une très grosse affaire, une question d'État ; et je ne serais pas surpris […] que de degré en degré ces malheureuses questions philosophiques ne devinssent des questions de cabinet. […] Selon qu'un cabinet sera plus ou moins conservateur, plus ou moins libéral, selon les circonstances du jour, on remuera sans cesse un programme qui deviendra une arène pour les diverses opinions. […] Ne transportez pas, je vous en prie, l'enseignement philosophique, que vous voulez contenir et modérer de plus en plus, dans les régions orageuses de la politique.[3]

Ne nous y trompons pas : nous sommes en pleine querelle sur le monopole et, en déclarant que les questions sur les programmes scolaires relèvent de la philosophie et non de la politique, il s'agit

---

[1] Hippolyte Rigault, agrégé de lettres et professeur de seconde au lycée de Versailles, proclame également cette nécessité dans la *Revue de l'instruction publique* : « Le monde n'est pas un couvent. Il ne vit pas de la vie solitaire et mystique : il pense, agit, travaille ; il a des professions libérale qu'il cultive, et il s'y prépare en étudiant ce qui peut l'y former. Dirigez sa conscience, éclairez sa piété ; commentez-lui les Écritures, mais ne faites pas son éducation. » (H. RIGAULT, « Réponse de M. l'abbé Gaume au mandement de Mgr l'évêque d'Orléans », *Revue de l'instruction publique en France et dans les pays étrangers*, 11e année, no 15, 8 juillet 1852, p. 163). Cet article intervient dans la polémique suscitée par la publication par l'abbé Jean-Joseph Gaume d'un livre intitulé *Le Ver rongeur des sociétés modernes, ou le Paganisme dans l'éducation* (Paris, Gaume frères, 1851). Celui-ci y soutenait la nécessité de ne faire étudier aux élèves que des ouvrages issus de la tradition catholique (en particulier en littérature et en philosophie), dans un but de régénération morale. Sur cette polémique, voir D. MOULINET, *Les Classiques païens dans les collèges catholiques ? Le combat de Mgr Gaume*, Paris, Cerf, 1999.

[2] V. COUSIN, *Défense de l'Université et de la philosophie*, *op. cit.* p. 184.

[3] *Ibid.* p. 187-188.

bien pour Cousin d'affirmer la nécessité d'un contrôle « laïc »[1], et donc politique, de l'éducation. Mais dans la mesure où ce magistère moral est exercé par des philosophes – et plus précisément des philosophes éclectiques – qui possèdent le bien et le vrai, leur autorité ne saurait être contestée. Dominant tous les systèmes et les croyances dans la méthode éclectique, les philosophes sont hors de portée de l'erreur. D'autre part, en tant que leur méthode est caractérisée par l'introspection, c'est-à-dire l'observation et la classification des faits de conscience, ces philosophes possèdent le vrai en première personne (et non, par autorité ou croyance comme dans la foi) et sont donc plus à même de l'enseigner. Les philosophes sont donc à la fois les meilleurs et les seuls éducateurs possibles ; et le contenu de leur enseignement, universellement vrai, n'étant pas sujet à débat, n'est pas politique. Tout le discours de Cousin à la Chambre des Pairs du 4 mai 1844 est ainsi destiné à dépolitiser une prise de position philosophique qui s'exprime notamment par la décision de modifier la liste des auteurs classiques, dans un contexte saturé par l'opposition entre les instances de l'État et les ecclésiastiques.

Pour revenir à l'exclusion de Pascal hors de la philosophie, on comprend dès lors que si elle est opérée *via* un acte administratif, celui-ci est de part en part investi d'une signification philosophique et politique. La liste dont l'auteur des *Pensées* est exclu relève certes de l'histoire de la philosophie ; mais, conformément à la conception cousinienne de cette pratique, elle ne vise pas l'exhaustivité. Elle n'est pas un catalogue de doctrines ; elle ne s'intéresse qu'au « vrai »[2]. C'est ce critère de « vérité » qui justifie l'inclusion ou l'exclusion de tel ou tel nom, et non une décision politique arbitraire[3]. En proclamant le caractère non-politique de cette exclusion, il s'agit encore de faire de la politique : « Dépolitiser, tel est le plus vieux travail de l'art politique »[4]. En l'occurrence, on peut interpréter cette explication dans la continuité de toutes celles qui visent à maintenir une forme bien

---

[1] « L'État, disait M. Guizot, l'État est laïque ; l'Université, qui représente l'État est aussi et doit être laïque. Donc, Messieurs, les enseignements que donne l'Université, et qui ne sont que l'Université elle-même appliquée, doivent être laïques aussi. » (*Ibid.* p. 149)

[2] « Permettez-moi de vous expliquer […] le caractère vrai de cette liste. Personne, je le crois, ne peut le connaître mieux que moi. […] Elle est l'ouvrage d'une réflexion sérieuse qui en a pesé avec soin tous les noms, et les a réunis et combinés dans un dessein d'une assez haute importance. » (*Ibid.* p. 183-184)

[3] Cousin distingue ainsi soigneusement son acte de la « persécution du cartésianisme » opérée – pour des raisons politiques – par Louis XIV. Voir *ibid.* p. 180-181.

[4] J. RANCIÈRE, *Aux Bords du politique*, Paris, Gallimard, 2004 [1998], p. 47.

spécifique de paix religieuse – « ne pas faire d'affaires avec nosseigneurs les évêques »[1] –, que Cousin développe notamment dans l'avant-propos du *Rapport sur les* Pensées[2].

On comprend également comment une telle exclusion s'insère au sein d'un projet beaucoup plus large. Celui-ci est à la fois stratégique – diffuser, par un programme d'enseignement, la vraie philosophie – et théorique, puisqu'il s'agit, par cette liste d'auteurs, de définir les bornes de la philosophie. En effet, comme tout « modèle »[3], les philosophes sélectionnés ont une double fonction : *pédagogique*, dans la mesure où ils peuvent être imités pour produire un savoir, et *paradigmatique*, en tant que, partagés, ils permettent de donner une unité à la discipline concernée[4]. Pascal n'est pas « simplement » exclu de la philosophie : il l'est au sein d'une reconfiguration globale de la matrice de la discipline ; il est exclu, avec d'autres, comme inapte à définir la discipline philosophique, et en même temps que de nouveaux auteurs y sont admis.

En ce sens, on peut concevoir cette exclusion comme un moment fort de l'entreprise de fixation, pour la philosophie, d'un canon. Il ne s'agit pas de dénier à Pascal son statut de « classique » culturel – nous avons vu que Cousin insistait sur son appartenance au Panthéon national. Dans cet acte politico-philosophique d'exclusion, il en va uniquement de la définition de la philosophie. Pour bien le comprendre, il nous reste à voir le second volet de cette *exclusion* du canon philosophique, et qui consiste dans la *réaffirmation* de la place Pascal dans le champ de la « littérature ».

---

[1] Selon le mot rapporté par Étienne Vacherot dans *Le Nouveau spiritualisme* : « Victor Cousin […] donnait à ses jeunes professeurs trop ardents pour la métaphysique, le conseil, pour ne pas dire la consigne, d'enseigner surtout à leurs élèves la philosophie de l'esprit humain […]. "Faites, leur disait-il, vos leçons sur l'attention, sur la mémoire, sur l'imagination, sur l'association des idées, sur le syllogisme, sur l'analyse et la synthèse, et vous ne ferez pas d'affaires avec nosseigneurs les évêques." Il avait raison. » (É. VACHEROT, *Le Nouveau Spiritualisme*, Paris, Hachette, 1884, p. VI)

[2] Voir A. CANTILLON, *Le* Pari-de-Pascal *: étude littéraire d'une série d'énonciations*, Paris, Vrin/Éditions de l'EHESS, 2014, p. 295-324. Ce point sera l'objet d'analyses plus approfondies au chapitre suivant.

[3] V. COUSIN, *Défense de l'Université et de la philosophie*, *op. cit*. p. 185.

[4] Voir T. KUHN, *The Structure of scientific revolutions*, 2nd edition, enlarged, Chicago, The University of Chicago Press, 1970. À l'époque où écrit Cousin, l'abbé Jean-Baptiste Glaire témoigne de cette double fonction de l'*exemplum*, à l'occasion de son rapport sur les *Morceaux choisis de Bossuet* par Théodore-Henri Barrau (1846) pour la Commission des livres classiques : « Le but de l'Université en prescrivant pour les classes de seconde et de rhétorique le *Discours sur l'histoire universelle* et les *Oraisons funèbres* a été d'offrir à la jeunesse, non point précisément des exemples de belles et grandes pensées, exprimées dans un style noble et souvent sublime, mais de présenter aux élèves de ces classes supérieures des modèles d'ouvrages d'ensemble et de les former ainsi à la composition. Or les extraits recueillis par M. Barrau n'ayant en grande partie qu'une page ou deux, ne contiennent que des pensées détachées et par conséquent ils ne sauraient atteindre ce but. » (J.-B. GLAIRE, *Rapport sur l'ouvrage de M. Barrau, intitulé* Morceaux choisis de Bossuet, *nouveau recueil composé et mis en ordre avec une notice, des sommaires et des notes (332 pages in-12)*, AN, F/ 17/1561)

(ii) Pascal autorisé pour la classe de rhétorique

L'inscription de Pascal sur la liste des auteurs pour la classe de rhétorique constitue un événement au même titre que son exclusion de celui de philosophie[1]. Elle est opérée par l'arrêté du 27 juillet 1841 fixant la liste des livres classiques pour l'année suivante[2]. Contrairement à la modification de la liste des auteurs pour la philosophie, en 1842, Cousin n'en revendique pas la paternité, et rien ne laisse penser qu'il en fut effectivement responsable – il ne siège même pas au Conseil royal de l'instruction publique lorsqu'elle est discutée[3]. Pour autant, nous ne pensons qu'il faille y voir le signe d'une démission de sa part, ni même d'une perte, momentanée, d'influence au sein du Conseil de l'instruction publique. Au contraire, cette inscription est conforme en tous points à son projet philosophico-politique.

Avant d'analyser le processus par lequel Pascal devint un auteur recommandé en classe de rhétorique, il convient de souligner que, malgré l'apparence de netteté du partage – revendiqué par Cousin – entre ce que l'on appellera les lettres et la philosophie, celles-ci ne représentent pas deux disciplines véritablement distinctes, et font partie, avec l'histoire et la géographie, d'une seule et même faculté : la faculté des lettres[4]. Chargé de la surveillance des facultés des lettres au Conseil royal de l'instruction publique, Cousin légifère donc aussi bien pour la « philosophie » que pour la « littérature », comme se plaît à le rappeler son opposant Jules Simon[5]. Dès lors, on ne peut exclure *a priori* qu'il ait, d'une manière ou d'une autre, pris part aux discussions qui ont mené à l'inscription de Pascal sur la liste des auteurs recommandés pour la classe de rhétorique. De celles-ci, les documents des Archives nationales conservent des traces tout à fait importantes. En effet, Pascal ne figurait pas dans la première version de la liste des auteurs de rhétorique, rédigée par

---

[1] Cousin a également tenté de mettre les deux premières lettres des *Provinciales* au programme du baccalauréat en 1840, avant de se rétracter sous l'ampleur de la polémique. Nous y revenons dans notre chapitre V, « Les effets politiques de l'exclusion de Pascal du canon philosophique ».

[2] Arrêté du 27 juillet 1841 fixant le catalogue des ouvrages qui seront employés pour l'enseignement dans les Collèges de l'académie de Paris et des autres académies du royaume, pendant l'année 1841-1842, BU, 1841, t. X, n° 18, p. 96-101.

[3] Minutes des procès-verbaux des séances du Conseil royal de l'instruction publique, séance du 27 juillet 1841, AN, F/17/12892

[4] Voir A. GUIGNE, *La Faculté des lettres de Paris*, Paris, Alcan, 1935, et L. TRÉNARD, « Les facultés de lettres sous la monarchie de juillet », *in Actes du 89e congrès national des sociétés savantes, Lyon, 1964,* section d'histoire moderne et contemporaine, t. II, p. 669-715. Sur la distinction des facultés de philosophie et de lettres, voir notamment E. PICARD, *La Profession introuvable. Les universitaires français de l'Université impériale aux universités contemporaines*, mémoire inédit pour l'habilitation à diriger des recherches, Université Paris 1 Panthéon Sorbonne, 2020, et R. STICHWEH, *Études sur la genèse du système scientifique moderne*, texte réunis et traduits par F. BLAISE, Lille, Presses universitaires de Lille, 1991.

[5] « M. Cousin […] tenait son monde par tous les côtés. D'abord, il était le chef de l'École normale. Il avait cette supériorité sur ses collègues du Conseil. Il avait là, sous ses ordres, un directeur, M. Guignault […]. Le vrai, le seul directeur était M. Cousin, par qui tout passait : les finances, le règlement, la discipline, l'enseignement. Il nommait les professeurs, faisait ou révisait les programmes pour la littérature et la philosophie, entrait dans les plus menus détails. » (J. SIMON, *Victor Cousin*, Paris, Hachette, 1887, p. 81-82)

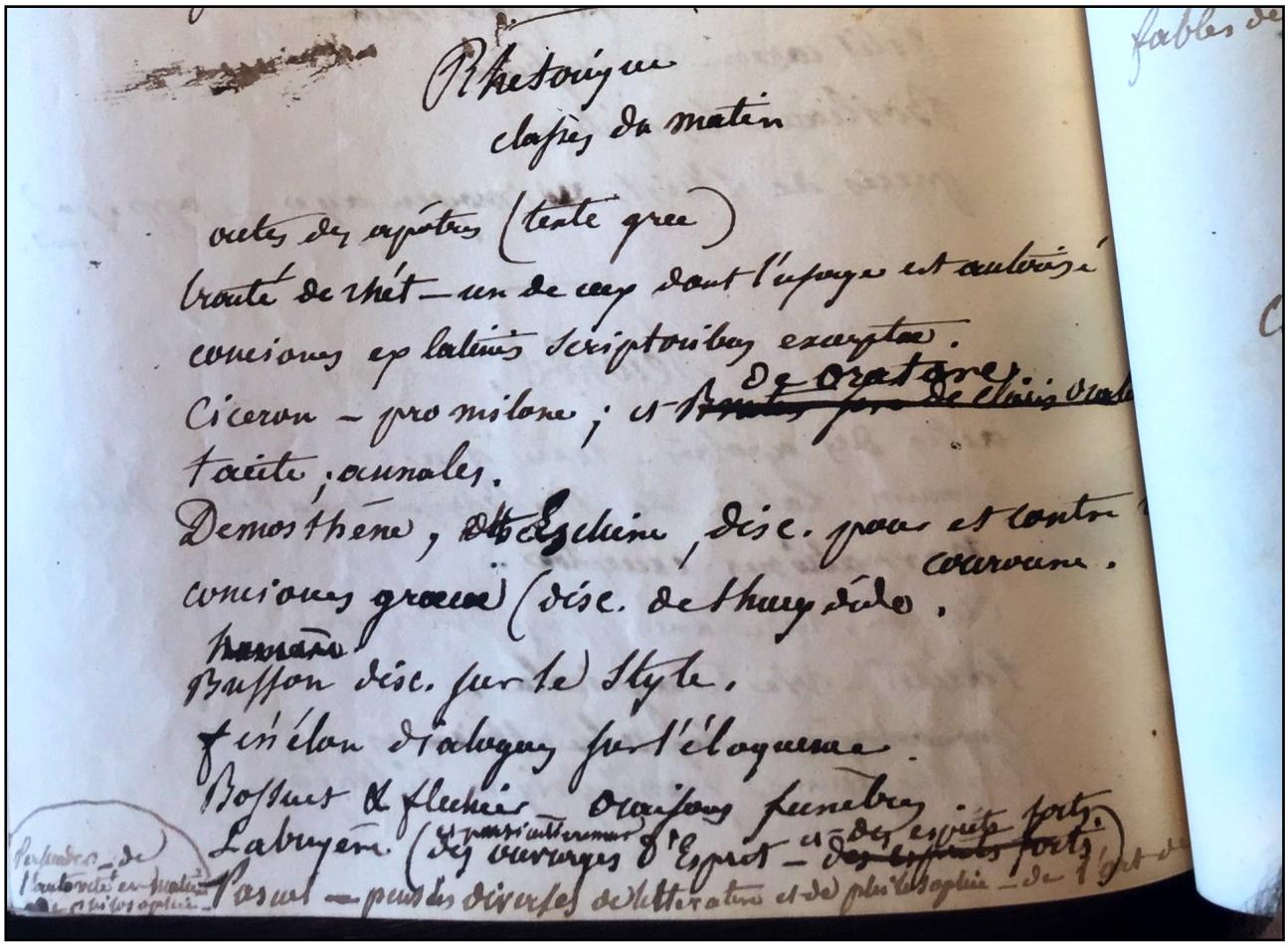


Illustration 2. Listes des auteurs recommandés pour la classe de rhétorique (version de travail), 27 juin 1841

Paul Dubois (**Illustration 2**)[1]. Son nom fut ajouté, vraisemblablement après-coup, d'une encre plus pâle, à la fin de la liste des auteurs pour les « classes du matin » de rhétorique ; il est serré dans le blanc de pied de la page, et en partie dans sa marge latérale gauche. Cette modification est l'une des nombreuses modifications que subit ce document de travail : plusieurs noms ont été rayés ou ajoutés, signe des discussions auxquelles il a été soumis au sein du Conseil royal de l'instruction publique. Une version définitive et recopiée d'une main plus sûre figure également dans les minutes des procès-verbaux, et entérine ces décisions.

Pour expliquer cet ajout de Pascal, un nom s'impose naturellement : celui d'Abel-François Villemain, ministre de l'instruction publique, président du Conseil royal de l'instruction publique. Il était aussi l'intime collaborateur de Cousin et Guizot – Gabriel Vauthier évoque à leur

[1] Minutes des procès-verbaux des séances du Conseil royal de l'instruction publique, séance du 27 juillet 1841, AN, F/17/12892

sujet un véritable « triumvirat » dans les années 1830-1840[1] – et n'hésite pas à se déclarer « éclectique en littérature »[2]. Il était, en outre, l'auteur d'une très diffusée notice sur « Pascal, considéré comme écrivain et comme moraliste »[3], et était responsable de la mise au programme de « l'éloge de Pascal » à l'Académie française en 1840[4]. Cela suffit-il à en faire un « pascalisant » ? Nullement. Son intérêt pour Pascal apparaît en effet très sectorialisé, dans l'exacte continuité des remarques que formule Cousin au même moment. Dans la notice de 1823, Pascal est décrit comme un « orateur habile et passionné, […] créateur du style français »[5]. Mais l'éloge ne va guère plus loin, et s'arrête aux portes des *Pensées* dont seulement « quelques-unes » sont jugées acceptables, parce qu'elles présentent une « théorie très profonde » de « l'art de la parole »[6]. On reconnaît la un texte dont Cousin, déjà, soulignait l'acceptabilité : « De l'art de persuader ». Pour le reste, les *Pensées* sont renvoyées sans ambiguïté dans le domaine de la superstition :

> Pascal, instruit de tout par le combat que s'étaient livré les puissances de son âme, se jette dans l'asile de la foi chrétienne. Elle seule lui explique l'origine de la vie humaine, la grandeur et la misère de l'homme. Mais que d'effort inquiets pour arriver à ce repos ! […] Quand on lit que Pascal en était venu à porter sous ses vêtements un symbole formé de paroles mystiques, une espèce d'amulette, on sent que cette puissance intelligence avait reculé jusqu'à ces pratiques superstitieuses pour fuir de plus loin une effrayante incertitude.[7]

Les textes de Pascal qui se trouvent inscrits, en 1841, parmi la liste d'œuvres recommandées pour les classes de rhétorique, reproduisent ce jugement :

> Pensées diverses de littérature et de philosophie ; de l'Art de persuader ; de l'Autorité en matière de philosophie.[8]

Cette formulation fait référence aux titres de trois sections de l'édition des *Pensées* par Charles Bossut – respectivement, les articles X, III et I de la première partie[9]. Dans les années 1830

---

[1] G. VAUTHIER, *Villemain, 1790-1870. Essai sur sa vie, son rôle et ses ouvrages*, Paris, Perrin, 1913, p. 72. L'expression est ensuite devenue d'usage courant ; on la retrouve notamment chez Paul Gerbod (« L'Université et la philosophie de 1789 à nos jours », *in Actes du 95e congrès national des sociétés savantes*, Paris, Bibliothèque nationale, 1974, t. I, p. 237-330).

[2] Propos rapportés par G. VAUTHIER, *ibid.* p. 79.

[3] A.-F. VILLEMAIN, « De Pascal, considéré comme écrivain et comme moraliste », *in Discours et mélanges littéraires*, Paris, Ladvocat, 1823, p. 349-378. Celle-ci servit d'introduction à de nombreuses éditions des *provinciales*, à partir de 1828 : *Lettres Provinciales Précédées d'une notice sur Pascal, considéré comme écrivain et comme moraliste*, par M. de Villemain, Paris, Emler, 1828.

[4] A. VILLEMAIN, « Rapport de M. Villemain, secrétaire perpétuel de l'Académie française, sur les concours de l'année 1840 », *Recueil des discours, rapports et pièces diverses lus dans les séances publiques et particulières de l'Académie française, 1840-1849*, deuxième partie, Paris, Didot, 1850, p. 1000-1001. Ce sujet, indique le rapport de l'année suivante, avait été proposé par Népomucène Lemercier (A. VILLEMAIN, « Rapport de M. Villemain, secrétaire perpétuel de l'Académie française, sur les concours de l'année 1841 », *ibid.* p. 1017).

[5] A.-F. VILLEMAIN, « De Pascal, considéré comme écrivain et comme moraliste », *op. cit.* p. 353.

[6] *Ibid.* p. 369.

[7] *Ibid.* p. 373-375.

[8] Arrêté du 27 juillet 1841 fixant le catalogue des ouvrages qui seront employés pour l'enseignement dans les Collèges de l'académie de Paris et des autres académies du royaume, pendant l'année 1841-1842, p. 99.

[9] Voir *infra* Annexe 4.2, table des matières de l'édition Bossut, p. 675.

et 1840, cette édition circulait abondamment, dans plusieurs rééditions à fort tirage, chez Didot[1], Delalain[2] et Lefèvre[3]. On le voit, les *Pensées* qui, pour la première fois, deviennent ainsi un objet d'étude pour l'enseignement secondaire[4], ne sont pas du tout semblables à ce que Cousin refuse au même moment pour la philosophie. Il s'agit seulement d'un choix effectué parmi elles, qui se tient à distance de tous leurs contenus théologiques et plus généralement de toutes les propositions philosophiques que Villemain jugeait avoir été « jetées au hasard »[5], qui témoignent d'un « désespoir de la pensée »[6] devant l'incapacité à réprimer la montée d'une forme de « scepticisme », c'est-à-dire de mise en doute généralisée de tous les fondements de nos croyances, à laquelle seule la soumission à l'autorité d'une religion positive pouvait mettre un terme[7].

Le choix de l'édition Bossut, alors que d'autres circulaient à l'époque[8], n'a rien d'anodin. Si Cousin manifestera dans le *Rapport sur les Pensées* toute sa désapprobation à l'égard de celle-ci, elle a le mérite de ne pas présenter le « vrai » Pascal, janséniste et sceptique, mais un Pascal rendu acceptable dans la mesure où son éditeur entretient l'illusion qu'il est possible de distinguer sa « philosophie » de son dessein apologétique – c'est-à-dire son projet de destitution de la philosophie. Il est notamment important de noter qu'à deux exceptions près[9], aucun des fragments compris dans les trois articles mis au programme ne comporte la moindre allusion à Dieu. En ce sens, l'inscription de ces textes extraits des *Pensées*, par Villemain, apparaît doublement en continuité avec le programme philosophico-politique cousinien.

---

[1] *Pensées de Blaise Pascal*, Paris, Didot, 1817 (rééd. 1824, 1828).

[2] *Les Pensées de Pascal*, Paris, Delalain, 1820.

[3] *Les Pensées de Blaise Pascal*, suivies d'une nouvelle table analytique [par Mme WOILLEZ] ; Paris, Lefèvre, 1826 (rééd. 1829, 1834).

[4] Les *Pensées* apparaissent dans le programme de l'agrégation de lettres dès 1833, mais comme manuel d'éloquence. On les retrouve également en 1840, dans la liste des œuvres sur lesquelles pouvaient être interrogés les étudiants lors de la seconde épreuve orale de l'examen de licence ès-lettres (Règlement pour les examens de la licence ès-lettres, 17 juillet 1840, *RLRES*, t. I, p. 868). À noter qu'elles avaient tout de même figuré, mais pour un an seulement, dans la liste d'auteurs recommandés pour la rhétorique, en 1814. Voir Liste des livres indiqués pour la classe de rhétorique, annexée au Statut du 28 septembre 1814 portant règlement sur la discipline et les études des lycées et des collèges, *RLR*, t. V, p. 514.

[5] A.-F. VILLEMAIN, « De Pascal, considéré comme écrivain et comme moraliste », *op. cit.* p. 374.

[6] *Ibid.* p. 375.

[7] *Ibid.* p. 375-376.

[8] On pense notamment à celle de Jean-Marie-Félicité Frantin (*Pensées de Blaise Pascal, rétablies suivant le plan de l'auteur, publiées par l'auteur des Annales du Moyen-Âge*, Dijon, Victor Lagier, 1835), et surtout à l'édition de Condorcet-Voltaire, rééditée chez Froment (*Pensées de Blaise Pascal, avec les remarques de Voltaire et de Condorcet, et précédées d'une notice biographique,* par P. R. AUGUIS, Paris, Froment, 1823) puis chez Hiard (*Les Pensées*, Paris, Hiard, 1832 [rééd. 1836]), ou encore aux reproductions de l'édition de 1670 (*Pensées de Pascal sur la religion et sur quelques autres sujets*, Paris, Bureaux de la Bibliothèque catholique, 1825).

[9] *Œuvres de Blaise Pascal*, La Haye, Detune, 1779, t. II, art. III, « De l'art de persuader », p. 39-40 (trois occurrences) ; art. X-XLI, p. 152 (deux occurrences).

1/ Si Cousin, dans le *Rapport*, fustige en maints endroits l'édition Bossut, pour la distinction qu'elle opère entre les pensées philosophiques et littéraires et celles « immédiatement relatives à la religion », il n'en formule pas moins le vœu de faire paraître « une sorte de *Pascaliana* » qui n'eût « rien à voir avec les fragments de son *Apologie de la religion* »[1]. Quelle différence avec l'édition Bossut ? Cette fois-ci, il ne s'agit pas seulement de distinguer deux parties, que l'on présenterait comme faussement indépendantes l'une de l'autre. Cousin invite à effectuer des opérations de découpe et de sélection destinées à servir un but précis, que l'on peut appeler avec Foucault la « disciplinarisation » du corpus pascalien. Par là, il faut comprendre une entreprise de réorganisation du texte qui vise trois transformations : la *conformité*, l'*utilité* et la *maîtrise*[2]. Nous avons étudié dans le précédent chapitre la manière dont Cousin s'octroyait le monopole de l'interprétation, et donc la totale *maîtrise* de la pensée et du texte de Pascal. L'idée d'une *utilité* des *Pensées* est quant à elle explicitement mobilisée par Cousin : publiées intégralement, dans leur texte authentique, elles sont « peut-être plus dangereuses qu'utiles »[3], là où la constitution d'un recueil de pensées choisies aurait, lui, « de l'utilité »[4]. Cette utilité elle-même n'est donc atteinte que par une mise en *conformité*, au terme d'une sélection, « intelligente », c'est-à-dire opérée par la « raison » :

> Il ne faut pas […] adorer superstitieusement tous les restes d'un grand homme. La raison et le goût ont un choix à faire entre des notes quelquefois admirables, quelquefois dépourvues de tout intérêt dans leur état actuel. Un *fac-simile* n'est point l'édition, à la fois intelligente et fidèle, que j'avais demandée et que je demande encore.[5]

Le choix renvoie bien ici à l'opération qui constitue le fondement de la philosophie éclectique : distinguer, dans une doctrine, le vrai du faux, le bon du mauvais, et ne garder que les premiers dans la mesure où ils peuvent être utiles à son propre développement philosophique[6]. Toutefois, ici, Cousin précise que ce sont la raison *et le goût* qui doivent gouverner la sélection. En effet, Pascal ne figure pas au programme de rhétorique pour la qualité de sa pensée philosophique, mais d'abord pour celle de son style. Expurgé des pensées les plus dangereuses et inutiles, Pascal est rendu inoffensif et donc apte à servir de base à un enseignement dont Cousin comme Villemain ne cessent de souligner la dimension intrinsèquement morale – morale conquise par la sélection de bons

---

[1] V. COUSIN, *Des Pensées de Pascal*, *op. cit.* p. 22.

[2] Voir M. FOUCAULT, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975, troisième partie, « Discipline », p. 157-264.

[3] V. COUSIN, *Des Pensées de Pascal*, *op. cit.* p. 163.

[4] *Ibid.* p. 22 : « Il y aurait de l'utilité peut-être à extraire de ses écrits de toute nature et à former des Pensées de Pascal, comme on a des Pensées de Platon, de Descartes, de Leibniz. »

[5] V. COUSIN, « Du scepticisme de Pascal [premier article] », art. cité, p. 1013.

[6] Cette dimension a été bien aperçue par l'auteur des articles parus dans la *Revue ecclésiastique* intitulés « M. Victor Cousin, conciliateur entre la religion et la philosophie, aux dépens de la foi orthodoxe et de la bonne foi » (*Revue ecclésiastique*, n° 80, janvier 1845, p. 225-233 ; n° 82, mars 1845, p. 300-318), qui en fait le fondement d'une de ses nombreuses critiques adressées à Cousin. Voir en particulier le premier article, p. 228 et p. 232.

maîtres, au moyen d'inspections régulières et de la délivrance de certificats de moralité, et par la constitution d'un programme qui soit « une garantie contre la contagion des mauvaises doctrines dans un maître personnellement honnête »[1].

Il ne s'agit donc nullement, en 1841, de mettre les *Pensées*-de-Pascal de Bossut au programme. En ne choisissant parmi elles que les plus inoffensives, relatives à l'éloquence, au terme d'un choix qui renvoie autant à l'*éclectisme philosophique* de Cousin qu'à l'*éclectisme littérair*e de Villemain, Pascal se voit conférer une utilité pédagogique : ses pensées sur l'éloquence ont presque la valeur d'un manuel de rhétorique[2], et ses plus belles pensées sont un modèle de style vivant et naturel devant être imité[3]. « Discipliné », Pascal peut être intégré aux programmes d'enseignement.

2/ Un second événement vient confirmer la continuité entre cette inscription dans la liste des auteurs de rhétorique et le projet cousinien en matière d'enseignement secondaire. Si aucune édition proprement dite n'est prescrite par l'arrêté de 1841, qui s'en tient à une sélection parmi les chapitres de Bossut, l'année 1848 voit paraître la première édition abrégée des *Pensées*, à l'usage des lycées et collèges, publiée chez Delalain, par Prosper Faugère[4]. Celui-ci précise dans son avant-propos qu'une telle édition avait été réclamée de longue date par les professeurs de lycée, bien embarrassés par le texte que leur fournissait son édition de 1844[5], dont la lecture aurait été pour certains un véritable « supplice »[6]. La rapidité avec laquelle cette nouvelle édition fut approuvée par les

---

[1] V. COUSIN, *Défense de l'Université et de la philosophie*, *op. cit.* p. 275.

[2] Voir V. COUSIN, *Des Pensées de Pascal*, *op. cit.* p. V-VI : « Pascal est venu à cette heureuse époque de la littérature et de la langue où l'art se joignait à la nature dans une juste mesure pour produire des œuvres accomplies. Avant lui et après lui, cette parfaite harmonie, qui dure si peu dans la vie littéraire d'un peuple, ou n'est pas encore ou bientôt n'est plus. Avant Pascal, dans Descartes même, la nature est puissante, mais l'art manque un peu ; et quelque temps après Pascal, dès les premières années du XVIII^e^ siècle, l'art paraît déjà trop ; la beauté de la forme commence à être recherchée pour elle-même […]. Dans Pascal, […] la forme n'est pas autre chose que le vêtement le plus transparent que prend la pensée pour paraître le plus possible telle qu'elle est, créant elle-même l'expression qui lui convient, qui n'ôte rien, mais surtout n'ajoute rien à sa valeur propre. Plus tard vient la rhétorique avec son triste précepte d'embellir la pensée par l'expression. La vraie rhétorique a le précepte contraire, celui de renfermer sévèrement la parole dans les limites de la pensée et du sentiment. Pascal est l'écrivain peut-être du XVII^e^ siècle qui a le plus travaillé son style, mais seulement pour lui faire dire ce qu'il avait dans l'esprit et dans l'âme. »

[3] Voir par exemple *ibid.* p. 99 : « Il semble que Port-Royal prenne à tâche d'amortir la vivacité naturelle du style de Pascal ».

[4] *Pensées choisies de Blaise Pascal, publiées sur les manuscrits originaux et mises en ordre, à l'usage des lycées et des collèges*, par M. P. FAUGÈRE, Paris, Imprimerie et librairie classiques de Jules Delalain, 1848. À cette date, Delalain porte le titre de « Libraire de l'Université », depuis que le « monopole » de ce titre a cessé par arrêté ministériel d'être octroyé à Hachette (voir Documents relatifs au titre de Libraire de l'Université, Archives nationales, F/17/2782, et A. CHOPPIN, *Le Pouvoir et les livres scolaires au XIX^e^ siècle. Les commissions d'examen des livres élémentaires et classiques, 1802-1875*, thèse de doctorat en Histoire Sociale, Université Paris I, 1989, p. 121-131). Ce titre, figurant sur la première de couverture, avait surtout vocation à être un argument publicitaire et une garantie financière.

[5] « Cette édition complète excédait par son étendue les besoins quotidiens de l'enseignement classique ; […] elle ne pouvait sans inconvénient être mise aux mains des élèves. Les professeurs des lycées réclamaient une édition abrégée qui contiendrait seulement un choix des passages les plus remarquables tant sous le rapport de la forme que sous celui de la pensée […]. » (*Pensées choisies de Blaise Pascal*, édition Faugère, *op. cit.* p. XI-XII)

[6] « Quelquefois[, à la lecture de l'édition Faugère,] l'attention se divise tellement au milieu de tous ces débris sans ordre, que ce devient un supplice et que, de fatigue, on se surprend à sauter plusieurs pages. » (M.-U. MAYNARD, *Pascal, sa vie et son caractère, ses écrits et son génie*, Paris, Dezobry et Magdeleine, 1850, t. II, p. 104)

autorités témoigne également de la nécessité d'introduire sans plus attendre cet ouvrage dans les lycées. Parues à la fin de l'année 1848[1], les *Pensées choisies* sont autorisées pour les collèges et lycées le 19 octobre 1849[2] – non pas par la Commission des livres classiques, dissoute par arrêté ministériel le 11 avril 1849, mais directement par le Conseil de l'Université[3], dont Cousin est encore membre éminent[4]. Les délais habituels entre l'envoi du livre à examiner et la publication de la décision de la Commission, qui dépassaient souvent les dix-huit mois[5], conjugués aux difficultés de réorganisation de la Commission après la révolution de 1848, qui menèrent *in fine* à sa dissolution, permettent de prendre la mesure de cette rapidité qui n'est certes que relative.

On peut cependant se poser la question de la conformité de cette édition avec le projet cousinien au regard de son contenu et du « choix » opéré parmi les fragments. En effet, les pensées relatives à la religion y occupent une bonne part – la moitié pour être exact. Toutefois, au contraire de l'édition Bossut, elles sont d'emblée réintégrées à un dessein rendu manifeste : ces pensées sont des « extraits de l'*Apologie de la religion* ». De plus, ces extraits ne sont pas opposés à des pensées philosophiques ou morales que l'on pourrait lire en les pensant indépendantes d'un tel dessein, mais à des « traités, lettres et fragments de toute sorte étrangers à cet ouvrage »[6]. Ces « divers écrits »[7] correspondent bien au vœu de Cousin dans la mesure où ils apparaissent débarrassés de toute charge morale. Que trouve-t-on précisément sous ce nom ? Faugère y rassemble les « Conversations de

---

[1] La parution en est signalée par le *Feuilleton du journal de la librairie* le 21 octobre 1848 (*Feuilleton du journal de la librairie*, n° 43, 21 octobre 1848, rubrique « Nouvelles publications »). L'avant-propos est daté du 1er juillet 1848 (*Pensées choisies de Blaise Pascal*, *op. cit.* p. XII).

[2] Voir *Liste générale des ouvrages qui ont été présentés à l'adoption universitaire depuis la création de l'Université. Extraits des procès-verbaux des séances du conseil depuis le 4 août 1808*, Archives nationales, F/17/1560.

[3] L'arrêté prévoit en effet dans son article II que « les ouvrages seront à l'avenir envoyés directement au Conseil de l'Université, qui statuera ce qu'il appartiendra sur le rapport de celui des membres qu'il aura chargé de l'examen desdits ouvrages. » (Arrêté du 11 avril 1849 prévoyant la suppression de la commission des livres classiques, *BU*, 1849, t. XVII, n° 112, p. 91-92)

[4] Le Conseil de l'Université se composait de deux sections : les conseillers titulaires et les conseillers ordinaires, nommés chaque année. Cousin fait partie du premier groupe, aux côtés de Louis-Jacques Thénard (chancelier), Ambroise Rendu (trésorier), Matthieu Orfila, Saint-Marc-Girardin, Paul Dubois, Louis Poinsot, et Charles Giraud (voir l'organigramme des institutions de la République dans *Almanach national, annuaire de la République française pour 1848-1849-1850*, présenté au Président de la République, Paris, Guyot, 1850, p. 467). Tous étaient d'anciens membres du Conseil royal de l'instruction publique sous la Monarchie de Juillet.

[5] Voir par exemples *Archives parlementaires* t. CIII, p. 710 (pour la commission des livres élémentaires, en 1836) et « De l'adoption des livres classiques », *L'Ami de la religion*, 24 septembre 1840. Le temps d'attente avant l'approbation a toujours constitué le principal grief qu'adressaient auteurs et éditeurs aux différentes commission d'examens des livres classiques, toute la durée de leur existence. Voir A. CHOPPIN, *Le Pouvoir et les livres scolaires au XIXe siècle. Les commissions d'examen des livres élémentaires et classiques, 1802-1875*, *op. cit. passim*.

[6] Ces mots sont empruntés à l'introduction de Faugère dans son édition des *Pensées* de 1844 (*Pensées, fragments et lettres de Blaise Pascal, publiés pour la première fois conformément aux manuscrits originaux, en grande partie inédits*, par M. Prosper FAUGÈRE, Paris, Andrieux, 1844, t. I, p. LXX). Toutefois, dans la mesure où l'édition de 1848 reproduit cette distinction, ils peuvent également lui être attribués. Voir *Pensées choisies de Blaise Pascal*, édition Faugère, *op. cit.* p. XII. Pour une comparaison des deux éditions, se reporter à notre annexe 4.2, Table des matières des principales éditions des *Pensées.*

[7] *Pensées, fragments et lettres de Blaise Pascal*, édition Faugère, *op. cit.* t. I, p. LXX.

Pascal » (*Discours sur la condition des grands*, *Entretien de Pascal avec M. de Saci*) ainsi qu'un ensemble non titré comprenant les « petits traités » dont Cousin soulignait l'acceptabilité philosophique – *De l'esprit géométrique* et *De l'Art de persuader*, *Préface au traité du vide*, *Lettre sur la mort de son père* – joints à des *Pensées sur l'éloquence et le style*, des *Pensées diverses* et un écrit sur la « différence entre l'esprit géométrique et l'esprit de finesse ». Nous sommes donc reconduits à des textes de Pascal dans lesquels la dimension morale est absente, à l'exception de l'*Entretien avec M. de Saci* et de la *Lettre sur la mort de son père*. Mais même alors, ceux-ci n'entrent pas dans une logique de conversion, ou de démonstration de l'inanité de la philosophie. De plus, bien que leurs titres n'aient pas tous été conservés par Faugère, les trois textes prescrits pour la classe de rhétorique restent clairement identifiables : les « Pensées choisies », *De l'Art de persuader*, *de l'Autorité en matière de philosophie* (sous le titre *Préface au traité du vide*).

Si donc cette édition de « Pensées choisies » due à Faugère n'est ni sollicitée par le ministère de l'instruction publique, ni prise en compte lorsque Pascal est inscrit dans la liste d'auteurs recommandés pour la rhétorique, puisqu'elle est postérieure à cette décision, on comprend bien comment elle a pu servir dans ce projet de redéfinition du rôle de Pascal dans l'enseignement secondaire. Quand bien même Faugère soutient, contre Cousin, que Pascal n'est pas un ennemi de la philosophie mais relève bien de ce champ du savoir[1], l'édition de 1848 entérine la distinction chère au philosophe éclectique entre un Pascal « littérateur »[2] et un Pascal apologiste de la religion – et (pseudo-)philosophe sceptique. Dans cette mesure, l'édition Faugère nous permet de mieux saisir le sens de l'inscription de Pascal en rhétorique. Celle-ci ne consiste pas en un « déplacement » d'une matière d'enseignement à une autre. Elle relève d'une opération de « territorialisation » corollaire de celle que Cousin accomplit d'un point de vue herméneutique. Peut-on dire qu'elle en est un effet ? Cela supposerait de considérer qu'il existe une séparation nette entre les domaines politico-administratif et philosophique : Cousin ayant révélé que Pascal est un mauvais philosophe (dès 1829), sa place en littérature est réaffirmée (1841), avant qu'il soit mis à l'écart de la philosophie, lorsque la liste d'auteurs est réformée (1842). Or, dans la mesure où les acteurs de tous ces actes sont les mêmes (Villemain et Cousin), ils manifestent, au contraire, la continuité parfaite du politique et du philosophique, dans la mesure où le politique est lui-même philosophique – on se

---

[1] Voir *Pensées, fragments et lettres de Blaise Pascal*, édition Faugère, *op. cit.* t. I, p. LXXXI-LXXXVI.

[2] Cette expression est par exemple employée par l'abbé Claude-Joseph Drioux, à propos de l'édition Faugère : « C'est seulement à partir de ce moment qu'on a pu se faire une juste idée de Pascal comme littérateur, comme philosophe et comme apologiste. » (*Pensées de Pascal, accompagnées de ses principaux opuscules littéraires et philosophiques*. Nouvelle édition conforme aux textes authentiques. Précédée d'une étude sur les Pensées et augmentée de notes littéraires, philosophiques et théologiques, par M. l'abbé Drioux, vicaire général et chanoine honoraire de Langres, docteur en théologie, ancien professeur d'histoire et de philosophie, Paris, Lecoffre, 1882, p. VIII)

rappelle l'insistance avec laquelle Cousin situe son action au sein du ministère de l'instruction publique en dehors du champ politique. L'exclusion *politique* de Pascal hors de la philosophie n'est pas une *conséquence* de l'interprétation *philosophique* développée par Cousin : elle est un de ses modes d'expression, voire son mode d'expression privilégié.

Ces modifications apportées à la liste d'auteurs, si elles sont accomplies, par définition, dans un espace administratif, relèvent donc de l'acte philosophique. Il reste à présent à comprendre les raisons qui ont poussé Cousin et ses homologues à de tels actes. Qu'est-ce qui, précisément, dans la figure de Pascal que Cousin a révélée dans sa « sincérité » et son « authenticité », justifie cette relégation hors de la philosophie ?

2. Pascal et la philosophie : construction d'une incompatibilité

Cousin ne s'est pas contenté d'exclure Pascal de la philosophie : il s'en est aussi longuement expliqué. Nous avons déjà commenté la manière dont la figure de Pascal chez Cousin articulait jansénisme et scepticisme. Lui-même l'exprime à maintes reprises en mobilisant le lexique de l'évidence : « Pascal […] est sceptique en philosophie ; maintenant il est évident qu'il ne pouvait pas ne pas l'être »[1] ; « Le jansénisme ainsi défini, que lui pouvait être la philosophie ? En vérité, d'après ce qui précède, il est à peine besoin de le dire. Le jansénisme et la philosophie s'excluent évidemment. »[2] C'est de cette évidence qu'il s'agira ici de rendre compte : si nous avons compris comment jansénisme et scepticisme étaient liés, comment, dans le détail, Cousin prolonge-t-il ce raisonnement jusqu'à la philosophie ? Pourquoi le scepticisme de Pascal est-il irrémédiablement incompatible avec la philosophie ?

Nous répondrons à cette question en deux temps. D'abord, nous montrerons comment l'accusation de scepticisme dans le *Rapport* s'insère dans un contexte antérieur de discussions de la nature de ce « courant » ou de cette « école » philosophique. Il s'agira alors, d'une part, de rendre compte de la manière dont Cousin intervient au sein d'un débat qui le précède sur le scepticisme de Pascal ; d'autre part, de montrer comment Cousin lui-même développe cette question dans ses œuvres antérieures au *Rapport*. Dans un second temps, nous reviendrons sur la formule qui synthétise pour Cousin le rapport de Pascal à la philosophie : ce dernier n'en est pas simplement

---

[1] V. COUSIN, « Du scepticisme de Pascal [second article] », *Revue des Deux Mondes*, vol. IX, 15e année, 15 janvier 1845, p. 338.

[2] *Ibid.* p. 337. L'adverbe « évidemment » est omis dans l'avant-propos de la seconde édition du *Rapport*, dont ce texte constitue la matrice.

exclu, mais est décrit comme son « ennemi », et même comme « le plus puissant ennemi qu'ait jamais eu la philosophie »[1].

(i) Scepticisme et philosophie

L'accusation de scepticisme adressée à Pascal, qui constitue le cœur du *Rapport* sur les *Pensées*, a immédiatement déclenché une querelle dans le monde des lettres. Le premier à prendre la parole pour la critiquer vivement fut l'abbé Jean-Baptiste Flottes, dans une série d'articles parus dans la *Revue du Midi*, du 25 novembre 1843 au 31 décembre 1845[2]. Cette accusation va servir ainsi de marqueur pour identifier l'interprétation cousinienne, sur le moment[3] et surtout rétrospectivement[4]. Pourtant, l'image d'un Pascal sceptique avait déjà été discutée au moment où Cousin s'en saisit. Élaborée dans le sillage de Voltaire et consacrée dans l'édition de Condorcet[5], elle avait notamment été développée par quelqu'un que Cousin considère comme l'un de ses maîtres philosophiques[6],

---

[1] *Ibid.* p. 354.

[2] Ceux-ci furent réunis en volume sous le titre *Études sur Pascal* (Montpellier, Séguin, 1846). Cet ouvrage sera vite considéré comme l'anti-*Rapport* de Cousin, et intégré aux bibliographies comme contrepoint aux analyses cousiniennes. Voir par exemple *Pensées de B. Pascal (édition de 1670)*, précédées d'un avant-propos et suivies de notes et de variantes, Paris, Librairie des bibliophiles, 1874 ; G. MERLET, *Études littéraires sur les classiques français des classes supérieures*, revues, continuées et mises au courant des derniers programmes et des travaux les plus récents par E. LINTILHAC, Paris, Hachette, 1894 ; G. MICHAUT, *Les Époque de la pensée de Pascal*, deuxième édition, revue et augmentée, Paris, Fontemoing, 1902, p. LXX. Signalons enfin que la cinquième édition du *Rapport* de Cousin sera justement intitulée *Études sur Pascal* (*Études sur Pascal, cinquième édition, revue et augmentée*, Paris, Didier, 1857).

[3] Voir par exemple la recension du *Rapport* par Louis Veuillot dans *L'Univers* : « Le Pascal-Cousin ne ressemble point à celui de tout le monde ; c'est un sceptique. » (« Le Pascal-Cousin et le Pascal-Faugère », *L'Univers*, 21 décembre 1844). Voir également l'article de Gustave Vapereau qui se sert de cette étiquette pour caractériser le travail de Cousin sur le texte des *Pensées* par rapport aux éditeurs et commentateurs suivants (« La restitution du texte des *Pensées* de Pascal et ses Commentaires. MM. Cousin, Faugère et Havet », *L'Année littéraire et dramatique*, neuvième année, 1866, p. 477-487).

[4] Édouard Droz écrit par exemple à Ernest Havet, en juin 1882, que « [Cousin] a égaré une partie des études sur Pascal et l'opinion publique tout entière, en faisant croire que Pascal est un sceptique désespéré qui ne trouve de refuge que dans la foi, alors que Pascal va chercher dans la foi un remède contre sa raison, alors qu'il a peur non pas d'être trop sceptique, mais de ne l'être pas assez. » (Lettre d'Édouard Droz à Ernest Havet, 29 juin 1882, BNF, n. a. fr. 24473, f^{os} 305-306)

[5] Voir A. MCKENNA, *De Pascal à Voltaire. Le rôle des* Pensées *de Pascal dans l'histoire des idées entre 1670 et 1734*, Oxford, Voltaire Foundation, 2013 [1990], p. 380-381. Flottes est l'un des rares à rétablir à l'époque cette filiation Cousin-Condorcet-Voltaire : « Les écrits de Pascal ne viennent-ils pas contredire ses actions ? D'illustres écrivains l'ont prétendu de nos jours, d'après Voltaire et Condorcet. […] L'un de ces écrivains assure qu'il a recueilli avec *respect*, avec *religion*, tout ce qui se rapporte à Pascal […], et cependant il est parvenu à ce résultat : *La dévotion de Pascal est à la fois sublime et ridicule, répudie la raison, rejette la distinction naturelle du bien et du mal, du juste et de l'injuste, met l'existence de Dieu à croix ou pile, nous abêtit pour nous faire croire, etc.* » (*Études sur Pascal*, *op. cit.* p. 33-34) Ernest Havet la *revendiquera* cependant dans son édition des *Pensées*, en 1852 : « Le manuscrit autographe même n'a pu nous donner à ce point de vue un autre Pascal que celui de Condorcet ; il nous l'a seulement fait mieux voir » (*Pensées de Pascal, publiées dans leur texte authentique avec un commentaire suivi et une étude littéraire*, par E. HAVET, Paris, Dezobry et Magdeleine, 1852, p. LX).

[6] Sur le rapport de Cousin à Biran, voir D. ANTOINE-MAHUT, « Experimental method and the spiritualist soul. The case of Victor Cousin », *in* S. MANZO et D. ANTOINE-MAHUT (dir.), *Debates on experience in nineteenth century : at the interface between philosophy, science and history*, *Perspectives on Science*, vol. XXVII, n^{o} 5, 2019, p. 680-703, et surtout, de la même autrice, « Les enjeux philosophiques du travail éditorial. Le cas des Œuvres inédites de Maine de Biran (Ernest Naville et Marc Debrit, 1859) », *in L'histoire des idées avec Pierre-François Moreau*, *La raison au travail*, t. II, Lyon, ENS Éditions, à paraître.

Pierre Maine de Biran[1]. Les arguments que Cousin emploie pour faire de Pascal un sceptique sont en effet très semblables à ceux que Biran utilisaient dans sa *Défense de la philosophie* contre Bonald[2]. Selon Biran, Pascal, « homme véritablement redoutable », a « combattu toute philosophie » pour laisser la raison « indécise entre elle et le scepticisme, entre la philosophie et la foi »[3]. En s'emparant de la question du « scepticisme de Pascal » avec une verve telle qu'elle lui fut ensuite rapportée, Cousin réinvestit donc une arme déjà dirigée contre les « antimodernes » que, précisément, son discours vise à confondre.

Toutefois, que Cousin reprenne ces arguments ne signifie pas qu'il les répète simplement. Il opère à leur égard deux actions. D'une part, c'est lui qui les a répandus auprès d'un large public, au point qu'ils lui soient attribués ; d'autre part, il les a réintégrés à un système philosophique dans lequel la définition du scepticisme est une cheville très importante.

1/ Les écrits de Voltaire, l'édition de Condorcet, n'étaient pas inconnus au XIX^e^ siècle. On les trouve cités dans un certain nombre d'éditions des *Pensées*. Cependant, ils le sont toujours dans des paratextes à visée historiographique – soit des textes qui, précisément, ne sont pas destinés au « grand public » – et pour en souligner la péremption : autant du point de vue des idées que de la critique des textes. Quant aux œuvres de Biran dans lesquelles Pascal est attaqué, comme sceptique, aux côtés de Montaigne et Kant, Cousin ne les a pas fait figurer dans ses éditions de Biran, qui sont les seules et uniques éditions alors disponibles[4]. À l'inverse, Le *Rapport* sur les *Pensées* a fait l'objet d'une véritable « campagne publicitaire »[5]. Il ne vise pas, ou pas simplement, la rectification d'une interprétation de la pensée de Pascal, mais participe d'un « combat pour le triomphe des idées vraies » qui, comme le rappelait Laurence Loeffel, est autant théorique que stratégique :

> Le combat théorique pour le triomphe des idées vraies et des saines croyances n'est pas qu'un combat d'idées ; c'est un combat stratégique qui vise la diffusion de ces idées et de ces croyances

---

[1] Ce rapprochement a été signalé par A. MCKENNA, *De Pascal à Voltaire*, *op. cit.* p. 95. Voir également, pour plus de détail, A. de LA VALETTE MONTBRUN, *Maine de Biran, critique et disciple de Pascal*, Paris, Alcan, 1914, et H. GOUHIER, *Les conversions de Maine de Biran*, Paris, Vrin, 1948, ch. VII, « La conversion au christianisme », p. 368-422.

[2] Ce texte a été édité pour la première fois par Ernest Naville en 1859 : *Défense de la philosophie. Examen critique des opinions de M. de Bonald*, *in Œuvres inédites de Maine de Biran*, publiées par E. NAVILLE, avec la collaboration de M. DEBRIT, Paris, Magdeleine, 1859, t. III, p. 89-217. Cousin en avait connaissance puisqu'il était le légataire testamentaire des papiers de Biran, et qu'il édite ses œuvres d'après ces manuscrits.

[3] *Défense de la philosophie*, *op. cit.* p. 195.

[4] Cousin a donné deux éditions (partielles) des œuvres de Biran : *Nouvelles considérations sur les rapports du physique et du moral de l'Homme*, Paris, Ladrange, 1834, puis *Œuvres philosophiques de Maine de Biran*, Paris, Ladrange, 1841 (en quatre volumes). Sur ces éditions, voir D. ANTOINE-MAHUT, « Les enjeux philosophiques du travail éditorial », art. cité.

[5] Alain Cantillon a bien montré comment le *Rapport* de Cousin n'entendait pas être simplement un « travail littéraire », contrairement à ce que celui-ci affirme (« Du scepticisme de Pascal », premier article, p. 1013). Voir A. CANTILLON, « "Nous n'avions entrepris qu'un travail littéraire" Victor Cousin et Pascal », *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques*, n^os^ 28-29, 2002. [En ligne] Disponible à : http://journals.openedition.org/ccrh/922 (consulté le 22 août 2022).

> dans la société et la reconnaissance des philosophes comme clergé laïque apte à exercer le magistère moral et spirituel dont la société a besoin.[1]

De plus, si les textes de Voltaire et Condorcet ont en leur temps suscité d'importantes polémiques[2], c'est sans commune mesure avec celle déclenchée par la publication du *Rapport* en 1843[3]. La conjoncture n'est pas la même : le développement de la presse au début du XIXe siècle a favorisé la diffusion de polémiques d'une ampleur inédite[4]. Mais surtout, comme nous l'avons vu, Cousin soutient sa position non seulement par la production d'une interprétation, radicale voire « scandaleuse »[5], mais aussi par l'établissement d'une juridiction sur un texte jusque-là revendiqué par le monde catholique et notamment, comme nous l'avons vu, par l'intermédiaire du cercle dijonnais des amis de Pascal[6]. Contrairement à Voltaire, Condorcet ou Maine de Biran, Cousin a cherché à transformer le texte et donc le visage même de Pascal pour le rendre conforme à son dessein, à un moment où la place des institutions religieuses dans la vie publique est l'objet de vifs débats. Dans cette mesure, ses écrits ont eu un retentissement bien plus grand que ceux de ses prédécesseurs.

2/ La question du scepticisme intéresse Cousin bien avant la période de « maturité » philosophique dans laquelle Pascal devient central[7], et se trouve traitée dès les cours de 1828-1829 – soit quinze ans avant la publication du rapport sur les *Pensées*. Qu'est-ce que le scepticisme pour Cousin ? Nous l'avons dit, il s'agit d'une forme de doute, mauvaise parce que généralisée (elle n'admet aucune vérité) et close sur elle-même (le doute n'est pas un moment de l'analyse permettant ensuite de parvenir à l'établissement de quelque vérité). Cousin en donne une définition plus précise dans le cours de 1829 : il y a les « vrais » et les « faux » sceptiques[8]. Les « vrais

---

[1] L. LOEFFEL, *Le Spiritualisme au XIXe siècle en France : une philosophie pour l'éducation ?*, Paris, Vrin, 2014, p. 12-13.

[2] On se reportera sur ce point à l'étude d'A. MCKENNA, *De Pascal à Voltaire*, *op. cit. passim*.

[3] En effet, la publication de ce même texte dans le *Journal des savants* (livraisons d'avril, juin, juillet, août, septembre, octobre et novembre 1842) semble avoir eu comparativement beaucoup moins d'effets.

[4] Voir M. ANGENOT, *La Parole pamphlétaire. Contribution à la typologie des discours modernes*, Paris, Payot, 1982.

[5] Ce terme, utilisé par Cousin pour décrire le texte de Pascal à la suite de son entreprise de restauration (*Rapport*, p. 163) est également celui dont Vapereau se servira pour qualifier, rétrospectivement, « l'affaire Pascal » : « M. Cousin s'était borné à donner des exemples nombreux de [la] mutilation continuelle des *Pensées de Pascal*, dans son fameux *Rapport à l'Académie française* […]. L'émotion causée par cette révélation fut grande dans le monde littéraire et dans le monde religieux. Pour celui-ci, c'était un scandale, et je me rappelle avoir lu dans *La Quotidienne* du temps que la prétendue découverte de M. Cousin resterait le plus grand acte de brigandage philosophique du siècle. » (« La restitution du texte des *Pensées* de Pascal et ses Commentaires. MM. Cousin, Faugère et Havet », art. cit. p. 481-482)

[6] Voir *supra*, ch. II, « Éditer Pascal en "philosophe chrétien" : Jean-Marie Félicité Frantin », p. 132-140.

[7] « Après avoir passé sa jeunesse à l'ombre de Platon, il fortifie sa maturité dans le commerce sévère de Pascal. » (É. SAISSET, « *Jacqueline Pascal*, par M. Victor Cousin [recension] », *Revue de Paris, Journal critique, politique et littéraire*, no 77, 1844, t. II, p. 299)

[8] V. COUSIN, *Cours de l'histoire de la philosophie. Histoire de la philosophie du XVIIIe siècle*, *op. cit.* t. I, IVe leçon, p. 159 et XIIe leçon, p. 484.

sceptiques » sont ceux, « respectables » et « sincères » dans leur démarche, qui professent contre le dogmatisme l'impossibilité de parvenir à aucune vérité. Cousin ne donne pas d'exemple, mais il est probable qu'il ait alors en tête des noms comme ceux de Montaigne ou plus encore de Gassendi : leur scepticisme, ouvertement hostile à toute forme de dogmatisme, y compris celui de la foi, est né de l'esprit d'indépendance qui caractérise le XVII^e^ siècle dans son ensemble et qui se réalise maximalement dans la philosophie de Descartes. Le scepticisme de Pascal, de Huet, de La Mothe le Vayer, en revanche, est décrit comme « feint », déguisé, dans la mesure où il vise autre chose :

> Pascal est incontestablement sceptique dans plusieurs de ses *Pensées* ; et en même temps le but avoué de son livre est un dogmatisme religieux d'une parfaite orthodoxie.[1]

Ce scepticisme « feint » – et que révélera la publication des *Pensées* dans leur « sincérité » – n'est pas philosophique dans la mesure où il n'a précisément pas une ambition philosophique.

> Au dix-septième siècle, à peine la philosophie indépendante avait-elle produit quelques essais de dogmatisme idéaliste et empirique, qu'aussitôt la théologie, s'autorisant des fautes où déjà était tombée la philosophie, s'est empressée de lui mettre sous les yeux le tableau de ses erreurs, afin de la dégoûter de l'indépendance et de la ramener à la foi.[2]

Il s'agit donc bien d'une forme de scepticisme, mais d'un scepticisme qui ne mène pas au mysticisme[3], comme le scepticisme philosophique qui, par esprit d'indépendance, se défie de tout dogmatisme, mais d'un scepticisme qui ramène au dogmatisme. Dans cette mesure, ce qui distingue cette « espèce » de scepticisme[4], c'est précisément qu'elle ne rentre pas dans le cadre de la « loi des systèmes » du cours de 1829. Ce vocable sert à Cousin à définir l'histoire de la philosophie elle-même dans son mouvement ; c'est l'ordre constant dans lequel les systèmes philosophiques s'enchaînent les uns aux autres : dogmatisme, scepticisme, mysticisme. Pascal n'a pas sa place dans l'histoire des systèmes philosophiques : son scepticisme n'est pas une réaction à un dogmatisme qu'il entend combattre, par foi dans l'indépendance de la raison, mais l'expression d'un

---

[1] *Ibid.* p. 487-488. Cette distinction entre vrai et faux scepticisme fut l'objet de la thèse latine de l'un des disciples de Cousin, Alexandre Thomas, soutenue quelques années après la parution du *Rapport* : A. THOMAS, *De Pascali, an vere scepticus fuerit. Disputatio academica*, Paris, Crapelet, 1844.

[2] V. COUSIN, *Cours de l'histoire de la philosophie. Histoire de la philosophie du XVIII^e^ siècle*, *op. cit.* t. I, p. 485.

[3] « Je ne veux point compter, parmi les mystiques, comme quelques historiens de la philosophie, Pascal ; car si Pascal abandonne la raison pour la foi, c'est pour la foi orthodoxe, tandis que le mysticisme incline toujours à l'hétérodoxie. » (*Ibid.* p. 498)

[4] Cette formulation est employée par Damiron pour qualifier le scepticisme de Gassendi dans l'*Essai sur l'histoire de la philosophie en France au XVII^e^ siècle* : « Telle est l'espèce de scepticisme auquel incline Gassendi ; le double principe en est d'une part l'indépendance, et non seulement l'indépendance, mais l'opposition déclarée qu'il professe à l'égard de la philosophie scolastique ; de l'autre, le sensualisme encore enveloppé, mais déjà indiqué dans ce premier essai. » (*Essai sur l'histoire de la philosophie en France au XVII^e^ siècle*, Paris, Hachette, 1846, t. I, p. 385) Le rattachement au sensualisme permet alors bien de qualifier *philosophiquement* ce scepticisme.

dogmatisme non philosophique hostile à la raison elle-même[1]. Cette affirmation a deux conséquences. D'une part, Pascal apparaît comme une anomalie historique : il n'est pas de son temps, né trop tôt[2] ou né trop tard[3]. D'autre part, il ne fait pas partie de la philosophie en tant que telle, dans la définition normative qu'en donne Cousin.

La définition du scepticisme, telle qu'elle est développée par Cousin dans le cours de 1829, cours qui est cité sur trois pages dans le *Rapport* sur les *Pensées*[4], nous permet donc de mieux comprendre la manière dont scepticisme et philosophie peuvent – éventuellement – s'exclure. Scepticisme et philosophie s'excluent irrémédiablement dès lors que ce scepticisme est *dirigé contre* la philosophie, au lieu d'en *émaner*. Le cours de 1829 est centré autour de la question de la succession des systèmes, et Pascal n'y intervient que de manière périphérique – et pour cause : il n'a pas sa place dans la succession des systèmes. La question corollaire, celle des *attaques contre* la philosophie et la raison, sera traitée plus tard par Cousin, et constitue le cœur du *Rapport* et des articles parus dans la *Revue des deux mondes*. Elle est synthétisée dans un vocable très pratique, car il sert en même temps d'étiquette pour désigner le rapport de Pascal à la philosophie : celui-ci est un « ennemi de la philosophie ».

(ii) Pascal « ennemi de la philosophie »

Cette affirmation selon laquelle Pascal serait un « ennemi de la philosophie », formulée dans le second article de la *Revue des deux mondes*[5] peut être décomposée en deux éléments. D'une part, par là, Cousin signifie que Pascal se situe en dehors de « la philosophie ». L'accusation suppose alors de poser préalablement une définition de ce qu'est la philosophie, dans son unité et dans ses thèses, et non seulement dans son historicité, comme en 1829. D'autre part, l'idée que Pascal est un *ennemi* signifie autre chose que cette simple exclusion logique (Pascal ne rentre pas dans la définition de la philosophie). Cette option sera par exemple utilisée par Cousin pour distinguer deux

---

[1] « Ni [l]e scepticisme [de Pascal], ni [son] orthodoxie n'ont rien de fort remarquable en eux-mêmes. Son scepticisme est celui de Montaigne et Charron, qu'il reproduit souvent dans les mêmes termes ; n'y cherchez ni une vue nouvelle, ni un argument nouveau. Il en est à peu près de même de son dogmatisme théologique. » (V. COUSIN, *Cours de l'histoire de la philosophie. Histoire de la philosophie du XVIII^e siècle, op. cit.* t. I, p. 488)

[2] Dans le *Rapport*, Cousin écrit : « Un tel monument [*sc.* l'*Apologie du christianisme* projetée par Pascal] eût peut-être convenu à un siècle malade tel que le nôtre ; il eût pu attirer et recevoir Byron converti, Faust ou Manfred […]. Mais les esprits calmes et réglés du XVII^e siècle n'auraient su que faire d'un semblable ouvrage. » (*Des Pensées de Pascal*, *op. cit.* p. 163)

[3] « Pascal avait peu goûté de cette grande philosophie [*sc.* le cartésianisme] […] et il avait été formé à une toute autre école, celle précisément qu'était venu renverser Descartes. Montaigne était son véritable maître […]. » (*Ibid.* p. 161)

[4] *Ibid.* p. 164-166. Cousin cite toute la partie du cours de 1829 qui porte sur Pascal. L'attention portée, au fil des rééditions, à corriger le texte de cette note témoigne de l'importance qui lui est donnée par Cousin. Voir L. THIROUIN, « Depuis quand Pascal a-t-il écrit une "*apologie*" ? », art. cité. L'auteur y montre l'importance de cette note pour l'élaboration de la notion « d'apologie » pour désigner l'ouvrage médité par Pascal dans ses dernières années.

[5] V. COUSIN, « Du scepticisme de Pascal [second article] », art. cité, p. 354.

« Port-Royal » : un Port-Royal « sagement favorable à Descartes et à la philosophie »[1], et donc « pour nous »[2] dans la querelle contre les ecclésiastiques – celui de Nicole et d'Arnauld, dont Cousin conserve la *Logique* parmi les livres classiques de philosophie –, et un Port-Royal dont « l'esprit et les principes […] étaient contraires à la philosophie »[3] – celui de la mère Agnès, de Louis-Isaac Lemaistre de Sacy et d'Antoine Singlin. Or, Cousin n'indique pas que Pascal adopte une attitude, et des principes, « contraires » à la philosophie, mais qu'il en est l'*ennemi*. Il s'agira donc de comprendre ce qui spécifie, par rapport à une simple exclusion, ce statut « d'ennemi » accordé à Pascal.

a. Pascal, ennemi de quelle philosophie ?

« La philosophie » vis-à-vis de laquelle Pascal se situerait dans un rapport d'exclusion est l'objet d'une attention toute particulière de la part de Cousin, aussi bien dans le *Rapport* sur les *Pensées* que dans les articles sur « le scepticisme de Pascal ». En fait, la double polémique dans laquelle il se trouve engagé – celle sur le panthéisme et celle sur le monopole universitaire – le conduit à rendre explicite son « lieu d'énonciation »[4] : derrière Pascal, il en va de la définition de la philosophie elle-même. Comme nous le rappelions dans l'introduction de ce chapitre, une telle définition comporte elle-même deux moments : un moment positif, celui de l'identification de la méthode et du programme de la discipline, et un moment négatif, celui de la distinction de la discipline à définir de ses concurrentes. Cousin, au moment où paraissent ses travaux sur Pascal, soucieux d'afficher une image de « conciliateur » entre la religion et la philosophie[5], a peu insisté sur le caractère adversatif de sa définition de la philosophie, et sur la manière dont elle entendait se substituer à la religion. Nous en rendrons compte dans le prochain chapitre, en restituant la fonction qu'occupent les

---

[1] V. COUSIN, *Des Pensées de Pascal*, *op. cit.* p. XXI.

[2] *Ibid.* p. XXIV : « Port-Royal est donc pour nous, et quand Pascal nous attaque, nous pouvons lui opposer ses amis et ses maîtres, Nicole et Arnauld. »

[3] V. COUSIN, « Du scepticisme de Pascal [second article] », art. cité, p. 341.

[4] Nous reprenons ici l'expression employée par Alain Cantillon dans *Le* Pari-de-Pascal *: étude littéraire d'une série d'énonciations* (*op. cit.*). Elle se distingue de celle d'*arène*, qui permet de rendre compte de la manière dont des débats d'idées s'incarnent dans des organisations concrètes et faisant intervenir des personnes identifiables (voir L. CUMMINGS, « The emergence of the instrumental organisation » *in* P. S. GOODMANN, J. M. PENNINGS *et al.*, *New Perspectives on organizational effectiveness*, San Francisco, Jossey Bass, 1977, p. 56-62, sur la naissance de la notion d'« arène » en sociologie). Le « lieu d'énonciation », quant à lui, comprend des réalités d'ordre intellectuel. Il est la synthèse des conditions matérielles (situation du marché éditorial, intérêts personnels engagés dans la publication, etc.) et immatérielles (débats intellectuels, projet philosophique à long terme, mais aussi ligne éditoriale dans le cas d'une revue, etc.) dans lesquelles est produit un discours. Voir le préambule de l'ouvrage d'Alain Cantillon (*op. cit.* p. 7-18).

[5] Cette volonté de conciliation, loin de lui permettre de s'attacher les suffrages des catholiques, lui a surtout valu d'acerbes et abondantes critiques. Voir en particulier les articles parus dans la très janséniste *Revue ecclésiastique* intitulés « M. Victor Cousin, conciliateur entre la religion et la philosophie, aux dépens de la foi orthodoxe et de la bonne foi » (art. cit.). Sur le « jansénisme » de la revue, voir A. GAZIER, *Histoire générale du mouvement janséniste, depuis ses origines jusqu'à nos jours*, Paris, Honoré Champion, 1922, t. II, ch. XXVII, p. 216-247.

publications pascaliennes de Cousin dans la double polémique qui le confronte aux ecclésiastiques[1]. Ici, nous nous concentrerons sur les définitions *positives* qu'il donne de la philosophie, dans la mesure où il s'agit d'en exclure Pascal.

Deux lieux se distinguent particulièrement à cet égard : l'avant-propos du *Rapport* et le second article sur le « scepticisme de Pascal ». Notons d'emblée que les définitions « positives » de la philosophie viennent alors caractériser aussi bien la propre pratique de Cousin que ce que Pascal, au XVII^e^ siècle, aurait cherché à combattre. Au-delà de Pascal, il s'agit ainsi de prouver l'existence d'une « philosophie pérenne ». Une telle affirmation est plus polémique qu'elle en a l'air : déclarer que la philosophie a toujours tenu le même discours est une manière de concurrencer la tradition de l'Église, et donc son autorité. Dans sa *Défense de l'Université et de la philosophie*, Cousin donne ainsi à cette « philosophie pérenne » « près de deux mille ans » d'histoire[2]. En toute logique, elle est donc plus ancienne que la religion chrétienne, qui n'en est qu'une expression, imparfaite et destinée au peuple.

Cette philosophie articule quatre « sciences » : la logique, la morale, la psychologie et la métaphysique[3]. Il existe néanmoins entre elles une hiérarchie, puisque la logique et la psychologie sont décrites comme des instruments – donc comme une « méthode » – permettant de parvenir à ce qui, réellement, constitue le cœur de la philosophie : la métaphysique. Toutefois, la « métaphysique » promue par Cousin est sensiblement différente de celle que l'on enseigne dans les universités d'Ancien Régime : laisser supposer le contraire est une manière pour Cousin de se présenter sous un jour favorable aux ecclésiastiques. Si la métaphysique est décrite par lui comme le « sommet » de la philosophie, sa « lumière », indique Cousin, se trouve « dans la psychologie » :

> La lumière de la haute métaphysique est dans la psychologie. C'est à l'aide de la conscience et des éléments permanents qui la constituent que, par une induction légitime, nous élevons l'homme à la connaissance des attributs les plus cachés de Dieu. L'homme ne peut rien comprendre de Dieu dont il n'ait au moins une ombre en lui-même : ce qu'il sent d'essentiel en lui, il le transporte ou plutôt il le rend à celui qui le lui a donné ; et il ne peut sentir ni sa liberté, ni son intelligence, ni son amour, avec toutes leurs imperfections et leurs limites, sans avoir une certitude invincible de la liberté, de l'intelligence et de l'amour de Dieu, sous la raison de l'infinité. Une psychologie profonde comme point de départ, et pour dernier but une grande philosophie, morale et religieuse et en même temps libérale, telle est mon œuvre […].[4]

---

[1] L'aspect « fonctionnel » du *Rapport* a été relevé par Mgr Affre dans l'un des ouvrages les plus centraux de la querelle sur le monopole universitaire : *Mémoire sur l'enseignement philosophique adressé à la chambre des Pairs*, *op. cit.* p. 294.

[2] V. COUSIN, *Défense de l'Université et de la philosophie*, *op. cit.* p. 103.

[3] « Ces diverses sciences [*sc.* la logique, la morale, la psychologie, la métaphysique], mêlées entre elles, s'appellent la philosophie. » (*Ibid*. p. 104)

[4] V. COUSIN, *Des Pensées de Pascal*, *op. cit.* p. L-LI.

La métaphysique est donc à la fois *terminus ad quem* et le *terminus a quo* de la philosophie, selon un cercle logique que Martial Gueroult a mis en évidence dans *Histoire de l'histoire de la philosophie*[1]. L'exercice de la psychologie seul ne suffit pas à faire une bonne philosophie : sans principes, identifiés en amont, qui règlent son effort d'introspection, l'investigation philosophique ne peut aboutir qu'au « scepticisme », comme Cousin le précisait déjà dans la préface de la seconde édition de ses *Fragments philosophiques* (1833)[2]. En d'autres termes, si le point de départ de la philosophie est donné comme une « psychologie » impartiale, les résultats qui sont attendus de cette dernière « science » sont en réalité prescrits à l'avance par la métaphysique. La psychologie, comme Cousin la définissait quelques années auparavant, a donc surtout pour fonction de reconnaître des principes métaphysiques identifiés en amont[3]. De même, la morale n'est que « l'exposition des principes éternels des mœurs »[4].

On peut s'étonner, dès lors, que la « métaphysique » ait disparue comme telle des programmes du baccalauréat rédigés par Cousin, en 1832[5] comme en 1840[6]. C'était en effet l'un des trois intitulés du programme de Mgr Frayssinous, en 1823 (Logique, Métaphysique, Théodicée). Mais dès 1832, les questions de philosophie pour le baccalauréat sont réorganisées par Cousin sous cinq titres : Introduction, Psychologie, Logique, Morale et Théodicée, Histoire de la philosophie. Cette disparition de la métaphysique semble à première vue s'expliquer par un souci pédagogique : dans la mesure où la métaphysique est un « sommet », celui-ci est aussi peu accessible aux élèves des collèges. Lors de la tournée des inspecteurs des études de 1843, il est par exemple reproché à l'abbé Flottes, professeur de philosophie au collège royal de Montpellier, et accessoirement adversaire philosophique – et pascalien – de Cousin, de « néglig[er] trop certaines parties nécessaires de la philosophie, pour s'étendre sur la métaphysique »,[7]. De plus, Cousin ne s'oppose pas à l'étude de la métaphysique dans l'enseignement supérieur. Le programme de l'agrégation de philosophie, à partir

---

[1] M. GUEROULT, *Histoire de l'histoire de la philosophie*, t. III, *En France, de Condorcet à nos jours*, Paris, Aubier, 1988, p. 711-736.

[2] « Deux périls [pour la philosophie] : un essor malgré réglé qui, dédaignant l'observation ou la traversant trop vite, s'élance à des inductions aventureuses ; et une sagesse pusillanime qui, en dépit de nos besoins les plus intimes et de nos instincts les plus impérieux, s'enchaîne elle-même dans les misères d'une observation stérile. Borner la philosophie à l'observation, c'est, qu'on le sache ou qu'on l'ignore, la mettre sur la route du scepticisme : négliger l'observation, c'est la jeter dans les voies de l'hypothèse. Le scepticisme et l'hypothèse : voilà les deux écueils de la philosophie. » (V. COUSIN, *Fragments philosophiques*, deuxième édition, Paris, Ladrange, 1833, p. VII-VIII)

[3] V. COUSIN, *Cours de philosophie. Introduction à l'histoire de la philosophie*, Paris, Pichon et Didier, 1828, p. 16.

[4] V. COUSIN, *Défense de l'Université et de la philosophie*, *op. cit.* p. 104.

[5] Questions de philosophie sur lesquelles seront interrogés les aspirants au grade de bachelier ès lettres, arrêté du 28 septembre 1832, *BU*, 1832, t. III, n° 47, p. 78-84.

[6] Règlement du baccalauréat ès lettres, arrêté du 14 juillet 1840, *BU*, 1840, t. IX, p. 74-79.

[7] Rapport d'inspection du collège royal de Montpellier, 1833, AN, F/17/2486.

de 1834, comprend notamment une analyse détaillée de la *Métaphysique* d'Aristote[1] ; en 1840, il comporte également une question sur la métaphysique de Platon[2]. Tout se passe donc comme si le rejet de la métaphysique hors de l'enseignement secondaire de la philosophie, se justifiait par sa technicité.

En réalité, la raison est plus profonde. Premièrement, cette disparition de la métaphysique doit être relativisée : devant la chambre, Cousin, en 1844, contre des parlementaires hostiles à la métaphysique, regardée comme une science trop obscure pour les élèves des collèges, se pose comme son défenseur – « la métaphysique à des auditeurs de quinze à seize ans ? Je réponds : oui, certainement, l'âme et Dieu à quinze ou seize ans »[3]. Mais, pour ce faire, il réduit en fait considérablement, par rapport aux questions de 1823, la portée de la métaphysique : « C'est dans la métaphysique qu'on apprend aux élèves que ce monde a un auteur, que l'humanité a un père, source première, suprême idéal, asile inviolable de la vérité, de la raison, de la justice et de l'amour. »[4] Des questions techniques comme celles sur « l'existence et la possibilité »[5], ou « Qu'est-ce qu'un corps ? »[6], sont écartées. Mais le programme contient toujours une entrée « Morale religieuse, ou devoirs envers Dieu » (question 40). On comprend alors que la métaphysique que Cousin souhaite voir enseignée n'est que celle qui se donne, déjà, dans le « sens commun », et non les principes dont l'Église catholique revendique l'identification.

Les articles sur le « scepticisme de « Pascal » confirment que c'est par rapport à *cette* définition de la philosophie que Cousin prononce son exclusion. Il y évoque « les vérités premières et ces principes universels et nécessaires qui composent le patrimoine du sens commun »[7], et indique que

---

[1] Arrêté qui fixe le nombre de places d'agrégés de philosophie mises au concours, l'époque de ce concours et les diverses épreuves que les candidats seront tenus de subir, 31 octobre 1834, *BU*, 1834, t. IV, nº 90, p. 103-105.

[2] Arrêté portant désignation des différents textes d'où seront pris les sujets à traiter pour l'épreuve de l'argumentation dans les concours qui doivent s'ouvrir le 15 septembre 1840 pour huit places d'agrégés près la Facuté des lettres de Paris, 21 avril 1840, art. 1, agrégation de philosophie, *BU*, 1840, t. IX, p. 42 : « Quels sont les dialogues les plus authentiques de Platon sur lesquels on peut s'appuyer pour établir certainement la doctrine cosmologique, métaphysique, morale et politique de ce philosophe ? ».

[3] V. COUSIN, *Défense de l'Université et de la philosophie*, *op. cit.* p. 123.

[4] *Ibid.* p. 119.

[5] « De la cause et de l'effet. – Du nécessaire et du contingent. – Quelle est l'origine de nos idées ? (*De causa et effectu. – De necessario et contingenti. – Qænam sit harum idearum origo ?*) » (Programme de 1823, question XXV) Cousin ne conserve que la question sur l'origine des idées, devenue la sixième entrée de la partie « Psychologie » : « De l'origine et de la formation des idées ».

[6] « Qu'est-ce qu'un corps ? – Qu'est-ce qu'un esprit ? – D'où nous viennent nos idées de corps et d'esprit ? (*Quidnam sit corpus ? – Quidnam spiritus ? – Undenam oriantur et corporum et spirituum ideæ ?*) » (Programme de 1823, question XXVI ; voir notre Annexe 3.3, p. 625.

[7] V. COUSIN, « Du scepticisme de Pascal [premier article] », art. cité, p. 1018.

ce qui a manqué à Pascal, c'est précisément le sens commun[1]. On se retrouve donc dans la situation décrite dans la seconde préface des *Fragments philosophiques* : sans principes pour guider son investigation, Pascal ne pouvait que constater le « désordre » du monde, et sombrer dans le scepticisme. Il ne pouvait pas démontrer cet ensemble de thèses découvertes dans le sens commun et partagées par tous, schématiquement réduites à trois – « La démonstration de la liberté humaine, celle d'une âme spirituelle, […] celle […] de la divine Providence et de ses attributs »[2]. Cousin l'affirme explicitement dans ces mêmes articles : c'est l'absence de telle démonstrations, considérées comme des lieux topiques de toute philosophie, qui permet d'exclure le scepticisme en général de la philosophie :

> Qu'est-ce que le scepticisme ? Une opinion philosophique, qui consiste précisément à rejeter toute philosophie, comme impossible, sur ce fondement que l'homme est incapable d'arriver à la vérité, encore bien moins à ces vérités qui composent ce qu'on appelle en philosophie la morale et la religion naturelle, c'est-à-dire la liberté de l'homme, la loi du devoir, la distinction du juste et de l'injuste, du bien et du mal, la sainteté de la vertu, l'immatérialité de l'âme et la divine providence. Toutes les philosophies dignes de ce nom aspirent à ces vérités. Pour y parvenir, celle-ci prend un chemin, et celle-là en prend un autre […] ; mais elles s'accordent toutes sur ce point essentiel qui les fait être, à savoir, que l'homme possède le pouvoir d'arriver au vrai, car à ce titre, et à ce titre seul, la philosophie n'est pas une chimère.[3]

Il convient, avant d'entrer dans le commentaire de la nature des thèses auxquelles « toutes les philosophies dignes de ce nom » s'identifient, de noter la radicalisation de la définition du scepticisme par rapport aux analyses de 1829. Il n'est plus question, ici, de distinguer un « mauvais » et un « bon » scepticisme, un scepticisme « respectable » et un scepticisme « feint » : aucune forme de scepticisme n'entre dans le périmètre de la philosophie. Celui-ci n'est qu'une « opinion », qualifiée de philosophique seulement dans la mesure où elle tient un discours sur la philosophie. Pour en porter le nom, il faut s'en rendre « digne », et répondre à un certain nombre de critères. Ceux-ci consistent tout à la fois dans des principes indémontrables qu'il est nécessaire d'accepter (au premier chef la capacité de l'homme à atteindre la vérité par la raison) et des « preuves » par lesquelles il est nécessaire d'en passer : preuves de l'existence de la liberté humaine, de l'immatérialité de l'âme, de la morale, etc. Dans cette mesure, la philosophie est bien définie par un *canon*. Et si un auteur peut être dit « canonique », c'est justement dans la mesure où,

---

[1] « Reconnaissons dans Port-Royal les hautes qualités qui le recommandent à la vénération des siècles, la droiture, la conséquence, l'intrépidité, le dévouement ; mais reconnaissons aussi que deux qualités plus éminentes encore lui ont manqué : le sens commun et la modération, c'est-à-dire la vraie sagesse. » (« Du scepticisme de Pascal [second article] », art. cité, p. 337) Quelques paragraphes plus tard, ce même motif sert à exclure Arnauld et Nicole de l'ensemble « Port-Royal », par contraste immédiat avec le « représentant extrême » de Port-Royal, Pascal : « L'exact logicien, les principes de Port-Royal admis, ç'a été Pascal ; Nicole et Arnauld furent encore une fois pour le sens commun et l'inconséquence. » (*Ibid.* p. 342)

[2] V. COUSIN, *Défense de l'Université et de la philosophie*, *op. cit.* p. 103.

[3] V. COUSIN, « Du scepticisme de Pascal [premier article] », art. cité, p. 1014.

empruntant son propre chemin philosophique, il passe par ces carrefours nécessaires et identifiés en amont :

> On voit comme […] Pascal traite les preuves physiques elles-mêmes, ces preuves aussi vieilles que le monde, et la raison humaine. Je conviens que son dessein et l'absolu pyrrhonisme exigeaient de lui cela ; mais n'est-ce pas un gratuit et incompréhensible renversement des notions les plus reçues de soutenir, et d'un ton sérieux, que cet ordre de preuves n'étant propre qu'à en faire naître le mépris, jamais auteur canonique n'en a fait usage ![1]

L'adjectif « canonique » vient ici qualifier des auteurs selon la nature des « preuves » qu'ils administrent. Or, ce qui justifie de présenter ce type de preuves comme nécessaires, c'est non pas leur inscription dans une tradition pluri-millénaire et la sainteté de ceux qui les ont professées – c'est la définition traditionnelle des « auteurs canoniques » dans la théologie catholique[2] –, mais le fait que ces preuves aient leur origine dans la nature même de l'homme (elles sont « vieilles comme le monde ») et plus précisément dans la « raison ». Il s'agit donc pour Cousin de redéfinir les bornes de l'*autorité* en philosophie comme dans les matières religieuses ; en montrant, précisément, que cette autorité est identique. Elle est fournie non par des actes singuliers (on canonise une preuve, un auteur), ni même par une tradition, mais par l'exercice du jugement individuel, dans lequel a lieu ce qu'il appelle une « révélation » intellectuelle. Nous verrons comment cette opposition fournit, dans la querelle qui oppose au même moment Cousin et Lamennais, la matière d'un débat sur l'organisation sociale, et le rôle que doivent y jouer les philosophes laïcs et le clergé, notamment en matière d'éducation.

Il y va donc d'une forme de « sécularisation » dans la définition par Cousin de ce qui confère aux « auteurs canoniques » leur autorité. De même en philosophie : refuser ce qu'il identifie comme les points nodaux de toute démonstration, ce n'est pas proposer un discours *alternatif* sur la nature humaine, c'est ne pas comprendre *du tout* cette nature. Refuser les preuves mentionnées plus haut, c'est-à-dire à la fois refuser d'inclure celles-ci dans son discours (tout système de philosophie doit

---

[1] *Ibid.* p. 1029. Cousin est en train de commenter le fragment 702 des *Pensées* : « C'est une chose admirable que jamais auteur canonique ne s'est servi de la nature pour prouver Dieu. » Dans le *Rapport*, la discussion du refus pascalien des « preuves de l'existence de Dieu » est également l'occasion pour Cousin de l'opposer aux philosophes « dignes de ce nom », c'est-à-dire ceux qu'il fait figurer dans le programme de la classe de philosophie : « Qu'auraient dit d'une pareille polémique, je ne dis pas Descartes et Leibniz, mais l'auteur du *Traité de l'existence de Dieu* [= Bossuet] et celui de la *Connaissance de Dieu et de soi-même* [= Fénelon] ? » (*Des Pensées de Pascal*, *op. cit.* p. 171). Pour une perspective contemporaine sur la notion de « preuve » chez Pascal, voir H. AUPETIT, « Pour en finir avec l'Apologie. Us et abus d'une hypothèse de lecture », art. cité.

[2] Le *Dictionnaire de théologie catholique* est à cet égard très clair : « Le sens premier du mot κανών, et de ses dérivés, appliqués aux Livres saints, est […] clair et certain. Il ne veut pas dire "règle, mesure" et ne présente pas les livres comme une autorité régulatrice ou la règle de la vérité inspirée par Dieu. Ce ne sont pas eux, ni leur contenu, qui sont κανών ou règle ; ils sont eux-mêmes, au contraire, l'objet d'une action qui les introduit au canon ; ils sont "canonisés" et ils deviennent "canoniques". […] La canonicité est la constatation que l'Église fait officiellement, par une décision publique, ou équivalemment, par l'usage et la pratique, de [l']origine divine et de [l']autorité infaillible [de ces textes]. » (E. MANGENOT, « Canon des livres saints », *in* A. VACANT, E. MANGENOT et E. AMANN (dir.), *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris, Letouzey et Ané, t. II, 1923, p. 1550-1555)

contenir des preuves de l'existence de Dieu, etc.) et refuser de tenir compte de ce qui a été prouvé (par d'autres avant nous), c'est, au mieux, lorsque la question est traitée avec légèreté, faire preuve d'impertinence, et au pire, lorsque, comme Pascal, on le fait avec « sérieux », afficher la plus complète et la plus obstinée des erreurs.

Pour résumer, la philosophie selon Cousin se définit par des bornes fixées dans un canon. Celui-ci consiste à la fois en un *credo* philosophique (des principes à admettre, donnés dans une révélation, celle du « sens commun ») et en des preuves qu'il faut administrer. Ce contenu nécessaire et immuable, porte un nom : « la métaphysique ». Mais dans la mesure où celui-ci fait signe vers un ensemble de principes à-retrouver et de vérités à-démontrer, « la métaphysique » ne saurait aller sans « la méthode ». Cette définition de la philosophie, valable universellement – c'est celle de « toute philosophie » – se confond donc expressément avec les deux traits qui caractérisent au premier chef l'œuvre de Descartes, toujours selon Cousin. On comprend alors pourquoi ce dernier s'autorise constamment, dans le *Rapport*, à considérer les critiques adressées par Pascal à la philosophie de Descartes ou à la philosophie de son temps comme des critiques adressées à la philosophie en général. Cette identité explique pourquoi Pascal n'est pas seulement un critique de Descartes, comme peut l'être par exemple Gassendi, mais est un « ennemi » intemporel de « la philosophie », et donc justifiant d'être encore combattu sans relâche près de deux cents ans après sa mort. La philosophie du temps de Pascal « s'appelait alors cartésianisme »[1], et « déclarer la guerre » au cartésianisme, c'est s'adresser à toute philosophie, passée et future[2].

Cette assimilation du cartésianisme et de la philosophie, qui repose sur une définition de la philosophie que nous avons explicitée, permet également de comprendre pourquoi, pour construire l'image d'un Pascal anti-cartésien, « ennemi », même, du cartésianisme, Cousin s'arrête assez peu aux rejets nominaux de Descartes chez Pascal. Lorsqu'il commente les quelques passages, aujourd'hui célèbres, où Pascal mentionne Descartes[3], Cousin souligne surtout l'ingratitude et l'irrespect de l'auteur des *Pensées* à l'égard de celui dont il est pourtant philosophiquement et intellectuellement redevable, comme en témoignent ses « premiers écrits »[4]. C'est plutôt par coïncidence, voire par contingence historique que Pascal, « ennemi de la philosophie », se trouve être aussi l'ennemi de Descartes. La signification de l'adjectif « ennemi » se complique alors. En

---

[1] V. COUSIN, « Du scepticisme de Pascal [second article], art. cité, p. 343.

[2] « C'est Pascal, dans le livre même sur lequel roule ce travail, qui le premier a déclaré la guerre au cartésianisme et à toute philosophie. » (V. COUSIN, *Des Pensées de Pascal*, *op. cit.* p. LIV)

[3] Il s'agit des fragments 118, 445 et 462.

[4] Voir en particulier *Des Pensées de Pascal*, *op. cit.* p. 34 et p. 39-40. Sur le lien entre le « cartésianisme » des supposés « premiers écrits » de Pascal et leur place dans la chronologie des œuvres, voir le chapitre précédent.

effet, le terme est habituellement suivi d'un nom de personne, ou d'un générique permettant de renvoyer à ses manifestations concrètes (ennemi du genre humain, d'une nation, du catholicisme …). Or, ici il apparaît que Pascal est l'ennemi de Descartes parce qu'il est *d'abord* ennemi de la philosophie, et non l'inverse. De plus, Cousin ne se limite pas à cette seule expression – « ennemi de la philosophie » – et la complète par une autre, qui la radicalise encore davantage : Pascal est « *le plus puissant* ennemi qu'ait jamais eu la philosophie »[1]. Il importe de se pencher davantage sur la signification de cette métaphore martiale.

b. L'entrée en guerre de *Pensées*

Que Pascal soit « ennemi » de la philosophie dit quelque chose de plus que la simple exclusion : l'expression renvoie à un acte volontaire – « déclarer la guerre » – qui a pour objectif la soumission ou la destruction de l'objet visé. La définition du scepticisme telle que nous l'avons développée ne suffit pas à expliquer ce statut : il ne s'agissait que de « rejete[r] toute philosophie »[2]. Il faut, pour le comprendre, envisager ce scepticisme dans la seconde acception de 1829 – le scepticisme « feint », c'est-à-dire qui s'avère tendre vers autre chose qu'une simple négation de l'idée de vérité. S'il était simplement sceptique, comme Montaigne, Pascal ne serait pas un ennemi de la philosophie : il se contenterait d'être son « adversaire »[3], c'est-à-dire de la rejeter comme impossible. Mais il est aussi janséniste, et son scepticisme a une fin clairement identifiable. Il s'agit

> d'accabler la philosophie cartésienne et avec elle toute philosophie sous le scepticisme *pour ne laisser à la foi naturelle de l'homme d'autre asile que la religion*.[4]

C'est là l'idée-force et l'enjeu du *Rapport* : montrer, à partir d'une restitution du texte « original » des *Pensées*, leur « dessein ».

> Tout, dans Pascal, tend à la religion ; il n'a pas écrit de pensées morales et littéraires, comme Labruyère ou Vauvenargues, et toute sa philosophie n'était qu'une démonstration de la vanité de la philosophie et de la nécessité de la religion.[5]

Pour faire des *Pensées* un livre poursuivant un unique dessein, Cousin leur donne un titre : *Apologie de la religion chrétienne*. Ce vocable, étranger à la langue de Pascal, avait été popularisé

---

[1] V. COUSIN, « Du scepticisme de Pascal [second article] », art. cité, p. 354.

[2] V. COUSIN « Du scepticisme de Pascal [premier article] », art. cité, p. 1014.

[3] « Le scepticisme est l'adversaire, non pas seulement de telle ou telle école philosophique mais de toutes. » (*Loc. cit.*)

[4] V. COUSIN, *Des Pensées de Pascal*, *op. cit.* p. XIII ; nous soulignons.

[5] *Ibid.* p. 27.

par Chateaubriand[1]. Cousin lui donne cependant une signification nouvelle : il ne vient plus désigner une entreprise de défense (c'est son sens étymologique) mais évoque l'initiation d'un combat[2]. Sous sa plume, écrire – et non pas « faire » – une *Apologie de la religion chrétienne* équivaut à attaquer la philosophie. En effet, nous l'avons vu dans les deux citations précédentes, ce qui est en jeu pour Pascal, ce serait une forme de substitution de la philosophie et de la religion, d'un déplacement de ce que Cousin appelle la « foi naturelle » de son lieu le plus adéquat, la philosophie, vers la religion. Le problème, alors, n'est pas tant ce déplacement en lui-même que l'exclusivité, le monopole de la religion sur cette foi. Plus précisément, le reproche adressé ici par Cousin à l'institution catholique, *via* Pascal, peut être décomposé en deux éléments.

D'une part, Cousin dénonce l'idée d'un antagonisme entre religion et philosophie. Ces deux formes de savoir, affirme-t-il, sont non seulement compatibles *en soi* (alors que le jansénisme, comme tel, est incompatible avec la philosophie[3]), mais convergent vers la *même* vérité. Dès l'avant-propos du *Rapport*, soit au moment où naît, comme suite de celle sur le panthéisme, la querelle sur le monopole universitaire, Cousin justifie la nécessité pour les professeurs de l'Université et les ecclésiastiques de travailler « de concert » :

> Au lieu de combattre l'Université, que l'Église de France se joigne à elle pour accomplir de concert leur différente mission. Les professeurs de philosophie de l'Université n'ont point à enseigner la religion ; ils n'en ont point le droit ; car ils ne parlent pas au nom de Dieu ; ils parlent au nom de la raison […]. Les rôles sont trop différents pour être opposés et pour être échangés : leur fin dernière est la même : la réhabilitation de la dignité de l'âme, la foi en la divine Providence et le service de la patrie.[4]

La position de « conciliateur » que Cousin revendique, arbitrant un conflit séculaire entre la religion et la philosophie, apparaît ainsi comme le miroir de celle de Pascal. Celui-ci serait donc ennemi de la philosophie en un premier sens : refusant de voir que ces deux formes de savoir convergent, il s'octroie tyranniquement le monopole de la « foi naturelle ». La traduction des

---

[1] Voir L. THIROUIN, « Depuis quand Pascal a-t-il écrit une "Apologie" ? », art. cité. On retrouve ce terme par exemple, avant Cousin, chez Jean-Paul Bernard Nault, sous une forme dérivée, pour désigner Pascal : il est un « apologiste de la religion » (J.-P. NAULT, « Pascal, apologiste de la religion, exposition d'un nouveau travail sur ses Pensées, pour rétablir le plan de son livre », *Mémoires de l'Académie des sciences, arts et belles-lettres de Dijon*, 1833, p. 65-82). Il sert alors, comme chez Cousin, à militer pour la restitution du « dessein » (*ibid.* p. 72) qui anime Pascal, et qui structure le livre projeté.

[2] « [Les *Pensées*] répandent l'aversion de la philosophie bien plus que le goût de la religion » écrit notamment Cousin (*Rapport*, p. 163). En attaquant lui-même Pascal, Cousin ne fait donc que défendre la philosophie : « Qui attaque aujourd'hui, et qui est attaqué ? Évidemment la philosophe n'attaque point ; elle se défend. » (« Du scepticisme de Pascal [second article] », art. cité, p. 357)

[3] « Le jansénisme est la philosophie s'excluent évidemment » (*ibid.* p. 337).

[4] V. COUSIN, *Défense de l'Université et de la philosophie*, *op. cit*. p. LIV. L'ampleur de la querelle sur le monopole va conduire Cousin à radicaliser sa position. En 1844, il est très clair que les ecclésiastiques, s'ils ont leur place dans la société, ne peuvent se voir confier des missions d'enseignement. Voir *Défense de l'Université et de la philosophie*, *op. cit.* et en particulier la séance du 21 avril, p. 1-96, qui est pleinement consacrée à cette question.

différentes positions « philosophiques » en lice sous leur forme politique[1], et plus généralement l'affleurement permanent de thématiques politiques dans l'avant-propos du *Rapport*, permettent de comprendre ce qui se joue pour Cousin dans cette revendication d'un monopole : l'exercice d'une domination sur les « fidèles », étendue à l'ensemble de la société. Or, celle-ci apparaît comme inadmissible non seulement parce qu'elle nie la capacité des philosophes à exercer eux-mêmes une fonction de conduite des âmes, dans l'éducation, mais surtout parce qu'elle inverse un rapport de force censé être favorable aux philosophes. En effet, pour Cousin, cette tâche si importante qu'est l'éducation des futurs citoyens ne peut être mieux remplie que par les philosophes eux-mêmes. D'une part, parce qu'ils sont les seuls, n'appartenant à aucune religion, à pouvoir se prétendre dépositaires de l'universel[2] ; d'autre part, parce que l'éclectisme spiritualiste de Cousin se définit précisément comme une forme « d'auto-éducation prédisposant à l'éducation des autres »[3]. Cette « prédisposition » des philosophes à la fonction d'éducateurs tient aux deux traits qui caractérise la philosophie éclectique : la psychologie et la métaphysique. « Point de départ de la philosophie », comme le rappelle Cousin dans le *Rapport*[4], la psychologie définie comme observation et classification des faits de conscience fait du philosophe le plus fin connaisseur de la nature humaine. Celui-ci est donc le plus à même, en retour, d'enseigner la vérité à son sujet, et de guider les élèves dans cette connaissance d'eux-mêmes que Cousin désigne comme l'essence de l'enseignement philosophique[5]. De plus, cette « connaissance de la vraie nature de l'homme », comme le rappelle le cousinien Joseph Wilm[6] à l'entrée « Éducation » du *Dictionnaire des sciences*

---

[1] « Le doute joue en quelque sorte dans l'empire de la philosophie le rôle de l'opposition constitutionnelle dans le système représentatif ; il reconnaît le principe du gouvernement, il n'en critique que les actes, et encore dans l'intérêt même du gouvernement. Le scepticisme ressemble à une opposition qui travaillerait à la ruine de l'ordre établi, et s'efforcerait de détruire le principe même en vertu duquel elle parle. » (« Du scepticisme de Pascal [premier article] », art. cité, p. 1015)

[2] « L'enseignement de la philosophie est […] un enseignement nécessaire. Mais pour qu'il remplisse sa grande et salutaire mission, précisément pour qu'il serve et la religion et la société, il faut qu'il ne repose point sur les dogmes particuliers d'aucun des cultes reconnus ; car autrement il ne les sert pas tous, il n'en sert qu'un seul. » (V. COUSIN, *Défense de l'Université et de la philosophie*, *op. cit.* p. 68) Sur l'universel auquel doit prétendre la philosophie, en particulier en milieu scolaire, voir *ibid.* p. 66-67.

[3] L. LOEFFEL, *Le Spiritualisme au XIXe siècle en France : une philosophie pour l'éducation ?*, *op cit.* p. 36.

[4] V. COUSIN, *Des Pensées de Pascal*, *op. cit.*, p. LI.

[5] « Le grand but qu'on se propose [dans l'enseignement de la philosophie au lycée] est de former des esprits sains et vigoureux et des âmes honnêtes. On commence donc par instruire l'intelligence à se connaître elle-même, à se rendre compte de ses principales facultés, de leurs fonctions et de leurs plus grands effets. » (V. COUSIN, *Défense de l'Université et de la philosophie*, *op. cit.* p. 67-68)

[6] Peu de sources sont disponibles sur ce personnage important dans l'histoire de la pédagogie et de la philosophie. Sa proximité avec le spiritualisme cousinien se déduit de sa simple présence dans le *Dictionnaire* d'Adolphe Franck, véritable manifeste philosophique du cousinisme et instrument de sa diffusion (voir P.-F. MOREAU, « "Ajourner l'ontologie". Le cartésianisme relu par Victor Cousin », *in* D. ANTOINE-MAHUT [KOLESNIK-ANTOINE] (dir.) *Qu'est-ce qu'être cartésien ?*, Lyon, ENS Éditions, 2013, p. 524). Pour une analyse détaillée des rapports philosophiques entre Wilm et Cousin, voir S. BERNARD-GRANGER, « Universel philosophique et particularités nationales : Wilm, entre Schelling et Cousin », *Schelling Studien*, no 11, 2023, sous presse.

philosophiques, ouvre elle-même pour l'élève à un « perfectionnement », un « développement graduel des facultés » en opposition tranchée avec l'idée, périmée, d'une éducation visant à « *dresser* l'enfance »[1]. Les philosophes sont ainsi à la fois les seuls et les plus disposés à pouvoir dispenser l'apprentissage de la liberté dont Cousin exprimait déjà en 1833 la nécessité[2].

Cette considération nous mène au second élément structurant la condamnation de Pascal comme « ennemi de la philosophie » : Pascal est ennemi de la philosophie car il ne se contente pas d'opposer vainement religion et philosophie : il affirme l'incontestable supériorité de la première sur la seconde. Et non seulement il la proclame, mais il illustre même par sa vie une telle tentation tyrannique de la religion sur la philosophie. Alors même qu'il avait dans sa jeunesse touché, sans l'étudier « suffisamment », la philosophie, Pascal s'en est totalement détourné dès lors que les jansénistes exercèrent sur lui leur domination. Émile Saisset signalera ainsi en 1865 la responsabilité de Port-Royal dans la perte de Pascal pour la philosophie : « La nouvelle philosophie l'avait touché, entamé, séduit ; mais le jansénisme a été plus fort : il a étouffé dans Pascal le cartésien. »[3]

Il importe de souligner ici la portée polémique de la mobilisation de la vie de Pascal comme argument philosophique par Cousin et les cousiniens : celle-ci était en effet alors sous la pleine juridiction des pascaliens, qui en faisaient, depuis les toutes premières éditions des *Pensées*, le lieu privilégié de la fixation du sens de l'œuvre, la clé de fragments autrement indéchiffrables[4]. Cousin, en décrivant la trajectoire intellectuelle de Pascal, en fait le véhicule de son propre projet philosophico-politique de contrôle de la religion. La vie de Pascal révèle en effet la menace que peut représenter la religion laissée à elle-même, c'est-à-dire non régulée par la philosophie. Cette menace est triple. Elle est d'abord une menace pour l'*individu* et sa liberté : sans éducation philosophique, on peut, comme Pascal, sombrer sous la domination d'une religion obscurantiste

---

[1] J. WILM, « Éducation », *in* A. FRANCK (dir.) *Dictionnaire des sciences philosophiques, par une société de professeurs et de savants*, *op. cit.* p. 428.

[2] « Un pays qui veut être libre doit être éclairé, ou ses meilleurs sentiments lui deviennent un péril, et il est à craindre que, ses droits surpassant ses lumières, il ne s'égare dans leur exercice le plus légitime » (V. COUSIN, *Rapport à la chambre des Pairs au nom d'une commission spéciale en charge de l'examen du projet de loi sur l'instruction primaire, le 21 mai 1833*, *in Fragments littéraires*, Paris, Didier, 1843, p. 99) Parce qu'il accorde à l'éducation une place primordiale dans sa philosophie, et qu'il œuvre en même temps à réformer les institutions scolaires, Cousin apparaît comme le premier artisan de la transformation de la philosophie de l'éducation en une « philosophie des institutions » dont Louise Ferté et Anne-Claire Husser ont suivi le développement tout au long du XIX^e^ siècle. Voir L. FERTÉ et A.-C. HUSSER (dir.), *L'Institution scolaire au prisme de la modernité. Jalons pour une étude des discours pédagogiques au XIX^e^ siècle*, Paris, L'Harmattan, 2019, notamment la conclusion, p. 153-156.

[3] É. SAISSET, *Le Scepticisme. Ænésidème, Pascal, Kant : études pour servir à l'histoire critique du scepticisme ancien et moderne*, Paris, Didier, 1865, p. 259.

[4] Voir sur ce point notre chapitre I. Après la publication du *Rapport* de Cousin, la vie de Pascal va servir à ses défenseurs à réfuter les interprétations cousiniennes. Voir notamment la première « étude » de l'abbé Flottes, qui se conclue ainsi : « La vie de Pascal donne un démenti formel aux accusations de scepticisme, de fanatisme et de superstition intentées contre lui. » (J.-B. FLOTTES, *Études sur Pascal*, *op. cit.* p. 31)

anéantissant jusqu'à l'idée même de liberté. Menace, ensuite, pour la *philosophie*, à la « ruine » de laquelle travaillerait Pascal. Par là-même, elle devient menace pour la *nation*, dont les fondements sont « les idées de toutes part répandues dans la philosophie »[1] et qui, comme nous l'avons montré, doit sa conservation au travail de philosophes-éducateurs.

Résumons notre analyse. Pascal est donc considéré par Cousin comme un « ennemi de la philosophie » parce qu'il revendique un monopole de la foi. Celui-ci est doublement contestable : parce que la religion et la philosophie devraient s'accorder sur leur fin et leurs principes respectifs, qui sont en réalité identiques, et parce que la religion, qui n'est qu'une version « grand-public », « populaire », de la philosophie, doit se soumettre au contrôle des philosophes. C'est à la philosophie – aux philosophes – d'en identifier les limites nécessaires[2]. En revendiquant un tel monopole, Pascal ne se contente donc pas de « mettre de côté la philosophie »[3], il cherche à l'anéantir, à la fois dans ses principes (négation de l'idée de liberté) et dans son rôle social (éduquer les citoyens d'une nation libre).

Mais Pascal n'est pas seulement l'ennemi de la philosophie. Il est « le plus puissant » qu'elle ait connu. Par cette précision, Cousin le réinscrit dans une longue tradition, en même temps qu'il signale la place exceptionnelle qu'y occupe Pascal. Il s'agit d'abord de le situer par rapport aux ennemis contemporains de la philosophie – et de Cousin. Au premier chef, ceux que Damiron, dans son *Essai sur l'histoire de la philosophie au XIX^e siècle* appelait les « spiritualistes théologiens »[4], et en particulier Félicité-Robert de Lamennais. Cousin utilise en effet l'avant-propos de son *Rapport* comme une tribune pour répondre à ce dernier, dans le cadre de la polémique qui les opposait depuis déjà plusieurs années. Lamennais, décrit comme un « Pascal réduit en système »[5], est accusé d'avoir reconduit, deux siècles plus tard, son combat contre la philosophie, mais aussi, en publiant son *Essai sur l'indifférence*[6], d'avoir donné naissance à toute une génération d'ennemis de la

---

[1] V. COUSIN, « Du scepticisme de Pascal [second article] », art. cité, p. 356.

[2] Cousin indique ainsi dans l'avant-propos du *Rapport* avoir toujours « défendu, comme homme politique et comme philosophe, l'autorité ecclésiastique dans ses limites nécessaires » (*Des Pensées de Pascal*, *op. cit.* p. LII) et renvoie en note à son rapport à la chambre des Pairs sur l'instruction primaire (*Rapport à la chambre des Pairs au nom d'une commission spéciale en charge de l'examen du projet de loi sur l'instruction primaire, le 21 mai 1833*, *op. cit.*).

[3] V. COUSIN, « Du scepticisme de Pascal [second article] », art. cité, p. 342.

[4] Pour les distinguer des « spiritualistes rationnels », autre nom donné à l'« école éclectique » dont il se réclame, pour souligner la parenté de leurs vues. Voir J.-P. DAMIRON, *Essai sur l'histoire de la philosophie en France au XIX^e siècle*, Paris, Ponthieu, deuxième édition, 1828, t. II, p. 1-6.

[5] V. COUSIN, *Des Pensées de Pascal*, *op.cit.* p. XL.

[6] F.-R. de LAMENNAIS, *Essai sur l'indifférence en matière de religion*, Paris, Tournachon-Molin et Seguin, 1817-1820.

philosophie universitaire[1]. Dans cette généalogie d'ennemis, Pascal est donc le plus puissant, puisqu'il est le premier : les contemporains de Cousin ne font que répéter Lamennais, qui n'est que du Pascal à peine reformulé[2]. Cette position lui confère ainsi à la fois un statut de précurseur et, paradoxalement, de contemporain. En effet, bien que ses idées soient on ne peut plus périmées – formées juste « avant que [la philosophie de Descartes] fût devenue la philosophie du siècle »[3], elles appartenaient dès leur formulation au passé –, ses critiques à l'égard de la philosophie continuent de porter. Dans cette mesure, Pascal se distingue également de toute la masse de ses prédécesseurs, dont les noms ont été oubliés[4]. Il n'est pas « premier » absolument, mais il est le seul ennemi à qui l'on réponde encore, et dont les attaques méritent que l'on s'en souvienne. En effet, par rapport aux autres ennemis de la philosophie, Pascal a le mérite d'être un « génial » écrivain ; il est un sceptique, mais un « sceptique de génie »[5]. Ce génie rhétorique, allié à une logique poussée à l'extrême, ont fait de lui un véritable « champion »[6] dans le combat qui oppose la religion et la philosophie, et justifie chez Cousin cette caractérisation de « plus puissant ennemi qu'ait jamais eu la philosophie »[7].

On comprend donc, à la suite de la restitution du statut de Pascal pour Cousin, les raisons qui ont poussé ce dernier à entreprendre, non pas une *réfutation* en règle de ses idées, sur le modèle de « l'anti-Pascal » de Voltaire, mais une *défense* de la philosophie – une « *Apologie* » au sens strict du

---

[1] V. COUSIN, *Des Pensées de Pascal*, *op.cit.* p. XLI-XLII : « C'est M. de Lamennais qui le premier a attaqué la philosophie moderne dans Descartes son père ; le branle une fois donné, tout le monde a suivi, et il n'y a pas aujourd'hui de feuille prétendue religieuse qui ne déclame à perte de vue contre Descartes et contre la philosophie. Qu'est-ce en effet que toutes ces attaques qui tombent chaque jour sur ce qu'on appelle la philosophie de l'Université, sinon le contre-coup et l'écho monotone de la vieille polémique du livre *de l'Indifférence* ? »

[2] « C'est Pascal […] qui le premier a déclaré la guerre au cartésianisme et à toute philosophie. Cette guerre a été renouvelée de nos jours ; elle est parvenue en ce moment à la dernière violence. Il n'était donc pas malséant d'adresser ici cette réponse aux ennemis de la philosophie » (*ibid.* p. LIV).

[3] *Ibid.* p. 161.

[4] *Ibid*. p. 16 « [Huet] l'attaque [*sc*. le cartésianisme] en lui-même dans les principes qui lui appartiennent ; de là le livre célèbre : *Censure de la philosophie cartésienne* (Paris, 1689), livre que tous les ennemis de la philosophie nouvelle prônèrent et répandirent, et dont il y eut en peu d'années tant d'éditions. »

[5] V. COUSIN, « Du scepticisme de Pascal [second article] », art. cité, p. 353. Il faut probablement voir dans cet éloge paradoxal, et plus largement dans la reconnaissance du statut supérieur de Pascal parmi tous les ennemis de la philosophie, une marque de plus de la lecture voltairienne des *Pensées* sur Cousin. Dans « l'anti-Pascal » formant la XXV[e] des *Lettres philosophiques*, Voltaire parlait en effet de Pascal comme d'un « misanthrope sublime », et mêlait sa réfutation d'un éloge soutenu du style des *Pensées* (voir VOLTAIRE, *Lettres philosophiques*, édition d'O. FERRET et A. MCKENNA, Paris, Classiques Garnier, 2010, lettre XXV, p. 163-189). Pour un commentaire détaillé de la lettre XXV, voir A. MCKENNA, *De Pascal à Voltaire*, *op. cit.* ch. XXIII, « L'anti-Pascal de Voltaire », p. 837-910.

[6] Le terme sera employé à la fin du siècle par le jésuite Georges Longhaye pour décrire la manière dont Pascal a été perçu par la plupart des catholiques. Malgré l'hétérodoxie de sa foi, comme « champion d'élite » de la défense du christianisme, il est apparu nécessaire de ne pas y « renoncer » dans le contexte du combat entre religion et philosophie au XIX[e] siècle. S'appuyant sur des arguments empruntés à Cousin (!), Longhaye s'oppose à cette idée et propose de ne plus considérer Pascal comme un apologiste mais seulement comme un littérateur. Voir G. LONGHAYE, « Pascal apologiste. Valeur utile des "Pensées" », *Études religieuses, philosophiques, historiques et littéraires*, septembre-décembre 1891, p. 521-542. Le terme « champion » se trouve dans la conclusion, p. 541.

[7] V. COUSIN, « Du scepticisme de Pascal [second article] », art. cité, p. 354.

terme. En effet, pour Cousin, la reconnaissance de l'exceptionnalité de Pascal et de la grandeur de ses attaques ne signifie pas celle de leur force, et va de pair avec le constat que la philosophie n'a en fait pas besoin d'y répondre :

> La philosophie […] est trop sûre d'elle-même pour redouter ni Pascal ni personne. La philosophie est assise sur des fondements d'où elle peut braver également et Port-Royal et la société de Jésus.[1]

La philosophie est hors d'atteinte de toute attaque car elle dispose de fondements inébranlables – ceux-ci sont même suffisamment solides pour qu'elle s'épargne d'y répondre en bonne et due forme. Cependant, si Cousin parle ici de « la philosophie » en général, les derniers mots de la conclusion de son étude consacrée à Jacqueline Pascal permettent de comprendre qu'il n'en a pas toujours été ainsi, et que ce caractère proprement inébranlable de la philosophie est l'effet de sa restauration, dans l'éclectisme, par Cousin lui-même :

> Il faut que la France […] s'éclaire tout entière, […] se souvenant du double passé qu'elle a traversé [*sc.* le XVII^e^ et le XVIII^e^ siècles] et en faisant un sérieux inventaire, rejette ce qui est à la fois vieilli, inutile ou dangereux, et aspire à un avenir pur de tous les excès où se réalise, en toutes choses, cet idéal de force réglée et de haute modération qu'il suffit d'avoir aperçu une fois […] pour s'éloigner également de toutes les folies, quelles que soient leurs formes ; eussent-elles l'éclat et la grâce du génie de Voltaire, ou la grandeur et la gravité de celui de Pascal.[2]

La philosophie n'a donc pas toujours été hors de portée des attaques de Pascal. Cousin souligne d'ailleurs que le scepticisme « théologique » s'est d'abord développé en profitant des faiblesses et « erreurs » de la nouvelle philosophie[3]. Elle ne l'est que depuis que Cousin et les siens, par « l'inventaire » méthodique qu'ils opèrent, ont isolé le vrai du faux dans l'histoire de la philosophie, et en ont identifié les fondements certains.

Ces deux affirmations de l'invincibilité de la philosophie, formulées *après* la rédaction du *Rapport* (1842), viennent ainsi compliquer encore davantage le statut de celui-ci, et plus généralement la fonction de la référence à Pascal chez Cousin. Pourquoi Cousin, qui affirme la philosophie hors d'atteinte, ressent-il encore plusieurs années après la publication du *Rapport* le besoin de discuter, pour le discréditer, celui qu'il nomme son plus grand ennemi ? De plus, cette réfutation ne prend précisément pas la forme d'une réfutation. Mais alors, pourquoi passer autant de temps, consacrer autant d'énergie, à une entreprise de restauration de la pensée de Pascal dont on

---

[1] *Ibid.* p. 354. Dans la seconde édition du *Rapport* (1844), Cousin termine ainsi son nouvel avant-propos : « La philosophie n'a rien à craindre. » (*Des Pensées de Pascal. Nouvelle édition revue et augmentée*, Paris, Ladrange, 1844, p. VII)

[2] V. COUSIN, *Jacqueline Pascal*, Paris, Didier, 1845, p. 429-430. Ce passage est supprimé dans les éditions suivantes.

[3] V. COUSIN, *Cours de l'histoire de la philosophie. Histoire de la philosophie du XVIII^e^ siècle*, *op. cit.* t. I, p. 485.

peut questionner l'utilité, puisque Cousin précise lui-même qu'il avait déjà compris sa « vérité » dans les éditions précédentes, incomplètes et fautives[1] ?

3. La fonction de la figure de Pascal chez Cousin

Nous avons rendu compte, dans les deux sections précédentes de ce chapitre, de la nature du geste d'exclusion de Pascal hors du champ de la philosophie, ainsi que des raisons – philosophiques et politiques – de cette exclusion. Nous avons ainsi vu que cette exclusion n'avait de sens qu'au sein d'un projet, plus large, de définition de la philosophie. Les questions sur lesquelles nous venons de conclure nous invitent donc à préciser la *fonction* que Pascal tient dans ce processus, et donc du *besoin* auquel cette mobilisation répond. Si Pascal occupe en effet une fonction, celle-ci semble paradoxale : comment quelqu'un qui ne se contente pas de ne pas philosopher, mais se déclare l'ennemi de la discipline peut-il servir à définir cette dernière ? Derrière cette question, deux éléments problématiques sont en réalité à résoudre. Le premier, c'est celui du *choix* de Pascal pour une telle entreprise : pourquoi Cousin s'intéresse-t-il, et plus encore demeure-t-il dans ce choix de la *persona* Pascal pour le projet de fixation du canon philosophique qu'il est en train d'accomplir ? Deuxièmement, ce qui est en jeu, c'est de comprendre comment la caractérisation purement *négative* d'un auteur (Pascal est l'ennemi de la philosophie) peut servir au sein d'une entreprise *positive* de définition.

Nous traiterons ces questions dans l'ordre. Nous verrons d'abord comment et pourquoi Cousin en est venu à se focaliser sur Pascal. Dans un second temps, nous rendrons compte de cette position apparemment paradoxale qu'est la construction d'un anti-modèle pour définir une discipline. De ce paradoxe, nous pourrons conclure en posant les bases de ce qui se révélera dans les prochains chapitres comme un « paradoxe des conséquences » : en introduisant Pascal dans une discussion de type philosophique, quoique pour l'en dissocier, Cousin en a fait un objet d'intérêt pour la discipline philosophique.

(i) La persona *Pascal, ou pourquoi Pascal*

Nous avons eu l'occasion, dans les chapitres qui précèdent, de voir comment la figure que Cousin construit de Pascal est, sinon « originale », du moins en rupture avec l'horizon d'attente du

[1] V. COUSIN, *Des Pensées de Pascal*, *op. cit.* p. 164 : « Le scepticisme de Pascal est, à nos yeux, une erreur qui veut être démasquée et combattue, et la foi par laquelle il entreprend de le corriger, un autre excès, un remède extrême, presque aussi funeste que le mal qu'il prétend guérir, qu'il ne guérit point, qu'il envenime au contraire, et rend plus tard incurable à tous les efforts d'une philosophie généreuse et du vrai christianisme. ([en note] Il y a douze ans j'exprimais déjà la même opinion sur le caractère de la philosophie et de la religion de Pascal, dans la XII[e] leçon de l'Histoire de la philosophie du XVIII[e] siècle […].) »

début du XIXe siècle. Le terme de *persona*, que nous introduisons ici et que nous empruntons à Alain Cantillon, désigne cet horizon d'attente, dans la mesure où il renvoie à un ensemble d'interprétations et de valeurs, parfois opposées, qui sont attachées au nom de Pascal[1]. Pascal est unanimement désigné comme un « classique » ; comme tel, il est à la fois un incontournable de tout discours littéraire et quelqu'un qui focalise assez peu l'attention publique[2]. Ce statut d'incontournable pourrait ainsi suffire à expliquer pourquoi Cousin ressent le besoin d'en passer par une discussion de cet emblème de la culture française : il était dans toutes les mains – du moins, celles de l'élite cultivée, qui avait suivi des études secondaires. C'est d'ailleurs ainsi qu'il présente son travail dans l'avant-propos du *Rapport* et dans les articles parus dans la *Revue des deux mondes* : celui-ci, purement « littéraire »[3], se justifie par le souci de préserver et de restaurer un monument de la littérature française. De plus, dans ces mêmes articles, parus plus de deux ans après que le *Rapport* a été lu devant l'Académie, Cousin revient également sur la polémique dans laquelle ils interviennent. Cette polémique, il dément en être responsable :

> Déjà, en 1828, nous avions trouvé Pascal sceptique […], et malgré la vive polémique qui s'est élevée à ce sujet, notre conviction n'a pas été un seul moment ébranlée : elle s'est même fortifiée par des études nouvelles.[4]

Si Cousin éprouve donc le besoin de revenir à Pascal, c'est à cause d'une polémique qui « s'est élevée », et non pas par souci de prolonger ses analyses. Les deux articles parus en 1844 et 1845 dans la *Revue des deux mondes* (qui couvrent tout de même cinquante pages !) n'apporteraient rien de plus que le *Rapport* de 1842-1843 : la position de Cousin est « inébranlable ». En somme, Cousin s'intéresse à Pascal car c'est un classique, et y revient sous la pression d'une polémique, initiée par ses ennemis, dans laquelle il ne rentre qu'à reculons et simplement pour se justifier, sans rien ajouter par rapport à ses publications précédentes.

Ces deux éléments viendraient ainsi résoudre, en l'annulant, la question de la fonction de la figure de Pascal chez Cousin. Le recours à cet auteur s'expliquerait non pas par un besoin

---

[1] Nous le distinguons de celui de *figure* : une figure relève d'un processus de construction et est le plus souvent motivée par des enjeux et des intérêts explicites. Nous avons ainsi vu comment, dans la première moitié du XIXe siècle Pascal, que Cousin n'a pas encore rendu « problématique », selon le mot de Sainte-Beuve, ne donnait pas lieu à de telles entreprises : il y a des « images » mais pas de « figure » de Pascal.

[2] Nous reprenons ici les deux éléments de la définition de la *persona* Montesquieu au début du XIXe siècle telle que la présente Catherine Volpilhac-Auger : « [Montesquieu] devient […] un point de passage obligé, sans qu'on lui porte nécessairement un intérêt réel et spécifique. » (C. VOLPILHAC-AUGER, *Un Auteur en quête d'éditeurs ? Histoire éditoriale de l'oeuvre de Montesquieu, 1748-1964*, Lyon, ENS Éditions, 2011, p. 16)

[3] « Nous n'avions entrepris qu'un travail littéraire ; notre unique dessein avait été de reconnaître et de montrer Pascal tel qu'il est réellement dans ce qui subsiste de son dernier ouvrage » (« Du scepticisme de Pascal », premier article, p. 1013). Pour un commentaire détaillé de cette formule, voir A. CANTILLON, « "Nous n'avions entrepris qu'un travail littéraire" Victor Cousin et Pascal », art. cité.

[4] « Du scepticisme de Pascal », premier article, p. 1013.

épistémique, mais par des mécanismes tout à fait classiques d'engagement polémique[1]. Nos analyses précédentes, toutefois, rendent manifeste l'insuffisance d'une telle position. Insuffisance, mais non pas complète caducité. En effet, Pascal, lorsque Cousin prend position par rapport à lui, est bien une *persona* qui jouit de la faveur de l'opinion publique et « la charge affective » dont est investi son nom rend effectivement compte de l'emballement médiatique et polémique des années 1840 à 1850[2]. Toutefois, comme le note fort justement Alain Cantillon, « cette polémique [au sujet de Pascal] n'a pu s'élever que pour […] avoir été soulevée »[3] dans et par le *Rapport* sur les *Pensées* dont Victor Cousin est l'auteur. La posture irénique de Cousin, bienfaisant conciliateur de la religion et de la philosophie, sonne d'autant plus faux qu'elle apparaît dans des textes où celui-ci manifeste explicitement une volonté de « rupture » voire de « scandale »[4]. Comme en témoigne son avant-propos, le *Rapport* est en réalité *déjà* une œuvre polémique, et s'inscrit comme nous l'avons montré dans un dialogue antérieur avec les « spiritualistes théologiens », et Lamennais en particulier. En faisant de Pascal un sceptique, Cousin attaque des adversaires dont il affirme que les arguments ne sont que des reprises, plus ou moins explicites, de ceux des *Pensées*. En outre, il s'agit de se distinguer lui-même du « scepticisme » dont il est accusé : le scepticisme n'est pas ce que Lamennais et consorts croient voir dans la philosophie qu'il professe[5], mais il est à la fois l'antithèse exacte de cette philosophie et le fond de leurs propres constructions théoriques.

Dans cette mesure, si la polémique dans laquelle prend place la publication du *Rapport* a la forme d'une polémique littéraire, elle est d'abord une polémique philosophique, portant sur la définition et la place sociale de la philosophie[6]. Le motif du « scepticisme » est certes au centre du débat, mais il n'est revendiqué par personne et ne sert que de repoussoir pour promouvoir la « bonne » forme de philosophie.

C'est donc au sein de cette polémique, dont nous développerons davantage le détail dans le prochain chapitre, que se pose la question de la fonction de Pascal. Celle-ci, en effet, n'a rien d'une évidence. Comment et pourquoi Pascal peut-il servir à définir la philosophie ?

---

[1] Voir A. MONCHOUX, « La polémique des années 1840 autour de Victor Cousin et Pascal », *in* M. BAUDE et M.-M. MÜNCH (dir.), *Romantisme et religion*, Paris, PUF, 1980, p. 385.

[2] Voir Annexe 2, « Présence de Pascal dans l'espace médiatique. Approches statistiques ».

[3] A. CANTILLON, *Le* Pari-de-Pascal, *op. cit.* p. 296.

[4] V. COUSIN, *Des Pensées de Pascal*, *op. cit.* p. 163.

[5] « M. de Lamennais disait : Toute philosophie qui veut être conséquente aboutit au scepticisme […]. » (*Ibid*. p. XLII)

[6] Cette dimension a bien été aperçue par Jules Barthélémy Saint-Hilaire, disciple et « intime » de Cousin : « C'était une piété toute littéraire envers un de nos plus grands écrivains ; mais M. Cousin, en étudiant les *Pensées*, sous leur forme authentique, servait "une autre cause plus grande encore et la plus haute", celle de la philosophie » (J. BARTHÉLÉMY SAINT-HILAIRE, *M. Victor Cousin. Sa vie et sa correspondance*, Paris, Hachette/Alcan, 1895, t. I, p. 508-509).

(ii) Pascal, anti-modèle pour la philosophie

Pour répondre à cette question, il convient d'abord de préciser ce qu'il faut entendre par l'expression « définir la philosophie ». Il ne s'agit pas pour Cousin, à ce moment-là, de produire une explication abstraite de sa méthode et de ses objets à destination d'étudiants de philosophie, comme dans le cours de 1828. La philosophie est ici envisagée dans son *canon*, c'est-à-dire l'ensemble formé par les auteurs du passé considérés comme intemporels et actualisables dans la mesure où ils permettent de traiter, selon certaines règles, les problèmes préalablement identifiés comme relevant de la juridiction de la discipline en question. Dans ce contexte, décrire Pascal comme un « ennemi de la philosophie » n'a pas simplement pour fonction de souligner son inadéquation avec la définition préalable de la philosophie dans ses objets (la métaphysique) et sa méthode (la psychologie), et donc son exclusion, nécessaire, du canon. Cousin en fait, véritablement, ce que l'on peut appeler un contre-*exemplum.*

En effet, Pascal est doublement situé par rapport à la philosophie. Dans ses écrits, d'une part, il apparaît comme l'un de ses plus virulents adversaires. Dans sa vie, d'autre part, Pascal est l'image des dangers que peut représenter une éducation privée de philosophie. Les *Pensées* illustrent comment quelqu'un qui entamait un parcours philosophique en a été détourné par une secte religieuse[1]. Dans cette mesure, elles font figure d'anti-roman d'apprentissage. Ainsi, bien qu'il en soit l'ennemi, Pascal peut ne pas être *inutile* à la philosophie en tant que discipline. Mais cette utilité réside moins dans ses œuvres en elles-mêmes, qui ne sont qu'un concentré de scepticisme, que dans le discours produit sur ces œuvres et leur auteur. Cousin est très explicite quand il publie en 1843 le *Rapport* sur les *Pensées* lu à l'Académie, et le confirme dans l'avant propos de sa seconde édition (1844). Le texte des *Pensées*, relégué en appendice du rapport, est moins important que le rapport lui-même et est jugé « plus dangereux qu'utile »[2]. Cette prévalence du commentaire sur le texte transparaît également dans les deux publications très importantes que Cousin consacre à Pascal après le *Rapport* et les articles sur son « scepticisme » : l'édition du *Discours sur les passions de l'amour*[3], attribué à Pascal, et des œuvres de Jacqueline Pascal, sœur de l'auteur des *Pensées*[4].

---

[1] Elles sont, de ce point de vue, l'exact contraire du *Discours de la méthode*, en tant que celui-ci relate l'itinéraire philosophique de Descartes.

[2] V. COUSIN, *Des Pensées de Pascal*, *op. cit.* p. 163.

[3] V. COUSIN, « Un fragment inédit de Pascal. Le discours sur les passions de l'amour », *Revue des deux mondes*, 13e année, t. III, 1843, p. 991-1007.

[4] V. COUSIN, *Jacqueline Pascal*, *op. cit*. Cousin affirme dès l'avant-propos la continuité avec le *Rapport* : « Ce livre doit être considéré comme un appendice du livre *des Pensées de Pascal.* » (p. VII)

En effet, dans ces deux publications, l'accent est mis moins sur le contenu des œuvres en question que sur l'éclairage biographique qu'elles apportent, c'est-à-dire sur leur valeur documentaire, à l'usage du commentateur. Ainsi, dans les notes introductives au *Discours sur les passions de l'amour* :

> Il ne s'agit plus ici de lettres mystiques adressées à ses deux sœurs ou à M^lle^ de Roannez, ni de quelques lignes destinées à une nouvelle *Provinciale*, ni de nouveaux débris du grand livre des *Pensées*, ni enfin de quelque ouvrage de cette époque aujourd'hui bien connue […]. Je viens aujourd'hui éclaircir une tout autre époque de cette vie si tôt dévorée.[1]

De même, dans l'avant-propos de *Jacqueline Pascal* :

> Cet écrit doit être considéré comme un appendice du livre *des Pensées de Pascal*. Si le frère intéresse par la grandeur de l'esprit et de l'âme, au milieu d'erreurs si contraires au génie de notre temps, je me flatte qu'un peu de cet intérêt se répandra sur la sœur. La biographie de l'une éclaire et achève la biographie de l'autre.[2]

Cousin, une fois de plus, n'édite pas les œuvres de la famille Pascal pour le plaisir de voir sa gloire littéraire grandir et s'épanouir. Il s'agit de faire œuvre « d'historien »[3], dans la mesure où le travail de l'historien est toujours solidaire d'un projet philosophique plus général. En l'occurrence, il s'agit de comprendre comment les jansénistes, par leur influence sur la psychologie faible et « frénétique »[4] de Pascal, en ont fait ce croyant-sceptique que l'on connaît, à la fois « sublime » et « ridicule »[5]. Le montrer permet à Cousin, en retour, de mettre en évidence la nécessité de penser l'inscription sociale de la philosophie. Il ne suffit pas d'une société qui autorise les philosophes, mais il faut que celle-ci puisse leur permettre de remplir le rôle qui leur incombe. En d'autres termes, la société, par les instances qui la gouvernent, doit donner aux philosophes le « magistère moral » qu'ils réclament et dont elle a besoin[6].

---

[1] V. COUSIN, « Un fragment inédit de Pascal. Le discours sur les passions de l'amour », art. cité, p. 991.

[2] V. COUSIN, *Jacqueline Pascal*, *op. cit.* p. VII.

[3] À partir de la troisième édition, le *Jacqueline Pascal* de Cousin est inscrit dans un ensemble d'études « sur les femmes illustres et la société du XVII^e^ siècle » et se voit augmenté de nombreux documents visant à « éclaircir » la biographie de Jacqueline, dont les œuvres seront au final moins importantes en volume que ceux-ci. Voir *Jacqueline Pascal. Premières études sur les femmes illustres et la société du XVII^e^ siècle*, troisième édition Paris, Didier, 1856.

[4] « La dévotion de Pascal et de sa sœur est une frénésie. » (V. COUSIN, *Jacqueline Pascal*, *op. cit.* p. 423) L'usage du vocabulaire médical pour discréditer l'entreprise philosophique de Pascal avait été répandu par Voltaire et Condorcet au XVIII^e^ siècle (voir A. MCKENNA, *De Pascal à Voltaire*, *op. cit.* p. 380-381). Cousin le reprend et en fait un véritable mythe, dont on peut suivre le développement tout au long du XIX^e^ siècle, de Francisque Lélut (*L'Amulette de Pascal. Pour servir à l'histoire des hallucinations*, Paris, Baillère, 1846) à Charles Binet-Sanglé (*Les Lois psychophysiologiques du développement des religions. L'évolution religieuse chez Rabelais, Pascal et Racine*, Paris, Maloine, 1907).

[5] V. COUSIN, « Un fragment inédit de Pascal. Le discours sur les passions de l'amour », art. cité, p. 991.

[6] Nous reprenons ici l'expression de Laurence Loeffel, dans *Le Spiritualisme au XIX^e^ siècle en France : une philosophie pour l'éducation ?*, *op. cit.* p. 13.

« Personnage extraordinaire du XVII^e siècle »[1], Pascal n'est donc pas un exemple au même titre que ceux qui, comme l'a montré Kuhn, servent de fondement à toute discipline[2] – comme modèles techniques pour la résolution des problèmes identifiés comme ceux de la discipline, aussi bien que comme référents symboliques. Cependant, il conserve un intérêt de premier plan pour la discipline académique « philosophie » – tout en restant dangereux pour les jeunes générations, qui occupent les bancs des collèges royaux. Cet intérêt est d'abord pédagogique, dans la mesure où Pascal est un contre-exemple aussi bien dans sa méthode[3] que dans les thèses qu'il défend[4]. Il représente à la fois tout ce qu'il ne faut pas faire et tout ce qu'il faut combattre. Mais il a également un intérêt philosophique pour la philosophie, dans la mesure où il est une borne qui permet d'en délimiter l'extension et les limites. Anti-thèse de la philosophie dans les *Pensées* (Pascal est sceptique), il permet, en creux, d'en rappeler les éléments essentiels ; philosophe manqué dans sa vie, il fait signe vers la hiérarchie qu'il convient d'établir entre la religion et la philosophie, ainsi que le rôle à attribuer aux philosophes dans la société.

Le statut conféré à Pascal par Victor Cousin au sein de son entreprise de fixation d'un canon pour la philosophie – dans ses problèmes et dans ses auteurs exemplaires – apparaît ainsi comme paradoxal. L'auteur des *Pensées*, en effet, est l'un des très rares auteurs, et même probablement le seul dans cette extension, dont Cousin fait ce que nous avons appelé un contre-*exemplum*, à savoir un penseur qui, bien qu'ennemi de la philosophie, peut être mis à son service. Pascal n'est pas simplement envisagé comme un représentant de « l'antidiscipline » de la philosophie – à savoir la discipline vis-à-vis de laquelle, pour s'en distinguer voire s'en détacher, la philosophie entre dans un rapport de force majeur, en l'occurrence la « religion ». Pascal est discuté au sein-même de la

---

[1] Cousin précise même : « L'un des personnages les plus extraordinaires du XVII^e siècle » (*Jacqueline Pascal*, *op. cit.* p. IV).

[2] T. KUHN, *The Structure of scientific revolutions*, *op. cit.* Voir en particulier le *Postscript*, p. 187-191, « Paradigms as shared examples ».

[3] La méthode de Pascal est doublement défaillante : du point de vue de l'exposition autant que de la démonstration. Pascal, en effet, se contente de douter sans soutenir ce doute par des principes métaphysiques, ce qui le conduit au scepticisme (voir V. COUSIN, *Fragments philosophiques*, seconde édition, *op. cit.* p. VII-VIII) et cherche ensuite non pas à convaincre ses lecteurs par des preuves solides, mais à les persuader (« Pascal ne s'était pas proposé seulement de faire un ouvrage convaincant : il voulait surtout que ce livre fût persuasif : c'était au cœur qu'il avait résolu de s'adresser », V. COUSIN, *Des Pensées de Pascal*, *op. cit.* p. 245).

[4] À savoir le « dessein » plus ou moins caché des *Pensées* : nier la capacité humaine à user de la raison pour placer l'humanité sous le joug d'une religion dogmatique et autoritaire.

philosophie, et est l'objet d'une « colonisation » : il devient la « colonie (*settlement*) »[1] d'un pouvoir (philosophique) centralisé, qui s'octroie le monopole de l'exploitation de ses ressources. Cet aspect paradoxal de l'établissement d'une juridiction philosophique sur un Pascal décrété non-philosophe a principalement eu deux effets.

Dans le monde catholique, d'abord, la revendication d'une telle juridiction a valu à Cousin de recevoir de nombreuses critiques. L'évêque de Chartres, Claude-Hippolyte Clausel de Montals, reproche par exemple au « livre étrange » de Cousin ses mauvaises intentions : ne s'intéresser à Pascal que pour le discréditer[2]. Mais surtout, la plupart des critiques, en pleine querelle sur le monopole, vont se concentrer sur le grief de *transgression* : Cousin confond les domaines en se prononçant sur des questions de théologie où il est incompétent[3], et cherche à retirer à la religion catholique, dans le dessein de lui être hostile, l'un de ses auteurs les plus admirables et les plus utiles – Pascal[4].

Du côté des philosophes, la position paradoxale de Cousin va générer un autre type d'effet : progressivement, Pascal va se voir réintégré dans le giron de la philosophie.

(iii) Du paradoxe au paradoxe des conséquences : Pascal philosophe ?

Cette thématique sera au cœur de la troisième partie de cette thèse. Il n'est pas question ici d'anticiper ses résultats, ni de décrire la manière dont cette réintégration se construit, paradoxalement, avec et contre Cousin, sous la forme de ce que l'on peut appeler après Weber un

---

[1] Selon le terme employé par le sociologue Andrew Abbott pour décrire les mécanismes de concurrence entre professions. Voir son ouvrage fondateur *The System of professions. An essay on the division of expert labor* (Chicago-Londres, University of Chicago Press, 1988) et, plus spécifiquement, sur le concept de « colonie », son article « Linked ecologies : states and universities as environments for professions » (*Sociological Theory*, vol. XXIII, nº 3, 2005, p. 245-274). La pertinence de l'application de cette catégorie à la philosophie française du XIXe siècle, telle qu'elle s'organise autour de Victor Cousin, a récemment été mise en lumière par Catherine König-Pralong, dans son ouvrage *La Colonie philosophique. Écrire l'histoire de la philosophie aux XVIIIe et XIXe siècles* (Paris, Éditions de l'EHESS, 2019).

[2] « Laissons là ce livre étrange […]. On y cherche à déprécier les *Pensées* de Pascal […]. On essaie en vain de rabaisser un ouvrage si utile et si glorieux à la religion. » (C.-H. CLAUSEL DE MONTALS, « Des Doctrines universitaires », *L'Univers*, nº 251, 9 avril 1843) La note de bas de page dont cette citation est tirée, consacrée aux *Pensées*, fut reproduite à part dans la *Revue ecclésiastique*, revue conforme aux idées gallicanes de Clausel de Montals (« Un mot de Monseigneur l'évêque de Chartres au sujet *des Pensées de Pascal*, par M. Cousin », *Revue ecclésiastique*, nº 60, mai 1843, p. 382-384).

[3] C'est par exemple le cas du très monarchiste Antoine-François-Xavier Sauvaire, marquis de Barthélémy, lors d'une séance à l'Assemblée, le 4 mai 1844 : « Comment n'a-t-on pas craint d'éveiller les justes susceptibilités de la théologie dont on envahit ainsi le domaine et d'affronter les périls qui ont fait sourciller Pascal, Bossuet, Fénelon, Nicole et Arnault, qui se sont tous écriés *o altitudo !* » (*Le Moniteur universel*, 5 mai 1844, p. 1220)

[4] Voir par exemple la fin de la note de Clausel de Montals : « On y cherche à déprécier les *Pensées* de Pascal, parce que Arnauld, Nicole et le duc de Roannez […] y firent des corrections ou des changements indispensables […]. Mais on essaie en vain de rabaisser un ouvrage si utile et si glorieux à la religion. Quelles que soient les mains qui l'ont retouché pour le mettre en état de voir le jour, il n'en est pas moins vrai que ce recueil est un monument très précieux, élevé à la foi par le génie, et que nulle part les preuves de la vérité du christianisme ne sont présentées avec plus de force, d'originalité, de relief, d'évidence que dans cet admirable abrégé. » (C.-H. CLAUSEL DE MONTAIS, « Des Doctrines universitaires », art. cité)

« paradoxe des conséquences ». Restituons-en simplement, chez Cousin, les conditions de possibilité.

Par « paradoxe des conséquences »[1], nous formulons ici l'idée que l'action de Cousin, accomplie d'abord dans le *Rapport* sur les *Pensées* et poursuivie dans les deux articles sur le scepticisme de Pascal ainsi que dans les textes connexes que nous avons signalés, eut des conséquences à la fois imprévisibles et en contradiction avec ses intentions[2]. Dans la théorie de Weber, parler d'un paradoxe implique ainsi de reconstruire de telles intentions, en tant qu'elles visent une certaine fin à accomplir, et les moyens mis en œuvre pour y parvenir : si toute action en général est susceptible d'avoir des conséquences imprévisibles, on peut parler de paradoxe dès lors que l'on met en évidence la contradiction de ces effets indésirables avec la fin visée. Weber explique également que ces *effets pervers* naissent le plus souvent du *moyen* par lequel l'action en question est effectuée, dans la mesure où l'acteur « n'agit » pas seul mais opère toujours en insérant son action dans un réseau social complexe qui prend en charge tout ou partie de la réalisation de l'action. En particulier, l'exercice d'un pouvoir de domination, nécessaire à la réalisation d'une action complexe, initiée par une personne singulière mais sollicitant un grand nombre d'acteurs, serait responsable de la survenue de la majorité des conséquences non voulues.

Pour ce qui est de Cousin, ses intentions sont explicites, et nous en avons décrit le détail tout au long de ce chapitre. Il s'agit d'exclure Pascal du canon de la philosophie. Toutefois, la nature même de cette action implique d'avoir recours à des moyens dont nous verrons comment il ont pu générer des effets paradoxaux. Exclure Pascal du canon de la discipline philosophique doit en effet être distingué du simple retrait des programmes scolaires. Cette dernière action n'est qu'un des moyens par lesquels Cousin entend réaliser son dessein, qui implique également de déterminer le lieu adéquat où étudier Pascal (en rhétorique, et seulement certaines *pensées*) et surtout de rendre explicite l'interprétation qui soutient cette exclusion administrative (Pascal est un sceptique de la pire espèce). Pour exclure Pascal de la philosophie, Cousin est ainsi obligé de le situer par rapport à celle-ci. Or, dans la mesure où cette exclusion fut hautement polémique, en raison de la valeur symbolique attachée à la *persona* Pascal au moment où Cousin cherche à l'exclure de la philosophie, le rapport de Pascal à la philosophie va lui-même devenir un objet du débat. En

---

[1] Sur cette notion, voir M. CHERKAOUI, *Le Paradoxe des conséquences : essai sur une théorie wébérienne des effets inattendus et non voulus des actions*, Genève, Droz, 2006. Nous nous focalisons ici sur la manière dont elle est développée par Weber dans « Le métier et la vocation d'homme politique (1919) », *in Le savant et le politique*, Paris, 10/18, 1962, p. 123-222.

[2] Nous utilisons ici ce terme non pas au sens de « représentation » préalable à l'action, mais dans la définition que lui donne Quentin Skinner : une intention ne désigne rien d'autre que ce qui est accompli dans l'acte de publication – toute action *performe* une intention. Voir Q. SKINNER, « Meaning and understanding in the history of ideas », *History and Theory*, vol. VIII, nº 1, 1969, p. 3-53.

d'autres termes, dans la mesure où l'interprétation produite par Cousin *pour* exclure Pascal de la philosophie s'inscrit dans une polémique très virulente, le rapport de Pascal à la philosophie, qui jusque-là, relativement indifférent, n'était pas un objet de débat, va devenir central dans les discussions.

Ainsi, en excluant Pascal du canon philosophique, Cousin fait naître, comme telle, la question du rapport de celui-ci à la philosophie. Si lui-même la résout par la négative, nous suivrons dans les prochains chapitres comment cette réponse, dans la seconde moitié du XIX^e^ siècle, connaîtra une lente évolution jusqu'à l'une de ses résolutions les plus marquantes d'un point de vue institutionnel avec l'édition par Léon Brunschvicg des *Pensées* puis des *Œuvres complètes* dans la collection Hachette des « Grands Écrivains de la France ». Cousin, en faisant de Pascal un objet vis-à-vis duquel la philosophie a, et a même prioritairement, parce qu'il en l'est un adversaire privilégié, à se positionner, peut être tenu paradoxalement responsable de sa consécration philosophique.

*

* *

Avant d'en venir à de tels développements, il nous reste un point à éclaircir. En effet, après avoir décrit les procédés par lesquels Cousin construit une « figure nouvelle » de Pascal, nous nous sommes interrogé sur la fonction que cette figure occupait dans son programme philosophique. Or, celle-ci est apparue de manière tout à fait claire : Pascal est la pierre non pas sur laquelle Cousin achoppe, mais dont il se sert pour affuter sa conception de la philosophie. Autrement dit, derrière Pascal, ce qui se joue, c'est la définition de la philosophie comme une discipline autonome, et identifiable dans sa méthode aussi bien que ses objets. Or, si nous avons rendu compte de la manière dont Cousin définit, en traitant du « scepticisme de de Pascal », la méthode et les objets de la philosophie, la question de l'autonomie disciplinaire réclame d'être traitée plus avant. Nous avons déjà eu plusieurs fois l'occasion de constater le climat polémique dans lequel avait eu lieu la proclamation d'une juridiction philosophique sur l'interprétation de Pascal. Nous montrerons dans le prochain chapitre comment Pascal sert également à Cousin dans ce second volet de la définition d'une discipline, en restituant la polémique sur l'interprétation de Pascal dans son contexte politique : celui d'une lutte entre les institutions étatiques et ecclésiastiques, et en particulier la querelle sur le monopole de l'Université sur l'enseignement.

Chapitre 5.
Les effets politiques de l'exclusion de Pascal du canon philosophique

Le chapitre précédent nous a permis de comprendre comment Pascal intervenait dans les discours de proclamation disciplinaire chez Victor Cousin. Le contexte polémique de cette formulation doit nous inviter à poursuivre nos analyses. En effet, nous l'avons montré, une telle définition de l'identité disciplinaire de la philosophie met en jeu un extérieur vis-à-vis duquel celle-ci se distinguerait : ce que Cousin appelle « la religion ». Dans l'avant-propos du *Rapport*, on lit par exemple que le « dessein » de Pascal « était d'accabler […] *toute philosophie* sous le scepticisme pour ne laisser à la foi naturelle de l'homme d'autre asile que *la religion* »[1]. On comprend alors qu'il y va moins, avec cette « religion », de la doctrine chrétienne que de l'institution ecclésiastique. La fin de l'avant-propos du *Rapport* se conclut précisément sur la question du conflit entre « les professeurs de philosophie de l'Université » – c'est-à-dire Victor Cousin et ses disciples, puisqu'il sélectionne personnellement les professeurs du royaume – et l'« Église de France »[2]. L'enjeu, pour Cousin, est alors de distinguer leurs « rôles » respectifs :

> Les rôles [des professeurs de philosophie et des hommes d'Église] sont trop différents pour être opposés et pour être échangés : leur fin dernière est la même : la réhabilitation de la dignité de l'âme, la foi en la divine Providence et le service de la patrie.[3]

La répétition, immédiatement après, du mantra de Cousin – « c'est Pascal […] qui, le premier, a déclaré la guerre au cartésianisme et à toute philosophie »[4] – permet de comprendre le rôle échu aux philosophes : celui de se faire les interprètes de la « foi naturelle » qu'il évoquait plus haut. Quant à celui des ecclésiastiques, désigné par une expression délibérément vague (« enseigner la religion »), il se réduit à peau de chagrin.

Ce contexte politique, conflictuel, dans lequel Cousin en vient à développer sa définition de la philosophie ainsi que son interprétation de Pascal – il s'agit alors de définir le partage social des tâches –, a déjà donné lieu à de nombreuses analyses, dans le sillage de l'ouvrage fondateur de

---

[1] V. COUSIN, *Des Pensées de Pascal. Rapport à l'Académie française sur la nécessité d'une nouvelle édition de cet ouvrage*, Paris, Ladrange, 1843, p. XIII (nous soulignons).

[2] *Ibid.* p. LIV-LV.

[3] *Ibid*. p. LIV.

[4] *Loc. cit.*

Patrice Vermeren[1]. Lucie Rey, étudiant l'opposition entre Victor Cousin et Pierre Leroux[2], a par exemple cherché à montrer que la construction de « lignages » philosophiques s'expliquerait *d'abord* chez Cousin par un souci politique : ménager sa droite et sa gauche, pour légitimer un régime conservateur de centre droit. Le « compromis philosophique »[3] de l'éclectisme cousinien serait ainsi avant tout un compromis politique, moins important dans sa charge philosophique considérée en elle-même, que dans ce qu'il permet d'accomplir sur le plan politique[4]. L'*usage* des *figures philosophiques* qui fonde cette entreprise est par exemple attesté pour un nom tel que celui de Spinoza, qui sert de repoussoir autant à Cousin qu'à ses adversaires politiques[5]. Plus récemment, Delphine Antoine-Mahut a étudié le cas de Giordano Bruno, en montrant qu'il permet à Cousin de dénoncer la « tyrannie de Rome », et de définir les frontières respectives de la philosophie et de la théologie[6]. S'ils s'ancrent, au moins de manière minimale, dans une interprétation des auteurs concernés et de leurs œuvres, il est significatif que ces combats n'engagent en réalité que peu la réflexion philosophique. Comme l'écrivait Delphine Antoine-Mahut à propos de Bruno, « la figure […] [est] largement lestée de son intérêt philosophique. […] Cousin, Saisset et Desdouits ne se soucient guère de transmettre sur ce point à leurs lecteurs un message détaillé et informé »[7].

Aucune de ces deux analyses ne nous semble toutefois pleinement pertinente pour rendre compte de la spécificité de la figure de Pascal chez Cousin, dans son usage politique. Premièrement, parce que cet usage n'a rien de conciliateur : il est au contraire de part en part « scandaleux » – c'est le terme dont Cousin lui-même se sert pour caractériser son travail[8]. Avec Pascal, le philosophe attaque en effet quelqu'un qui, justement, servait de référence dans les discours d'un certain nombre de ses contradicteurs : à la fois, comme nous le verrons, comme défenseur de la doctrine chrétienne (à défaut de se conformer pleinement à l'orthodoxie catholique), et comme garantie morale en un temps où « l'incroyance » et le « scepticisme » sont considérés comme une menace.

---

[1] P. VERMEREN, *Victor Cousin. Le jeu de la philosophie et de l'État*, Paris, L'Harmattan, 1995.

[2] L. REY, *Les Enjeux de l'histoire de la philosophie en France au XIXe siècle. Pierre Leroux contre Victor Cousin*, Paris, L'Harmattan, 2012.

[3] *Ibid.* p. 152.

[4] « Le terme de spiritualisme chez Cousin désigne moins […] une véritable thèse philosophique qu'un ensemble de propositions vagues attachées à une tradition et une histoire des plus consensuelles, permettant de faire de sa doctrine un point de ralliement au milieu du XIXe siècle français. » (*Ibid.* p. 175)

[5] Voir notamment J.-P. COTTEN, « Spinoza et Victor Cousin », *in* A. TOSEL, P.-F. MOREAU, et J. SALEM (dir.), *Spinoza au XIXe siècle*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2007, p. 231-242, ainsi que les autres contributions du volume.

[6] D. ANTOINE-MAHUT, « Négocier la coupure. La légende spiritualiste de Giordano Bruno au cœur de la transaction entre philosophie et théologie », *in* D. COUZINET et M. MELIADÒ (dir.), *L'Institution philosophique française et la Renaissance : l'époque de Victor Cousin*, Leyde/Boston, Brill, 2022, p. 102-126.

[7] *Ibid.* p. 126.

[8] « Pour pousser à bout le scandale, je ne me suis pas borné à recueillir des variantes de Pascal […]. » (V. COUSIN, *Des Pensées de Pascal*, *op. cit.* p. XII)

Deuxièmement, le traitement réservé à Pascal est très différent de celui de Bruno, dans la mesure où il est articulé sur une restitution précise et très développée de ce que Cousin considère être la véritable pensée de Pascal. Il ne s'agit donc pas seulement de se servir de sa figure comme un « symbole »[1] que l'on brandirait, soit comme repoussoir (Spinoza, Schelling), soit comme modèle identificatoire (Descartes). Or, c'est bien ainsi que l'historiographie a jusqu'ici considéré la dimension politique de la lecture de Pascal par Cousin, qu'il s'agisse d'affirmer, comme Patrice Vermeren, que « dans cette polémique sur Pascal, l'enjeu est plus politique que philosophique »[2], ou, comme Renzo Ragghianti, que le *Rapport* de 1843 n'est que l'*occasion* pour Cousin de formuler une réponse « ferme et habile » aux accusations de « panthéisme » – dans son avant-propos[3]. C'est en effet dans ce texte que Cousin explicite pour la première fois, ou en tout cas de manière aussi claire, sa prise de distance vis-à-vis des deux branches de l'alternative « panthéiste » : l'absorption de Dieu dans la nature – c'est le panthéisme « matérialiste » et « athée » de Diderot, d'Helvétius et de Volney – ou l'absorption de la nature en Dieu – c'est la voie « théiste » et « mystique » à laquelle tend notamment Malebranche[4].

Les deux options théoriques de Patrice Vermeren et Renzo Ragghianti suggèrent ainsi de distinguer « la politique » et « la philosophie ». Ou bien en considérant que la philosophie de Cousin n'est elle-même qu'une forme de revendication politique, ou bien en restreignant la portée politique du travail de Cousin sur Pascal à l'avant-propos du *Rapport*, ce qui revient à nier que le *Rapport* puisse avoir en lui-même une portée politique. Nous testerons ici l'hypothèse inverse, à savoir si l'on peut penser quelque chose comme une politique *philosophique* de la philosophie, ce qui implique d'envisager comment l'interprétation philosophique de Pascal peut avoir une portée politique. Nous aurons alors à résoudre deux difficultés : 1° Faut-il considérer que seul l'avant-propos du *Rapport* est politique, ou que le texte central l'est tout autant ? 2° Dans cette lecture politique de la philosophie, la « politique » est-elle un critère externe ou interne à la philosophie ?

Pour ce faire, nous nous concentrerons sur deux types d'effets politiques de l'exclusion philosophique de Pascal hors du canon. Nous analyserons premièrement les effets *attendus* du

---

[1] L. REY, *Les Enjeux de l'histoire de la philosophie en France au XIXe siècle*, *op. cit.* p. 166.

[2] P. VERMEREN, *Victor Cousin. Le jeu de la philosophie et de l'État*, *op. cit.* p. 237.

[3] « L'éclatant succès de l'œuvre de Maret, le conflit qui s'ensuivra pendant un lustre, et qui vise la politique d'apaisement poursuivie avec obstination par Cousin, rendait nécessaire une réplique ferme et habile : ce sera l'*avant-propos* des *Pensées* de Pascal, paru chez Ladrange en 1843, mais daté du 15 décembre précédent. » (R. RAGGHIANTI, « Victor Cousin et la querelle du panthéisme », *in* V. COUSIN, *Nouvelle théodicée d'après la méthode psychologique*, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 31)

[4] Cette distinction sera au cœur de l'analyse de l'ouvrage de Cousin, plus tardif, intitulé *Histoire générale de la philosophie depuis les temps les plus reculés jusqu'au XIXe siècle* (Paris, Didier, 1863). Mais elle est bien présente dès le *Rapport*, soit en 1843. Voir *Des Pensées de Pascal*, *op. cit.* p. XLII-XLVII.

travail de Cousin, en restituant le contexte dans lequel les publications pascaliennes des années 1840 pouvaient être comprises[1]. Nous montrerons, d'une part, comment cette prise de parole s'inscrit dans une longue suite de mobilisations de Pascal pour penser la distinction du politique, du philosophique et du religieux, et en particulier dans une querelle qui oppose, depuis les années 1820, Victor Cousin à Félicité de Lamennais. Nous rendrons compte, d'autre part, de la place que tient Pascal dans la longue campagne contre l'enseignement universitaire, dans ses deux « moments » que sont la querelle sur le « monopole » universitaire, et la querelle sur le « panthéisme ». Deuxièmement, nous étudierons les effets *produits* par la publication du *Rapport* sur les *Pensées*. Nous ne nous attacherons alors pas à décrire l'intégralité de sa réception, mais à montrer, à partir d'une typologie, comment cet ouvrage a reconfiguré le rôle de Pascal dans le combat qui oppose catholiques et « philosophes d'État » autour du canon de la philosophie. La comparaison entre les effets attendus par Cousin et les effets produits par son *Rapport* mettra en évidence, une fois de plus, le caractère *paradoxal* des conséquences du travail de Cousin. Cette controverse est en effet un moment-clé dans l'histoire de la promotion d'une « philosophie chrétienne » face à la « philosophie d'État » des éclectiques, et dans l'affirmation, symétrique à celle de Cousin, d'un canon concurrent, et où Pascal occupe une place de choix.

1. La querelle Cousin-Lamennais comme matrice du *Rapport* sur les *Pensées.*

Le statut d'événement, littéraire, philosophique et politique, du *Rapport* sur les *Pensées* de 1843 a conduit à minimiser la manière dont il peut lui-même être compris comme le résultat d'un processus antérieur. Or, s'il s'insère effectivement dans un contexte politique extrêmement déterminant – celui de la querelle du panthéisme –, il semble que l'on puisse aussi lui donner du sens en puisant dans son histoire plus ancienne. En l'occurrence, nous souhaitons montrer que la querelle qui oppose Cousin à Lamennais, à partir des années 1820, explique la singularité de la figure de Pascal comme « arme » polémique dans les années 1840. C'est là, selon notre hypothèse, que son nom se serait chargé d'une valeur philosophico-politique. Autrement dit, quand Cousin mobilise la figure de Pascal en 1843, au plus fort de la querelle du panthéisme, le sens de cette mobilisation ne s'explique pas par la simple pression d'un contexte polémique *extérieur* – comme quand Cousin a à se distinguer de deux « symboles » du panthéisme que sont Hegel et Spinoza –

[1] Nous reprenons ici l'opposition centrale dans la pensée de Quentin Skinner entre la signification (*meaning*) et la compréhension (*understanding*). L'historien des idées ne peut s'intéresser, pour Skinner, qu'à la manière dont les textes peuvent être compris, comme actions, au moment de leur réalisation. Autrement dit, reconstituer des intentions ne consiste pas à faire émerger quelque chose comme un motif d'action, mais le contexte qui permet de comprendre ce que l'action accomplit – ou tente d'accomplir – effectivement. Voir Q. SKINNER, « Meaning and understanding in the history of ideas », *History and Theory*, vol. VIII, nº 1, 1969, p. 3-53.

mais par l'élaboration antérieure d'une interprétation qui le rend nécessaire selon des critères *internes* à sa philosophie.

Mais, avant d'en venir à la manière dont les enjeux de la querelle Cousin-Lamennais se transférèrent, au moins partiellement, à la querelle qui occupe Cousin dans les années 1840, il convient de revenir brièvement sur le statut de la première. En effet, l'existence même d'une querelle Cousin-Lamennais n'a rien d'une évidence historiographique. Les rapports de Cousin et de Lamennais n'ont jamais vraiment été étudiés pour eux-mêmes, et leurs échanges ont plutôt été caractérisés de « cordiaux » voire d'« affectueux »[1]. En effet, leur seule correspondance, en 1825, est précisément marquée par une volonté – partagée et affichée – de s'élever au-dessus du ton de la polémique, de l'injure et de la calomnie[2]. Certes, ces lettres expriment un désaccord, et même une opposition principielle, sur l'étendue légitime de l'exercice de la raison. Toutefois, parler de querelle pourrait sembler excessif, dans la mesure où on désigne habituellement par ce terme une forme particulière de dissensus, caractérisée par la violence et la publicité du rapport de force qu'elle implique[3]. Ici, on aurait plutôt affaire à une « dispute » privée, et encore, à cette forme très apaisée de dispute qu'est le débat d'idées, motivé par ce qu'à la même époque Philibert Damiron appelle « l'esprit de philosophie », pour le distinguer de « l'esprit de parti »[4].

Deux indices, cependant, peuvent nous mettre sur la voie. Le premier est que le terme de « querelle » est justement employé par Cousin, en 1825, dans une lettre à Lamennais, pour décrire le contexte polémique de leur échange. Plus précisément, Cousin écrit à son interlocuteur que « le moment d'écrire sur les querelles qui [les] divisent » n'est pas encore venu[5]. Cela ne signifie alors pas que la querelle, comme telle, n'existe pas, mais qu'elle ne peut se manifester qu'en privé. On ne peut reprocher ici à Cousin de s'être montré prudent. Ses idées « libérales » lui avaient valu d'être destitué de sa chaire d'enseignement cinq ans auparavant. Et, lorsqu'il écrit à Lamennais, il revient tout juste de son incarcération en Allemagne, à laquelle le gouvernement français n'est

---

[1] J. GRONDEUX, « La morale politique : Lamennais, Victor Cousin et les doctrinaires », *in* S. HALLADE (dir.), *Morales en révolutions. France, 1789-1940*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2015, p. 43.

[2] Voir en particulier la lettre de Cousin à Lamennais du 4 août 1825, *in* J. BARTHÉLÉMY SAINT-HILAIRE, *M. Victor Cousin, sa vie et sa correspondance*, Paris, Hachette/Alcan, 1895 (désormais *Correspondance de Cousin*), t. II, p. 6.

[3] Voir J.-P. BERTRAND, D. SAINT-AMAND et V. STIÉNON, « Les querelles littéraires : esquisse méthodologique », *COnTEXTES*, n° 10, 2012 [en ligne]. Disponible à : http://journals.openedition.org/contextes/5005 (consulté le 12 octobre 2021)

[4] J.-P. DAMIRON, *Essai sur l'histoire de la philosophie en France au XIX^e siècle*, seconde édition, revue et augmentée, Paris, Ponthieu, 1828, t. I, p. 212.

[5] Lettre de Victor Cousin à Félicité-Robert de Lamennais, 20 octobre 1825 : « Je vous remercie encore une fois de m'avoir fait connaître cette citation de saint Augustin […] ; car elle me paraît très féconde, et je pourrai m'en servir un jour, quand le moment d'écrire sur les querelles qui nous divisent, me paraîtra venu. » (*Correspondance de Cousin*, t. II, p. 20)

vraisemblablement pas étranger[1]. Tous ceux qui prennent publiquement la parole pour s'opposer, politiquement ou philosophiquement, au gouvernement, subissent d'importantes pressions – en 1827, Damiron sera par exemple mis en demeure de donner sa démission pour avoir publié des articles dans *Le Globe*[2]. Dans ces circonstances, comme plusieurs études l'ont montré[3], la philosophie des éclectiques est obligée de changer de forme. Elle en vient, notamment, chez Cousin, à s'exprimer par l'édition des œuvres d'auteurs qu'il identifie comme les pères de sa propre doctrine : Proclus (1820-1827), Platon (1822-1840), Descartes (1824-1826) – ce qui correspond aussi au programme de recherche qu'il se fixe à la même époque, comme l'a montré Patrice Vermeren[4]

Le second indice de l'existence d'une querelle Cousin-Lamennais se trouve dans les pages que le premier consacre au second dans l'avant-propos du *Rapport* sur les *Pensées*. Nous sommes en décembre 1842, soit dix-sept ans après la dernière lettre de Lamennais à Cousin (27 mai 1826). Le ton est très différent : Lamennais est décrit comme un « esprit vigoureux mais extrême », « obstiné et mobile, et toujours excessif, […] n'ayant d'autre passion que la renommée de son nom et le bruit de ses systèmes »[5]. Comment expliquer ce changement de ton ? On peut en proposer une lecture contextuelle, à partir des justifications que donne Cousin à sa colère dans les mêmes pages. Ce n'est pas tant la personne-Lamennais qu'il incrimine, mais ceux que les textes de ce dernier ont nourris et qui s'en servent pour « attaquer la philosophie » – entendons la philosophie telle qu'elle était professée et institutionnellement organisée par Cousin, et donc Cousin lui-même :

> L'ancien abbé de Lamennais n'est plus, mais sa première doctrine demeure ; cette doctrine a pénétré dans le clergé […]. C'est M. de Lamennais qui le premier a attaqué la philosophie moderne dans Descartes son père ; le branle une fois donné, tout le monde a suivi, et il n'y a pas aujourd'hui de feuille prétendue religieuse qui ne déclame à perte de vue contre Descartes et contre la philosophie.[6]

---

[1] Sur les circonstances de cette arrestation, voir P. VERMEREN, « Les vacances de Cousin en Allemagne : la raison du philosophe et la raison d'État », *Raison présente*, nº 63, 1982, p. 77-97.

[2] Voir F. BARANCY, « Politiques de l'éclectisme en situation de crise : Damiron promoteur d'une école philosophique » *in* D. ANTOINE-MAHUT et D. WHISTLER (dir.), *Une Arme philosophique. L'éclectisme de Victor Cousin*, Paris, Éditions des archives contemporaines, 2019, p. 81-92.

[3] Voir notamment C. MAUVE, M. NARCY, R. RAGGHIANTI et P. VERMEREN, *Victor Cousin. Platon*, Paris, Vrin, 2016 ; C. KÖNIG-PRALONG, *La Colonie philosophique. Écrire l'histoire de la philosophie aux XVIIIe et XIXe siècles*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2019 ; D. ANTOINE-MAHUT, « Bien reçu ? Trois éditions de Descartes au XIXe siècle en France », *Fabula / Les colloques*, Accuser réception, 2020 [en ligne]. Disponible à : http://www.fabula.org/colloques/document6563.php. (consulté le 22 août 2022) ; F. BARANCY, « Politiques de l'éclectisme en situation de crise », art. cité.

[4] P. VERMEREN, « Victor Cousin et la restitution de la philosophie », *in* C. MAUVE, M. NARCY, R. RAGGHIANTI et P. VERMEREN, *Victor Cousin. Platon*, *op. cit.* p. 11-12.

[5] V. COUSIN, *Des Pensées de Pascal*, *op. cit.* p. XXXIX.

[6] *Ibid.* p. XLI.

Parce que Cousin identifie rétrospectivement Lamennais comme l'initiateur d'une querelle présente qui le vise personnellement, son jugement à l'égard de celui-ci aurait été considérablement modifié.

Cette explication ne nous paraît toutefois pas suffisante. En effet, elle implique de pouvoir isoler deux moments clairement distincts dans le rapport de Cousin à Lamennais : l'échange cordial de 1825 et la brusque volte-face de 1843. Or, une étude détaillée des publications de Cousin entre ces deux bornes temporelles révèle que Lamennais continue d'être une référence pour lui, et qu'une véritable querelle se dessine entre eux, mais en avançant masquée. Mario Meliadò a par exemple identifié Lamennais comme l'un des interlocuteurs visés par Cousin dans la préface à sa traduction du *Manuel d'histoire de la philosophie* de Tennemann (1829)[1]. Lamennais serait l'un des représentants – avec Bonald et Maistre – de « l'école catholique », demandant à la philosophie d'« abdiquer, [de] renoncer à l'indépendance, [de] rentrer sous l'ancienne autorité, [de] revenir au moyen âge »[2]. Dans ces conditions, la question ne peut être seulement, pour nous, de mettre au jour comme telle une querelle Cousin-Lamennais, mais il nous faudra aussi rendre compte de sa transformation, et en particulier de la disparition du nom de Lamennais dans cette querelle. Nous pourrons alors chercher à identifier le statut qu'occupe, dans celle-ci, la figure de Pascal.

(i) Quel est l'objet de la querelle Cousin-Lamennais ?

Démontrer l'existence d'une querelle au long cours entre Cousin et Lamennais implique de rétablir une continuité entre les attaques de 1843 et les lettres de 1825. Une telle continuité, malgré la différence de ton des deux prises de position explicites de Cousin par rapport à Lamennais, apparaît de manière évidente à la lecture de leur correspondance. Les lettres de 1825 roulent sur le même enjeu que celui qui occupe Cousin en 1843 : le rapport de la philosophie et de la religion. Cousin et Lamennais admettent tous deux la légitimité de ces deux dimensions de la vie intellectuelle de l'homme, et leur dissensus repose seulement sur la conception que chacun d'eux se fait de leur (juste) hiérarchie. Plus précisément, ils ne s'accordent pas sur l'instance chargée de délimiter les frontières de leur exercice. Pour Lamennais, c'est à la religion de donner des bornes à la philosophie, ramenée au travail de la raison. Pour être certaine de ses résultats, la raison ne doit s'exercer que dans le cadre d'une vérité déterminée par la foi :

> On se plaît à me représenter comme un ennemi de la raison humaine, parce que j'en ai cherché le fondement et la règle, parce que je n'ai pu m'imaginer qu'elle dût éternellement flotter au hasard, sur

[1] M. MELIADÒ, « Géopolitique de la raison. Sur la pratique de l'histoire de la philosophie à l'école de Victor Cousin », *in* C. KÖNIG-PRALONG, M. MELIADÒ et Z. RADEVA (dir.), *The Territories of philosophy in modern historiography*, *Ad Argumenta. Quæstio*, special issue, nº 1, 2019, p. 177.

[2] V. COUSIN, *Manuel de l'histoire de la philosophie, traduit de l'allemand de Tennemann*, Paris, Pichon et Didier, 1829, p. v.

> l'océan sans bornes d'un doute universel, parce qu'il m'a paru que l'esprit humain devait avoir, comme les corps, les lois nécessaires de son existence.[1]

Pour Lamennais, un résultat rationnel mais non-conforme à la vérité révélée ne peut donc être tenu pour vrai. Pour Cousin, le rapport de force est radicalement inverse. La foi n'est pas autre chose que la raison, mais une raison obscurcie, dont les résultats demandent à être clarifiés par la pensée philosophique :

> La raison ne détruit pas la foi, mais l'épure, et convertit en conceptions éternelles, les croyances que la foi, fille de l'autorité et du temps, nous imposait avec toutes les conditions relatives à l'état donné du genre humain.[2]

Dans cette mesure, s'il se refuse à caractériser Lamennais d'« ennemi de la philosophie » ou « de la raison » (le mot est employé par Lamennais lui-même[3]), les reproches que Cousin lui adresse sont sans équivoque : il l'accuse de vouloir dresser la foi contre la philosophie. Comme dans les textes des années 1840, cette opposition est décrite par une métaphore martiale. Le danger est, à partir d'une mauvaise compréhension de la foi, d'inventer une « guerre » qui n'a pas lieu d'être entre la religion et la philosophie :

> Il n'y a qu'une guerre en nous, celle de la passion et de la raison : celle-là suffit : n'en inventons pas d'autre. Les degrés ne sont pas des oppositions ; et chaque homme, selon sa place dans le monde, pâtre, philosophe ou prêtre, aperçoit avec la même raison, la même vérité, qui nous délivre tous et nous sauvera tous.[4]

Cette guerre ne caractérise alors pas directement la position de Lamennais. Toutefois, la relecture de ces lettres à l'aune des violentes invectives de 1843 permet de le comprendre. Le ton, simple, et apparemment cordial, de Cousin n'en est pas moins ferme, voire menaçant. Il n'indique pas une possible dérive de la position de Lamennais, mais ce qui semble être la conséquence nécessaire d'une pensée systématique. Le constat du caractère inconciliable de leurs positions respectives, sur lequel se termine la correspondance Cousin-Lamennais, n'apparaît ainsi pas seulement comme celui de l'échec d'un dialogue intellectuel. Il vaut aussi, de la part de Cousin, comme intimation au silence.

Cette première ligne d'analyse témoigne de la persistance d'une querelle entre Cousin et Lamennais près de vingt ans après leurs premiers échanges, autour du motif de la « guerre » entre religion et philosophie, entendues comme des institutions fondées sur deux sources de notre connaissance pourtant non-concurrentes : la foi et la raison. La disparition du nom de Lamennais, malgré l'âpreté de la lutte, s'expliquerait alors tout simplement parce que celui-ci a cessé de

---

[1] Lettre de Félicité-Robert de Lamennais à Victor Cousin, 30 juin 1825, *in Correspondance de Cousin*, t. II, p. 4-5.

[2] Lettre de Victor Cousin à Félicité-Robert de Lamennais, 20 octobre 1825, *ibid.* t. II, p. 19.

[3] Lettre de Félicité-Robert de Lamennais à Victor Cousin, 30 juin 1825, *ibid.* t. II, p. 4.

[4] Lettre de Victor Cousin à Félicité-Robert de Lamennais, 20 octobre 1825, *ibid.* t. II, p. 20.

l'incarner. Comme le rappelle Cousin dans l'avant-propos du *Rapport*, à partir des années 1830, Lamennais cesse de professer la doctrine de *l'Essai sur l'indifférence* qui l'avait rendu célèbre et qui était l'objet de leur différend, pour se rapprocher des libéraux. D'autres noms ont repris à sa suite la guerre contre la philosophie, parfois en s'en réclamant, parfois non. La guerre, initiée par Lamennais, n'est plus la sienne ; et ce n'est que dans la perspective historiographique du *Rapport* que le nom avait vocation à réapparaître.

Cette explication, toutefois, ne nous paraît là encore pas pleinement satisfaisante. D'une part, elle ne tient pas compte du statut de l'historiographie comme « arme » philosophique et politique chez Cousin. Si l'objet de celle-ci est bien le *passé* – un « champ de bataille »[1] dans lequel on s'approprie telle ou telle figure –, ses motivations, elles, appartiennent bien au *présent* de la formulation d'une telle histoire[2]. On peut alors faire l'hypothèse que l'histoire du passé proche obéit aux mêmes codes et est investie du même sens que l'histoire de figures plus anciennes. D'autre part, une telle explication serait valable si le nom de Lamennais était remplacé par celui d'autres adversaires, plus contemporains. Or, ce n'est pas le cas : Cousin cesse absolument de mentionner ses ennemis dans la « guerre » entre religion et philosophie. Même dans l'avant-propos du *Rapport*, seul Lamennais est explicitement nommé ; ses épigones sont, quant à eux, désignés par des génériques (« tout le monde »[3], « on »[4]). La préface de Cousin à sa traduction du *Manuel* de Tennemann permet d'éclaircir ce point. Aucun nom n'est à nouveau prononcé, mais le combat entre les philosophes et les catholiques ultras à la Lamennais est recodé sous la forme d'options théoriques faisant elles-mêmes signe vers des « écoles » différentes :

> La philosophie n'a aujourd'hui que l'une de ces trois choses à faire :
>
> Ou abdiquer, renoncer à l'indépendance, rentrer sous l'ancienne autorité, revenir au moyen âge,
>
> Ou continuer à s'agiter dans le cercle de systèmes usés qui se détruisent réciproquement,
>
> Ou enfin dégager ce qu'il y a de vrai dans chacun de ces systèmes, et en composer une philosophie supérieure à tous les systèmes, qui les gouverne tous en les dominant tous.[5]

---

[1] L. REY, *Les Enjeux de l'histoire de la philosophie en France au XIX^e siècle*, *op. cit.* p. 155.

[2] Sur les usages philosophiques de l'historiographie chez Cousin, on se reportera à D. ANTOINE-MAHUT et D. WHISTLER (dir.), *Une Arme philosophique*, *op. cit.*

[3] « C'est M. de Lamennais qui le premier a attaqué la philosophie moderne dans Descartes son père ; le branle une fois donné, tout le monde a suivi » (V. COUSIN, *Des Pensées de Pascal*, *op. cit.* p. XLI).

[4] « M. de Lamennais disait : toute philosophie qui veut être conséquente aboutit au scepticisme ; on nous dit aujourd'hui : Toute philosophie qui part de la raison […] conduit nécessairement au panthéisme » (*ibid.* p. XLII).

[5] V. COUSIN, *Manuel de l'histoire de la philosophie*, *op. cit*. t. I, p. V.

La distinction d'une triple alternative pour la philosophie fait écho à celle d'un livre publié un an auparavant par Damiron et auquel Cousin lui-même n'est probablement pas étranger[1] : l'*Essai sur l'histoire de la philosophie en France au XIXe siècle*[2]. Damiron, à un moment où les « éclectiques » ont été écartés de la scène philosophique par le gouvernement très conservateur de Joseph de Villèle, y proclame que ces derniers forment une école philosophique au même titre que les « sensualistes » et les « théologiens », et annonce (ou plutôt, performe[3]) leur triomphe. Un article est justement consacré à Lamennais. Damiron y reprend les critiques que Cousin adressait à Lamennais au même moment : faire la promotion du « scepticisme » et de la « théocratie »[4]. Mais ce sont moins les griefs à l'encontre de Lamennais en eux-mêmes qui nous intéressent ici, que l'idée que le combat, sous la plume de Damiron, puis sous celle de Cousin, a cessé d'opposer des individus. La « guerre » ouverte par Lamennais entre la foi et la raison est devenue une guerre entre des écoles se disputant le contrôle de l'institution philosophique. Dans cette mesure, pour vaincre, il importe moins de répondre dans le détail aux arguments des adversaires que d'affirmer, comme école, son hégémonie philosophique et institutionnelle. L'histoire de la philosophie est, pour Cousin, l'instrument privilégié de conquête d'une telle hégémonie, en tant qu'elle permet la constitution de généalogies[5]. Au moment de la publication du *Rapport*, en 1843, cette hégémonie n'est plus seulement revendiquée : Cousin a pleinement réintégré les grâces d'un pouvoir politique auquel il participe lui-même activement.

Un dernier point, enfin, mérite d'être soulevé quant à l'existence d'une querelle Cousin-Lamennais, qui explique aussi bien sa naissance que sa poursuite implicite dans les années 1830 et 1840. Les analyses récentes consacrées par Sylvain Milbach à l'*Essai sur l'indifférence* – objet du

---

[1] Sur l'implication de Cousin dans la publication de l'*Essai*, voir F. BARANCY, « Politiques de l'éclectisme en situation de crise », art. cité. Nous ajoutons ici que, dans la suite de son œuvre, alors qu'il a pris ses distances avec la philosophie de Cousin, Damiron ne mentionne plus l'*Essai* de 1828 que comme une œuvre de jeunesse dans laquelle il ne se reconnaît plus. Nous y revenons dans la notice « Damiron » du *Dictionnaire des philosophes français du XIXe siècle* (sous la direction de D. ANTOINE-MAHUT, P.-F. MOREAU, R. RAGGHIANTI et P. VERMEREN, à paraître chez Classiques Garnier). Il est à noter que l'article publié par Cousin en 1817 sur la « classification des questions et des écoles philosophiques » ne mobilise pas une semblable tripartition. Voir V. COUSIN, « Classification des questions et des écoles philosophiques », *Archives Philosophiques, Politiques et Littéraire*s, t. I, 1817, p. 200-212.

[2] J.-P. DAMIRON, *Essai sur l'histoire de la philosophie en France au XIXe siècle*, Paris, Ponthieu, 1828. La distinction des trois écoles par Cousin dans la préface à sa traduction du *Manuel* de Tennemann renvoie à celle que ce dernier reprend lui-même à Damiron. Voir W.-G. TENNEMANN, *Grundriss der Geschichte der Philosophie für den akademischen Unterricht*, fünfte vermehrte und verbesserte Auflage, oder dritte Bearbeitung von Amadeus Wendt, Leibpzig, Ambrosius, 1829, p. 562-563, et V. COUSIN, *Manuel de l'histoire de la philosophie*, *op. cit.* t. II, p. 360. À la suite de Damiron, qu'il cite, Tennemann intègre Lamennais à « l'école théologique ».

[3] Voir notre article « Politiques de l'éclectisme en situation de crise » (art. cité).

[4] J.-P. DAMIRON, *Essai sur l'histoire de la philosophie en France au XIXe siècle*, *op. cit.* p. 129-156.

[5] Voir notamment sur ce point C. KÖNIG-PRALONG, *Médiévisme philosophique et raison moderne de Pierre Bayle à Ernest Renan*, Paris, Vrin, 2016, et D. ANTOINE-MAHUT, « Une philosophie *française* sans *philosophie* française. L'éclectisme de Victor Cousin », *in* C. KÖNIG-PRALONG, M. MELIADÒ, et Z. RADEVA (dir.), *The Territories of philosophy in modern historiography*, *op. cit.* p. 149-168.

courroux cousinien – l'ont particulièrement bien mis en lumière[1]. Derrière l'opposition de principe entre Cousin et Lamennais – « Nous sommes aux deux extrémités des opinions humaines », écrivait le premier au second[2] – se joue, en réalité, surtout, une discussion sur la nature du « sens commun » dont chacun fait le fondement de sa doctrine. Il nous paraît difficile de suivre totalement Sylvain Milbach lorsqu'il affirme que Lamennais « [était] de son vivant le plus célèbre promoteur du sens commun »[3]. Mais celui-ci a assurément donné une très grande visibilité à cette « doctrine » qu'il puise à des sources contraires à celles que Cousin mobilise au même moment[4]. Lamennais, en effet, ne se réfère pas au *common sense* écossais mais au *sensus communis* de la tradition catholique, que l'on peut faire remonter au moins jusqu'à Vincent de Lérins, et que des auteurs comme l'abbé Bergier avaient réactualisée au début du XIXe siècle[5]. Ce *sensus communis*, que Lamennais traduit le plus souvent par « consentement commun », ne désigne pas une faculté individuelle à déterminer le vrai et le bien : il maintient que « nous n'avons en nous aucun moyen de reconnaître quand nous nous sommes trompés, aucune règle infaillible du vrai »[6]. Le sens commun réfère à l'« autorité générale » de toute l'humanité[7], et amène moins au vrai qu'il ne permet d'éviter le doute[8]. Dans sa correspondance avec Lamennais, Cousin attaque ce dernier sur une telle conception du sens commun. Il lui oppose l'idée que, pour être universel, le consentement général a nécessairement un fondement dans l'esprit[9].

Les échanges avec Lamennais apparaissent ainsi comme un moment décisif dans l'histoire de la définition par Cousin du « sens commun », dont il fera par la suite l'un des éléments centraux de sa

---

[1] S. MILBACH, *Lamennais, 1782-1854*, Rennes, Presses universitaires de Rennes / Société d'histoire religieuse de la France, 2021.

[2] Lettre de Victor Cousin à Félicité-Robert de Lamennais, 4 août 1825, *in Correspondance de Cousin*, t. II, p. 7.

[3] S. MILBACH, « 1832-1835, moment mennaisien. L'esprit croyant des années 1830 », *Revue de l'histoire des religions*, 2018, no 3, p. 451-484 ; et *id. Lamennais*, *op. cit*. en particulier p. 47-61.

[4] Sur le sens politique de la mobilisation du « sens commun » écossais par Cousin, voir notamment L. REY, « Les Lumières comme enjeu philosophique et politique : Pierre Leroux face à Victor Cousin », *Dix-huitième siècle*, no 47, 2015, p. 501-528.

[5] Pour une contextualisation théologique du *sensus communis*, voir L. LE GUILLOU, *L'Évolution de la pensée religieuse de Félicité Lamennais*, Paris, Armand Colin, 1966, p. 25-35.

[6] F.-R. de LAMENNAIS, *Essai sur l'indifférence en matière de religion*, tome second, Paris, Tournachon-Molin et Seguin, 1820, p. 29.

[7] « La folie consiste à préférer sa propre raison, son autorité individuelle, à l'autorité générale ou au sentiment commun. » (*Ibid.* p. 31)

[8] « Que deux ou plusieurs personnes diffèrent de sentiment, que font-elles après avoir mutuellement essayé de se convaincre ? Elles cherchent un arbitre, c'est-à-dire une autorité qui détermine, sinon la certitude, du moins la vraisemblance en faveur de l'un des sentiments contestés. Nous nous défions des idées mêmes qui nous paraissent les plus claires, quand nous les voyons repoussées généralement par les autres hommes […]. » (*Ibid.* p. 28)

[9] Voir la lettre de Cousin à Lamennais du 12 septembre 1825 (*Correspondance de Cousin*, t. II, p. 12-15).

philosophie[1]. L'examen de cette querelle, et son enjeu – établir une juridiction théorique sur le concept de « sens commun » – permet aussi de comprendre qu'elle se poursuit, sous une autre forme, dans les années 1840. Cette forme, chez Cousin, est celle de l'*occultation* : dans la suite de son œuvre, il ne mentionne pas plus son adversaire qu'il ne fait écho à la définition théologique du sens commun. Comme l'a montré Pierre-Frédéric Daled pour le cas du traitement cousinien du XVIII^e^ siècle « matérialiste »[2], un tel silence, loin de constituer une ignorance ou une indifférence, est une arme privilégiée pour l'affirmation de sa propre doctrine. En l'occurrence, il s'agit avec le sens commun de s'assurer une hégémonie sur ce concept qu'il « épure » de tout référence théologique.

(ii) Le statut de Pascal dans la querelle Cousin-Lamennais

Cette querelle Cousin-Lamennais, masquée, transformée, est donc centrale pour penser la suite de l'œuvre de Cousin. Mais elle apparaît également décisive pour comprendre la fonction de la figure de Pascal chez Cousin ainsi que le sens même de sa mobilisation. Mathilde Becht, dans un article consacré aux lectures cousinienne et menaisienne de Pascal[3], a bien mis en évidence comment Pascal a acquis dans leur correspondance le statut d'arme philosophique voire « idéologique »[4]. Plus précisément, en reconstituant, pour les confronter, l'interprétation que Cousin et Lamennais donnent de la pensée de Pascal, elle a montré comment celles-ci se sont construites, sinon en discussion, du moins en *réaction* à celle de l'adversaire. Toutefois, la reconstitution de Mathilde Becht ne rend pas compte précisément de la chronologie de cette « co-construction ». Or, il convient de noter que, lorsque Cousin évoque Pascal dans une lettre à Lamennais de 1825, c'est la toute première fois que ce nom apparaît sous sa plume. De là à conclure que c'est sous l'impulsion de Lamennais – qui ne commente pas la référence pascalienne dans sa réponse à Cousin – que celui-ci s'est intéressé à Pascal, il y a un pas que nous ne nous risquerons pas à franchir, car les documents ne sont pas suffisamment explicites. Cependant, on peut se demander, d'une part, quels effets cette première mobilisation de Pascal, en réaction à Lamennais, a eus sur la figure de Pascal

---

[1] Dans cette mesure, nous ne souscrivons pas entièrement à l'hypothèse, présentée par Claire Etchegaray dans « Sens commun et philosophie écossaise chez Victor Cousin » (*in* E. AROSIO et M. MALHERBE [dir.], *Philosophie française et philosophie écossaise 1750-1850*, Paris, Vrin, 2007, p. 95-114), que « c'est grâce à la lecture des philosophes du *Common Sense* que cette notion acquit un statut philosophique aux yeux de Cousin » (*ibid.* p. 95).

[2] Voir P.-F. DALED, *Le Matérialisme occulté et la genèse du « sensualisme ». Écrire l'histoire de la philosophie en France*, Paris, Vrin, 2005.

[3] M. BECHT, « Victor Cousin et Félicité Robert de Lamennais : lectures de Pascal », *in* L. REY (dir.), *Lectures de Descartes et Leibniz au XIX^e^ siècle*, *Corpus*, n° 68, 2015, p 293-310.

[4] *Ibid.* p. 310.

chez Cousin. D'autre part, en restituant la chronologie de la lecture cousinienne de Pascal, il nous faudra voir si celle-ci subit des transformations dans la suite de son œuvre.

Pour répondre à ces deux questions, nous formulerons l'hypothèse suivante : c'est dans la querelle Cousin-Lamennais que Pascal se charge d'une énergie qui justifiera son réinvestissement polémique par Cousin en 1842 et qui explique en grande partie la nature des traits pascaliens que Cousin réactualise. En d'autres termes, l'examen du rôle joué par Pascal dans la querelle qui oppose Cousin à Lamennais dès les années 1820 nous permettra à la fois d'éclairer les raisons pour lesquelles la *persona* Pascal devient si importante pour Cousin et ce qui, dans Pascal, retient son attention.

Une lecture rétrospective de la lettre de Cousin à Lamennais du 20 octobre 1825, dans laquelle Cousin se réfère à Pascal, peut nous porter à croire que c'est là le premier moment où Cousin donne quelque chose comme « son » interprétation de Pascal : celle qu'il diffusera à plus grande échelle dans son cours de 1829 et surtout dans le *Rapport* en 1843. Elle paraît en effet conforme à ce que l'on connaît de la lecture cousinienne de Pascal :

> Je vous avouerai que cette distinction de foi et de raison est, selon moi, plus apparente que réelle. […] C'est Pascal, incrédule sombre, qui a introduit dans la théologie française cette distinction, qui tranche la difficulté au lieu de la résoudre, l'agrandit même au lieu de la faire disparaître, et qui a rendu la philosophie hostile à la foi, et la foi, à la philosophie. Il n'y a qu'une guerre en nous, celle de la passion et de la raison : celle-là suffit : n'en inventons pas d'autre.[1]

Cette lecture est certes déjà caractérisée par deux motifs que l'on retrouvera par la suite : celui de la *guerre contre la raison à partir de la foi*, et celui du *scepticisme* – ou plutôt celui qui *deviendra* le scepticisme, car le mot n'apparaît pas ici. Nous avons vu, que le premier motif, au moins, visait directement Lamennais lui-même. Or, cette identification de Lamennais à Pascal n'a rien d'une « invention » cousinienne. Elle était extrêmement répandue depuis la parution du premier volume de l'*Essai sur l'indifférence en matière de religion* (1817)[2]. Elle est même devenue un lieu commun des analyses de l'*Essai*, de Paul Janet[3] à Sylvain Milbach[4]. Comme prisme d'analyse du rapport Cousin-Lamennais, cette identification pose cependant une difficulté qui, selon nous, n'a jamais été résolue : Cousin lit-il, attaque-t-il Lamennais par Pascal, ou Pascal par Lamennais ? En 1825, la référence à Pascal est pour Cousin un moyen de discréditer la position de Lamennais en le ramenant à un « scepticisme » qu'il affirmait pourtant combattre. En 1843, c'est plutôt l'hypothèse inverse

---

[1] Lettre de Victor Cousin à Félicité-Robert de Lamennais, 20 octobre 1825, *in Correspondance de Cousin*, t. II, p. 19-20.

[2] Voir C. MARÉCHAL, *La Mennais. La dispute sur l'Essai sur l'indifférence d'après des documents nouveaux et inédits*, Paris, Champion, 1925.

[3] P. JANET, *La Philosophie de Lamennais*, Paris, Alcan, 1890, en particulier p. 30-31.

[4] S. MILBACH, *Lamennais*, *op. cit*.

qui semble prévaloir, et qui est la plus répandue[1] : derrière le nom de Pascal, c'est « l'école théologique » que Cousin combattrait. L'enjeu, ici, est de taille. Pascal n'est-il qu'un nom instrumentalisé dans une lutte plus politique que philosophique ? Combattre le Lamennais de l'*Essai sur l'indifférence*, reviendrait alors combattre la monarchie d'Ancien Régime, voire la « théocratie »[2] face à la Charte de 1814. Ou bien son interprétation *philosophique*, première, vient-elle nourrir ensuite une lutte politique ? La question que nous posons ici est celle de la primauté, dans cette lutte, du philosophique ou du politique. La « philosophie », telle qu'elle est consacrée dans et par ses auteurs, c'est-à-dire en tant qu'elle est déterminée dans un *canon*, n'est-elle qu'une arène où s'affrontent des opinions politiques, ou bien vient-elle nourrir elle-même et en tant que telle ces luttes politiques ?

Répondre à cette question impose, dans notre cas, de prêter une attention toute particulière aux circonstances dans lesquelles Lamennais et Pascal en sont venus à être identifiés. On peut distinguer trois étapes dans cette histoire.

a. L'*Essai sur l'indifférence*, premier volume (1817). Autorité et philosophie

Dès la publication du premier volume de l'*Essai*, le projet de Lamennais a été comparé à celui de Pascal, dans lequel on a vu un prédécesseur, illustre ou funeste selon la nature de la réception. On trouve même difficilement une recension de l'*Essai* qui n'opère pas ce rapprochement. Or, si cette assimilation a pu être aussi massive[3], c'est d'abord parce que le texte même de l'*Essai sur l'indifférence* la suggère. Pascal y est abondamment cité, et son auteur ne cache pas la proximité de son propre dessein avec ce qu'il identifie comme un projet pascalien. À son frère, Lamennais écrit le 22 avril 1817, à quelques mois de la parution du premier tome de l'*Essai*, que « l'ouvrage de Pascal doit se retrouver presque en entier dans le [s]ien, et n'en fera pas la moitié »[4]. Ce premier

---

[1] Voir notamment A. McKENNA, « Victor Cousin interprète de Pascal », *in* É. FAUQUET (dir.), *Victor Cousin, homo theologico-politicus*, Paris, Kimé, 1996, p. 19-35, et M. BECHT, « Victor Cousin et Félicité Robert de Lamennais », art. cité.

[2] « Théocratie » désigne sous la plume de Cousin à la fois un régime politique, dans lequel le pouvoir est exercé par des ecclésiastiques à la solde du Pape, et un régime du savoir, dans lequel ce sont ces mêmes autorités religieuses qui décident, contre toute forme de liberté d'opinion et d'expression, de la nature de la vérité. En ce sens, la théocratie s'oppose aussi bien à la Charte constitutionnelle qu'à « la philosophie » comme exercice du libre examen des doctrines. Voir V. COUSIN, *Manuel de l'histoire de la philosophie*, *op. cit.* t. I, p. VI, et *Fragmens philosophiques*, Paris, Sautelet, 1826, p. XLIX-L. Barthélémy Saint-Hilaire, dans son édition de la correspondance de Cousin, situe en ces termes son différend avec Lamennais. Voir *Correspondance de Cousin*, *op. cit.* t. II, p. 3. Pour une perspective contemporaine sur la « théocratie » lamennaisienne, voir F. LAMBERT, *Théologie de la République : Lamennais, prophète et législateur*, Paris, L'Harmattan, 2001.

[3] On trouvera de nombreuses références dans J.-J. DEMOREST, « Lamennais, le "nouveau Pascal" », *Publications of the modern language association*, vol. LXV, nº 5, 1950, p. 681-694.

[4] Lettre de Félicité-Robert de Lamennais à l'abbé Jean [de Lamennais], 22 avril 1817, *in* F. R. de LAMENNAIS, *Correspondance générale*, textes réunis, classés et annotés par L. LE GUILLOU, Paris, Armand Colin, 1971, t. I, p. 340.

tome s'achève d'ailleurs par une citation de Pascal qui, comme le souligne Janet[1], apparaît comme le résumé de tout ce qui précède : « Non plus que Pascal, "nous n'estimons pas que la philosophie vaille une heure de peine" »[2]. L'auteur des *Pensées*, toutefois, est loin d'être la seule référence de Lamennais, chez qui les noms de Bossuet et Bonald reviennent au moins aussi souvent ; il est utilisé, parmi d'autres « auteurs », comme un *stock* d'arguments théoriques lui permettant d'enrichir sa démonstration[3]. Lamennais se sert principalement du chapitre intitulé « Contre l'indifférence des athées » dans l'édition de Port-Royal, qu'il cite sur près de dix pages[4], ainsi que du chapitre XXI, consacré aux « contrariétés de la nature humaine »[5]. Il y trouve des arguments pour penser l'origine philosophique du doute et son inscription dans la nature humaine, ainsi que la manière dont on peut convaincre les « indifférents » de se consacrer à l'étude de la religion chrétienne[6]. Cet usage de Pascal se soutient d'une interprétation que l'on peut caractériser par sa conformité avec celle que canonisait l'édition de 1670 : celle d'un Pascal « moraliste », c'est-à-dire critique des mœurs[7], et auteur spirituel[8], livrant aux indifférents comme aux « vrais chrétiens » ses vues sur la religion, dans un livre entre élévation spirituelle et apologétique. Les très nombreuses citations de Pascal dans lesquelles cette interprétation se manifeste dans l'*Essai sur l'indifférence* ne sont ni introduites, ni commentées, et se confondent pratiquement avec le texte de Lamennais lui-même. Tout se présente donc comme si Lamennais et Pascal professaient bien la même doctrine.

---

[1] P. JANET, *La Philosophie de Lamennais*, *op. cit.* p. 30.

[2] *Essai sur l'indifférence en matière de religion*, Paris, Tournachon-Molin et H. Seguin, 1817, t. I, p. 520. Lamennais fait ici référence au fragment 118 des *Pensées*. Celui-ci, qui ne figurait pas dans l'édition de Port-Royal, avait été publié pour la première fois par Bossut (*Œuvres de Blaise Pascal*, La Haye, Detune, 1779, t. II, p. 547).

[3] Cet usage de Pascal se retrouve également dans un texte antérieur de Lamennais, intitulé *Les Philosophes*, et resté à l'état de manuscrit. Voir la longue analyse de C. MARÉCHAL, *La Jeunesse de La Mennais : contribution à l'étude des origines du romantisme religieux en France au XIXe siècle d'après des documents nouveaux et inédits*, Paris, Perrin, 1913, p. 19 *sq*.

[4] *Essai sur l'indifférence en matière de religion*, *op. cit.* t. I, p. 234-243. La proximité du titre de ce chapitre avec celui de l'ouvrage de Lamennais, n'indique cependant pas une origine. En effet, le terme d'indifférence était fréquent dans la littérature apologétique, et la définition de l'indifférence donnée par Lamennais ne recouvre que partiellement celle de Pascal. Voir *Essai sur l'indifférence en matière de religion*, *op. cit.* t. I, p. XXXVIII-XXXIX et p. 22.

[5] Le titre complet du chapitre est : « Contrariétés étonnantes qui se trouvent dans la nature de l'homme à l'égard de la vérité, du bonheur, et de plusieurs autres choses ». Voir Annexe 4.2, Table des matières des principales éditions des *Pensées*, édition de 1670, p. 671. Dans l'édition Bossut, ce chapitre est devenu le premier de la seconde partie. Le texte de ces deux éditions étant rigoureusement identique, il est difficile de savoir à partir de laquelle Lamennais cite. Il les possédait par ailleurs toutes deux dans sa bibliothèque ; voir *Catalogue de livres rares et précieux provenant de la bibliothèque de M. F. de La Mennais*, Paris, Daubrée, 1836, p. 33.

[6] Lamennais le précise bien : « Cet ouvrage n'est point proprement une apologie du christianisme ; […] quand, après m'avoir lu, on ne serait pas persuadé de la vérité de la Religion chrétienne, pourvu qu'on soit convaincu de la nécessité d'en faire l'objet d'une étude sérieuse, j'aurai pleinement atteint mon but. » (*Ibid.* p. 228)

[7] Sur la transformation de la définition du « moraliste » entre le XVIIe et le XIXe siècles, voir B. PARMENTIER, *Le Siècle des moralistes. De Montaigne à La Bruyère*, Paris, Seuil, 2000, et l'étude classique de Louis van Delft, *Le Moraliste classique. Essai de définition et de typologie* (Genève, Droz, 1980).

[8] Sur cette catégorie, voir D. DESCOTES (dir.), *Pascal, auteur spirituel*, Paris, Honoré Champion, 2006.

b. La réception critique de l'*Essai* et sa défense (1817-1821). De l'*autorité* aux *autorités*

La publication du premier volume de l'*Essai* de Lamennais est un événement littéraire. Son « prodigieux succès », pour reprendre un mot de Janet[1], est quantifiable : moins d'un an après sa sortie, près de 13 000 exemplaires ont été vendus[2]. Mais ce succès de librairie ne s'explique pas seulement par des raisons d'ordre théorique. Ses préoccupations ont certes rencontré celles de l'élite cléricale et catholique, en particulier parisienne, mais cette dernière ne représente qu'une petite partie de son lectorat. Son style, note Sainte-Beuve, le destinait à une plus grande diffusion que les textes d'un Bonald « trop purement métaphysicien » ou d'un Maistre « d'une lecture peu accessible et alors presque inconnu »[3]. C'est en réalité surtout la réception d'emblée polémique de ce livre jugé scandaleux tant par les philosophes qu'il visait que par certains ecclésiastiques, qui explique ses larges ventes. À l'autre extrémité du siècle, la plaie qu'il avait ouverte semble par exemple encore vive pour le spiritualiste Janet :

> Un tel livre […] attaquait jusqu'à sa racine l'esprit moderne, s'efforçait de le faire rétrograder jusqu'au-delà du XVIe siècle.[4]

Nous n'entrerons pas ici dans le détail de la polémique engendrée par la parution de ce premier tome[5]. Il nous suffira pour notre propos de nous intéresser à la *stratégie* de défense adoptée par Lamennais. Il la développe dans un ouvrage justement intitulé *Défense de l'Essai sur l'indifférence en matière de religion*, paru en 1821[6], intercalé entre la publication des deuxième (1820)[7] et troisième volumes (1823)[8]. Cette défense s'appuie sur la doctrine présentée dans les deux premiers volumes de l'*Essai* et en particulier sur la nature de la « certitude » dans une période de doute voire de scepticisme généralisé :

> On vit dans une sorte de scepticisme pratique, comme s'il n'existait rien de vrai ni de faux, ou qu'il fut impossible de les discerner. Après avoir tout soumis au raisonnement, fatigué de ses vaines promesses, on a perdu la confiance qu'on avait en lui.[9]

---

[1] P. JANET, *La Philosophie de Lamennais*, *op. cit*. p. 8.

[2] Voir la lettre de Lamennais à Bruté du 30 novembre 1818, *in* F.-R. de LAMENNAIS, *Correspondance générale, op. cit.* t. I, p. 458.

[3] C.-A. de SAINTE-BEUVE, « L'abbé de La Mennais », *Revue des Deux Mondes*, vol. V, 1er février 1832, p. 363. Les différents écrits de Sainte-Beuve sur Lamennais ont été réunis par Maurice Allem dans C.-A de SAINTE-BEUVE, *XIXe siècle, Philosophes et essayistes. La Mennais, Victor Cousin, Jouffroy*, *Les Grands Écrivains français. Études des lundis et des portraits classées selon un ordre nouveau*, Paris, Garnier, 1930, t. II, p.1-132.

[4] P. JANET, *La Philosophie de Lamennais*, *op. cit.* p. 8-9.

[5] On se reportera sur ce point à C. MARÉCHAL, *La Mennais. La dispute sur l'*Essai sur l'indifférence *d'après des documents nouveaux et inédits*, *op. cit.* et S. MILBACH, *Lamennais*, *op. cit.*

[6] *Défense de l'Essai sur l'indifférence en matière de religion*, Paris, Méquignon, 1821.

[7] *Essai sur l'indifférence en matière de religion*, tome second, *op. cit.*

[8] *Essai sur l'indifférence en matière de religion*, tome troisième, Paris, Librairie classique-élémentaire, 1823.

[9] *Défense de l'Essai sur l'indifférence en matière de religion*, *op. cit.* p. II.

Dans ce contexte, le critère de la certitude est ce que Lamennais appelle l'*autorité*. En 1821, face à ses contradicteurs philosophes, il s'attache à distinguer l'acception du concept d'« autorité » telle qu'il l'entend de celle habituellement comprise en théologie. Vis-à-vis de cette dernière, son acception n'entretient qu'un rapport analogique[1] :

> Nous combattons le sens privé des philosophes, des déistes et des athées par le *sens commun* des hommes, ou l'autorité du genre humain, comme nous combattons le sens privé des hérétiques par le sens commun des chrétiens, ou par l'autorité de l'Église.[2]

La défense de son *Essai* par Lamennais va donc en passer par la mobilisation d'un certain nombre « d'autorités ». Mais ces autorités ne sont pas, comme on pourrait s'y attendre dans une tradition de scolastique classique, des garantes de la catholicité du propos : ce sont des autorités « du genre humain » – ce point lui sera d'ailleurs reproché par certains de ses contradicteurs catholiques[3]. Pascal est compté parmi ces autorités ; le chapitre VII de la *Défense* lui est consacré :

> Ce n'est […] pas pour le combattre que nous parlons ici de Pascal ; mais au contraire pour faire voir la parfaite conformité de sa doctrine avec la nôtre, sur les points où celle-ci a été attaquée.[4]

Dans la *Défense de l'Essai sur l'indifférence en matière de religion*, le rôle attribué à « Pascal » change donc. L'application de sa théorie de la certitude à sa propre œuvre, pour en démontrer le caractère « vrai », pousse Lamennais à faire de Pascal une « autorité ». Il ne s'agit plus alors de s'en servir comme d'une batterie d'arguments, mais de le désigner comme un parent dans une généalogie prestigieuse et, surtout, de présenter sa figure comme une garantie de la vérité. Ce statut nouveau conféré à Pascal conduit même Lamennais à souligner que cette autorité a elle-même ses limites et qu'on ne doit pas l'y identifier totalement. Comme l'a souligné Mathilde Becht[5], cette nuance n'est pas sans contradiction avec la formule précédemment citée :

> Il ne faut pas croire cependant que nous le suivions en tout, ni qu'il n'y ait aucune différence entre ses idées et les nôtres. Ce puissant esprit ne savait pas toujours régler sa force. Il est allé trop loin, en plaçant l'homme entre un doute absolu et la foi en la révélation, ce qui nous semble infirmer les preuves de cette révélation même. […] N'ayant point distingué la foi inhérente à notre nature de la foi chrétienne, la raison individuelle de la raison générale, ou la raison de chaque homme de la raison humaine, il ne lui laisse aucun moyen naturel ou *raisonnable* de sortir de l'incertitude où il l'a plongée […]. Comme lui nous admettons que la philosophie n'a jamais produit, ni pu produire autre

---

[1] Il est difficile de ne pas voir ici un rappel des analyses de la « Préface au Traité du vide » devenue, sous le titre « De l'autorité en matière de philosophie », le premier chapitre de l'édition Bossut des *Pensées*. Lamennais la cite pratiquement mot-à-mot dans le second volume de l'*Essai*, mais sans nommer Pascal. Voir *Essai sur l'indifférence en matière de religion*, tome second, *op. cit.* p. 22-25 (en note).

[2] *Défense de l'Essai sur l'indifférence en matière de religion*, *op. cit.* p. XIV-XV.

[3] Citons simplement ici la préface de la *Défense* : « Quelques personnes […] se sont crues obligées en conscience de protester contre cette nouveauté suspecte qu'on appelle le sens commun. […] On voudrait qu'on s'en tînt aux preuves anciennes […]. » (*Ibid.* p. XVI)

[4] *Ibid.* p. 77-78. Dans son examen des autorités, Lamennais avait en effet été amené à discuter ceux que l'on présente habituellement comme des autorités (Descartes, Bacon) pour leur dénier ce statut.

[5] M. BECHT, « Victor Cousin et Félicité Robert de Lamennais », art. cité, p. 304.

> chose que le doute ; mais de plus, nous montrons, ce qu'il ne fait pas, que l'homme a *dans sa nature*, un moyen de parvenir à la connaissance certaine de la vérité.[1]

Il importe à notre propos de bien voir qu'il ne s'agit ici nullement d'une modification du jugement porté par Lamennais sur Pascal mais d'une transformation de l'usage, et donc du statut de cet auteur, dans son projet philosophique. Lamennais défendait en effet la même position, mais *en privé*, à Bonald, en 1820 :

> Pascal avait aussi abattu la raison humaine, mais il la laisse à terre et moi je la relève, je la place sur une base inébranlable, la raison de Dieu même.[2]

c. La réception critique de la *Défense* de l'*Essai* (1821-1825). Attaquer Lamennais par ses autorités

En faisant de Pascal une autorité approuvée, au moins en partie, par le « sens commun » de l'humanité, Lamennais ouvrait pour ainsi dire une boîte de Pandore. Il offrait de cette manière à ses adversaires un levier de plus pour l'attaquer : en le contredisant non plus seulement sur la doctrine, mais sur l'interprétation qu'il donne des autorités censées soutenir celle-ci. Nombreux furent ceux qui s'engouffrèrent dans cette brèche. Mais le plus emblématique fut sans doute l'abbé Jean-Baptiste Flottes[3], que l'on retrouvera quelques années plus tard comme acteur de premier plan dans la polémique sur le « scepticisme » de Pascal. Parmi les différents ouvrages qu'il consacre à la discussion des opinions professées par Lamennais dans l'*Essai sur l'indifférence*, un nous arrêtera particulièrement ici, intitulé *M. l'abbé F. de Lamennais réfuté par les autorités mêmes qu'il invoque, ou observations critiques sur la* Défense *de cet illustre écrivain*[4]. La référence à Pascal est examinée aux pages 84-95. Flottes y entreprend de corriger l'interprétation de Lamennais là où ce dernier cherche à s'approprier Pascal. En confrontant les citations données par Lamennais à d'autres passages des *Pensées*, il entend montrer que le Pascal auquel Lamennais s'identifiait stratégiquement, pour conférer à sa propre doctrine une partie de l'autorité dont ce dernier jouissait, n'a de réalité qu'au prix d'erreurs majeures d'interprétation. Le mode de lecture de Pascal est alors tout à fait différent. Là où Lamennais lisait Pascal en moraliste, citant des pensées isolées et

---

[1] *Défense de l'Essai sur l'indifférence en matière de religion*, *op. cit*. p. 92-94.

[2] Lettre de Félicité-Robert de Lamennais à Louis de Bonald du 24 août 1820, *in* F.-R. de LAMENNAIS, *Correspondance générale*, *op. cit.* t. II, p. 110.

[3] Cet abbé Jean-Baptiste Flottes (1789-1864) ne doit pas être confondu avec Jean-Sylvestre Flotte († 1829), qui renonça à l'habit ecclésiastique après avoir reçu le diaconat – et qui ne fut jamais abbé. Philosophe spiritualiste de la « première génération » (B. POUCET, « Quelle identité pour les professeurs de philosophie ? (1809-2000) », *in Lycées, lycéens, lycéennes, deux siècles d'histoire*, Paris, Institut national de recherche pédagogique, 2005, p. 287-288), professeur au lycée impérial d'Amiens et secrétaire de la faculté des Lettres d'Amiens, il est l'auteur d'un manuel de philosophie à destination des aspirants au baccalauréat (*Leçons élémentaires de philosophie*, Paris, Bruno-Labbé, 1812).

[4] J.-B. FLOTTES, *M. l'abbé F. de Lamennais réfuté par les autorités mêmes qu'il invoque, ou observations critiques sur la* Défense *de cet illustre écrivain*, Montpellier, Augustin Seguin, 1824.

marquantes par leurs images et leur vocabulaire, Flottes revendique une interprétation systématique et charitable, cherchant à résoudre les apparentes contradictions. Les propos de Pascal sur l'impuissance de la raison sont ainsi articulés à ceux sur la légitimité de son usage ; ceux sur l'inanité de la philosophie, à la compatibilité, et même la complémentarité de la théologie et de la philosophie que Pascal professerait dans l'*Entretien avec Monsieur de Sacy*.

Inséré dans un dispositif argumentatif polémique, Pascal devient plus qu'une autorité garante de la vérité de son propos. Il se voit traité comme une « arme philosophique », et même une arme à double tranchant. Utilisée par Lamennais pour se défendre, cette arme devient celle par laquelle Flottes l'attaque :

> Saint Augustin, Descartes, Malebranche, Leibniz, Bacon, Pascal, Bossuet, Nicole, Euler, n'ont pas avancé les paradoxes que M. de Lamennais leur attribue, et ces grands hommes n'ont pas mérité les reproches qu'il leur adresse. Ils soutiennent, dans les passages mêmes cités par M. de Lamennais, une opinion contraire à celle que leur prête l'auteur de la *Défense* […].[1]

On le voit par la suite de noms donnée par Flottes : il y va aussi, pour un professeur de philosophie en chaire, de la défense de son institution – seul saint Augustin ne fait pas partie des auteurs recommandés[2]. Mais une telle défense suppose aussi d'avoir identifié, en amont, le rôle formateur de telles « autorités » dans l'éducation des jeunes citoyens. Flottes le thématise en 1839, dans deux discours prononcés à la faculté des lettres de Montpellier. Ceux-ci sont consacrés à la défense de « l'esprit philosophique », et proposent une voie médiane entre l'éclectisme cousinien, héritier de « l'esprit d'examen » des Lumières[3], et les déclarations de Lamennais[4]. Tous deux mèneraient au scepticisme[5], c'est-à-dire à la remise en cause de l'ordre social et des croyances religieuses[6], par

---

[1] *Ibid*. p. 11.

[2] Voir notre Annexe 3.2 Listes des auteurs classiques pour la philosophie et pour le baccalauréat ès-lettres (1809-1906).

[3] « L'esprit philosophique n'est point cette disposition naturelle de l'intelligence qui nous rend propres à discerner le vrai du faux. » (J.-B. FLOTTES, *De l'Esprit philosophique*, discours prononcé le 25 novembre 1839, à l'ouverture du cours de philosophie de la faculté des lettres de Montpellier, Montpellier, Tournel, 1839, p. 8)

[4] « Quelques esprits trop vivement préoccupés des difficultés qu'il faut vaincre dans les recherches philosophiques, se sont hâtés de les déclarer impossibles » (J.-B. FLOTTES, *Des Attaques dirigées contre les études philosophiques*, discours prononcé le 4 janvier 1839 à l'ouverture du cours de philosophie de la Faculté des lettres de Montpellier, Montpellier, Tournel, 1839, p. 8) ; « L'esprit philosophique est encore moins cette disposition ou plutôt cette faiblesse de l'intelligence […] qui succombe sous le poids des difficultés qu'il faut vaincre pour arriver jusqu'à elle, et qui rend inhabile à la démêler au milieu des erreurs parmi lesquelles elle est souvent confondue. » (J.-B. FLOTTES, *De l'Esprit philosophique*, *op. cit.* p. 8)

[5] « Les torts de ces philosophes ne doivent pas retomber sur la philosophie. Les abus de la religion doivent-ils être attribués à la véritable piété ? La liberté est-elle responsable des excès de la licence ? […] On a prétendu que la philosophie conduit au scepticisme, parce qu'elle met sous les yeux les systèmes divers qui souvent, sur des points essentiels, sont opposés entre eux, quelquefois même contradictoires. La vue de l'intelligence, ajoute-t-on, se trouble au milieu de cette divergence d'opinions. L'esprit est frappé de mort par le scepticisme : il ne croit plus à la vérité. » (J.-B. FLOTTES, *Des Attaques dirigées contre les études philosophiques*, *op. cit.* p. 23)

[6] « [L]es études [philosophiques] ont été proscrites comme nuisibles. On a dit qu'elles menaient au scepticisme, qu'elles étaient contraires à l'ordre social et hostile aux croyances religieuses. Élevons la voix avec assurance, la Philosophie a été calomniée. » (*Ibid*. p. 21)

deux voies distinctes : « l'indifférence pour la vérité »[1], et l'incapacité à identifier les lieux de notre certitude[2]. Ainsi, que Pascal puisse être réintégré à une entreprise de « défense de la philosophie », revient à considérer qu'il est lui-même une garantie contre cette prolifération du doute en quoi consiste le « scepticisme ».

*

* *

Si nous résumons l'évolution du statut de Pascal dans la polémique ouverte par la publication du premier tome de l'*Essai sur l'indifférence en matière de religion*, nous pouvons ainsi observer trois effets.

1/ Pascal devient une autorité théorique voire, pour les adversaires de Lamennais, philosophique, et non seulement une réserve d'arguments. Dans cette mesure, la conformité de la doctrine que l'on défend avec celle de Pascal devient elle-même un enjeu. Pascal est une autorité qu'il est impératif d'avoir dans son camp.

2/ Le contexte philosophique dans lequel Pascal est utilisé comme une arme focalise les conflits d'interprétations autour de l'opposition entre religion et philosophie. Il est utilisé, ou bien pour défendre l'idée d'une opposition de fonds entre la philosophie et la religion, ou bien au contraire pour proclamer la complémentarité de ces deux modes du savoir, pour autant qu'on en ait tracé les limites (étendue et bornes).

3/ Bien que chaque camp revendique pour soi, selon des méthodes interprétatives différentes, une orthodoxie pascalienne, on peut considérer que Lamennais est l'un des premiers, au XIX^e^ siècle, à jeter un trouble sur le Pascal des *Pensées* chez les catholiques. Il identifie en effet une doctrine hautement polémique – la sienne –, avec une doctrine, sinon unanimement approuvée, du moins non-problématique. Même Joseph de Maistre, dont l'hostilité à l'égard de Pascal est connue, n'attaque jamais frontalement les *Pensées* sur le fond, sinon pour y dénoncer la présence « envahissante » du *moi*[3]. Ce trouble jeté par Lamennais, cependant, n'est assumé par aucune plume

---

[1] J.-B. FLOTTES, *De l'Esprit philosophique*, *op. cit.* p. 8.

[2] « Elle ne nous abandonne pas au milieu du labyrinthe formé par les divers systèmes. Elle nous dit : Ici vous pouvez affirmer avec assurance. Là vous n'avez que la probabilité. De ce côté, il faut encore vous résigner au doute ; et elle complète ses enseignements, en traçant les caractères lumineux à l'aide desquels il nous est facile de distinguer et de reconnaître la vérité. » (*Des Attaques dirigées contre les études philosophiques*, *op. cit.* p. 23-24) Une telle conception pouvait notamment s'autoriser de Pascal : « Il faut savoir douter où il faut, assurer où il faut, en se soumettant où il faut. » (*Pensées*, fr. 201)

[3] Voir R. TRIOMPHE, « Pascal et Joseph de Maistre », *Revue des sciences religieuses*, t. XXXV, n^o^ 3, 1961, p. 257-268, et O. TORT, « Usages polémiques de Port-Royal et du jansénisme dans les milieux politiques royalistes (1814-1830) », *Port-Royal au XIX^e^ siècle*, *Chroniques de Port-Royal*, n^o^ 65, 2015, p. 125-136.

catholique : tous rejettent en bloc l'interprétation lamennaisienne de Pascal, en exhibant les déformations voire les contrefaçons du texte et de son sens qui la soutiennent. Le *Rapport* de Cousin, de ce point de vue, aura des effets très différents, en étayant une lecture tout aussi scandaleuse par des arguments philologiques.

C'est dans ce contexte que l'on peut comprendre la référence à Pascal dans la lettre de Cousin du 20 octobre 1825. Il s'agit, comme chez Flottes, d'employer Pascal comme une arme contre Lamennais. Certes, la nature de la critique n'est pas la même. Nous ne sommes pas ici en présence d'une critique « scolastique » – corriger l'interprétation de Pascal voire le contenu même des citations pour les retourner contre Lamennais. Cependant, Pascal sert bien, en vertu d'une interprétation qui précède l'accusation formulée à l'égard de Lamennais, à critiquer ce dernier. Autrement dit, c'est l'interprétation *philosophique* de Pascal qui sert à formuler une critique *politique* à l'égard de l'auteur de l'*Essai sur l'indifférence*, et non l'inverse. Cette antériorité signifie-t-elle pour autant que la querelle avec Lamennais n'ait eu aucun effet sur la construction de la figure de Pascal chez Cousin ? C'est ce que nous allons examiner.

(iii) L'enjeu de la mobilisation de Pascal par Cousin dans la querelle avec Lamennais

Cousin interprète donc Lamennais à l'aune de Pascal. Reprenons dans le détail le commentaire de la lettre de Cousin.

> Je vous avouerai que cette distinction de foi et de raison est, selon moi, plus apparente que réelle. Tout est raison à des degrés plus ou moins purs. Qu'est-ce que l'autorité ? La raison générale d'une époque. Et la foi ? Le rapport, obscurément ou énergiquement senti, mais non encore développé et éclairci, de la raison individuelle à cette raison générale. Et quant à la philosophie, ce n'est pas autre chose encore que la raison sortant de ses formes individuelles, pour sympathiser avec la raison générale d'une époque ; et s'élevant même au-dessus des formes générales de la raison de cette époque, pour arriver à la raison universelle, à la raison en soi, et s'identifier avec elle. C'est Pascal, incrédule sombre, qui a introduit dans la théologie française cette distinction, qui tranche la difficulté au lieu de la résoudre, l'agrandit même au lieu de la faire disparaître, et qui a rendu la philosophie hostile à la foi, et la foi, à la philosophie. Il n'y a qu'une guerre en nous, celle de la passion et de la raison : celle-là suffit : n'en inventons pas d'autre. Les degrés ne sont pas des oppositions ; et chaque homme, selon sa place dans le monde, pâtre, philosophe ou prêtre, aperçoit avec la même raison, la même vérité, qui nous délivre tous et nous sauvera tous.[1]

La mention de « l'incrédulité », trait que Cousin reprend comme nous l'avons vu aux lectures « philosophiques » de Pascal au XVIII^e^ siècle, répond ici à l'accusation adressée par Lamennais à la philosophie de conduire nécessairement au scepticisme. Cette thèse, qui avait fait la célébrité de l'*Essai sur l'indifférence*, était encore rappelée dans la lettre de Lamennais à laquelle Cousin répond :

---

[1] Lettre de Victor Cousin à Félicité-Robert de Lamennais, 20 octobre 1825, *in Correspondance de Cousin*, t. II, p. 19-20.

> L'intelligence de l'homme […] peut et doit travailler à étendre sans cesse son royaume de lumière, en subordonnant toujours ses pensées, même celles qui lui paraissent les plus claires, à la certitude de la foi. Et en effet, si ces pensées supposées certaines se trouvaient en contradiction avec une foi certaine aussi, voyez où l'on serait conduit : il ne resterait plus qu'un scepticisme désespérant.[1]

Cousin, ici, renverse l'argument : à Lamennais, il oppose l'idée que le scepticisme peut très bien être dans son propre camp. N'est pas sceptique celui qui *soumet* toute vérité au libre examen de la raison, mais celui qui, s'imaginant que la raison est incapable de parvenir à la vérité, en est réduit à *se soumettre* – en un autre sens – à la religion, et plus spécifiquement aux autorités ecclésiastiques, en charge de déterminer le vrai du faux. Lamennais est alors semblable à Pascal dans la mesure où sa philosophie est fondée sur le scepticisme.

Le « scepticisme » lamennaisien et « l'incrédulité » pascalienne visent ainsi la même chose que ce que Cousin évoque dans ses articles de 1844-1845 consacrés au « scepticisme de Pascal » : un scepticisme « en philosophie » et non « en religion ». En d'autres termes, Pascal, comme Lamennais, professent un doute non pas sur la nature des vérités mais sur le moyen par lequel nous pouvons y parvenir : d'un côté, le « libre examen », de l'autre, « l'autorité », c'est-à-dire l'identification de personnes ou d'institutions en charge de distinguer, sur la base d'un don surnaturel, le vrai du faux. De cette divergence sur la nature de la vérité, qui met également en jeu, comme le rappelle le mennaisien Philippe Gerbet[2], une certaine interprétation de la nature humaine, Cousin va ainsi faire une lecture politique. En se présentant comme la seule instance capable de déterminer la vérité, et en interdisant de chercher à l'établir librement, c'est-à-dire hors de son contrôle, la théologie devient « théocratie ». Elle ne légifère alors plus seulement sur des vérités de nature théorique, mais entreprend de fournir des règles pour la vie sociale des hommes[3].

On peut se demander, si ces deux conceptions de la vérité sont si éloignées dans leur méthodologie, comment Cousin justifie qu'elles parviennent peu ou prou au même résultat théorique : le « christianisme », entendu comme un ensemble de thèses sur la nature de l'âme et de Dieu, et sur le monde[4]. C'est qu'aucune ne professe un « scepticisme absolu » ; chacune confère

---

[1] Lettre de Félicité-Robert de Lamennais à Victor Cousin, 1er octobre 1825, *in Correspondance de Cousin*, t. II, p. 17-18.

[2] P. GERBET, « *Fragments philosophiques*, par M. Victor Cousin – Préface des *Esquisses de philosophie morale* de Dugald Stewart, par M. Th. Jouffroy [recension] », *Le Mémorial catholique*, troisième année, t. VI, décembre 1826, p. 334.

[3] La même critique sera formulée, dans un autre lexique, et débarrassée de tout nom propre, dans la préface au *Manuel* de Tennemann : « Un peu de rigueur et de conséquence a conduit l'école théocratique à réprouver non plus tel ou tel système philosophique, mais l'esprit commun de tous les systèmes, savoir la libre réflexion, c'est-à-dire la philosophie elle-même. Plus de rigueur et de conséquence encore la pousserait au scepticisme absolu ou la ramènerait à la philosophie. » (V. COUSIN, *Manuel de l'histoire de la philosophie*, *op. cit*. t. I, p. VII)

[4] « Vous partez de l'autorité : moi, de l'individu ; vous, de la foi : moi, du libre examen. Nous avons l'air de venir des deux bouts du monde ; mais le christianisme est entre nous. […] C'est là que nous devons nous donner rendez-vous. » (Lettre de Victor Cousin à Félicité-Robert de Lamennais, 4 août 1825, *in Correspondance de Cousin*, t. II, p. 7)

une autorité, même minimale, à ce que Cousin appelle le « sens commun », c'est-à-dire la manière dont la raison se manifeste confusément et « obscurément », dans la foi, celle des théologiens les plus rigoureux comme celle des enfants et des naïfs[1]. « Ce qui importe », dès lors, n'est pas tant « où l'on arrive »[2] – puisque tout le monde est d'accord, finalement, sur le contenu même des règles morales[3] –, mais *comment* on y arrive, c'est-à-dire la « méthode »[4] : l'interprétation philosophique de la nature de la vérité et de la manière dont on peut la posséder peut avoir des conséquences politiques extrêmement néfastes. C'est ainsi que l'on peut comprendre que Lamennais soit allé plus loin que Pascal en opposant la foi à la religion – thèse « introduite » par Pascal en philosophie et en théologie. Lamennais est allé là où Pascal ne s'était pas aventuré, ou pas jusqu'au bout, en explicitant le projet politique d'organisation sociale qui en est la conséquence logique.

En reconstituant la définition du scepticisme qui fonde le rapprochement que Cousin opère entre Pascal et Lamennais dès 1825, nous sommes ainsi à même de saisir l'originalité de ce dernier. Il ne s'agit pas de souligner la qualité « d'apologiste de la religion chrétienne » de Pascal en le replaçant dans une prestigieuse lignée dont il est justement identifié, depuis Chateaubriand[5], comme le principal ancêtre. Ce qui justifie chez Cousin le rapprochement avec Lamennais, c'est une comparaison de leurs thèses respectives sur la nature humaine et la raison – qui fait émerger un semblable *scepticisme*. Comme nous l'avons déjà indiqué, cette interprétation de Pascal se fonde plutôt sur une reprise de motifs hérités de Voltaire et Condorcet, même si on peut y voir, dans sa couleur « romantique », des traces de la lecture de Chateaubriand, à moins qu'elles ne lui viennent de Pierre-Simon Ballanche[6]. Cousin est ainsi le seul, dans la querelle ouverte par la publication de l'*Essai sur l'indifférence en matière de religion*, à critiquer son auteur d'un point de vue philosophique *par* le rapprochement avec Pascal. Le « métaphysicien » Étienne Jondot, par

---

[1] « Aujourd'hui, après avoir passé par plus d'une école et presque épuisé tous les degrés connus de la spéculation, j'ai le bonheur de pouvoir retrouver et de contempler, dans les images de ma foi primitive, les dernières idées où l'étude et la méditation m'ont conduit. » (*Loc. cit.*)

[2] « Le christianisme est entre nous. […] Qu'importe de quel côté on y arrive, pourvu qu'on y arrive ? Ou plutôt, j'y reviens » écrit Cousin à Lamennais (*loc. cit.*).

[3] C'est ce que souligne Jérôme Grondeux dans son analyse du statut de la morale dans la correspondance Cousin-Lamennais (« La morale politique », art. cité).

[4] « Pour le fond et la substance des idées, nous nous entendons d'avance. Toutes nos discussions ne peuvent tomber que sur la méthode que j'emprunte à l'esprit du temps présent. » (Lettre de Victor Cousin à Félicité-Robert de Lamennais, 4 août 1825, *in Correspondance de Cousin*, *op. cit.* t. II, p. 8)

[5] Voir A. McKenna, « Les *Pensées* de Pascal au XIX^e siècle », *in* P. Brockmeier et S. Michaud (dir.), *Sitten und Sittlichkeit im 19. Jahrhundert. Les Morales au XIX^e siècle*, Stuttgart, M&P Verlag für Wiss. und Forschung, 1993, p. 108-134.

[6] Voir P.-S. Ballanche, *Du Sentiment considéré dans ses rapports avec la littérature et les arts*, Lyon, Ballanche et Barret, 1801, p. 124-125 et *passim*. L'importance de Ballanche dans la réception « romantique » de Pascal, signalée par l'historiographie pascalienne de divers ouvrages polémiques des années 1840-1850, nous est d'abord venue de J. Buche, *L'École mystique de Lyon, 1776-1847. Le Grand Ampère, Ballanche, Cl. Julien Bredin, Victor de Laprade, Blanc Saint-Bonnet, Paul Chenavard*, Paris, Félix Alcan, 1935.

exemple, dans sa réfutation titrée *L'Anti-pyrrhonien*[1], désigne explicitement Lamennais comme un sceptique. Mais il ne fonde pas sa critique en rattachant ce scepticisme à la figure de Pascal. Au contraire, il s'élève tout au long du livre contre ceux qui appellent Lamennais le « nouveau Pascal » – « Bossuet et Pascal eussent foudroyé une pareille doctrine »[2] – et privilégie, comme repoussoir, la référence déjà très répandue à Spinoza[3]. Dans le même ouvrage, Jondot rappelle par ailleurs que l'accusation de « scepticisme » adressée à Lamennais était alors monnaie courante[4]. En août 1825, quand Cousin formule donc ses premières critiques à l'égard de Lamennais, il est loin d'être le premier à lui reprocher ce que d'autres appelleront plus tard une forme de « scepticisme théologique »[5]. En revanche, il est le seul à le formuler *via* la figure de Pascal. Cette originalité, relative au contexte, mais explicable à partir des lectures de Cousin, signifie-t-elle pour autant que la querelle avec Lamennais n'a pas eu d'effet sur la figure de Pascal ?

Il est difficile de répondre à cette question, dans la mesure où c'est dans la lettre de Cousin à Lamennais du 20 octobre 1825 que paraît pour la première fois sous sa plume le nom de Pascal. Il est impossible, dès lors, de mesurer quelque chose comme une *transformation*. En revanche, nous ne considérons pas comme indifférent que ce soit dans ce contexte, polémique, que Cousin explicite pour la première fois son interprétation de Pascal. En ce sens, ce moment – la querelle Cousin-Lamennais – apparaît comme celui de l'*élaboration* d'une première figure de Pascal. On peut alors en lire les effets sur cette figure comme des effets de *focalisation* : Cousin va sélectionner certains traits, parfois en les radicalisant, de la *persona* Pascal telle qu'elle était perçue à l'époque, en les réinsérant dans un logiciel argumentatif polémique. Nous suivrons dans la suite de ce chapitre la

---

[1] É. JONDOT, *L'Anti-pyrrhonien, ou réfutation complète des principes contenus dans le second volume de l'Essai sur l'indifférence en matière de religion, principes subversifs de toute croyance religieuse, de toute morale, et contraires aux notions de la saine physique, ainsi qu'à l'expérience de l'histoire*, Paris, Pillet, 1821. Il se désigne lui-même comme un « métaphysicien » à la page XI.

[2] *Ibid.* p. 130.

[3] « [Lamennais], se proposant de s'y tenir ferme, vient de nouveau de livrer le monde comme un jouet à la dispute, et faire de l'homme une énigme inexplicable. Il tombe, de toute sa hauteur, dans le précipice que son imagination creuse devant nous. On croit suivre Pascal ; on va plus loin que Spinoza. » (*Ibid.* p. 131)

[4] « Tous [les véritables philosophes] se récrient contre ce système d'avilissement universel de notre être ; tous croient voir Pyrrhon ressuscité. » (*Ibid*. p. V) On peut penser par exemple à J.-B. FLOTTES, *M. l'abbé F. de Lamennais réfuté par les autorités mêmes qu'il invoque*, *op. cit*. ; P. PAGANEL, *Considérations philosophiques, ou examen critique des opinions de M. l'abbé de La Mennais*, Paris, Pillet, 1824 ; J.-B. NOLHAC, *Du Système philosophique de M. F. de Lamennais et de quelques écrits publiés en faveur de ce système*, Lyon, Boursy, 1825 ; P.-D. BOYER, *Examen de la doctrine de M. de Lamennais considérée sous le triple rapport de la philosophie, de la théologie et de la politique ; avec une dissertation sur Descartes, considéré comme géomètre, comme physicien et comme philosophie*, Paris, Le Clere, 1834. Jondot, quant à lui, se réfère aux *Leçons de philosophie* de Laromiguière, qui pourtant ne semble pas citer Lamennais.

[5] Cette catégorie, que l'on retrouve sous la plume de nombreux auteurs, et dont il est difficile de retracer l'origine, avait notamment été employée, pour décrire la pensée de Lamennais – et de Pascal –, par L. ROBERT dans *De la Certitude et des formes récentes de scepticisme* (Paris, Thorin, 1880).

permanence de certains de ces traits alors même que la polémique évolue dans les années 1840. Quelles sont donc ces ambiguïtés de la *persona* Pascal parmi lesquelles Cousin opère un choix ?

La plus évidente nous paraît être justement l'indistinction qui caractérise cette dernière au début du XIXe siècle, et dont nous avons précédemment montré toute l'étendue. Pascal, « classique » de la culture française, est à la fois moraliste, littérateur, auteur spirituel, mathématicien, physicien, épistolier, philosophe, etc. sans que cette multiplicité de statuts ne semble vraiment poser problème. Dans la querelle avec Lamennais, et spécifiquement dans les attaques formulées par Cousin à son égard, cette ambiguïté se resserre considérablement. En insérant la figure de Pascal dans son arsenal polémique, Cousin ne va plus considérer que la tension entre le Pascal-religieux et le Pascal-philosophe. En inscrivant ce dernier dans la catégorie qui prendra plus tard, sous l'effet de cette polémique, le nom de « scepticisme théologique », Cousin prend à la fois position par rapport à Lamennais, en le ramenant à la position que celui-ci prétend combattre – le scepticisme –, et par rapport à ceux qui, pour combattre l'auteur de l'*Essai*, invoquent l'autorité de Pascal (Flottes, Jondot, etc.). Face à ces derniers, Cousin avance l'idée d'une incompatibilité de principe entre la conception pascalienne de la religion et la philosophie. Cette importance accordée à la tension religion/philosophie chez Pascal peut d'abord être comprise à l'aune de l'opposition structurant sa réception aux XVIIe et XVIIIe siècles, entre sa vie « scientifique » et sa vie « littéraire » – opposition que Bossut avait cherché à atténuer. Cette opposition ne semble plus déterminante dans la lecture de Cousin. Cependant, le contexte philosophique de son énonciation permet de comprendre qu'elle avait toujours une certaine actualité : elle était au cœur de la bataille pour la science de l'homme qui avait opposé les « idéologues » et les médecins au début du siècle, et avait été reprise par Royer-Collard puis Cousin[1]. Cette focalisation sur l'opposition entre philosophie et religion et non entre philosophie et sciences positives, dans la pensée de Pascal, témoigne ainsi de la redéfinition de la nature de la philosophie opérée par et avec Victor Cousin, si vivement critiquée par Georges Gusdorf dans son *Introduction aux sciences humaines*[2]. Dès la querelle avec Lamennais, c'est vis-à-vis de la religion, comprise comme une partie du savoir, que la philosophie est définie. En

[1] Voir J.-L. CHAPPEY, « De la science de l'homme aux sciences humaines : enjeux politiques d'une configuration de savoir (1770-1808) », *Revue d'Histoire des Sciences Humaines*, no 15, 2006, p. 43-68, et S. GAUKROGER, *The Natural and the Human : science and the shaping of modernity, 1739-1841*, Oxford, Oxford University Press, 2016.

[2] G. GUSDORF, *Introduction aux sciences humaines. Essai critique sur leurs origines et leur développement*, Paris, Les Belles Lettres, 1960 ; voir en particulier ch. V, « Le spiritualisme universitaire en France ou la démission des philosophes », p. 425-436.

l'occurrence, la distinction, incarnée par Pascal, n'est pas tant celle des thèses que de la méthode – la foi, opposée au « libre examen »[1].

Un second effet de focalisation nous semble pouvoir être décelé dans la construction d'une figure cousinienne de Pascal dans la querelle avec Lamennais. Il s'agit de l'attention portée, chez Pascal, aux conséquences sociales de sa philosophie : Pascal devient une arme pour penser le rôle social de la philosophie et de la religion. Un regard rétrospectif – à partir des débats des années 1840 – peut nous conduire à minimiser le rôle de Lamennais dans l'émergence de cette voie interprétative. En effet, cette question du rôle social de la philosophie structure une grande partie du débat dans lequel intervient la publication du *Rapport* sur les *Pensées*, et la fonction de Pascal dans ce même débat. Mais elle n'en est pas moins un point essentiel de la pensée de Lamennais. Et, au-delà, elle apparaît même comme un marqueur mennaisien. Dès la première page de l'*Essai sur l'indifférence* est développée l'idée d'une forte dépendance de l'esprit humain envers l'état de la société. Lamennais en conclut, d'une part, à la nécessité de fournir de saines doctrines pour préserver un état social et politique stable et, d'autre part, au fait qu'il est impossible de prétendre connaître la nature de l'esprit humain par la simple voie de « l'analyse » qui l'abstrait de la réalité sociale[2]. Cette thèse est par ailleurs rattachée à Pascal :

> L'esprit humain a ses époques de sagesse et de vertige, de grandeur et de décadence, comme la société ; et la société elle-même n'est assujettie à ces révolutions diverses que parce qu'elles sont naturelles à l'esprit humain, dont elle partage invariablement les destinées. Cette vérité qui, en liant la morale à la législation, donne aux théories politiques une base fixe, n'avait point échappé au perçant génie de Pascal. Personne n'a mieux connu le pouvoir de l'opinion, qu'il appelle *la reine du monde*, et l'on concevra qu'il ne dit rien de trop, si l'on entre un peu avant dans sa pensée, et qu'on entende par opinion les doctrines dominantes. Leur empire sur les hommes est absolu. […] Tout sort des doctrines, les mœurs, la littérature, les constitutions, les lois, la félicité des États et leurs désastres, la civilisation, la barbarie, et ces crises effrayantes qui emportent les peuples ou qui les renouvellent, selon qu'il reste en eux plus ou moins de vie.[3]

---

[1] « Vous partez […] de la foi ; moi, du libre examen. » (Lettre de Victor Cousin à Félicité-Robert de Lamennais, 4 août 1825, *in Correspondance de Cousin*, t. II, p. 7) Par « foi » il faut alors entendre à la fois la confiance accordée à des *autorités* en charge de déterminer le vrai et le faux, et cette « foi naïve » qui n'est que la manifestation la plus primaire et encore obscure de la raison.

[2] Cette dernière idée constituera notamment le fond de la critique adressée à Cousin par l'abbé Gerbet. Voir P. VERMEREN, *Victor Cousin. Le jeu de la philosophie et de l'État*, *op. cit.* p. 111-112.

[3] F.-R. de LAMENNAIS, *Essai sur l'indifférence en matière de religion*, *op. cit*. t. I, p. 1-3.

Lamennais se réfère ici à une pensée bien connue de Pascal, qui ne figure pas dans l'édition de Port-Royal mais que Desmolets avait publiée en 1728[1], et que Bossut reproduisait[2]. Mais alors qu'on peut la lire d'un point de vue moral – en tant qu'elle témoigne de la « vanité » de l'homme –, Lamennais en propose une interprétation politique : que les hommes soient gouvernés par l'opinion fait signe vers la nécessité d'un contrôle politique de ces opinions, par ailleurs rabattues des conceptions individuelles aux « doctrines dominantes »[3]. Et, dans la mesure où c'est l'Église et son chef, le Pape, qui sont garants de la vérité des doctrines, ce contrôle doit lui-même être pris en charge au moins théoriquement par l'institution ecclésiastique[4]. La lecture mennaisienne radicalise ainsi le texte de Pascal qui, au contraire, soulignait l'injustice d'un contrôle politique des opinions, jugé « tyrannique »[5] et tendait plutôt, si on veut le caractériser politiquement, à un conservatisme de *statu quo*. L'idée d'un contrôle politico-religieux des opinions relève alors bien d'un trait mennaisien, plutôt que pascalien. À la fin du siècle, une telle interprétation semble avoir disparu[6].

En outre, la réception philosophique de Lamennais, dans les années 1820-1830, s'arrête particulièrement sur la question du rôle social de la religion et de la philosophie, ainsi que sur celle de leur hiérarchie. Damiron, par exemple, dans l'*Essai sur l'histoire de la philosophie en France au XIXe siècle*, annonce explicitement qu'il discutera moins la doctrine même de Lamennais que ses « conséquences pratiques »[7] et en particulier politiques. En l'occurrence, il a surtout en vue le régime « théocratique » que celui-ci appellerait de ses vœux, c'est-à-dire la négation de la possibilité même d'un pouvoir politique émancipé de l'autorité de l'Église[8]. Nous avons également

---

[1] P. DESMOLETS, *Continuation des mémoires de littérature et d'histoire*, Paris, Simart, 1728, t. V, partie II, p. 317. Ce fragment est le no 546 dans l'édition Sellier. Il est à noter que l'expression « reine du monde » a une seconde occurrence dans les *Pensées* (fr. 463). Ce dernier fragment, qui semble contredire le précédent (« La force est la reine du monde, et non pas l'opinion. »), ne paraît pas dans Bossut mais figurait dans l'édition d'Auguste Renouard, que possédait Lamennais (*Pensées de Blaise Pascal*, Paris, Augustin Renouard, 1812). Voir le *Catalogue de livres rares et précieux provenant de la bibliothèque de M. F. de La Mennais*, *op. cit.* p. 33. Ce catalogue commet toutefois une erreur : l'édition de Renouard date de 1812, et non de 1772. Il n'existe aucune édition connue des *Pensées* datant de 1772.

[2] *Œuvres de Blaise Pascal*, *op. cit.* t. II, p. 108 : « L'empire, fondé sur l'opinion et l'imagination, règne quelque temps, et cet empire est doux et volontaire : celui de la force règne toujours. Ainsi l'opinion est comme la reine du monde, mais la force en est le tyran. »

[3] F.-R. de LAMENNAIS, *Essai sur l'indifférence en matière de religion*, *op. cit*. t. I, p. 2.

[4] Lamennais distingue ainsi entre l'autorité temporelle chargée de faire respecter les opinions vraies – les gouvernements – et l'autorité spirituelle responsable de l'identification du vrai. Voir *Essai sur l'indifférence en matière de religion*, *op. cit.* t. I, p. 17-19.

[5] « L'opinion est comme la reine du monde mais la force en est le tyran. » (*Pensées*, fr. 546) Sur la définition pascalienne de la tyrannie, et le rapport entre politique et justice dans sa pensée, voir l'ouvrage majeur de C. LAZZERI, *Force et justice dans la politique de Pascal*, Paris, PUF, 1993.

[6] Voir J. DENIS, « Vues politiques et sociales de Pascal », *Mémoires de l'académie nationale des sciences, arts et belles-lettres de Caen*, Delesques, 1893, p. 184-216, et S. ROCHEBLAVE, « Vues politiques et sociales de Pascal (1893), Littérature politique de la Fronde (1892), La littérature morale et politique du XVIIe siècle (1891), par Jacques Denis, doyen honoraire, correspondant de l'Institut. Caen, Delesques [recension] », *Revue internationale de l'enseignement*, 1894, t. XXVII, p. 289-292.

[7] J.-P. DAMIRON, *Essai sur l'histoire de la philosophie en France au XIXe siècle*, première édition, *op. cit.*, p. 150.

[8] *Ibid.* p. 154-156.

vu comment Cousin, dans la préface au *Manuel* de Tennemann, envisageait surtout la position de Lamennais dans sa perspective politique – dans la mesure où sa doctrine est associée à la légitimation de la « théocratie », bien que lui-même ait alors totalement changé de parti, comme le souligne d'ailleurs Cousin en 1843[1].

Si l'interprétation cousinienne de Pascal est antérieure à sa querelle avec Lamennais, et puise à des sources clairement identifiables, il apparaît maintenant comment elle s'est radicalisée dans ce contexte polémique. C'est dans cette mesure qu'on peut comprendre ce moment dans la trajectoire philosophique de Cousin comme la « matrice » du *Rapport* de 1842. En effet, selon les mécanismes que nous avons décrits, Pascal devient alors une arme philosophique pour penser l'ordre social et en particulier la nature et l'étendue des rôles respectifs de la philosophie et de la religion dans la société – questions qui, nous l'avons vu précédemment, sont au cœur de l'argumentation du *Rapport* et des articles sur le « scepticisme de Pascal » de 1844-1845. Enfin, l'analyse de la querelle Cousin-Lamennais permet de rendre compte du statut particulier qu'occupe la figure de Pascal dans les écrits du premier. Si Cousin se sert de Pascal comme d'une arme philosophique dans les années 1840, cette arme avait été forgée par les contradicteurs de Lamennais à la suite de la parution de la *Défense* de l'*Essai* en 1821, notamment chez l'abbé Flottes, dont Cousin connaissait bien les travaux[2]. En ce sens, Pascal n'est pas, comme Spinoza, un « symbole » dont la valeur est à peu près la même chez Cousin et chez ses opposants ; il est cette arme à double tranchant dont chacun des partis se sert contre l'autre.

La restitution, dans son détail, de la querelle Cousin-Lamennais comme matrice du *Rapport* de 1842, nous permet ainsi de mieux mesurer la nature et le statut des enjeux politiques de l'exclusion de Pascal du canon de la philosophie. Pascal est déjà interprété dans un contexte où il s'agit de défendre la philosophie contre la prétention doublement tyrannique de la religion de lui assigner ses « règles » et de se substituer à elle comme instance de gouvernement. Nous retrouvons alors bien les deux éléments essentiels de toute affirmation disciplinaire : la définition du rôle spécifique de la philosophie (fonder l'ordre social et politique dans des vérités universelles) et la proclamation de

---

[1] « Depuis 1830, le soldat le plus ardent de l'autorité et de Rome est devenu un des apôtres de la liberté. La monarchie représentative, qui lui paraissait autrefois la licence constituée, lui est aujourd'hui une tyrannie insupportable. M. de Lamennais est républicain en politique, et son point de départ en philosophie n'est plus la révélation, mais la raison. » (V. COUSIN, *Des Pensées de Pascal*, *op. cit.* p. XL-XLI) Dès le début des années 1830, Lamennais se pose en défenseur de la liberté d'enseignement. En 1831, il fonde la première école libre à Paris – aussitôt interdite. Sur cette évolution, voir L. LE GUILLOU, *L'Évolution de la pensée religieuse de Félicité Lamennais*, *op. cit.* et S. MILBACH, *Lamennais*, *op. cit.*

[2] On sait, par une lettre de Cousin à Flottes du 19 avril 1845, qu'il avait lu ses *Études sur Pascal* (la lettre est publiée dans C. DURAND, *Vie de M. l'abbé Flottes*, Montpellier/Paris, Seguin/Durand, 1866, p. 124-125 ; la réponse de Flottes dans la *Correspondance de Cousin*, *op. cit.* t. II, p. 401-402). Le fait que Cousin ait proposé pour la légion d'honneur ce professeur de philosophie à la faculté des Lettres de Montpellier (c'est l'objet sur lequel roule leur correspondance) incite à penser qu'il avait une connaissance plus approfondie de ses écrits.

son autonomie vis-à-vis d'une « antidiscipline ». Ici, Cousin va même plus loin : il renverse la hiérarchie établie – et professée par Lamennais – entre religion et philosophie (la philosophie doit être régulée par les principes révélés dans la foi) et affirme que la religion n'est elle-même qu'une manifestation, imparfaite, obscurcie, de la raison « dépassée » dans la philosophie. Notons toutefois que si ces enjeux constituent bien l'arrière-plan de la querelle Cousin-Lamennais et de l'utilisation de Pascal dans celle-ci, ils ne seront véritablement explicités que quelques années plus tard.

Cette contextualisation théorique n'est cependant pas suffisante pour comprendre le sens politique de la mobilisation de Pascal dans les années 1840. Sous l'effet de la querelle du panthéisme transformée en querelle sur le « monopole universitaire », le conflit entre philosophes et théologiens se déplace jusque dans les institutions politiques elles-mêmes. Si nous avons montré comment on pouvait voir dans la référence à Pascal en 1825 des effets de la situation de son énonciation, il convient à présent d'étudier comment cette référence s'insère dans la situation nouvelle des années 1840. En d'autres termes, il va s'agir pour nous d'identifier si Pascal, dans les années 1840, a toujours une fonction spécifique et répond à l'évolution de la situation. Trois éléments nous occuperont donc dans la suite de ce chapitre. Nous chercherons à savoir (i) si l'interprétation et le sens politique dont est investie la référence à Pascal dans les années 1840 évoluent par rapport à la période précédente, et (ii) si cette évolution répond à celle de la situation d'énonciation. Enfin (iii), nous nous attacherons à déterminer si cette évolution de l'interprétation de Pascal comme réponse à une situation nouvelle s'explique par des critères simplement *externes* (la pression du contexte politique) ou bien également par des critères *internes* au projet philosophique cousinien (une certaine conception de ce qu'est la philosophie).

2. Pascal dans la campagne contre l'enseignement universitaire

La situation des années 1840 est à la fois semblable à celle de 1825 et différente. Cousin lui-même, dans l'avant-propos du *Rapport* sur les *Pensées*, affirme que rien n'a changé :

> Qu'est-ce en effet que toutes ces attaques qui tombent chaque jour sur ce qu'on appelle la philosophie de l'Université, sinon le contre-coup et l'écho monotone de la vieille polémique du livre *de l'Indifférence* ? On n'a inventé qu'un seul mot nouveau, celui de panthéisme ; et voici toute la variante qui a été faite à l'argumentation de M. de Lamennais. M. de Lamennais disait : Toute philosophie qui veut être conséquente aboutit au scepticisme ; on nous dit aujourd'hui : Toute philosophie qui part de la raison (et on appelle cela rationalisme) conduit nécessairement au panthéisme […].[1]

Rien de foncièrement nouveau, donc, mais une simple exacerbation, et dans un autre vocabulaire, des attaques soulevées par Lamennais en 1817, notamment sous le coup de la

[1] V. COUSIN, *Des Pensées de Pascal*, *op. cit.* p. XLII.

publication de l'*Essai sur le panthéisme* de l'abbé Maret (1840). Dans cette mesure, c'est sous la pression d'une polémique de plus en plus grande ampleur que Cousin aurait décidé de prendre publiquement la plume et d'écrire, pour la première fois, sur « ces querelles » qui l'opposent à l'école théologique. Cependant, deux éléments, chez Cousin lui-même, témoignent de la nature du changement qui s'est opéré – et donc expliquent sa prise de parole.

Le premier est évoqué quelques pages plus haut : il s'agit de la transition d'un régime politique à un autre. Si la doctrine de Lamennais « se liait […] à toute l'entreprise de la Restauration »[1], le climat de la Monarchie de Juillet est beaucoup plus favorable à celui que l'on a parfois considéré comme son théoricien. Alors qu'au moment où il écrit à Lamennais, Cousin avait été destitué de son enseignement et l'École normale venait d'être fermée, les années 1830 le voient triompher sur la scène institutionnelle. Il devient professeur titulaire à la Faculté des Lettres de Paris, membre du conseil royal de l'instruction publique, président du jury de l'agrégation de philosophie, pair de France, membre de l'Académie des Sciences morales et politiques et de l'Académie française, directeur de l'École normale. Il est enfin nommé, en 1840, ministre de l'Instruction publique et des cultes – position qu'il n'occupera certes que huit mois. Le moins que l'on puisse dire est qu'il n'avait plus à craindre de professer ses opinions. Cette crainte écartée, il pouvait enfin écrire contre ses adversaires, qui redoublaient d'ardeur dans cette conjoncture désormais défavorable à leur égard. Mais il pouvait aussi contrôler les positions des uns et des autres, en décidant des nominations (*via* l'agrégation) et des mutations (au sein du Conseil supérieur[2]).

Le second changement consiste dans la nature de l'attaque à laquelle Cousin entend répondre. S'il ne se reconnaît pas, pour des raisons philosophiques, dans l'étiquette « philosophie de l'Université » utilisée par ses adversaires – sa philosophie est universelle et ne se limite pas aux circonstances de son énonciation – celle-ci souligne bien que l'objet de toutes ces attaques, et par extension la nature même de ces attaques, sont différents. Il ne s'agit plus de formuler des objections à l'égard d'une philosophie nouvelle, qui cherche à saper les fondements de l'ordre politique et moral, mais de s'attaquer à une institution, l'Université. Le débat, ainsi, change d'arène. La majorité des prises de position, bien sûr, ont toujours lieu dans l'espace imprimé. Toutefois, on voit apparaître des formes inédites par rapport aux années 1820. Dès février 1840, de nombreuses pétitions sont diffusées et envoyées à la Chambre des pairs pour réclamer l'application de la Charte

---

[1] *Ibid.* p. XL.

[2] Voir Y. VERNEUIL, « De l'"omnipotence des bureaux" à la représentation du personnel : les organes de décision concernant l'avancement et les promotions dans l'enseignement secondaire entre 1808 et 1940 », *Histoire de l'éducation*, nº 145, 2016, p. 45-78.

et du « principe de liberté » dans l'enseignement[1]. Dans cette revendication, elles font référence à l'une des innovations de la Charte de 1830 par rapport à celle de 1814, à savoir la promesse formulée dans son article 69 de la promulgation « dans le plus court délai possible » d'une « loi sur l'instruction publique et la liberté d'enseignement »[2]. Toute une partie de la polémique va alors se centrer sur une exégèse de cet article 69, ainsi que des projets qui entendaient le réaliser et en particulier la loi Guizot (28 juin 1833), qui réorganisait l'enseignement primaire.

C'est alors d'un point de vue *juridique* que l'Université est attaquée ; dans ces pétitions, il n'est pas question de philosophie. À cet égard, un changement majeur s'amorce avec l'*Essai sur le panthéisme* de l'abbé Maret, puisque celui-ci va focaliser l'attention sur la philosophie telle qu'elle est, ou serait, enseignée dans l'Université – c'est-à-dire autant dans l'enseignement secondaire que l'enseignement supérieur[3]. La morale était certes déjà au cœur des revendications. Mais l'*Essai* de Maret rend la question brûlante : il ne s'agit plus seulement de réclamer la reconnaissance d'un droit bafoué « depuis dix ans »[4]. Il en va de la vie même du corps social, malade des doctrines qui naissent en lui depuis la Révolution. Dans cette mesure, la question de la philosophie et de sa place devient centrale dans la querelle sur le monopole universitaire. Réclamer la fin du monopole de l'Université, c'est-à-dire d'un État « laïque », sur l'enseignement, se justifie par un devoir moral. Or, si le lexique de la maladie était abondamment mobilisé dans tout la littérature contre-révolutionnaire – Lamennais, par exemple, décrivait l'indifférence religieuse comme la « gangrène » du corps social[5] – il connaît avec la querelle du panthéisme un nouvel éclairage. La cause de la maladie est alors clairement identifiée – dans l'Université –, aussi bien que le remède : mettre fin au monopole, et rétablir un contrôle sur les opinions professées par les professeurs de philosophie.

---

[1] Ces pétitions sont conservées aux Archives nationales, sous la cote F/17/6772.

[2] Louis Grimaud a rendu compte dans son *Histoire de la liberté d'enseignement* de la manière dont les catholiques se sont emparés d'un article, inséré dans la Charte sur demande des libéraux, qui leur était ouvertement hostile (L. GRIMAUD, *Histoire de la liberté d'enseignement en France*, Paris, Apostolat de la Presse, 1954, t. VI, *La Monarchie de Juillet*, p. 14-18). Plusieurs journaux se plaisent à le rappeler dans les années 1840. On trouve par exemple dans le *Journal des débats* le 27 décembre 1843 l'idée que « ce n'est pas en faveur des jésuites que les législateurs de 1830 ont fait de la liberté d'enseignement une des conditions de la Charte » (cité par L. GRIMAUD, *ibid.* p. 17).

[3] Dans la première moitié du XIX^e^ siècle, l'Université désigne l'institution chargée de l'organisation et de la surveillance de l'enseignement supérieur, dans les facultés, et secondaire, dans les collèges et lycées. Voir P. GERBOD, *La Condition universitaire en France au XIX^e^ siècle*, thèse de doctorat ès lettres, Paris, 1965.

[4] La pétition de Bordeaux pour réclamer l'application de l'article 69 de la Charte insiste par exemple sur la durée de ce combat : « L'enseignement doit […] être libre en France, et cette liberté sera rendue par la loi qui pourvoira à l'instruction publique. […] Dix ans se sont écoulés, et cet esclavage continue toujours à peser sur nous. Les législateurs passent, et ils nous laissent en proie à un inexcusable provisoire. » (Pétition de Bordeaux, AN, F/17/6772)

[5] *Essai sur l'indifférence en matière de religion*, *op. cit.* t. I, p. XLVII : « Serait-il donc vrai que notre état fût sans remède, et notre *plaie* entièrement *désespérée* ? N'avons-nous plus rien à attendre qu'une complète dissolution ? Hélas ! elle s'avance tous les jours ; tous les jours la gangrène gagne et dévore en secret quelque nouvelle partie de ce corps qui ne se sent plus lui-même, cadavre déjà infect, déjà pourri, qui répand au loin des miasmes pestilentiels et des exhalaisons de mort. »

On ne peut donc proclamer, comme le fait Cousin, une pure et simple continuité entre la polémique ouverte par Lamennais en 1817 et la campagne contre le monopole universitaire des années 1840. On ne peut pas non plus décrire cette différence comme un déplacement du terrain de la philosophie vers celui de la politique et du droit : les questions « philosophiques », c'est-à-dire relatives à la philosophie et impliquant des prises de position théoriques fortes, y sont centrales. Ce qui nous paraît nouveau dans la situation des années 1840, c'est précisément l'articulation de la querelle conceptuelle à une querelle juridique. Les attaques formulées contre la philosophie et l'Université vont ainsi se propager jusque dans les débats à la Chambre des pairs : Cousin est donc contraint d'y répondre. Nous allons montrer comment Pascal occupe une triple fonction dans cette stratégie de défense : retourner contre ses adversaires l'accusation de scepticisme, définir, comme doctrine, le vrai christianisme, et distinguer, dans leurs rôles sociaux, la philosophie et la religion.

(i) Retourner l'accusation de scepticisme

Nous avons vu que le motif du « scepticisme » constituait déjà un repoussoir dans la correspondance entre Cousin et Lamennais. Cependant, pour comprendre pleinement le sens de cette accusation, et *a fortiori* le rôle que joue Pascal dans la réponse de Cousin à ses adversaires, il convient de lui redonner son contexte élargi. Une telle accusation n'était, en effet, nullement isolée sous la plume de Lamennais. Il s'agit de l'un des motifs centraux d'une campagne au long cours relative à la liberté d'enseignement. La saturation de l'espace imprimé, et en particulier de la presse, par ces questions, en rend impossible un traitement exhaustif[1]. Plutôt que de chercher à reconstruire une synthèse nécessairement imparfaite, et à laquelle ont été consacrés des travaux d'importance[2], nous nous concentrerons ici sur les publications qui ont reçu le plus de visibilité, dues à l'évêque de Chartres, Claude-Hippolyte Clausel de Montals[3]. Cousin, rarement nommé, y est partout attaqué comme le « père de la philosophie nouvelle »[4] ayant cherché à imposer son système à l'ensemble du corps universitaire. L'accusation en elle-même repose sur une équation entre éclectisme,

---

[1] On se reportera, pour une revue de ces différentes prises de position, à L. GRIMAUD, *Histoire de la liberté d'enseignement en France*, *op. cit.* t. VI, *La Monarchie de Juillet*.

[2] Voir en particulier S. MILBACH, *Les Chaires ennemies. L'Église, l'État et la liberté d'enseignement secondaire dans la France des notables (1830-1850)*, Paris, Honoré Champion, 2015.

[3] Ses différentes prises de position ont été réunies en volume dès 1843 : *Lettres et Instructions pastorales de Mgr l'évêque de Chartres concernant l'Université*, Avignon, Seguin, 1843. Sur la centralité de ce personnage dans la campagne contre le « monopole universitaire », voir L. GRIMAUD, *Histoire de la liberté d'enseignement en France*, *op. cit.* t. VI, *La Monarchie de Juillet*, p. 390-393.

[4] C.-H. CLAUSEL DE MONTALS, *Lettres et Instructions pastorales de Mgr l'évêque de Chartres concernant l'Université*, *op. cit.* p. 49.

scepticisme et anti-catholicisme[1]. En prétendant ne choisir entre aucune des philosophies, et en les acceptant toutes, l'éclectisme est à la fois *sceptique en lui-même*, puisqu'il « accrédit[e], par son approbation solennelle, les plus désastreuses erreurs »[2] sans les distinguer d'opinions vraies par ailleurs, et *vecteur de scepticisme* pour la société dans son ensemble, dans la mesure où toutes les doctrines lui seraient acceptables.

En ce sens, le scepticisme doit être distingué du panthéisme. En accusant la philosophie universitaire d'être sceptique, il s'agit moins de viser l'impiété d'une doctrine en tant que telle que les conséquences sociales de la non-régulation des doctrines en général[3]. En d'autres termes, c'est dans sa méthode même, et non ses résultats ou son contenu propres, que l'éclectisme est attaqué. Dans cette mesure, l'intérêt que font prévaloir Montals et ses homologues est *pédagogique* avant d'être *théorique*. Les éclectiques ne sont pas seulement dangereux car ils professent une doctrine panthéiste : ils sont aussi de très mauvais professeurs car leur philosophie, sceptique, est inapte à la fonction qu'ils se sont tyranniquement octroyée, et que l'Université seule est censée assumer : « former l'intelligence des jeunes Français »[4]. Les accusations de panthéisme et de scepticisme doivent ainsi bien être pensées conjointement, dans la mesure où, s'ils se fondent sur des diagnostics différents, ces deux griefs appellent le même type de remède : le retour à un contrôle de l'institution par des hommes d'Église. Mais il importe de souligner que, dans la campagne des années 1840 contre l'enseignement universitaire, ils portent une charge polémique différente.

Or, si de nombreuses études se sont intéressées à la querelle du panthéisme et à ses sources allemandes[5], la question du scepticisme a été relativement peu prise en compte, si ce n'est par des

---

[1] « L'Université […] sera maîtresse absolue [dans l'enseignement secondaire]. Par une conséquence inévitable, elle y soufflera son esprit éclectique, sceptique, anti-catholique en un mot. » (*Ibid.* p. 21). Voir également les textes, postérieurs, de P.-L. PARISIS, *Du Projet de loi présenté à la chambre des pairs le 2 février 1844, ou troisième examen sur la liberté d'enseignement au point de vue constitutionnel et social*, Paris, Sirou, 1844, p. 22, et T. COMBALOT, *Mémoire adressé aux évêques de France et aux pères de famille : sur la guerre faite à l' Église et à la société par le monopole universitaire*, Paris, Sirou, 1843, p. 27.

[2] C.-H. CLAUSEL DE MONTALS, *Lettres et Instructions pastorales de Mgr l'évêque de Chartres concernant l'Université*, *op. cit.* p. 49. Voir également la lettre du 24 mars 1841 : « L'Université est un corps qui ne donne aucune garantie de sa religion, de ses croyances, dont les membres *peuvent* être athées, spinozistes, matérialistes, sociniens, tout ce qu'ils voudront, sans avoir à craindre la moindre perte ni la moindre censure. » (*Ibid*. p. 20, nous soulignons)

[3] De même, en 1846, Emmanuel d'Alzon, vicaire général du diocèse de Nîmes, définit le scepticisme comme un *effet* de la doctrine des éclectiques : « Le programme qu'imposait l'Université aboutissait à des effets déplorables qui finissaient par engendrer l'incrédulité, le scepticisme et l'immoralité. » (S. VAILHÉ, *Vie du P. Emmanuel d'Alzon*, Paris, Maison de la bonne presse, 1934, t. II, p. 113) Sur la nature sociale du scepticisme, voir, dans une perspective inverse, A. LERMINIER, « La société française est-elle sceptique ? », *Revue des deux mondes*, t. V, 15 janvier 1832, p. 183-197.

[4] Pour reprendre un mot de Charles de Montalembert lors d'un débat à la Chambre le 11 janvier 1842. Voir *Le Moniteur universel*, 12 janvier 1842, p. 50.

[5] Voir notamment P.-F. MOREAU, « Spinozisme et matérialisme au XIX^e^ siècle », *Raison présente*, n^o^ 52, 1979, p. 85-94 ; *id.* « Trois polémiques contre Victor Cousin », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. LXXXVIII, n^o^ 4, 1983, p. 542-548 ; R. RAGGHIANTI, « Victor Cousin et la querelle du panthéisme », art. cité ; A. TOSEL, P.-F. MOREAU et J. SALEM (dir.), *Spinoza au XIX^e^ siècle*, *op. cit.*

historiens spécialistes des questions éducatives et/ou relatives à la laïcité[1]. Dans l'historiographie philosophique, seule la querelle du panthéisme a ainsi vraiment été examinée comme contexte polémique des publications de Cousin dans les années 1840. Dans cette mesure, le *Rapport* sur les *Pensées* a bien été interprété comme une réponse contextuelle, mais seulement pour son « avant-propos », qui répond explicitement aux accusations de panthéisme adressées à son auteur et se termine sur une profession de foi. Or, contrairement à ce qu'annonce l'avant-propos, il apparaît que ce *Rapport* n'est pas que le *support* ou l'*occasion* d'une réponse aux accusations de panthéisme – développée dans ses cinquante-cinq pages introductives. Il est lui-même une partie de la réponse. Les circonstances de sa publication en sont un témoignage particulièrement éclairant. Cousin ne s'est pas contenté, en adressant un rapport à l'Académie « sur la nécessité d'une nouvelle édition des *Pensées* de Pascal », de prendre position dans une querelle littéraire. Ou plutôt, on aurait pu le comprendre ainsi si ce rapport n'avait pas ensuite fait l'objet de plusieurs opérations de publication qui en modifient les destinataires, c'est-à-dire l'arène dans laquelle Cousin souhaite situer ce « travail littéraire »[2], et en révèlent donc l'horizon d'attente. Ce rapport, lu devant l'Académie entre avril et août 1842, est l'objet d'une première publication dans le *Journal des savants*. Mais en 1843, Cousin en fait un livre, intitulé *Des Pensées de Pascal*, augmenté d'un long avant-propos et de plusieurs annexes. Dès lors, il ne s'adresse plus aux communautés savantes, mais au grand public. En s'octroyant une telle diffusion, Cousin s'assure que ses réponses toucheront bien ceux qu'elles visent – les catholiques ultramontains qui le peignaient en « sceptique » – en même temps qu'elles les discréditeront devant l'opinion publique.

Nous avons déjà décrit, dans les chapitres précédents, le détail de la figure de Pascal que Cousin construit et diffuse dans le *Rapport*. Nous voyons à présent comment celle-ci peut servir d'arme dans le contexte de la querelle sur la « liberté d'enseignement ». En présentant Pascal comme un sceptique, Cousin attaque ses contradicteurs sur leur propre terrain : les philosophes éclectiques ne sauraient être considérés comme des sceptiques, dans la mesure où ils sont les seuls capables de donner un véritable fondement à leurs croyances, qui, par ailleurs, rejoignent sur les points les plus essentiels celles de leurs adversaires. Au-delà du conflit d'interprétation sur l'irréligion et le contenu même des « croyances » des philosophes éclectiques, cette querelle confronte ainsi deux conceptions de la liberté et du scepticisme. Pour Cousin et les siens, la seule liberté qui prévaut dans

---

[1] Voir G. WEILL, *Histoire de l'idée laïque en France au XIXe siècle*, Paris, Hachette, 2004 [1925] ; L. TRÉNARD, « La liberté d'enseignement à la veille de 1848 », *Revue du Nord*, t. XLIX, no 194, juillet-septembre 1967, p. 421-481 ; L. GRIMAUD, *Histoire de la liberté d'enseignement en France*, *op. cit.* t. VI, *La Monarchie de Juillet* ; S. MILBACH, *Les Chaires ennemies*, *op. cit.*

[2] V. COUSIN, « Du scepticisme de Pascal [premier article] », *Revue des Deux Mondes*, vol. VIII, 14e année, 15 décembre 1844, p. 1013.

l'enseignement est celle de l'individu doué de raison qui soumet sans entraves ni censure les idées au « libre examen ». Tous ceux qui s'y opposent, et promeuvent la soumission à des autorités en charge de déterminer, sans remise en question possible, la nature de la vérité, sont déclarés sceptiques – à l'image de Pascal, leur illustre ancêtre. Du côté des contradicteurs de Cousin, la liberté est envisagée dans sa définition juridique : c'est la liberté d'opinions de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* et de la Charte de 1830[1], qui protège toutes les opinions religieuses. Quant au scepticisme, comme nous l'avons vu, il renvoie à l'état d'incertitude morale produit par l'incapacité à distinguer les bonnes et les mauvaises doctrines.

Le *Rapport* sur les *Pensées* ne se contente donc pas d'être une attaque contre l'Église. Il apparaît bien comme une réponse, contextuelle, aux accusations de scepticisme. Plus précisément, il s'agit, d'une part, d'approfondir la définition du scepticisme, pour montrer que les vrais sceptiques sont les adversaires de Cousin, et non lui-même. D'autre part, ce dernier rétablit une généalogie de ces querelles pour les attaquer dans celui qu'il identifie comme leur père : Pascal. Cette prise de position, à la fois explicite et implicite, dans la querelle du panthéisme, est la manière la plus évidente, parce qu'elle est polémiquement revendiquée, dont Cousin s'insère dans les débats sur les rapports respectifs de l'Église catholique et de l'État concernant l'enseignement. Elle n'est toutefois pas la seule. Le débat, en réalité, se prolonge, de manière « dogmatique »[2], dans l'ambition cousinienne de définir le « vrai christianisme » et le rôle social de la philosophie.

(ii) Définir le « vrai christianisme »

La question de la définition du « vrai christianisme » est au cœur des textes de Cousin consacrés à Pascal. L'expression, employée dans le *Rapport* sur les *Pensées*[3], a de quoi être perçue comme scandaleuse par ceux qui se réclament du christianisme et de son administration – et elle le fut. De quel droit, en effet, un philosophe laïc, c'est-à-dire extérieur à l'institution religieuse, s'autorise-t-il pour définir ainsi la nature du christianisme ? Le scandale, dans le cas de Cousin, va même plus loin : cette prétention est formulée par quelqu'un dont l'irréligion, voire l'athéisme et le panthéisme, sont notoires. Les protagonistes de la querelle, et notamment des ecclésiastiques comme Clausel de

---

[1] Voir en particulier l'article 5 : « Chacun professe sa religion avec une égale liberté, et obtient pour son culte la même protection. » L'article 69, qui prévoyait l'écriture d'une loi sur « l'instruction publique et la liberté d'enseignement » est également cité par presque tous les textes polémiques catholiques contre l'Université.

[2] Nous désignons ici par dogmatique et polémique les deux modes d'expression d'une doctrine qui peut être identique. Son expression est polémique dès lors que les interlocuteurs vis-à-vis desquels elle se construit sont nommés. Elle devient dogmatique lorsque ce contexte est dissimulé et que la thèse est présentée comme allant de soi.

[3] V. COUSIN, *Des Pensées de Pascal*, *op. cit.* p. 164.

Montals[1], y voient ainsi simplement un moyen d'attaquer l'Église, en lui retirant son magistère le plus fondamental : la définition et la préservation de la doctrine. Ce moyen serait alors d'autant plus pernicieux que, contrairement aux athées déclarés, la campagne de Cousin contre la religion chrétienne ne dit pas son nom[2].

Toutefois, malgré sa dimension scandaleuse et évidemment polémique, dans le contexte des années 1840, la volonté cousinienne de définir le vrai christianisme peut se comprendre comme un impératif philosophique. Autrement dit, elle relève d'une nécessité dans le cadre du système argumentatif et théorique bâti par Cousin. Pour le voir, il importe de rétablir les analyses du *Rapport* et des deux articles de 1844-1845 dans la continuité de la querelle avec Lamennais. En effet, ce que reproche Cousin à Lamennais, c'est, sous couvert de la défendre de prétendues attaques de la philosophie, de ramener la religion au scepticisme. Il s'agit donc, à ce moment-là, comme en 1843, d'étudier une forme dévoyée du christianisme comme religion – c'est-à-dire non seulement comme répertoire et sanctuaire de doctrines, mais aussi comme système social de diffusion de celles-ci. Nous avons en effet vu que Cousin n'attaquait pas Lamennais sur les doctrines mêmes qu'il professait, mais sur la manière dont ce dernier entendait les diffuser par la société : par la soumission à l'autorité, et non l'exercice du « libre examen » de la raison. Cette conception suppose qu'il puisse exister, au-delà des réponses formulées par Cousin à l'égard de ceux qui l'attaquent, quelque chose comme un vrai christianisme, mais dont Cousin ne dit rien. Il est à cet égard tout à fait significatif que cette définition du « vrai christianisme » n'ait pas trouvé sa place dans le *Rapport* ni dans un texte qui en serait distinct, mais que Cousin la formule dans les articles parus dans la *Revue des deux mondes* de 1844 et 1845, dans lesquels il revient, pour l'approfondir, sur le cadre théorique et définitionnel du *Rapport*. En publiant ce dernier dans un contexte où il était déjà accusé d'irréligion et de panthéisme, Cousin fournissait à ses adversaires un motif de plus pour chercher à le discréditer dans l'opinion publique : vouloir anéantir toute religion en la soumettant à la philosophie. Les deux années[3] qui séparent la publication du *Rapport* et le premier article sur le « scepticisme de Pascal » ont été particulièrement denses sur le plan polémique : elles voient naître comme telle la querelle sur le monopole universitaire, et les plus violentes critiques de la

---

[1] Voir notamment C.-H. CLAUSEL DE MONTALS, « Des doctrines universitaires », *L'Univers*, n° 251, 9 avril 1843.

[2] Un article de la *Revue ecclésiastique* va ainsi opposer à Cousin son adversaire Leroux. Ce dernier, au moins, ne cache pas son athéisme, et permet au rédacteur de « divulguer les secrets du parti » (« M. Victor Cousin, conciliateur entre la religion et la philosophie, aux dépens de la foi orthodoxe et de la bonne foi », *Revue ecclésiastique*, n° 80, janvier 1845, p. 225-233, et n° 82, mars 1845, p. 300-318 ; la citation est tirée du second article, p. 301). Ce motif est déjà l'objet de discussions dans le *Rapport* (*Des Pensées de Pascal*, *op. cit.* p. XLIII).

[3] Le *Rapport* a été publié au début de l'année 1843 (l'avant-propos est daté de décembre 1842), et le premier article de la *Revue des deux mondes* est de décembre 1844.

philosophie cousinienne. Bouillier à Lyon, Vacherot à Caen, Bersot à Bordeaux, Ferrari à Strasbourg, Gatien Arnoult à Toulouse, Zévort à Rennes, de nombreux professeurs de philosophie sont notamment l'objet de campagnes de presse visant à les exclure de l'Université pour irréligion[1]. À cet égard, les deux articles de la *Revue des deux mondes*, qui serviront également de préface à la seconde édition du *Rapport*, visent à préciser la nature de l'attaque que Cousin formulerait, *via* Pascal, à la religion chrétienne : « C'est en philosophie que Pascal est sceptique, et non pas en religion. »[2] Autrement dit : ce n'est pas la religion chrétienne dans son ensemble qui est sceptique, mais seulement la manière dont elle est professée par les jansénistes, et en particulier Pascal, qui l'interprètent à partir d'une position philosophique sceptique.

De même que pour la philosophie, la définition du « vrai christianisme » va passer chez Cousin par la mobilisation d'un anti-modèle. Le « vrai christianisme » dont il est question est moins « vrai » en tant que Cousin lui assignerait ses caractéristiques et fixerait ses doctrines, qu'en tant qu'il le distingue d'un « faux » christianisme. En d'autres termes, Cousin ne se présente pas comme voulant prescrire ses bornes au christianisme, et encore moins s'aventurer dans les questions de théologie. Il entend simplement dénoncer, au nom du vrai christianisme, une doctrine qui se prétend telle, et d'autant plus dangereuse qu'elle transparaît de plus en plus couramment sous des plumes ecclésiastiques. L'enjeu, pour lui, est d'alerter les enfants de Lamennais et de Pascal aussi bien que les autorités ecclésiastiques sur la non-conformité de cette doctrine avec celle de l'Église catholique romaine, voire son hérésie[3]. Ce faux catholicisme porte un nom : le « jansénisme ». Or, pour pouvoir le distinguer d'un « vrai » catholicisme, il faut disposer d'un critère. Cependant, bien que Cousin en appelle à la condamnation de « Port-Royal » par l'Église[4], le critère qu'il retient n'est pas canonique : il s'agit du sens commun et de la « modération »[5]. Plus précisément, le sens commun agit comme une force modératrice contre certaines tendances ; il est cette appréhension première des vérités qui permet de se fixer un cap dans la recherche de la vérité. Le jansénisme, s'en coupant, est ainsi décrit comme un « christianisme immodéré et intempérant »[6]. Cela signifie que le

---

[1] Voir L. GRIMAUD, *Histoire de la liberté d'enseignement en France*, *op. cit.* t. VI, *La Monarchie de Juillet*, p. 386-390, ainsi que P. VERMEREN, *Victor Cousin. Le jeu de la philosophie et de l'État*, *op. cit.* ch. X « Les crises de l'institution philosophique et la constitution de l'orthodoxie : l'affaire Bersot », p. 245-266, et ch. XI, « Les crises de l'institution et le conflit de doctrine de l'Église et de l'Université : les affaires Zévort et Bouillier », p 267-290.

[2] V. COUSIN, « Du scepticisme de Pascal [premier article] », art. cité, p. 1014.

[3] « Par toutes ses racines, [le jansénisme] tient sans doute à l'Église ; mais par plus d'un endroit, sans le vouloir ni le savoir même, il incline au calvinisme. » (V. COUSIN, « Du scepticisme de Pascal [second article] », *Revue des deux mondes*, vol. IX, 15e année, 15 janvier 1845, p. 334)

[4] « Port-Royal est un grand parti dans l'Église ; mais, après tout, ce n'est qu'un parti, ce n'est point l'Église elle-même, car l'Église l'a condamné. » (*Ibid.* p. 336)

[5] *Ibid.* p. 336-337.

[6] *Ibid.* p. 334.

jansénisme est bien une forme de christianisme, mais que celle-ci est mêlée à des éléments faux qui la dévoient, et que l'on peut, par la méthode éclectique, isoler. C'est ce à quoi s'attache Cousin dans le second article de la *Revue des deux mondes*.

Il est alors très évasif sur ce que le « système janséniste » a de *vrai*. C'est, indique-t-il, « la doctrine catholique, qui n'est point ici en cause »[1]. Entendons, un ensemble de dogmes transmis dans la révélation et préservés par la tradition. Cousin se défend ainsi contre les adversaires, tels Clausel de Montals[2], qui lui reprochent de vouloir attaquer l'Église par Pascal : il se contente de critiquer une « théorie particulière »[3], et non le christianisme lui-même. Mais en entretenant un flou sur la nature de ses dogmes – ce qui serait proprement donner une définition du « vrai christianisme » au premier sens que nous avons distingué plus haut –, il se protège vis-à-vis de ceux qui s'inquiéteraient de l'orthodoxie de sa conception du christianisme[4]. Il est en revanche beaucoup plus précis sur « ce qu'il y a d'essentiellement faux »[5] dans le jansénisme. On pourrait attendre à cet endroit une liste d'erreurs d'interprétations, de doctrines condamnées par l'Église : Cousin, quelques lignes plus haut, rappelait bien que le jansénisme, comme théorie particulière, était condamné par l'Église. Or, rien de tel : l'erreur principale, fondamentale, qui caractérise le jansénisme, est une erreur par défaut et non par excès. Le jansénisme est faux non en tant qu'il professe une fausse doctrine mais parce qu'il omet, dans son analyse, de tenir compte de certains éléments fournis par le sens commun et la « lumière naturelle ». La fausseté de ses dogmes n'est qu'une conséquence de ce défaut analytique[6]. Que les deux adjectifs choisis pour qualifier le jansénisme – « immodéré » et « intempérant » – soient formés à partir du préfixe privatif *in-* renvoie à l'idée que ce qui a manqué au jansénisme, ce sont des principes, trouvés dans le sens commun, qui le modèrent et le tempèrent.

---

[1] *Ibid.* p. 336.

[2] Voir C.-H. CLAUSEL DE MONTALS, « Un mot de Monseigneur l'évêque de Chartres au sujet *des Pensées de Pascal*, par M. Cousin », *Revue ecclésiastique*, nº 60, mai 1843, p. 382-384.

[3] V. COUSIN, « Du scepticisme de Pascal [second article] », art. cité, p. 336.

[4] Voir T. COMBALOT, *Mémoire adressé aux évêques de France et aux pères de famille*, *op. cit.* en particulier p. 27 : « M. Cousin est membre du conseil royal, et ses travaux n'ont été qu'un funeste apostolat de panthéisme, de rationalisme, de scepticisme. Les livres, les leçons et l'illuminisme propagateur du chef de l'éclectisme, ont créé parmi nous une secte de sophistes aux yeux desquels Jésus-Christ n'est pas Dieu, mais une simple personnification ou une forme purement humaine de la sagesse et de la raison. »

[5] V. COUSIN, « Du scepticisme de Pascal [second article] », art. cité, p. 336.

[6] Si Cousin écrit effectivement que « Port-Royal a excédé la doctrine catholique » (*ibid.* p. 335), l'explication des raisons, psychologiques, de cet excès dans les pages qui suivent permet de comprendre qu'ils trouvent leur origine dans un *défaut*.

Si Cousin se défend ainsi d'identifier positivement les principes et de définir les dogmes du « vrai christianisme », de la « doctrine catholique », il y revient bien, négativement, au moment de décrire les erreurs du jansénisme :

> Ce qu'il y a d'essentiellement faux dans la grâce janséniste, c'est qu'on ôte toute vertu à la lumière naturelle, comme toute efficacité à la volonté. La grâce chrétienne ajoute ses lumières et ses impressions vivifiantes à la raison et à la liberté humaine : elle les épure et les fortifie, elle ne les efface point ; loin de les créer, elle les suppose ; elle ne crée pas, elle féconde ; elle ne s'applique pas au néant, mais à un germe divin qu'elle dégage et qu'elle développe. Sa vertu singulière est de produire une foi que la lumière naturelle ne produit point, la foi aux vérités surnaturelles. Mais ce n'est point elle seule qui enseigne à l'homme la liberté, le devoir, la distinction du bien et du mal, du juste et de l'injuste, la spiritualité de l'âme, la divine Providence : sans la grâce, la lumière naturelle peut enseigner tout cela, et elle l'a enseigné manifestement dans tous les siècles. Selon l'Église, la raison naturelle est une première révélation qui a déjà sa puissance. Pour le jansénisme, cette première révélation demeure absolument stérile sans le secours d'une révélation particulière.[1]

Nous voyons alors reparaître une théorie déjà soutenue devant Lamennais, à l'occasion, précisément, de la discussion du motif de la distinction de la raison et de la foi chez Pascal[2]. L'erreur du jansénisme est de n'accorder de l'autorité qu'à une seule forme de révélation, celle de la foi, sans considérer cette « première révélation » de la raison. Celle-ci est ainsi première dans un sens chronologique : avant même la venue du Christ, la philosophie enseignait les dogmes qui seront ceux de la religion chrétienne ; et, du point de vue individuel, la foi chrétienne est décrite comme venant compléter et préciser une « foi naturelle ». Mais la révélation de la raison est aussi axiologiquement première, puisqu'elle est indépendante de la foi, alors que cette dernière ne semble en être qu'une manifestation. La « lumière naturelle » n'a en effet pas besoin de la « grâce chrétienne », précise Cousin, pour enseigner ses vérités. Dans cette mesure, il n'est pas exact de présenter la foi et la raison comme indépendantes. Mis à part la « foi aux vérités surnaturelles », le contenu de leur « enseignement » est identique. Mais celui-ci est décrit par Cousin comme premièrement donné dans et par la raison.

Ainsi, de la même manière que le *Rapport* est apparu comme un élément de réponse aux accusations dont Cousin est l'objet en 1842-1843, l'examen détaillé des articles sur le « scepticisme de Pascal » de 1844-1845 permet de comprendre qu'ils ne sont pas simplement l'*occasion* pour Cousin de rappeler sa conception du catholicisme. Ils sont les instruments même de son *élaboration*. Par là, nous ne voulons pas signifier que ce serait dans ces textes, et uniquement ceux-là, que Cousin développe cette conception. Simplement, ces derniers rendent explicite l'idée qu'il n'y a pas « un » christianisme dogmatique et défini par l'Église romaine, mais qu'il y a un christianisme « vrai » distingué d'un ensemble de « faux » christianismes. Identifier le vrai

---

[1] *Ibid.* p. 336.

[2] Voir la lettre de Cousin à Lamennais du 20 octobre 1825 (*Correspondance de Cousin*, t. II, p. 19-20).

christianisme implique alors de le distinguer de ses « autres ». En ce sens, théoriquement parlant, l'identification des principes vrais du christianisme est bien solidaire du projet d'établissement d'un canon de la philosophie. Elle l'est d'abord, en tant que les principes du christianisme doivent aussi être ceux de la philosophie, puisqu'ils sont *vrais*. Mais elle est aussi solidaire du versant négatif du canon, à savoir celui de l'exclusion des figures et des textes qui ne sont pas dignes d'y entrer. Le jansénisme, étudié dans son « représentant le plus extrême »[1] – et donc le plus « représentatif » –, n'a ainsi pas que pour fonction de définir, comme contre-modèle, la philosophie. Il permet à Cousin de légiférer pour la foi, dans la mesure où celle-ci a des affinités avec la philosophie et la raison. Et, en maintenant la « distinction » et la « légitimité » de ces deux domaines du savoir[2], Cousin ouvre aussi la voie pour penser leur *rôle*, dans l'organisation sociale comme dans la vie intellectuelle des individus.

(iii) Définir le rôle social de la philosophie et de la religion

Nous avons déjà montré comment la vie de Pascal, telle que reconstituée par Cousin, avait une valeur pédagogique, et servait à justifier la place de la philosophie dans l'éducation[3]. L'examen de la nature du vrai christianisme et de la manière dont il est ici défini nous permet d'aller plus loin, et de comprendre comment le rôle assigné à la philosophie s'articule à celui de la religion. Avant d'en venir au détail de l'argumentation de Cousin, il importe de rappeler l'actualité brûlante dans laquelle s'insérait une telle prise de position. Les années 1843 et 1844 marquent le début de ce que l'on peut appeler la querelle sur le « monopole universitaire ». Si de nombreuses pétitions, depuis déjà une dizaine d'années, demandaient, comme nous l'avons signalé plus haut, l'application de l'article 69 de la Charte, la question du « monopole » a bénéficié d'un éclairage très vif à l'occasion de la parution, en avril 1843, d'un ouvrage intitulé *Le Monopole universitaire destructeur de la religion et des lois*[4]. La formule, pérennisée par ces textes polémiques, doit pourtant être relativisée[5]. Ce monopole n'est pas à proprement parler celui de l'Université sur l'enseignement, puisqu'il existait toujours des établissements indépendants. Le seul réel monopole est celui de la

---

[1] « Pascal, avec sa sœur, nous est le représentant extrême de Port-Royal. » (V. COUSIN, *Jacqueline Pascal*, Paris, Didier, 1845, p. 421) Voir également « Du scepticisme de Pascal [second article] », art. cité, p. 348, où le livre des *Pensées* est décrit comme « la plus forte expression du jansénisme ».

[2] Voir « Du scepticisme de Pascal [second article] », art. cité, p. 357 : « La religion et la philosophie […] sont établies sur des vérités différentes et non opposées. Chacune d'elles a un domaine distinct et légitime. »

[3] Voir *supra*, ch. IV, « L'exclusion de Pascal hors du domaine de la philosophie ».

[4] [N. DESCHAMPS], *Le Monopole universitaire destructeur de la religion et des lois*, Lyon, Librairie chrétienne / Paris, Bureaux de L'*Univers*, 1843.

[5] Voir S. MILBACH, *Les Chaires ennemies*, *op. cit.* ch. IV, « L'Université dans la tourmente : mythes et réalités », p. 199-266. Voir également C. LELIÈVRE, *Histoire des institutions scolaires (1789-1989)*, Paris, Nathan, 1990, p. 31-52, et p. 81-105.

collation des grades et de l'octroi d'autorisations pour l'ouverture d'un établissement d'enseignement secondaire. L'enjeu de la querelle n'est ainsi pas la possibilité d'une éducation catholique en soi, mais celui du contrôle de l'institution scolaire. L'archevêque de Paris, Denys Affre, le rappelle notamment dans son *Mémoire sur l'enseignement philosophique* de 1844[1] : l'idée, en combattant l'autorité de l'Université et son « monopole », n'est pas de réclamer l'exercice d'un monopole effectif de l'Église dans l'éducation, ce qui aurait été impossible, compte tenu notamment de l'insuffisance numérique du personnel clérical pour cette tâche[2]. Il s'agit de chercher à réintégrer les instances de gouvernement, dans lesquelles les membres du clergé étaient de moins en moins nombreux et occupaient des fonctions de moindre importance. Aucun ecclésiastique n'avait été nommé au Ministère de l'instruction publique après Mgr Frayssinous (1822-1828), et le Conseil royal de l'instruction publique ne comptait aucune autorité religieuse, puisque ses membres étaient choisis parmi les inspecteurs généraux et les recteurs d'académie[3].

La défense de Cousin, dans cette situation, prit différentes formes, dont nous n'étudierons pas ici le détail[4], et dont nous avons déjà souligné plusieurs traits essentiels au chapitre précédent. Nous nous concentrerons sur le rôle joué par la figure de Pascal dans cette défense. L'idée même qu'il puisse avoir un rôle dans cette entreprise de défense peut sembler, une nouvelle fois, paradoxal, si ce n'est contradictoire. En effet, comment celui que Cousin désigne comme « le plus puissant ennemi qu'ait jamais eu la philosophie » peut-il servir à défendre cette dernière dans un contexte où elle est attaquée de toutes parts ? La difficulté est même plus profonde encore, dès lors que l'on considère que les textes dans lesquels Cousin développe cette figure d'un Pascal « ennemi de la philosophie » sont rigoureusement contemporains de ces attaques contre la philosophie universitaire et peuvent être compris, ainsi que nous l'avons montré, comme des réponses à cette situation. Comment et pourquoi le fait d'ériger Pascal en ennemi juré de la philosophie s'intègre-t-il à la défense de celle-ci ?

---

[1] D. AFFRE, *Mémoire sur l'enseignement philosophique adressé à la chambre des Pairs*, Paris, Adrien Le Clere, 1844.

[2] « [Le remède] n'est pas, comme on ne cesse de nous en supposer le désir, dans un droit exclusif accordé au clergé de diriger et de donner l'instruction philosophique. Il reconnaît son impuissance, non pas pour rendre ce service, mais pour le faire accepter. […] Nous n'avons point à parler ici de l'enseignement des humanités. À la difficulté que nous venons de signaler, il faudrait joindre deux impossibilités qui nous sont propres : l'absence d'un personnel suffisant, et le manque de ressources matérielles. » (*Ibid.* p. 35)

[3] Voir Y. VERNEUIL, « De l'"omnipotence des bureaux" à la représentation du personnel », art. cité. La loi Falloux (15 mars 1850), qui crée le Conseil supérieur de l'instruction publique, marque à cet égard une rupture très importante, puisqu'elle y laisse une large place aux hommes d'Église. Il compte désormais, parmi ses vingt-huit membres, quatre archevêques ou évêques, deux pasteurs, un membre du consistoire central isréalite.

[4] On pourra notamment se reporter à P. VERMEREN, *Victor Cousin. Le jeu de la philosophie et de l'État*, *op. cit.*, C. BERNARD, *Victor Cousin ou la religion de la philosophie : avec une anthologie des discours à la chambre des Pairs (Avril-Mai 1844)*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 1991, et l'anthologie éditée par S. DOUAILLER, *La Philosophie saisie par l'État : petits écrits sur l'enseignement philosophique en France, 1789-1900*, Paris, Aubier, 1988.

Une telle difficulté s'ancre dans l'obscurcissement du contexte polémique opéré par Cousin dans les textes-mêmes dans lesquels il y répond. Il est question d'« attaquer la philosophie », de « calomnier la raison », d'« avilir l'intelligence »[1]. Pourtant, en 1844, les attaques de Lamennais et de ses partisans, adressées à la philosophie en général, sont loin[2]. Les contradicteurs de Cousin attaquent en réalité soit la doctrine, « funeste apostolat de panthéisme, de rationalisme, de scepticisme », du chef de l'éclectisme[3], soit le « monopole » de l'Université sur l'enseignement secondaire[4]. Alain Cantillon a souligné, en d'autres circonstances, la dimension stratégique du *flou* dans les discours cousiniens[5]. Il participe, ici, à la mise en scène d'un Victor Cousin martyr de la philosophie et autorise l'économie d'une réponse en bonne et due forme aux arguments des catholiques. Or, dès lors que l'on reconstitue avec précision la nature de ces « attaques », il apparaît que la construction de la figure de Pascal est bien une réponse à cette situation polémique, mais sous une autre forme.

En effet, les objections formulées contre le « monopole universitaire », notamment par les évêques de Chartres, de Langres et de Limoges, visent avant tout la domination exercée par les philosophes éclectiques sur l'enseignement secondaire, et la disparition de la surveillance morale exercée par le clergé sur l'éducation des futurs citoyens. Par là se trouvent remises en question, d'une part, l'absence de droit de regard de l'Église sur les programmes du baccalauréat[6], et, d'autre part, l'absence d'une formation vraiment libre, c'est-à-dire « privée » et indépendante de

---

[1] V. COUSIN, « Du scepticisme de Pascal [second article] », art. cité, p. 357.

[2] Sur la tradition « anti-philosophique » dans laquelle Lamennais s'inscrit, voir D. MASSEAU, *Les Ennemis des philosophes. L'antiphilosophie au temps des Lumières*, Paris, Albin Michel, 2000.

[3] T. COMBALOT, *Mémoire adressé aux évêques de France et aux pères de famille*, *op. cit.* p. 27. Voir également C.-H. CLAUSEL DE MONTALS, *Liberté d'enseignement. Lettre de Mgr. l'évêque de Chartres sur le rapport de M. le duc de Broglie et le discours de M. Cousin, au sujet de la liberté d'enseignement*, Paris, Sirou, 1844, p. 6 ; D. AFFRE, *Mémoire sur l'enseignement philosophique adressé à la chambre des Pairs*, *op. cit.* et *id. Introduction philosophique à l'étude du christianisme*, Paris, Adrien Le Clere, 1845.

[4] Daniel Moulinet a ainsi montré comment la position intransigeante de Gaume, qui proscrit tout usage des auteurs païens dans l'éducation, est loin de faire alors l'unanimité (D. MOULINET, *Les Classiques païens dans les collèges catholiques ? Le combat de Mgr Gaume*, Paris, Cerf, 1999, ch. II, « Un livre-manifeste "le Ver rongeur" » ; voir également A. WENGER, « La querelle des ultramontains et des gallicans à Rome à propos du *Ver rongeur* de Monsieur Gaume (1851-1853) », *in Les Fondations nationales dans la Rome Pontificale*, Rome, École française de Rome, 1981, p. 821-849). Les revendications de Gaume portent cependant surtout sur les classiques littéraires, et moins sur la philosophie qui ne concerne qu'une très petite partie des élèves dans les années 1850.

[5] A. CANTILLON, *Le* Pari-de-Pascal *: étude littéraire d'une série d'énonciations (1660-1850)*, Paris, Vrin/Éditions de l'EHESS, 2014, p. 316-317.

[6] Voir notamment P.-L. PARISIS, *Du Projet de loi présenté à la chambre des pairs le 2 février 1844*, *op. cit.* en particulier p. 21-22.

l'Université[1]. Dans ce contexte, le recours à la figure de Pascal prend tout son sens. Il ne s'agit pas seulement, dans la continuité de la querelle avec Lamennais, de retourner l'accusation de scepticisme, mais aussi d'établir le constat de l'échec de la religion à se réguler elle-même – et ainsi d'anéantir ses prétentions à surveiller et organiser l'enseignement secondaire et supérieur[2]. Ce constat est établi sur deux terrains : la vie de Pascal et la doctrine « janséniste ».

La première illustre comment quelqu'un qui n'a pas reçu une éducation suffisante est tombé sous le joug d'une secte se réclamant du christianisme. L'examen détaillé du « système janséniste », quant à lui, permet de tirer une leçon politique de cette trajectoire personnelle – de faire d'un « anti-roman d'apprentissage » un manifeste politico-philosophique. En effet, le jansénisme désigne comme nous l'avons dit une *dérive* du christianisme – que l'on aurait pu prévenir, et que l'autorité pontificale n'a pas su endiguer à temps, c'est-à-dire avant qu'elle ne cause des dégâts irréversibles. Pour ce faire, il eût fallu, comme Cousin l'explicite dans les articles de 1844-1845, pouvoir disposer d'un critère extérieur qui permette de « juger »[3] la fausseté du jansénisme. Le tribunal devant lequel ce jugement a lieu n'a alors rien d'un tribunal ecclésiastique. Précisément celui-ci n'a pas su le condamner à temps, et Cousin va même jusqu'à adresser au Pape une lettre dans laquelle il reproche, à l'occasion de la condamnation à l'Index de *Du Vrai, du beau, du bien*, la faillibilité de ce type de justice[4]. Il s'agit ici du « tribunal de la raison », pour reprendre une expression kantienne que Cousin commente dans les mêmes années[5], et qui est une image de la philosophie éclectique.

---

[1] « Il importe de bien distinguer l'*instruction publique* donnée aux frais de l'État qui la réglemente, d'avec l'*enseignement libre* dont la liberté consiste à être affranchie de toute entrave de la part du gouvernement, sauf la surveillance des magistrats et la poursuite des délits devant les tribunaux. L'enseignement libre prend aussi la dénomination d'enseignement privé, par opposition à l'instruction publique réglementée, parce qu'il émane de simples particuliers qui, sous le rapport de l'enseignement libre, ne relèvent pas du gouvernement. » (P.-L. PARISIS, *Réponse à quelques questions ou second examen sur la liberté d'enseignement, au point de vue constitutionnel et social*, Paris, Sirou, 1844, p. 77)

[2] Nous ne partageons ainsi pas l'interprétation de Patrice Vermeren (dans *Victor Cousin. Le jeu de la philosophie et de l'État*, *op. cit.* p. 237-241), qui limite le contexte du *Rapport* et des articles de la *Revue des deux mondes* à la querelle du panthéisme, sans prendre en compte les attaques, à la même époque, et dans la continuité de cette querelle, contre le « monopole universitaire ».

[3] « Port-Royal est tombé dans le domaine de l'histoire. Nous pouvons donc le juger avec respect, mais avec liberté. » (V. COUSIN, « Du scepticisme de Pascal [second article] », art. cité, p. 334)

[4] Lettre de Victor Cousin à Pie IX, 1er avril 1857, *in Correspondance de Cousin*, t. II, p. 132-134. Cette lettre, cependant, ne fut jamais envoyée.

[5] Kant avait été l'objet du cours de 1820-1821 à la faculté des lettres. Le discours d'ouverture avait été publié pour la première fois par Vacherot – avec l'autorisation de Cousin – en 1841 (*Cours d'histoire de la philosophie morale au dix-huitième siècle, professé à la faculté des lettres, en 1819 et 1820, introduction*, Paris, Ladrange, 1841). En 1844, Cousin en donne une édition complète sous le titre *Leçons sur la philosophie de Kant* (Paris, Ladrange, 1844) et l'intègre en 1846 dans ses *Œuvres complètes* (*Cours de l'histoire de la philosophie moderne*, première série, t. V, *Histoire de la philosophie au XVIIIe siècle. École de Kant*, Paris, Ladrange, 1846). Ces deux éditions ne comportent toutefois pas le discours d'ouverture, qui contient le commentaire de la formule kantienne (voir *Cours d'histoire de la philosophie morale au dix-huitième siècle*, *op. cit.* p. 15). Celui-ci sera rétabli dans la troisième édition du cours, en 1857 (*Philosophie de Kant*, Paris, Librairie nouvelle, 1857 – voir p. 367), soit la même année que la parution des *Études sur Pascal* (Paris, Didier, 1857). Ce parcours à travers les éditions du cours de 1820 témoigne de son actualité dans les années 1840 et suivantes pour Cousin.

Seul celui-ci garantit l'impartialité, l'exactitude et la rapidité du procès. Si Pascal et ses sectateurs jansénistes ont bien été condamnés par l'Église, c'est sur un point théorique bien précis (la question de la grâce), et pour mettre fin à une querelle au long cours qui n'a pas été tranchée sur le plan de la doctrine, mais par un acte d'autorité[1]. Or, précise Cousin, « il est impossible de discerner en quoi gît l'erreur de Port-Royal sur la grâce, si l'on ne remonte à la source mal connue de cette erreur »[2]. Il reste également, par prudence, très évasif quant à la capacité ou à l'incapacité de l'Église à discerner une telle erreur[3]. La suite de l'argumentation de l'article est cependant tout à fait claire : c'est une erreur *philosophique* qui explique l'erreur *théologique* des jansénistes. Ils se sont mépris sur la nature humaine, puis ont mêlé cette erreur à la doctrine chrétienne de la grâce[4].

L'incapacité de l'Église à prévenir ses hérésies, et à les trancher sur des points de doctrine, n'est ainsi pas occasionnelle. Elle est structurelle et inévitable, puisque la racine de ces « erreurs », c'est-à-dire ce qui fait « dévier » ces « faux christianismes », se situe bien en amont, et ne peut être aperçue, et *a fortiori* corrigée, que par la philosophie. Du moins, cela suppose que la philosophie, comprise comme instance de jugement, exerce un contrôle sur la vie intellectuelle. Mais Cousin ne nie jamais la vertu éducatrice que peut avoir la religion. Au contraire, sa conception aristocratique de la philosophie lui interdit d'en prescrire la pratique à l'intégralité de la population : l'éducation morale du citoyen doit être assurée par la religion. C'est la conclusion que tire Cousin de ses trois rapports sur l'instruction primaire (1831, 1833 et 1836)[5]. La « religion » qu'il évoque est toutefois loin d'être celle de l'Église catholique romaine. Cousin entend un catéchisme professé non par le

---

[1] Cousin relève ainsi souvent que la colère des jansénistes, dans l'affaire de la signature du formulaire, était légitime. Il la situe ainsi dans la longue suite – qui court jusqu'à sa propre personne – des « persécutions » de l'esprit de liberté. Voir notamment *Jacqueline Pascal*, *op. cit.* p. 5.

[2] V. COUSIN, « Du scepticisme de Pascal [second article] », art. cité, p. 334.

[3] S'il précise bien que « l'Église prévenait […] les deux erreurs contraires dans la matière de la grâce », il ajoute, en note : « On comprendra que toutes citations sont ici impossibles. Nous nous bornons à renvoyer au concile de Trente et aux constitutions et bulles papales qui ont condamné le livre de Jansénius. » (*Ibid.* p. 335) Une nouvelle fois, l'imprécision de ces affirmations permet à Cousin de se tenir à distance des critiques des catholiques, tout en faisant l'économie d'une véritable analyse, qui l'amènerait potentiellement à des incohérences.

[4] « Tel est le système janséniste, mêlé de vérité et d'erreur. Par son côté vrai, c'est la doctrine catholique, qui n'est point ici en cause ; par son côté faux, ce n'est qu'une théorie particulière qui tombe sous notre examen. » (*Ibid* p. 336)

[5] V. COUSIN, *Rapport sur l'état de l'instruction publique en quelques pays d'Allemagne, et particulièrement en Prusse*, Paris, 1833 et *État de l'instruction primaire dans le Royaume de Prusse à la fin de l'année 1831, supplément au rapport sur l'instruction publique en Prusse*, Paris, Levrault, 1833 ; *Rapport à la chambre des Pairs au nom d'une commission spéciale en charge de l'examen du projet de loi sur l'instruction primaire, le 21 mai 1833*, *in Fragments littéraires*, Paris, Didier, 1843, p. 99-152 (l'original du rapport est conservé aux Archives nationales, dans le dossier CC/1007) ; *De l'Instruction publique en Hollande. Journal d'un voyage fait en ce pays dans le mois de septembre 1836*, Paris, Levrault, 1837. Pour un commentaire détaillé de ces rapports, voir P. VERMEREN, *Victor Cousin. Le jeu de la philosophie et de l'État*, *op. cit.* ch. VI, « L'enseignement de la philosophie, le modèle allemand et l'université libérale », p. 151-170.

clergé, mais par des maîtres d'écoles indépendants[1] et encadré par le ministère de l'instruction publique. Ce contrôle n'avait d'ailleurs pas seulement été revendiqué, mais avait bel et bien été exercé par Cousin lui-même, à travers deux actes : la rédaction – sous couvert d'anonymat – d'un manuel d'instruction morale et religieuse[2] et l'établissement du catalogue des livres en usage dans les écoles normales primaires, dont toute une rubrique concerne l'instruction morale et religieuse[3].

Dans cette étude d'une déviance particulière du christianisme – le jansénisme, dans la personne de Pascal –, en pleine querelle sur le monopole universitaire, Cousin donne ainsi les soubassements théoriques d'une politique à laquelle il œuvrait, avec Guizot, depuis le début de la Monarchie de Juillet. Il justifiait alors le rôle social de la philosophie : non tant celui, très restreint, d'une éducation des élites, que celui d'un organe de contrôle et de régulation de l'institution scolaire et par-là même de toute la société. L'exercice par Cousin de fonctions politiques se comprend alors moins comme la volonté totalitaire d'un idéologue que comme l'application pratique de sa propre philosophie politique, qui place les philosophes au sommet de l'ordre social. Il définit aussi dans le même mouvement le rôle de la religion, qu'il soumet à l'autorité de l'État comme domaine du savoir, mais qu'il autorise comme dogme et pratique privés, dans le cadre de la liberté d'opinion de l'article 5 de la Charte.

Quant à l'exclusion de Pascal hors du canon de la philosophie, elle apparaît bien comme une prise de position dans ce débat sur le rôle social de la philosophie et de la religion. D'une part, comme l'explicitent ses longues justifications théoriques par Cousin, elle est une mise en œuvre de ce « pouvoir judiciaire » de la philosophie, qui organise l'instruction des citoyens selon les critères du vrai et faux, y compris en matière religieuse. D'autre part, elle est un moyen pour Cousin d'affirmer et d'approfondir la nécessité d'un tel contrôle de la philosophie sur la société dans un

---

[1] « Il faut bien enseigner aux enfants la religion qui a civilisé leurs pères, et dont l'esprit libéral a préparé et peut seul soutenir toutes nos grandes institutions modernes ; il faut bien aussi permettre au clergé de remplir son premier devoir, celui de surveiller l'enseignement de la religion. Mais, pour subir honorablement l'épreuve de cette surveillance, le maître d'école doit être en état de donner l'instruction religieuse convenable ; autrement les pères de famille, pour être sûrs que leurs enfants reçoivent une bonne éducation religieuse, nous demanderont des ecclésiastiques pour maîtres d'écoles, ce qui certes vaudrait mieux que des maîtres d'écoles impies, mais aurait aussi des inconvénients graves de plus d'un genre. » (V. COUSIN, *Rapport sur l'état de l'instruction publique en quelques pays d'Allemagne*, *op. cit.* p. 394)

[2] *Livre d'instruction morale et religieuse à l'usage des écoles primaires catholiques, élémentaires et supérieures, des écoles normales et des commissions d'examen*, Paris, Levrault, 1833. Ce manuel de catéchisme « autorisé par le Conseil royal de l'instruction publique » fut mal reçu dans les milieux catholiques. Jean-Baptiste Riambourg dénonce par exemple dans un article paru dans les *Annales de philosophie chrétienne* les altérations qu'il fait subir au texte des Écritures afin d'« accommoder » ces dernières avec la philosophie éclectique (J.-B. RIAMBOURG « Sur le livre d'instruction morale et religieuse à l'usage des écoles élémentaires approuvé par le conseil royal de l'instruction publique », *Annales de philosophie chrétienne*, nº 51, septembre 1834, p. 169-180 et nº 52, octobre 1834, p. 249-262).

[3] Catalogue des livres qui devront composer les bibliothèques des Écoles Normales Primaires, Archives nationales, F/17/1560. Ce document, daté de 1835, est signé par Cousin et Guizot. Il diffère de celui paru dans le *Bulletin universitaire*, qui contient moins de titres (*BU*, 1835, t. IV, nº 100, p. 251-255).

contexte polémique. Il s'agit donc d'abord de « laïciser »[1] le canon de la philosophie, en le passant au crible d'une philosophie éclectique indépendante, mais non hostile à tout dogme – c'est-à-dire de rendre « laïque » l'institution philosophique. Mais il s'agit aussi, dans la mesure où ce canon règle l'enseignement donné en classe de philosophie, d'agir sur la future élite administrative de la nation, en lui permettant de distinguer, en amont des opinions religieuses, le vrai du faux, le juste de l'injuste, le bon du mauvais. Il s'agit, enfin, d'établir les frontières au-delà desquelles une institution religieuse ne peut légitimement aller, pour la restreindre à celui des « opinions »[2].

L'exercice d'un tel pouvoir spirituel[3] de la part de Cousin et sa revendication, *via* la figure de Pascal, dans le contexte de la querelle sur le monopole, lui valut de recevoir nombreuses critiques. C'est à l'aune de celles-ci que nous chercherons pour terminer à éclaircir le sens politique de l'exclusion de Pascal hors du canon de la philosophie. Nous nous concentrerons alors non plus sur les effets recherchés, mais sur les effets *produits* par les prises de position cousiniennes.

3. Se réapproprier Pascal : la « réaction » catholique

Nous ne nous intéresserons pas ici à l'intégralité des réactions qu'a suscitées la publication du *Rapport sur la nécessité d'une nouvelle édition des* Pensées de Cousin, qui attaquait une figure majeure du catholicisme, celui qui était considéré depuis Chateaubriand au moins comme son plus grand « apologiste »[4]. Pour reconstituer ce que nous avons appelé le « moment cousinien de la réception de Pascal », nous ne considérerons dans cet ensemble que les prises de position qui prennent en compte, même si c'est souvent de manière très critique, les textes de Cousin. C'est-à-dire que nous ne nous attarderons pas sur les publications qui ne sont, sous l'effet d'une polémique dans laquelle chacun a à choisir « son » camp, que l'expression de conceptions antérieures. Nous chercherons plutôt à tracer dans les prises de position vis-à-vis de Pascal au sein des élites

---

[1] Au sens que donne Guizot à ce mot dans les débats à la Chambre des pairs en 1844 – on connaît la célèbre formule « l'État est laïque, et doit rester laïque » (voir les débats à la Chambre des pairs, séance du 25 avril 1844, dans *Le Moniteur universel*, 26 avril 1844, p. 1094). Le mot renvoie alors à la dissociation de l'État et des institutions religieuses et en particulier de l'Église catholique. Voir J. LALOUETTE « Introduction », *in La Laïcité*, *Romantisme*, nº 162, 2013, p. 3-9, qui souligne par ailleurs le rôle de Lamennais dans l'évolution sémantique de l'adjectif « laïque ».

[2] Cousin évoque certes dans son *Rapport* de 1833 le droit de surveillance de l'enseignement religieux accordé au clergé ; mais il précise que cette surveillance doit s'exercer sur des maîtres déjà formés aux questions religieuses dans les écoles normales. Voir *supra*, note 1 p. 293.

[3] Jules Simon, en un autre sens, parle du « magistère spirituel » exercé par Cousin (*Victor Cousin*, Paris, Hachette, 1887, p. 161 et *passim*). Pour plus de détail, voir S.-A. LETERRIER, « La notion du pouvoir spirituel au début du XIXe siècle », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, tome XXXV, nº 1, janvier-mars 1988, p. 107-122. Rémusat, dans un article paru dans *Le Globe*, avait défendu, contre Lamennais, l'exercice d'un pouvoir spirituel par le gouvernement, au lieu de le confier à l'Église seule (C. de RÉMUSAT, « *De la religion, considérée dans ses rapports avec l'ordre politique et civil*, par M. l'abbé F. de La Mennais, deuxième partie [recension] », *Le Globe*, t. III, nº 64, 20 mai 1826, p. 337-338).

[4] Sur le nombre considérable de ces prises de position, voir notre Annexe 2.2 Évolution des occurrences de « Pascal/Descartes » et « Blaise Pascal/René Descartes » dans l'espace imprimé (1800-1950).

catholiques celles qui ont été transformées par la nouveauté que Cousin introduit de manière brutale et délibérément scandaleuse dans la discussion : l'idée d'un rapport problématique de celui-ci à la philosophie, et plus précisément au canon de la philosophie.

Nous distinguerons alors deux usages de Pascal. Celui-ci a d'abord servi à contester la position philosophique de Cousin en lui opposant un Pascal conçu comme une autorité catholique. Dans un second temps, nous montrerons, à partir de l'œuvre de l'abbé Flottes, comment Pascal a été intégré au combat pour la reconnaissance d'une philosophie chrétienne.

(i) Un Pascal-catholique contre le philosophe Cousin ?

La construction d'une figure sceptique de Pascal par Cousin rouvre un débat qui, au début du XIXe siècle, n'était plus guère d'actualité : celui de la catholicité de Pascal. Ce dernier avait été ouvert d'abord autour de deux questions : celle du « jansénisme » de Pascal dans la querelle des *Provinciales*, et celle de son « athéisme » présumé, dans sa réception philosophique chez Voltaire et Condorcet. Mais, au moment de la parution du *Rapport*, il ne semble plus guère subsister d'ambiguïté, puisque, ces deux points avaient été tranchés par l'autorité pontificale, et plus précisément par deux mises à l'*Index* : celle des *Provinciales*, dans leur version française, dès septembre 1657[1], et celle de l'édition des *Pensées* par Condorcet, en septembre 1789[2]. Se dessine ainsi une distinction claire entre deux Pascal. Il y a le Pascal autorisé par l'Église catholique, celui des *Pensées*, dans l'édition dite « de Port-Royal », qui était également la plus répandue. Et il y a le Pascal interdit, celui des *Provinciales*, qui font partie des livres prohibés. Lorsque Cousin, en 1840, tente d'inscrire au programme du baccalauréat ès-lettres le seul Pascal qu'il juge acceptable, celui des *Provinciales*[3], tant de voix catholiques s'élèvent contre lui qu'il finit par y renoncer. C'est notamment le cas d'un correspondant anonyme de *L'Ami de la religion*, qui critique très vivement le choix de ce texte, et en appelle à Chateaubriand :

> Je voudrais donc remplacer dans le catalogue [du programme] les *Provinciales* par les *Pensées*, ou du moins par les six chapitres des *Pensées* où il est traité de la nature de l'homme. C'est là, dit M. de Chateaubriand [en note : Génie du Christianisme, 3e partie, liv. 2, ch. 6], « c'est dans ces six chapitres que Pascal s'est élevé au-dessus des plus grands génies ». Pascal, dans les *Pensées*, défend

---

[1] Sur la condamnation des *Provinciales* et son insertion dans le contexte polémique de la fin du XVIIe siècle, voir O. JOUSLIN, *« Rien ne nous plaît que le combat ». La Campagne des* Provinciales *de Pascal, étude d'un dialogue polémique*, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise Pascal, 2007. La traduction latine des *Provinciales*, due à Pierre Nicole, et destinée au monde savant, n'avait pas été condamnée.

[2] J.-M. de BUJANDA (dir), *Index des livres interdits*, Montréal/Genève, Médiaspaul/Droz, 2002, t. XI, *Index Librorum prohibitum, 1600-1966*, p. 684-685.

[3] Voir Liste des auteurs grecs, latins et français, annexée au règlement du baccalauréat ès-lettres pour l'épreuve de l'explication, 14 juillet 1840, *BU*, 1840, t. IX, nos 4-5, p. 82-83.

> la religion, et il a écrit un livre immortel. Pascal, dans les *Provinciales*, attaque la religion en attaquant une société vouée à sa défense ; et il a écrit un livre de coterie.[1]

La distinction des *Provinciales* et des *Pensées* permet ainsi de résoudre le problème de la catholicité de Pascal. Il y a bien un « bon » Pascal : l'auteur des *Pensées*, apologiste de la religion chrétienne, dont Chateaubriand a considérablement participé à construire l'image[2]. Or, le *Rapport* de Cousin introduit de ce point de vue-là une rupture. Il montre que ce texte de Pascal unanimement salué, d'une part, n'est que la version édulcorée par Port-Royal d'un pamphlet sceptique et, d'autre part, n'est pas moins janséniste – et donc condamnable d'un point de vue catholique – que les *Provinciales*. De plus, malgré l'affirmation que Pascal n'est pas sceptique en religion mais en philosophie, nous avons vu que l'enjeu du *Rapport* est bien de montrer l'inanité d'une telle « apologie du christianisme », « qui aurait eu pour vestibule le scepticisme, et pour sanctuaire une foi sombre et mal sûre d'elle-même »[3]. Comment ces deux opérations visant à discréditer non pas seulement le Pascal-philosophe, mais le Pascal-chrétien, sont-elles reçues dans les milieux catholiques ?

Nous n'avons pas trouvé de traces de revers majeurs d'interprétation au sein de l'élite intellectuelle catholique – c'est-à-dire d'auteurs qui, suite aux travaux de Cousin, auraient totalement déconsidéré Pascal du point de vue de la foi. Il faut attendre la fin du siècle, alors que la polémique attachée à Cousin s'éteint progressivement, pour voir apparaître de telles prises de position[4]. Dans les années 1840, le caractère scandaleux de l'interprétation de Pascal donnée dans le *Rapport* semble au contraire renforcer les positions de ses adversaires sur ce point[5]. Pascal est ainsi toujours considéré comme l'un des plus illustres défenseurs de la religion chrétienne, et est mobilisé

---

[1] L. de MARCELLUS, « Sur le programme de M. Cousin. [Lettre] au rédacteur », *L'Ami de la religion*, t. CVII, nº 3348, 20 octobre 1840, p. 131. Voir également « Sur le nouveau programme pour le baccalauréat ès-lettres », *L'Ami de la religion*, t. CVI, nº 3329, 5 septembre 1840, p. 449-452.

[2] Voir *supra*, ch. I, et L. THIROUIN, « Depuis quand Pascal a-t-il écrit une "*apologie*" ? », *Quaderni Leif*, nº 19, 2020, p. 43-57.

[3] V. COUSIN, *Des Pensées de Pascal*, *op. cit.* p. 163.

[4] Exemplairement, Georges Longhaye, dans un article de 1891, entreprend un examen de ce qu'il nomme la « valeur utile » des *Pensées* pour la « démonstration chrétienne » (« Pascal apologiste. Valeur utile des "Pensées" », *Études religieuses, philosophiques, historiques et littéraires*, septembre-décembre 1891, p. 521-542). Dans cette étude, située en dehors de la « guerre » ouverte par Cousin (*ibid.* p. 524), il conclut à l'hétérodoxie d'une apologie « décevante et périlleuse » (*ibid.* p. 526), et qui a elle-même « besoin d'apologie » (*ibid.* p. 527). Voir également M. SOURIAU, « Le Jansénisme des "Pensées" de Pascal », *Revue internationale de l'enseignement*, nº 16/11, 15 novembre 1896, p. 401-424, et G. ALLAIS, « Sur une nouvelle interprétation des "Pensées" de Pascal », *Revue internationale de l'enseignement*, nº 17/5, 15 mai 1897, p. 444-451. Signalons également l'ouvrage, plus tardif, du protestant anglican Hugh Fraser Stewart, consacré à la « sainteté de Pascal » : H.-F. STEWART, *La Sainteté de Pascal*, ouvrage traduit de l'anglais par G. ROTH, avant-propos par É. BOUTROUX, Paris, Bloud et Gay, 1919 [1915].

[5] Michel-Ulysse Maynard, qui est l'auteur d'une réfutation des *Provinciales* (*Les Provinciales et leur réfutation, consistant en introductions et nombreuses notes historiques, littéraires, philosophiques, théologiques*, Paris, Firmin Didot, 1851) les oppose ainsi, dans leur hétérodoxie et leur danger, aux *Pensées*. Voir en particulier le tome I de cette édition, p. 59-60, et, du même auteur, *Pascal, sa vie et son caractère, ses écrits et son génie*, Paris, Dezobry et Magdeleine, 1850.

comme une autorité pour juger de l'irréligion de Cousin. Plus précisément, deux positions nous semblent pouvoir être distinguées : une position radicale, qui utilise Pascal pour défendre la religion contre les attaques de la mauvaise philosophie éclectique, et une position plus modérée, qui accorde à Cousin certains points de son argumentation et cherche à repenser l'utilité pour le christianisme d'un Pascal sceptique.

a. Un Pascal anticousinien pour défendre la religion

Parmi les partisans de la première option, nous nous concentrerons ici sur deux personnages que nous avons déjà rencontrés : l'archevêque de Paris, Denys Affre, et l'évêque de Chartres, Claude-Hippolyte Clausel de Montals. Tous deux intègrent de manière similaire Pascal à leur logiciel polémique, pour critiquer Cousin[1]. Sous leur plume, Pascal est décrit comme un « remède » à un enseignement philosophique dangereux :

> Le premier remède au danger de cet enseignement serait de n'employer, dans les établissements de l'État, que des professeurs connus d'une manière certaine pour ne point s'écarter de la doctrine des auteurs que l'Université elle-même leur a assignés comme modèles ; nous voulons parler de Bossuet, de Leibniz, de Malebranche, de Pascal, de Fénelon, etc. etc.[2]

Le danger dont il est ici question ne tient donc pas au contenu des programmes de philosophie en eux-mêmes. En effet, tous les auteurs cités ici, et considérés comme des modèles, figurent dans la liste officielle des auteurs recommandés. De même Denys Affre loue en plusieurs endroits les questions du programme du baccalauréat[3]. S'il y a danger, c'est en réalité quant à la manière dont les professeurs mettront en œuvre ce programme. Affre réclame ainsi un meilleur contrôle, en amont, lors de sélection de ces professeurs, et en aval, tout au long de leur carrière d'enseignement. Un de ces moyens de contrôle repose sur les auteurs : il faut s'assurer que la doctrine des professeurs de philosophie ne diffère pas de celle d'auteurs érigés en « autorités ». Pascal, avec d'autres, se voit alors doté d'un rôle semblable à celui qu'on lui a vu attribué, par les polémistes catholiques, dans la querelle autour de l'*Essai sur l'indifférence* de Lamennais : on attaque Cousin par les autorités mêmes sur lesquelles il prétend s'appuyer. La différence, que ne soulève toutefois

---

[1] Les principales références pour le recours à Pascal sont, pour Affre, le *Mémoire sur l'enseignement philosophique adressé à la chambre des Pairs* (*op. cit.*) et l'*Instruction pastorale de Monseigneur l'archevêque de Paris sur la composition, l'examen et la publication des livres en faveur desquels les auteurs et éditeurs sollicitent une approbation* (*in Introduction philosophique à l'étude du christianisme*, troisième édition, Bruxelles, Société nationale pour la propagation des bons livres, 1845, p. 190-295) Pour Montals il s'agit des articles « Des Doctrines universitaires » (art. cité), et « Un mot de Monseigneur l'évêque de Chartres au sujet *des Pensées de Pascal*, par M. Cousin » (art. cité ; il s'agit d'un extrait du précédent article).

[2] D. AFFRE, *Mémoire sur l'enseignement philosophique adressé à la Chambre des Pairs*, *op. cit.* p. 36. Pour un jugement similaire chez Montals, voir *Lettres et Instructions pastorales de Mgr l'évêque de Chartres concernant l'Université*, *op. cit.* p. 44.

[3] Il note par exemple que le programme « semble ne laisser rien à désirer » (*Mémoire sur l'enseignement philosophique adressé à la Chambre des Pairs*, *op. cit.* p. 14).

pas Affre, étant que Cousin ne fait pas de Pascal une autorité philosophique ; il le relègue au contraire comme on l'a vu dans les rayons de littérature. Faire de l'auteur des *Pensées* une garantie morale a ainsi une dimension polémique, puisqu'elle se soutient d'une interprétation en rupture avec celle que proposait Cousin dans les mêmes années, et qu'Affre dénonce également, à demi-mots, dans Lamennais[1]. Au contraire, Pascal se recommande bien aux professeurs de philosophie dans la mesure où il n'a pas seulement professé la *soumission* de la raison, comme ses adversaires l'en ont accusé, mais a aussi délimité les conditions son *usage*[2]. L'archevêque de Paris critique ainsi dans le *Mémoire sur l'enseignement philosophique* « ceux qui profess[ent] l'impuissance absolue de la raison » aussi bien que ceux qui, tels les spiritualistes cousiniens, « exalte[nt] outre mesure l'indépendance de la raison »[3]. Pour parvenir à la connaissance des vérités fondamentales de la philosophie et de la religion, il convient de tenir un juste milieu.

Cependant, la mobilisation ici d'un lexique médical (les auteurs sont envisagés comme des *remèdes* aux dangers d'un enseignement) nous permet de comprendre qu'un pas supplémentaire est franchi par rapport à l'utilisation de Pascal, contre Lamennais, dans les années 1820. Celui-ci n'est plus seulement une autorité garante de la catholicité d'une doctrine : il est aussi intégré à un programme philosophique et politique pour sa capacité à exercer une influence positive sur des esprits « malades » – ceux des potentiels professeurs, et ceux des élèves. Le lexique de la maladie, très courant sous la plume des contre-révolutionnaires, et auquel l'abbé Gaume donnera quelques années plus tard un nouvel éclairage[4], implique l'idée d'une vertu éducatrice, et même curatrice, des « auteurs ». Clausel de Montals insiste ainsi, contre Cousin, sur la « valeur utile »[5] des *Pensées* pour le christianisme :

> [Dans le livre *Des Pensées de Pascal*] on essaie en vain de rabaisser un ouvrage si utile et si glorieux à la religion. Quelles que soient les mains qui l'ont retouché pour le mettre en état de voir le jour, n'en est pas moins vrai que ce recueil est un monument très précieux élevé à la foi par le génie,

---

[1] « Il est inutile de se traîner à la suite d'une foule de pâles copistes, de faibles imitateurs qui n'ont su qu'énerver et décolorer des pensées pleines de vigueur, telles qu'il en échappa, il y a deux siècles, à la plume de Pascal, ou même à quelques écrivains postérieurs plus complets, quoique inférieurs, sous le rapport du style, à l'incomparable philosophie. » (D. AFFRE, *Instruction pastorale de Monseigneur l'archevêque de Paris sur la composition, l'examen et la publication des livres en faveur desquels les auteurs et éditeurs sollicitent une approbation*, *op. cit.* p. 215)

[2] Cette conception pascalienne est exprimée dans la liasse XIII des *Pensées*, titrée « Soumission et usage de la raison ». Cet ensemble était clairement identifiable dans les éditions en circulation dans la première moitié du XIX^e^ siècle. Il avait donné la matière du chapitre V de l'édition de Port-Royal, du sixième article de la seconde partie de Bossut et de la section I/B. de Frantin.

[3] D. AFFRE, *Mémoire sur l'enseignement philosophique adressé à la Chambre des Pairs*, *op. cit.* p. 20.

[4] Voir J.-J. GAUME, *Le Ver rongeur des sociétés modernes, ou le Paganisme dans l'éducation*, Paris, Gaume frères, 1851 ainsi que l'étude de D. MOULINET, *Les Classiques païens dans les collèges catholiques ?*, *op. cit.*

[5] Nous reprenons ici une expression qui sera employée par G. LONGHAYE, « Pascal apologiste. Valeur utile des "Pensées" », art. cité.

> et que nulle part les preuves de la vérité du christianisme ne sont présentées avec plus de force, d'originalité, de relief, et d'évidence que dans cet admirable abrégé.[1]

Pascal est donc triplement utile. Monument élevé à la gloire du christianisme, il est d'abord « utile » à cette religion dont il présente les preuves avec « force » et « évidence ». Mais il n'est pas l'auteur de n'importe quelle « Apologie de la religion » : son livre génial a le bénéfice d'un style sans égal qui lui donne son relief et son originalité. Cette précision peut paraître banale, dans la mesure où la reconnaissance à Pascal du statut de fondateur de la prose française était partagée par tous les protagonistes des querelles qui nous occupent. Elle prend toutefois tout son sens dans le contexte des années 1840, durant lesquelles de nombreux ecclésiastiques militent pour la reconnaissance de « classiques » catholiques voire pour la substitution aux prétendus trésors littéraires païens des « nombreux et incontestables chefs-d'œuvre de la littérature chrétienne »[2]. Pascal est enfin utile en un dernier sens : les *Pensées*, dans la mesure où elles ont la forme d'un « admirable abrégé » conviennent tout à fait à l'étude des classes.

b. La « valeur utile » d'un Pascal sceptique pour la religion chrétienne

À ces positions, qui entendent corriger l'interprétation de Cousin, voire contester ses prétentions éditoriales et philologiques, et restituer à Pascal sa capacité à définir positivement le christianisme, on peut opposer une voie plus conciliante. C'est celle dont l'un des organes du légitimisme, *L'Ami de la religion*, s'est fait l'écho à travers trois articles parus en 1847, écrits par un ancien professeur de théologie anonyme signant « N. »[3]. Celui-ci n'entend pas critiquer sur le fond l'interprétation de Pascal par Cousin : Pascal est bien sceptique en philosophie[4]. Mais il conteste la conclusion qui

---

[1] C.-H. CLAUSEL DE MONTALS, « Des Doctrines universitaires », art. cité.

[2] P.-L. PARISIS, *Lettre aux supérieurs, directeurs et professeurs du petit séminaire de Langres*, 2 octobre 1846, citée dans C. GUILLEMANT, *Pierre-Louis Parisis*, t. I, *L'évêque de Langres*, Marconne-lès-Hesdin/Paris, Brunet/Lecoffre, 1916, p. 286. Pour plus de détails sur cette « querelle des classiques », se reporter à D. MOULINET, *Les Classiques païens dans les collèges catholiques ?*, *op. cit.*

[3] « Des Pensées de Pascal, par M. V. Cousin, 3e édition [recension] », *L'Ami de la religion*, t. CXXXIV, no 4399, 8 juillet 1847, p. 61-65 ; no 4400, 10 juillet 1847, p. 81-85 ; no 4427, 11 septembre 1847, p. 621-623. Comme le rappelle Mary Patricia Dougherty, « les articles non signés étaient la norme dans la France du début du XIXe siècle » (« The rise and fall of "L'Ami de la religion" : history, purpose, and readership of a French catholic newspaper », *The Catholic historical review*, vol. LXXVII, no 1, 1991, p. 23 ; nous traduisons). Malgré nos efforts, nous n'avons pu identifier celui que cette initiale désignait. Il ne fait pas partie des contributeurs réguliers dont Mary Patricia Dougherty donne la liste (voir l'article cité ainsi que, de la même autrice, *« L'Ami de la religion » and the early July monarchy : a catholic view of politics, religion and society*, PhD Dissertation, Georgetown University, 1984). Les analyses très complètes de Marie Saingueny sur les réseaux de l'*Ami de la religion*, portant une période postérieure, n'ont pas non plus été d'un grand secours (voir M. SAINGUENY, *Mgr Dupanloup et la Seconde République : réseaux et combats, 1848-1851*, thèse de doctorat en histoire contemporaine, Université Lumière-Lyon 2, 2017, partie II, « La mise en place d'un "parti Dupanloup" : un parti, des réseaux d'alliance, p. 167-346).

[4] « Il nous paraît hors de doute que l'auteur des *Pensées* incline fortement au scepticisme philosophique, et que son scepticisme est manifeste sur les questions fondamentales de la métaphysique et de la morale » (« Des Pensées de Pascal, par M. V. Cousin, 3e édition [recension] », premier article, p. 63).

voudrait que les *Pensées* soient de ce fait « plus dangereuses qu'utiles »[1]. Comment concilie-t-il « scepticisme » et « utilité » ? Précisément, le rédacteur de l'*Ami de la religion* le fait en reprenant à son compte le combat entre la philosophie et la religion que Pascal aurait incarné, et en soulignant que, chez ce dernier, un tel combat n'est pas un point de départ mais une conclusion[2]. En d'autres termes, le scepticisme de Pascal, s'il est excessif et outrepasse en maints endroits le canon de la doctrine chrétienne, n'en est pas moins acceptable du point de vue de la foi, dans la mesure où il exprime la nécessité de la religion :

> Avec [Cousin], nous regrettons que la foi de Pascal ne se repose pas, comme celle de Bossuet et de Fénelon, sur des fondements plus satisfaisants pour la raison ; mais telle qu'elle est, la foi de Pascal n'est ni vacillante ni timide, et ses *Pensées* peuvent aider plus d'un esprit inquiet et troublé à trouver dans la révélation le calme et le repos que la raison seule lui refusera toujours.[3]

Que Pascal soit sceptique en philosophie ne lui interdit ainsi nullement de servir la foi chrétienne. En établissant très, voire trop nettement, l'impuissance de la raison, Pascal a aussi souligné la dépendance de toute recherche de la vérité à la recherche de la foi et de la grâce de Dieu. Niant la possibilité d'une certitude rationnelle de l'existence de Dieu, il a certes commis une « erreur » indubitable et ne vaut pas comme garantie d'orthodoxie. Mais il conserve tout de même une grande utilité pour les « esprits inquiets et troublés » de ce siècle, en les ramenant dans le giron de la religion chrétienne. Dans une société dans laquelle « l'incroyance » croissante devient une question très préoccupante pour les catholiques, les « effets moraux »[4] de cette œuvre hétérodoxe seront bénéfiques. En particulier, en restituant le contexte polémique de la publication et de la republication du *Rapport*, l'auteur des articles de *L'Ami de la religion* est amené à souligner les dangers de la philosophie impie qu'a professée jusqu'ici dans et par l'Université « l'école éclectique »[5]. Dans la conjoncture présente, le catholicisme n'est pas seulement attaqué de toutes parts : il a déjà perdu institutionnellement son rôle de contrôle moral de la philosophie et de la société.

---

[1] Voir V. COUSIN, *Des Pensées de Pascal*, *op. cit.* p. 163.

[2] « Ce n'est donc pas en *dépit de la raison* et en *s'élevant contre elle*, que Pascal se jette ou se soutient dans la foi chrétienne : c'est à cause de l'impuissance de la raison livrée à ses seules forces. » (« Des Pensées de Pascal, par M. V. Cousin, 3e édition [recension] », deuxième article, p. 83)

[3] *Ibid.* p. 85.

[4] « Nous devrions quelque peu douter de l'utilité de cette œuvre [*sc. Des Pensées de Pascal*] sous le rapport des effets moraux qu'elle peut produire dans la société s'il était vrai, comme l'affirme M. Cousin, que les *Pensées* de Pascal sont peut-être plus dangereuses qu'utiles […]. M. Cousin nous permettra de penser que, même au point de vue moral, il aura encore bien mérité de la société, en attirant l'attention publique sur les *Pensées* de Pascal. » (*Ibid.* p. 85)

[5] *Ibid.* premier article, p. 61 ; deuxième article, p. 82. L'auteur exprime également à cet endroit le soulagement de voir Cousin se rapprocher du vrai christianisme : « En lisant cet écrit, nous aimons à le dire, on revient des frayeurs trop légitimes qu'avaient d'abord produites, au sein de l'Église, les premiers travaux de l'école éclectique ; on sent naître ou se fortifier dans l'âme une espérance bien chère. » (*Ibid.* deuxième article, p. 82)

Il reste toutefois difficile, à la fin du second article, de préciser davantage la nature de l'utilité reconnue à Pascal dans ce projet de défense de la religion chrétienne. Jean-Baptiste Flottes, dans une lettre adressée à l'auteur de ces articles, également publiée dans *L'Ami de la religion*, lui reprochera ses incohérences[1] ; ce dernier y répond dans un troisième article, mais n'apporte aucun élément pour penser précisément cette conciliation qu'il entend réaliser entre le scepticisme de Pascal, et donc son hétérodoxie, et son utilité dans un projet de défense du christianisme. Une seule justification sera donnée dans les trois articles, lorsque « N. » rappelle que Pascal était certes excessif dans sa conception du christianisme, mais restait *sincère* – autre motif caractéristique de la lecture cousinienne – dans ses « profondes et vives convictions »[2]. La « valeur utile » des *Pensées* est alors réduite à peau de chagrin : elles sont le témoignage de la ténacité avec laquelle quelqu'un a cherché à défendre ce qu'il prenait pour la vraie foi. Que Pascal soit sceptique, et donc ait tort sur le fond, ne l'empêche pas, comme *modèle* (au sens d'*exemplum*) d'une foi qui a ses excès mais qui est « au-dessus de tous les doutes de la raison »[3] de servir la cause du christianisme.

On peut expliquer par une lecture contextuelle cette ambition de concilier l'interprétation sceptique de Pascal à un projet apologétique crédible et souhaitable. En effet, la résurgence d'une interprétation sceptique des *Pensées* avec la publication du *Rapport* pouvait faire craindre leur récupération par des « adversaires de la religion », comme l'avaient été en leur temps Voltaire et Condorcet. Ceux-ci avaient précisément été les premiers à formuler l'idée que Pascal était sceptique, et en faisaient un argument pour décrédibiliser la foi chrétienne. L'auteur des articles parus dans *L'Ami de la religion* affirme ainsi que la restitution des « paroles de Pascal » dans leur « sincérité » révèle certes le scepticisme qui en constitue le fond, mais aussi la sincérité d'une foi déjà aux prises avec l'incroyance. Au prix d'une difficile contorsion intellectuelle, Pascal se voit ainsi réintégré à une entreprise de défense et illustration de la religion chrétienne. Par la publication de cette recension élogieuse de la nouvelle édition du *Rapport* de Cousin, il s'agit d'affirmer que le catholicisme n'a pas perdu celui qui était considéré comme l'un de ses hommes les plus « considérables »[4].

---

[1] J.-B. FLOTTES, « Du reproche de scepticisme fait à Pascal », *L'Ami de la religion*, t. CXXXIV, nº 4420, 26 août 1847, p. 481-486.

[2] « Serions-nous obligés de reconnaître que Pascal a vraiment mérité l'accusation de scepticisme élevée contre lui [NB : ce sera précisément la conclusion de l'article], ce grand homme n'en demeurerait pas moins un ardent défenseur de la foi chrétienne, un apologiste à profondes et vives convictions. » (« Des Pensées de Pascal, par M. V. Cousin, 3e édition [recension] », premier article, p. 62)

[3] *Ibid.* second article, p. 84.

[4] *Ibid*. premier article, p. 61.

Si ces articles, contrairement aux écrits d'Affre et de Clausel de Montals, se montrent fort peu critiques à l'égard de Cousin, ils n'en partagent pas moins l'ambition de combattre les dangers d'une philosophie universitaire tendant à s'émanciper de l'Église et de la morale qu'elle défend. Toutefois, leur auteur ne le fait pas en contestant l'interprétation cousinienne de Pascal mais, au contraire, en cherchant à concilier cette figure plus « authentique » de Pascal, devenu sceptique avéré, avec la défense des intérêts de l'Église dans un contexte polémique. Son statut d'arme philosophique est alors plus complexe qu'il ne l'était, dans les discours catholiques, au moment de la polémique de l'*Essai sur l'indifférence.* Pascal n'est pas seulement utilisé comme une garantie d'orthodoxie dans des querelles internes au christianisme ; face à des contradicteurs hostiles à la religion ou tenus pour tels, il est aussi mis au service d'un conflit politique, dont l'enjeu est la définition des rapports entre philosophie et religion aussi bien que de leurs rôles sociaux. Dans ce conflit, philosophie et religion sont clairement distinguées, et Pascal sert justement à approfondir cette distinction. Or, ce n'est pas la seule option polémique qui fut retenue. Chez Flottes, dont le nom va rester, dans l'historiographie, attaché à celui de Cousin comme son contradicteur pascalien, l'auteur des *Pensées* devient l'instrument de la proclamation d'une philosophie chrétienne.

Ce thème, déjà présent sous la plume de Montals ou de Parisis, notamment dans la « querelle des classiques », n'est pas propre à Flottes. Ce dernier est, en revanche, le seul à mobiliser explicitement Pascal dans ce contexte, et à interroger en profondeur le rapport de ce dernier à la philosophie, ainsi que la définition même de cette discipline. Il s'agit alors d'attaquer Cousin sur son propre terrain : celui du canon de la philosophie.

(ii) Produire une « philosophie chrétienne » : l'œuvre de l'abbé Flottes

Nous avons déjà rencontré Flottes à plusieurs reprises : d'abord comme objecteur de Lamennais, puis par la lettre qu'il a écrite en réponse aux articles de *L'Ami de la religion* sur le scepticisme de Pascal. Nous le retrouvons, dans les années 1840, comme l'un des plus farouches contradicteurs pascaliens de Cousin. Comme le soulève l'abbé Durand dans sa biographie de Flottes, ce qui démarque ce dernier des autres adversaires de Cousin, et ce qui a fait le succès de ses *Études sur Pascal* (1846), c'est que celles-ci ne se contentent pas de corriger une interprétation. Derrière l'historiographie, c'est un débat philosophique sur la nature de la philosophie et de ses rapports avec la religion qui se noue :

> Il y a plus ici qu'une simple rectification d'une erreur historique. L'œuvre de l'abbé Flottes est en même temps un service important rendu à la saine philosophie, à la religion, à la société.[1]

[1] C. DURAND, *Vie de M. l'abbé Flottes*, *op. cit.* p. 164-165.

Pour comprendre comment, dans le travail de Flottes, s'articulent ces trois enjeux – philosophie, religion, politique –, il convient de rentrer dans le détail de son argumentation. Plus précisément, nous montrerons comment il est celui qui incarne le mieux cette « réaction » aux prétentions impérialistes de l'histoire de la philosophie éclectique, qu'évoque notamment Catherine König-Pralong, qui aboutit à la production et la défense d'une philosophie chrétienne[1]. Pour ce faire, nous nous concentrerons sur deux ensembles de textes. Nous partirons de textes polémiques dans lesquels Flottes prescrit sa lecture de Pascal, et explicite les raisons pour lesquelles il entend le réintégrer au canon de la philosophie. Il s'agit des articles réunis sous le titre *Études sur Pascal*. Nous les mettrons ensuite au regard des *Leçons de philosophie* dans lesquelles Flottes professe « dogmatiquement » la philosophie chrétienne dont il avait polémiquement revendiqué la nécessité.

Les *Études sur Pascal* se situent dans une double polémique vis-à-vis de Cousin[2]. Il s'agit, d'abord, de dénoncer ce que l'auteur considère comme des erreurs manifestes d'interprétation. Face aux accusations malhonnêtes de Cousin, il entend restaurer et préserver l'éclat des *Pensées* que le *Rapport* de 1842-1843 aurait terni. Mais la formulation que Flottes emploie pour décrire ses intentions est ambiguë et laisse percer une seconde polémique :

> Intimement convaincu que ces imputations ne sont pas fondées, c'était pour nous un besoin et un devoir de les repousser. Le courage ne nous a point fait défaut. Il en fallait : nous avions contre nous le talent et la renommée de l'illustre auteur du *Rapport sur les Pensées*. Mais l'amour de la vérité inspire le zèle, la modération et la persévérance.[3]

« L'amour de la vérité » peut renvoyer ici au devoir de rétablir la *vérité* de Pascal, contre la restitution prétendument « sincère » et « authentique » de Cousin. Mais il désigne aussi plus généralement une éthique de vie aux accents chrétiens. Dans cette mesure, dès les premières pages de l'avant-propos des *Études sur Pascal*, le ton est donné : la polémique ne sera pas purement littéraire mais mettra en jeu une réflexion sur les rapports de la religion (chrétienne) et de la philosophie. Il ne s'agit pas seulement de contester à Cousin son interprétation de Pascal, mais d'opposer à ce philosophe et homme politique une autre conception, plus vraie, de la religion et de la philosophie, *via* Pascal. Pour ce faire, Flottes procède en trois étapes. Il s'attache premièrement à

---

[1] C. KÖNIG-PRALONG, *La Colonie philosophique. Écrire l'histoire de la philosophie aux XVIII^e^ et XIX^e^ siècles*, *op. cit.* p. 13.

[2] Le rapport de Flottes à Cousin mériterait une étude à lui seul. Celle-ci mettrait en évidence la singularité de la position de cet abbé-philosophe qui ne rejette pas sur le principe la philosophie éclectique, mais la réintègre à une philosophie catholique. Le catalogue de la bibliothèque de Flottes prouve l'attention accordée aux œuvres de Cousin (*Catalogue des livres légués à la bibliothèque de la ville de Montpellier par l'abbé J.-B.-M. Flottes, ancien vicaire général, professeur de philosophie à la faculté des lettres*, Montpellier, Grollier, 1866, p. 126). Dans un discours de 1839, Flottes témoigne de son respect pour les « grands philosophes » Royer-Collard, Cousin, Jouffroy, et Damiron (*Des Attaques dirigées contre les études philosophiques, op. cit.* p. 13). La suite de notre propos permettra d'apprécier la nuance du rapport de Flottes à Cousin.

[3] J.-B. FLOTTES, *Études sur Pascal*, Montpellier, Séguin, 1846, p. VI.

rendre explicite la définition de la philosophie, donnée par Cousin, sur la base de laquelle il exclut Pascal. Il en montre ensuite les limites et expose ce qui, selon lui, serait la « vraie » définition de la philosophie. Enfin, il compare la pensée de Pascal à cette définition pour vérifier si celle-ci entre bien dans son périmètre. Reprenons le détail de cette argumentation.

Avant d'en venir à l'étude proprement dite de la philosophie de Pascal, dans la troisième de ses « études », Flottes inscrit sa réflexion dans un contexte polémique dont il rappelle les éléments essentiels. S'il en vient à la question de la philosophie de Pascal, c'est d'abord parce que l'idée même que Pascal soit un philosophe a été récemment mise en cause – par Cousin. Elle est ensuite devenue un objet de discussion, notamment à la faveur des travaux de Sainte-Beuve, de la publication du *Discours sur les passions de l'amour*, auquel Flottes n'accorde pas de crédit, de l'édition des *Pensées* par Faugère, ou encore des articles de Lélut sur « l'amulette de Pascal »[1]. Dans toute cette polémique, si Pascal a été considéré comme non-philosophe, c'est en vertu d'un prétendu « scepticisme », à savoir cette « opinion philosophique qui consiste précisément à rejeter toute philosophie comme impossible, sur ce fondement que l'homme est incapable d'arriver à la vérité »[2]. La philosophie, dès lors, désigne l'envers du scepticisme, à savoir « ce pouvoir naturel d'arriver à la vérité », qui se déclinerait lui-même en de multiples versions, toutes « dignes » d'être appelées philosophiques :

> [Cousin] ajoute que toutes les philosophies dignes de ce nom accordent à l'homme ce pouvoir naturel d'arriver à la vérité, qu'elles placent dans le sentiment, ou dans la réflexion, ou dans le raisonnement, ou dans la raison, ou dans le cœur, ou dans l'intelligence.[3]

Flottes ne rejette pas en soi cette conception de la philosophie. Très générale, elle pourrait être revendiquée par à peu près n'importe qui, à commencer par Flottes lui-même[4]. En revanche, il dénonce la manière dont Cousin la spécifie. La définition cousinienne de la philosophie, apparemment très large, se révèle dans la pratique très restreinte, au regard de ce qu'elle exclut sous l'étiquette de scepticisme. En reprenant une à une les preuves que Cousin prétend avoir données du scepticisme de Pascal, Flottes montre comment celui-ci a mal compris la vraie nature de la pensée de Pascal et du scepticisme en général, et donc de la philosophie. La comparaison avec la dix-huitième leçon de son cours de 1848-1849, consacrée au « scepticisme », permet de bien mettre en

---

[1] Pour cette « revue de la polémique », voir *ibid.* p. 65-74.

[2] V. COUSIN , « Du scepticisme de Pascal [premier article] », art. cité, p. 1014 ; cité par J.-B. FLOTTES, *Études sur Pascal*, *op. cit.* p. 81-82.

[3] J.-B. FLOTTES, *Études sur Pascal*, *op. cit.* p. 82.

[4] En 1839, il définissait « l'esprit philosophique » comme « la tendance à rechercher la raison des choses et l'aptitude à la découvrir » (*De l'Esprit philosophique*, *op. cit.* p. 9).

lumière l'erreur de Cousin[1]. Ce dernier ne distinguerait pas suffisamment entre les formes de doute, et appellerait scepticisme un doute seulement localisé et méthodologique, par opposition à ce doute sceptique dont la caractéristique est de se généraliser progressivement à l'ensemble des éléments de la vie humaine[2]. Or, chez Pascal, s'il y a bien un moment de doute, sur la toute-puissance de la raison, celui-ci est articulé à une pensée de l'usage légitime de la raison. Flottes insiste particulièrement sur l'idée de « limite » : « marque[r] […] les limites que la raison ne saurait franchir » ne revient pas du tout à « professer le scepticisme »[3]. En effet, en traçant de telles frontières, Pascal ne se contente pas de constater une impuissance ; il délimite surtout son espace légitime d'exercice. Dans ses *Études sur Pascal*, Flottes réorganise ainsi toute la philosophie de Pascal autour de la thématique de la soumission et de l'usage de la raison. La formule « Il y a deux excès également dangereux, exclure la raison, n'admettre que la raison »[4], sert même d'épigraphe à ses analyses[5]. Mais Flottes va plus loin. Par sa théorie de l'articulation de l'usage et de la soumission de la raison, Pascal n'a pas exposé une doctrine parmi d'autres. Il a exprimé la nature même de la philosophie. Et lorsqu'il a lui-même à en donner une définition, Flottes prévient son lecteur :

> Ici, Messieurs, nous sommes l'organe de Pascal, ce génie prodigieux, qui fut tout à la fois grand géomètre et philosophe profond.[6]

De même, dans les leçons de 1848-1849, la théorie pascalienne ne désigne plus une philosophie particulière, mais toute philosophie. Flottes s'y réfère pour décrire l'exercice « normal » de la raison :

> La raison, quand elle s'exerce d'une manière normale, applique à chaque ordre de vérités les preuves qui lui conviennent. Or les premiers principes sont des vérités qu'il faut accepter comme des faits ; la raison ne peut les nier, elle ne peut aussi les prouver, ni les comprendre ; on ne prouve pas la lumière, on la voit. Quelquefois la raison s'obstine à exiger la preuve de ces premiers principes ; qu'arrive-t-il alors ? L'édifice de la connaissance humaine qu'elle veut bâtir comme une tour qui s'élève à l'infini, dit Pascal, ne trouve point d'assiette ferme, et notre fondement craque, et la terre s'ouvre jusqu'aux abîmes.
>
> Les vérités morales, comme les premiers principes se sentent et ne se démontrent pas. Si la raison entreprend des démonstrations impossibles, elle s'égare dans le doute.[7]

---

[1] Voir J.-B. FLOTTES, *Leçons de philosophie pendant l'année scolaire 1848-1849*, Béziers, Granié, 1849, p. 159-166.

[2] *Ibid.* p. 162.

[3] « Pascal dans ces textes marque en des traits ineffaçables les limites que la raison ne saurait franchir ; mais il ne professe point le scepticisme. » (*Études sur Pascal*, *op. cit.* p. 96)

[4] Il s'agit du fragment 214 des *Pensées*. Que ces deux excès soient « également dangereux » est une glose de l'édition de 1670.

[5] *Études sur Pascal*, *op. cit.* p. 3, p. 33, p. 65 et p. 101, p. 141. La formule est répétée au début de chaque chapitre.

[6] *De l'Esprit philosophique, op. cit.* p. 9.

[7] *Leçons de philosophie pendant l'année scolaire 1848-1849*, *op. cit.* p. 163. Le second paragraphe paraphrase le fragment 142 des *Pensées* : « Les principes se sentent, les propositions se concluent, et le tout avec certitude, quoique par différentes voies. »

La référence explicite à Pascal, apparemment insignifiante du point de vue théorique puisque seulement littéraire, cache en réalité ici une intertextualité profonde avec un certain nombre de fragments des *Pensées* et même des *Provinciales.* En effet, la réflexion de Flottes sur l'« exercice normal » de la raison paraît devoir beaucoup, en premier lieu, à la théorie pascalienne de l'*usage de la raison* – que nous avons déjà signalée. Mais elle s'appuie aussi sur la distinction chère aux *Pensées* comme aux *Provinciales* entre des « ordres » de choses, dont Pascal fait entre autres un fondement épistémologique[1]. Enfin, Flottes cite ici quasiment mot-à-mot le fragment 142 des *Pensées*, relatif aux différentes manières de « connaître la vérité », et partie d'un ensemble consacré à la réfutation du « pyrrhonisme »[2]. Pascal n'est donc pas simplement mobilisé ponctuellement par Flottes : il est appelé au cœur même de son entreprise philosophique, au point que leurs deux voix se confondent parfois, pour ne pas dire souvent.

Cette référence à l'exercice « normal » de la raison nous permet également de mieux comprendre le projet dans lequel s'inscrit le travail de Flottes sur la figure de Pascal. Il s'agit bien de construire, symétriquement à Cousin, et pour lui répondre, un canon philosophique, c'est-à-dire de désigner des auteurs dont les textes servent à régler la définition de la discipline et à délimiter aussi bien le champ des problèmes que celle-ci s'attache à penser que la manière même de les penser. Il ne s'en tient pas à une réfutation du « scepticisme » de Pascal, comme le fait par exemple au même moment le protestant Alexandre Vinet[3], mais articule cette démonstration négative à une exposition positive de la « philosophie » de Pascal en tant que telle. Autrement dit, il n'entend pas simplement sauver Pascal du soupçon de scepticisme « en religion » comme « en philosophie » par le témoignage de sa vie – Flottes le fait dans les deux premières études, mais indique l'insuffisance de cette manière de faire – ou encore en opposant à ce prétendu scepticisme la force de la « foi » de Pascal. Il s'agit de prouver qu'il y a bien chez Pascal une confiance dans le pouvoir naturel de la raison, la reconnaissance d'une prétention à « résoudre, à l'aide de nos facultés intellectuelles, les problèmes

---

[1] Voir en particulier *Pensées*, fr. 339, et la fin de la dix-huitième *provinciale* : « D'où apprendrons-nous donc la vérité des faits ? Ce sera des yeux, mon Père, qui en sont les légitimes juges, comme la raison l'est des choses naturelles et intelligibles, et la foi des choses surnaturelles et révélées. […] Ces trois principes de nos connaissances […] ont chacun leurs objets séparés, et leur certitude dans cette étendue. » (*Les Provinciales*, éd. L. COGNET et G. FERREYROLLES, Paris, Classiques Garnier, 2010, p. 488) Flottes cite ce texte dans ses *Études sur Pascal* (*op. cit.* p. 34).

[2] « Les principes se sentent, les propositions se concluent, et le tout avec certitude, quoique par différentes voies. Et il est aussi [*tout aussi* ; Faugère] ridicule que la raison demande au cœur des preuves de ses premiers principes pour vouloir y consentir, qu'il serait ridicule que le cœur demandât à la raison un sentiment de toutes les propositions qu'elle démontre, pour vouloir les recevoir. » (*Pensées*, fr. 142)

[3] A. VINET, *Études sur Blaise Pascal*, Paris, chez les éditeurs, 1848. Voir H. BOUCHILLOUX, « Le Pascal anticousinien d'Alexandre Vinet », *Pour ou contre Sainte-Beuve : le « Port-Royal »*, *Chroniques de Port-Royal*, n° 42, 1993, p. 151-161.

qui ont pour objet notre origine, notre nature, nos devoirs, notre destinée »[1]. De cette manière, Flottes n'opère pas que sur le terrain des chrétiens, pour qui le premier genre de démonstration suffit à laver l'honneur de leur « apologiste ». Il légifère en général, pour *toute* philosophie. Ce qui fait l'originalité de sa position dans la double polémique autour de la figure de Pascal et du « monopole universitaire », c'est ainsi de ne pas promouvoir une philosophie chrétienne en tant que telle, distincte d'une philosophie laïque et plus morale que cette dernière. Flottes ne réclame pas même l'indépendance des établissements privés vis-à-vis de l'Université – où l'on ne serait pas obligé d'enseigner des auteurs condamnés par l'Église[2]. Il se reconnaît plutôt dans l'ambition cousinienne de « réconciliation » entre la philosophie et le christianisme, et souhaite montrer que la seule philosophie souhaitable est une philosophie chrétienne[3]. Le christianisme, écrit-il, « confirme les pressentiments de l'âme, et consacre par son autorité les raisonnements de la philosophie »[4].

Comment Pascal participe-t-il de cette entreprise ? Il est d'abord utilisé par Flottes, dans ses cours, comme une autorité ; et nous avons vu qu'il lui fournit aussi certains des schèmes et structures les plus essentiels de sa philosophie[5]. Dans ce cadre, l'usage de Pascal dans une leçon de philosophie permet, comme « preuve par le fait », si l'on veut, d'attester dogmatiquement des bénéfices d'une philosophie chrétienne – c'est-à-dire d'une philosophie dont le canon, face aux prétentions hégémonistes des éclectiques, a été re-christianisé. Nous distinguons ce premier usage

---

[1] Il s'agit là de la définition, tout aussi large que chez Cousin, mais positive, que donne Flottes de la philosophie : « La philosophie se propose de résoudre, à l'aide de nos facultés intellectuelles, les problèmes qui ont pour objet notre origine, notre nature, nos devoirs, notre destinée. Pascal, dans les *Pensées*, reconnaît-il la légitimité de cette prétention ? L'a-t-il contestée ou simplement restreinte ? Il faut répondre à ces questions. » (J.-B. FLOTTES, *Études sur Pascal*, *op. cit.* p. 74)

[2] Ce point était notamment l'un des éléments essentiels du *Mémoire en faveur de la liberté d'enseignement* rédigé par l'archevêque de Toulouse en 1843 : « Qu'on ne donne pas en prix aux élèves, qu'on ne mette pas au nombre des livres classiques, surtout qu'on n'assigne pas comme livres sur lesquels les aspirants aux grades sont tenus de répondre, des ouvrages contraires à la foi catholique. » (P.-T.-D. d'ASTROS, *Mémoire au roi en son conseil, et aux chambres, en faveur de la liberté d'enseignement*, par Mgr l'archevêque de Toulouse, Toulouse, Augustin Manavit, 1843, p. 29) Cette revendication se retrouvait dans de nombreux textes de l'époque.

[3] Ce point est en particulier l'objet de la cinquième leçon de 1850-1851 (J.-B. FLOTTES, *Leçons de philosophie pendant l'année scolaire 1850-1851*, Béziers, Granié, 1851, p. 37-46. Les leçons douze à dix-huit montrent quant à elles les dangers d'une philosophie et d'une société non régulées par la religion catholique, en étudiant les conséquences morales et politiques de l'athéisme (leçons 12 et 13), du panthéisme (14), du mysticisme (15), de la « religion de l'art », traitée à partir de Kant (16), du fanatisme (17) et enfin de la superstition (18). Il avait également fermement défendu la discipline philosophique face aux « attaques » nées dans la lignée de Lamennais (*Des Attaques dirigées contre les études philosophiques, op. cit.*)

[4] *Ibid.* p. 98.

[5] Son biographe utilise même, pour décrire la conception de la philosophie de Flottes, une citation de Pascal : « Huet avait tort encore, comme le fait observer l'abbé Flottes, lorsqu'il avançait que la philosophie la plus favorable à la foi est celle qui n'affirme rien. […] La vraie philosophie, celle qui dispose le mieux à la foi, est celle que Pascal indiquait en ces termes : "Il faut savoir douter où il faut, assurer où il faut, se soumettre où il faut […]". » (C. DURAND, *Vie de l'abbé Flottes*, *op. cit.* p. 190) Il convient de noter que dans son étude consacrée à Huet (J.-B. FLOTTES, *Étude sur Daniel Huet, évêque d'Avranches*, Montpellier/Avignon, Seguin, 1857), Flottes ne cite jamais ce texte. Il s'y référait cependant très souvent, notamment dans les *Études sur Pascal* (*op. cit.* p. 81) ou encore, dès 1824, dans sa réfutation de l'interprétation lamennaisienne de Pascal (*M. l'abbé F. de Lamennais réfuté par les autorités mêmes qu'il invoque*, *op. cit.* p. 85).

de celui que nous avons précédemment désigné comme « polémique ». À savoir que Pascal n'est pas, lorsque Flottes écrit à son sujet, n'importe quel auteur : il est, comme il le rappelle lui-même, au cœur d'une polémique de grande ampleur, dans laquelle Pascal est précisément désigné comme « l'ennemi » par ses adversaires. Dans cette mesure, affirmer que Pascal est l'un des auteurs « canons » de la vraie philosophie est bien une manière d'attaquer la philosophie alors en place, en même temps que de montrer l'inaptitude de ses représentants à juger de la vérité des auteurs qu'ils rejettent. Dans les mains de Flottes, Pascal devient ainsi le fer de lance de l'affirmation d'une philosophie chrétienne, destinée non pas aux seuls chrétiens, mais valant universellement, et tout à fait compatible avec la forme d'un programme scolaire. Ce qui est en jeu, dès lors, n'est pas la production d'un programme d'enseignement en soi, ou la volonté de réintégrer Pascal à des programmes d'enseignement particuliers, comme pouvait l'être par exemple la *Ratio studiorum* en vigueur dans les établissements jésuites, dans laquelle seuls Aristote et Thomas d'Aquin faisaient autorité[1], mais de signifier son appartenance à un canon à valeur universelle.

*

* *

Nous avons ainsi rendu compte, dans ce chapitre, de la manière dont la construction d'une figure nouvelle de Pascal, et plus précisément l'exclusion de Pascal hors du canon de la philosophie, par Cousin, s'inscrivait par ses effets dans un contexte politique. Ces effets, qu'ils soient simplement

---

[1] Dans sa version de 1616, le règlement prescrivait de ne lire, pour le cours de philosophie, que les livres d'Aristote, éclairés par saint Thomas : « Dans les matières de quelque importance, [le professeur de philosophie] ne s'éloignera pas d'Aristote, sauf s'il y rencontre un point étranger à la doctrine approuvée universellement par les universités, et surtout si ce point est contraire à la foi orthodoxe. » (Règles du professeur de philosophie, *Ratio Studiorum. Plan raisonné et institution des études dans la Compagnie de Jésus*, édition bilingue latin-français, présentée par A. DEMOUSTIER et D. JULIA, traduction par L. ALBRIEUX et D. PRALON-JULIA, Paris, Belin, 1997, p. 124) Les « autres philosophes » mentionnés dans le même article désignent les « commentateurs d'Aristote ». En revanche, dans sa version de 1832, la *Ratio* admet l'étude d'autres philosophes, mais souligne la nécessité d'y opérer un choix : « Dans les sujets de quelque importance on ne s'écartera jamais de la doctrine généralement approuvée par les académies. […] On ne lira et l'on ne produira en classe les philosophes ennemis de la religion chrétienne qu'après en avoir fait un choix minutieux ; […] s'il se trouve dans leurs œuvres quelque chose de bon, on en parlera sans en faire l'éloge, et si cela se peut, on montrera qu'on l'a tiré d'autre part. » (*Programme et règlement des études de la Société de Jésus (Ratio atque institutio studiorum societatis Iesu), comprenant les modifications faites en 1832 et 1858*, traduction par H. FERTÉ, Paris, Hachette, 1892, p. 45 ; comparer avec *Ratio Studiorum*, *op. cit.* art. 209-210, p. 124-125) À partir de 1858, le règlement des questions à étudier prévoit également la réfutation de certaines doctrines – celles de Kant, de Rousseau notamment –, et de courants de pensée comme les « systèmes socialistes et communistes » (*Règlement envoyé par le R. P. Beckx, Général de l'ordre, aux Provinces de la Société de Jésus, pour les trois années d'études philosophiques, conformément à la décision de la XXII^e^ Congrégation générale*). Dans ce règlement, Thomas est désigné comme la seule autorité, face à un Aristote déjà en partie récupéré par les programmes officiels : « Il nous a paru […] nécessaire que dans les questions philosophiques étroitement unies aux questions théologiques, nos professeurs et nos auteurs ainsi que l'ordonne notre Institut, suivent les traces du docteur angélique, saint Thomas, modèle et guide de ceux qui, de tout temps, et principalement dans notre Société, se sont distingués dans cette sorte d'études. » (*Programme et règlement des études de la Société de Jésus*, *op. cit.* p. 54)

attendus, au sens d'une intention, ou effectivement produits, dans et par la « réaction » des catholiques, mettent en jeu le rapport de la philosophie et de la religion. Ces deux domaines du savoir sont en effet envisagés dans leur réalité institutionnelle, et comprendre leur rapport implique de penser leur éventuelle hiérarchie à l'aune de leur prétention à se réguler l'un l'autre. Exclure Pascal du canon philosophique permet ainsi à Cousin d'affirmer, d'une part, la nécessité de l'indépendance de la philosophie par rapport à la religion, et donc l'indépendance de l'Université par rapport à l'Église, mais aussi l'indépendance et l'universalité, en tant qu'elle est une discipline, de son canon. Il s'agit alors de fonder institutionnellement une « philosophie laïque » dont Descartes est le père[1]. D'autre part, Cousin met par là en œuvre le contrôle qu'il revendiquait pour la philosophie vis-à-vis de la religion : c'est à la philosophie, car elle est la science la plus universelle[2], de contrôler l'ensemble du système d'enseignement, et de prescrire à la religion la vérité qu'elle n'interprète que partiellement. Face à ces prétentions, les catholiques se servent de Pascal à la fois pour contester à Cousin l'exercice d'un tel contrôle et pour promouvoir l'existence d'une philosophie chrétienne mais valant universellement. Dans cette dernière entreprise, Pascal est alors réintégré au canon, au prix de la réactivation, dans sa figure, d'éléments auxquels Cousin prête peu d'attention, en particulier la dialectique entre la soumission et l'usage de la raison et la définition du « sentiment » – que l'on retrouvera notamment chez un spiritualiste anticousinien : Félix Ravaisson[3].

Toutefois, du fait d'un rapport de force défavorable, ce combat pour l'établissement d'un canon pour la philosophie était perdu d'avance pour les catholiques. Leurs prétentions se sont réduites à n'être que des contre-offensives. Et l'interprétation, notamment développée chez Flottes, qui rend Pascal compatible avec le canon d'une philosophie redéfinie dans ses bornes et son étendue, ne passera pas dans l'institution. Ainsi, malgré la production d'interprétations concurrentes à celle du *Rapport* sur les *Pensées*, les années 1840-1850 sont bien le « moment *cousinien* » de la réception de Pascal, au sens où la figure que Cousin construit de ce dernier acquiert un poids considérable. Nous étudierons dans notre prochaine partie l'inertie de cette lecture, et nous nous attacherons alors à

---

[1] Voir V. COUSIN, *Défense de l'Université et de la philosophie. Discours prononcés à la chambre des pairs dans les séances des 21 et 29 avril, des 2, 3 et 4 mai 1844*, troisième édition, Paris, Joubert, 1844, p. 185-186.

[2] Cousin écrivait ainsi à Lamennais en 1825 que « tout ce qui n'est pas marqué du caractère de l'universalité est nul à [s]es yeux » (Lettre de Victor Cousin à Félicité-Robert de Lamennais, 12 septembre 1825, *in Correspondance de Cousin*, *op. cit.* t. II, p. 13).

[3] Voir D. LEDUC-FAYETTE, « De la "volonté-cœur". Le Pascal de Ravaisson », *in id.* (dir.), *Pascal au miroir du XIXe siècle*, Paris, Mame, 1993, p. 51-66, C. NICCO, « Le Pascal de Ravaisson et de Lachelier », *in* R. BELAY et C. MARIN (dir.), *De la Nature à l'esprit. Études sur la philosophie française du XIXe siècle*, Lyon, ENS Éditions, 2001, p. 21-35, et A. ROUX, « Ravaisson, de l'habitude à la grâce : dialogue avec Pascal », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, t. CXLIV, no 1, 2019, p. 21-38.

éclaircir le paradoxe que constitue la permanence de cette interprétation, alors même que Pascal est progressivement réintégré au canon de la philosophie.

Troisième partie :
L'inclusion progressive de Pascal dans le canon philosophique (1852-1914)

Quel Pascal pour quelle philosophie ?

Cousin cesse d'exercer des fonctions politiques en 1848. Il ne siège plus au Conseil supérieur, et est même écarté du corps des examinateurs de la commission des livres classiques, après y avoir été très brièvement réintégré, à titre surtout honorifique. La chute du régime de Juillet, auquel il s'était montré si favorable, a entraîné sa propre chute institutionnelle. Ses projets en matière d'instruction publique sont mis à terre les uns après les autres. Après la courte période d'incertitude de la deuxième République, le ministre Hippolyte Fortoul supprime l'agrégation et la classe de philosophie en 1852. La classe de Logique, qui la remplace, est dotée d'un nouveau programme. Après sa mort, en 1867, l'œuvre de Cousin semble progressivement tomber dans l'oubli ; et dans un article où il en fait l'éloge, en 1884, son fidèle disciple Paul Janet note qu'« aujourd'hui, on ne sait plus rien de Victor Cousin »[1]. Onze ans plus tard, Émile Durkheim fait à peu de choses près le même constat : inadaptée à son temps, simpliste et contradictoire, la doctrine de Cousin ne pouvait pas s'inscrire dans le temps[2]. Alors même que ce dernier connaît une réception très favorable et positive au même moment dans le monde anglo-saxon[3] et en Amérique du Sud[4], il semble ne plus exercer d'influence en France, où la scène philosophique est partagée entre des spiritualistes « nouveaux » et hostiles, comme Ravaisson, les positivistes, autour d'Auguste Comte, et les néo-kantiens, Lachelier et Renouvier en particulier.

Cette « triple mort » de Cousin, institutionnelle (1848), biologique (1867), et idéologique (dans les dernières années du XIX^e^ siècle), pour reprendre une expression de Pierre-François Moreau et Patrice Vermeren[5], signifie-t-elle pour autant qu'il cesse d'exercer *toute* influence ? Nullement. Il lègue tout d'abord à la philosophie son programme : après la période du Second Empire autoritaire, la Philosophie est rétablie, pour les lycées et collèges, dans ses divisions cousiniennes (psychologie, logique, morale, théodicée, histoire de la philosophie). Cette dernière partie est maintenue comme intitulé du programme jusqu'en 1885, puis est progressivement intégrée à toutes les autres parties,

---

[1] P. JANET, « Victor Cousin et son œuvre philosophique », *Revue des deux mondes*, n° 61, 1884, p. 97.

[2] É. DURKHEIM, « L'enseignement philosophique et l'agrégation de philosophie », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, t. XXXIX, 1895, p. 121-147.

[3] C. KÖNIG-PRALONG, « Une *French Theory* au XIX^e^ siècle : L'éclectisme de Cousin en Grande-Bretagne et aux États-Unis d'Amérique », *in* D. ANTOINE-MAHUT et D. WHISTLER (dir.), *Une Arme philosophique. L'éclectisme de Victor Cousin*, Paris, Éditions des Archives Contemporaines, 2019, p. 111-124.

[4] J. CANHADA, « La construction d'une voix philosophique pour la nation. L'éclectisme au Brésil », *ibid.* p. 125-133 ; M. A. MOLANO VEGA, « L'éclectisme philosophique en Nouvelle-Grenade (Colombie). Circulation du discours et usages politiques », *ibid.* p. 135-142.

[5] P.-F. MOREAU et P. VERMEREN, « Les dernières heures de Victor Cousin et la scène de la révolution philosophique en France », *ibid.* p. 171.

sous la forme de « l'explication d'auteur » : le traitement des questions du programme devient lui-même historique dans sa forme. En ce sens, Cousin lègue aussi à la philosophie sa méthode. Enfin, il transmet à la postérité un certain nombre de figures philosophiques. Des publications récentes ont ainsi souligné ce que, encore aujourd'hui, nous lui devions dans notre manière d'interpréter les auteurs philosophiques, et même dans nos critères de sélection de ce qui, chez eux, est jugé philosophique[1]. Est-ce aussi le cas pour Pascal ?

Rien ne paraît moins évident. En effet, dès le moment où Cousin quitte ses fonctions, en 1848, Pascal semble être réintégré dans le champ de la philosophie, par deux actes symétriques à ceux qui, dans les années 1840, l'en avaient exclu. En 1851, les *Pensés* disparaissent du programme de rhétorique et les « opuscules » font leur retour en philosophie[2]. Absent du programme de la classe de Logique, qui se substitue à la Philosophie entre 1852 et 1863, Pascal est réintégré lors de la « re-création » de cette dernière en 1863[3]. Au même moment, Ernest Havet, dans une édition des *Pensées* qui connaîtra onze éditions entre 1852 et 1899, et qui supplante celle de Faugère comme édition de référence, revient sur le *Rapport* de Cousin et affirme :

> Non, Pascal n'est pas un ennemi de la philosophie […]. Un Pascal est philosophe quoi qu'il en ait, et le travail qui s'opère sous son influence ne peut être que philosophique.[4]

D'un point de vue institutionnel, il semble donc que l'on soit aux antipodes de ce que souhaitait Cousin. Pourtant, en changeant d'axe analytique, il est possible de constater dans cette reconfiguration institutionnelle la persistance de la marque cousinienne. Pour le voir, il convient de s'intéresser à l'évolution durant cette même période de la « figure » de Pascal. En effet, dans la mesure où les choix qui constituent les figures philosophiques sont rarement explicites, et où celles-ci tendent à se présenter comme la « vérité » indiscutable des auteurs, ces figures ont pu acquérir une efficience propre dans l'histoire de la philosophie. Dans le cas de Pascal, certains éléments de la

---

[1] Nous pensons ici aux travaux de Delphine Antoine-Mahut sur la réception de Descartes et des cartésiens. Voir en particulier « Is the history of philosophy a family affair ? The examples of Malebranche and Locke in the Cousinian school », *in* M. LAERKE, J. E. H. SMITH et E. SCHLIESSER (dir.), *Philosophy and its history. Aims and methods in the study of early modern philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2013, p. 159-177 ; « Figures of Descartes in nineteenth-century France », *in* J. SECADA et C. LIM (dir.), *The Cartesian Mind*, Londres, Routledge, 2022 ; *L'Autorité d'un canon philosophique. Le cas Descartes*, Paris, Vrin, 2021.

[2] Liste des livres classiques autorisés pour l'usage des lycées et des collèges pendant l'année scolaire 1851-1852, arrêté du 8 août 1851, *BA*, 1851, t. II, n° 20, p. 357-361. Voir également le Plan d'études des lycées, arrêté du 30 août 1852, *BA*, 1852, t. III, n° 32, p. 142.

[3] Révision de la liste des auteurs désignés pour l'explication et la récitation dans les classes des lycées et collèges, arrêté du 4 décembre 1863, *BA*, 1863, t. XIV, n° 168, p. 455-459. Voir également l'arrêté du 12 mars 1864 désignant les auteurs de philosophie pour le baccalauréat ès lettres, *BA*, 1864, t. I, n° 11, p. 217-218, et l'arrêté du 25 mars 1865 donnant la liste des auteurs classiques et catalogue des ouvrages qui devront être employés pour l'enseignement littéraire des lycées, *BA*, 1865, t. III, n° 61, p. 382-387. Tous ces textes figurent dans notre Annexe 3.2, p. 585-597.

[4] *Pensées de Pascal, publiées dans leur texte authentique avec un commentaire suivi et une étude littéraire*, par E. HAVET, Paris, Dezobry et Magdeleine, 1852, p. LXIV.

figure qu'avait consacrés le *Rapport* de 1842 ont ainsi été intégrés par des interprètes refusant par ailleurs la filiation cousinienne. C'est le cas, par exemple, de Théodore Lorriaux[1], de Gustave Merlet[2], ou encore d'Ernest Havet. Dans ce dernier cas, cette conciliation devient un paradoxe : comment la figure d'un Pascal « philosophique » peut-elle se révéler compatible avec l'interprétation cousinienne ?

Bien sûr, encore plus que pour la période précédente, il serait faux de réduire la réception de Pascal à ces reprises, explicites ou implicites, de la lecture cousinienne. On voit en effet se développer des positions fondamentalement opposées, qui vont même se structurer, au tournant du siècle, contre la philosophie de l'Université : Pascal devient le porte-étendard des tenants d'une contre-modernité philosophique, opposée à Descartes, et qui va se reconnaître notamment dans la philosophie de Bergson[3]. Dans un autre style, Albert Réville, dans l'article « Pascal » du *Dictionnaire de pédagogie et d'instruction primaire* de Ferdinand Buisson, entreprend de réhabiliter la gloire philosophique de Pascal, et affirme que la lecture des *Pensées* se recommande encore plus que celle des *Provinciales*[4]. Mais cette diversité d'approches ne retiendra pas ici notre attention. En effet, malgré sa présence considérable dans l'espace imprimé à la fin du siècle – Georges Sorel relève en 1911 que « le Dieu de Pascal a vaincu le Dieu de Descartes »[5] – il est notable qu'elle se soit toujours construite *contre* l'institution. Le Pascal autorisé pour les classes reste, lui, à distance de ces interprétations. Cet élément constituera la seconde difficulté que cette partie aura à résoudre : comment expliquer qu'au moment où une interprétation vastement concurrente de celle de Cousin semble devenir majoritaire, celle-ci ne passe pas dans les programmes scolaires ?

L'examen de ces deux difficultés nous permettra de prendre toute la mesure de l'influence de Cousin sur le canon de la philosophie, en tant que celui-ci articule des figures philosophiques et des actes politiques qui institutionnalisent ces dernières. Cousin n'a en effet pas seulement produit une interprétation de Pascal, qui justifiait de l'écarter du canon philosophique, mais il a donné une définition de ce canon lui-même et a réformé les institutions dans lesquelles ce canon se réalisait.

---

[1] T. LORRIAUX, *Étude sur les Pensées de Pascal au point de vue philosophique et religieux*, thèse présentée à la Faculté de Théologie protestante de Strasbourg, Strasbourg, Silbermann, 1862.

[2] G. MERLET, *Études littéraires sur les classiques français de la rhétorique et du baccalauréat ès lettres*, Paris, Hachette, 1875.

[3] Sur l'importance de Pascal comme figure « antimoderne », voir A. COMPAGNON, *Les Antimodernes, de Joseph de Maistre à Roland Barthes*, Paris, Gallimard, 2005 ; *id.* « "Le funeste Pascal" », *Revue d'histoire littéraire de la France*, vol. CVII, nº 2, 2007, p. 413-432. Sur le lien entre Bergson et Pascal, on peut se reporter à F. AZOUVI, *La Gloire de Bergson. Essai sur le magistère philosophique*, Paris, Gallimard, 2007.

[4] A. RÉVILLE, « Pascal », *in* F. BUISSON (dir.), *Dictionnaire de pédagogie et d'instruction primaire*, Paris, Hachette, Deuxième partie, t. II, 1888, p.1525-1527.

[5] G. SOREL, « Vues sur les problèmes de la philosophie », *Revue de métaphysique et de morale*, t. XIX, nº 1, 1911, p. 68.

Dans cette mesure, réintégrer Pascal dans le canon impliquait à la fois de lui reconnaître une philosophie et de montrer que cette philosophie est compatible avec le canon.

Pour comprendre comment Pascal intervient dans la seconde moitié du XIXe siècle dans l'histoire du canon philosophique, nous aurons ainsi à mener de front deux analyses. D'une part, nous nous concentrerons sur les conditions « objectives » de la réapparition de Pascal en philosophie. Nous montrerons alors comment le contexte institutionnel explique à la fois que Pascal ait pu être réintégré dès la chute de la « dictature occulte »[1] de Cousin sur l'enseignement, et la forme, très restreinte de cette réintégration : jusqu'en 1895, seuls les « opuscules » ont droit de cité en philosophie. D'autre part, nous mettrons en évidence l'existence de conditions « subjectives » à la progressive institutionnalisation philosophique de Pascal. Alors, il s'agira d'étudier au prix de quelles variations interprétatives cette réintégration fut rendue possible.

[1] P. GERBOD, « L'administration de l'instruction publique, 1815-1870 », *in* P. BOUSQUET et R. DRAGO (dir.), *Histoire de l'administration de l'enseignement en France, 1789-1981*, Genève, Droz, 1983, p. 27.

Chapitre 6.
Les conditions institutionnelles du retour de Pascal en classe de philosophie

Pour mesurer la progressivité de l'intégration de Pascal au canon de la philosophie, nous nous focaliserons d'abord sur ce que nous considérons comme son marqueur principal, à savoir sa présence dans les programmes de philosophie des lycées et collèges. Celle-ci est attestable dès 1851, dans la liste des livres classiques[1], puis en 1864 dans le programme des questions sur auteurs du baccalauréat[2], et en 1885, enfin, pour l'épreuve d'explication de texte nouvellement créée[3]. Cette diversité des modes d'intégration de Pascal dans les programmes de philosophie nous invite ainsi d'emblée à considérer l'idée que, pour la comprendre, il faudra d'abord rendre compte de l'évolution du statut des auteurs ainsi que des organes de décision. En effet, la seconde moitié du XIXe siècle correspond à la période où l'enseignement de la philosophie n'est plus seulement « stabilisé »[4] dans une identité, mais s'organise progressivement comme discipline scolaire distincte de la discipline académique, et se dote d'exercices spécifiques. Dans ce contexte, le canon, comme réalité incarnée dans des institutions, se complexifie lui aussi. Les décisions qui le constituent ne sont plus comme avec Victor Cousin l'œuvre d'une seule personne, qui disposerait des pleins pouvoirs. Leur responsabilité paraît plus diffuse, puisque ces décisions sont le produit de commissions dans lesquelles les questions de « politique philosophique » semblent s'effacer progressivement au profit de considérations pédagogiques. Plus précisément, au fur et à mesure que se constitue un discours sur la « liberté » des professeurs, à partir de 1880, la responsabilité philosophique est explicitement accordée aux professeurs-philosophes ; les décideurs, de leur côté, n'opéreraient que des choix mineurs et sans influence. Cette interprétation, qui est celle des acteurs

---

[1] Liste des livres classiques autorisés pour l'usage des lycées et des collèges pendant l'année scolaire 1851-1852, arrêté du 8 août 1851, *BA*, 1851, t. II, no 20, p. 357-361.

[2] Désignation des auteurs de philosophie pour le baccalauréat ès lettres, arrêté du 12 mars 1864, *BA*, 1864, t. I, no 11, p. 217-218.

[3] Programmes de l'Enseignement secondaire classique, arrêté du 22 janvier 1885, *BA*, 1885, t. XXXVII, no 635, p. 215-216. Il s'agit d'une explication de texte orale.

[4] J.-L. FABIANI, *Qu'est-ce qu'un philosophe français ? La vie sociale des concepts (1880-1990)*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2010, p. 183.

eux-mêmes, est également partagée par l'historiographie dominante du « moment 1900 » en philosophie[1]. La philosophie de l'avant-guerre est celle des *professeurs* de philosophie.

Que Pascal ait été réintégré aux programmes scolaires – à la fois ceux de la classe de philosophie et ceux des épreuves du baccalauréat –, dans cette mesure, ne signifierait pas nécessairement une modification de son statut. Ou du moins, pas en profondeur : elle aurait été simplement l'effet de l'élargissement du canon pour y intégrer une figure à sa marge, en cohérence avec un principe inscrit depuis 1880 en tête des programmes de philosophie : celui de la « liberté des professeurs ». Il ne faudrait ainsi pas y lire une prise de position philosophique. Devant la société française de philosophie, les artisans de la réforme de 1902 le confirment : les changements apportés aux programmes « ne sont pas aussi importants qu'il le semble, et ils ne peuvent modifier l'orientation de l'enseignement »[2]. Autrement dit : il ne s'agit que d'enregistrer des pratiques, et non pas de prescrire à proprement parler la forme et le contenu de l'enseignement de la philosophie.

Une telle affirmation de *retrait philosophique* de la part des réformateurs appelle pourtant à s'interroger plus avant, dans la mesure où ceux-ci sont toujours en majorité des philosophes. Elle pose, plus précisément, deux questions. D'une part, cette transformation des acteurs de la production du canon philosophique dans la seconde moitié du XIXe siècle signifie-t-elle que ceux-ci cessent d'investir leurs actions d'un sens philosophique ? D'autre part, la disparition d'une figure aussi forte que celle de Cousin, pour qui la construction d'un canon répondait à des impératifs théoriques autant que politiques, doit-elle conduire à minimiser ou à redéfinir la portée politique des choix par lesquels ce canon est institué ? En d'autres termes, de quelle manière la réorganisation de l'administration de l'instruction publique dans la seconde moitié du XIXe siècle modifie-t-elle l'articulation entre philosophie et politique dans le canon de la philosophie, si elle la prolonge ?

Pour le comprendre, nous présenterons d'abord les modalités de réorganisation des organes de décision, avant de nous concentrer plus spécifiquement sur l'évolution du statut des auteurs et de leur utilisation en classe de philosophie. Nous verrons alors qu'une fois de plus, mais pour des raisons différentes de celles qui ont caractérisé les périodes précédentes, Pascal est au centre des discussions.

---

[1] Nous pensons en particulier à J.-L. FABIANI, *Les Philosophes de la République*, Paris, Éditions de Minuit, 1988, B. POUCET, *Enseigner la philosophie. Histoire d'une discipline scolaire (1860-1990)*, Paris, CNRS Éditions, 1999 (qui apporte toutes les nuances nécessaires aux analyses du précédent ouvrage), S. SOULIÉ, *Les Philosophes en République : l'aventure intellectuelle de la « Revue de métaphysique et de morale » et de la Société française de philosophie (1891-1914)*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2009. Sur le « moment 1900 », voir F. WORMS, « Au-delà de l'histoire et du caractère : l'idée de philosophie française, la Première Guerre mondiale et le moment 1900 », *Revue de métaphysique et de morale*, no 31, 2001, p. 345-363.

[2] *Bulletin de la société française de philosophie*, t. VIII, 1908, séance du 28 novembre 1907, p. 9.

1. De la suppression de la philosophie à la philosophie des professeurs : les transformations de l'institution

Le règne sans partage de Cousin, « chef absolu »[1] exerçant sa « toute-puissance »[2] sur l'instruction publique et la philosophie, lui permettait certes de réformer l'enseignement pour le conformer aux principes de sa philosophie. Mais il lui valut également de se faire de nombreux ennemis. Celui que l'historiographie a le plus retenu est Narcisse-Achille Salvandy[3], nommé au Conseil d'État sous Martignac (1828), puis au ministère de l'instruction publique en remplacement de Guizot dans le second gouvernement Molé (1837). Salvandy y fut une nouvelle fois appelé en 1845, après le départ de Villemain, qui avait lui-même succédé à Cousin. Ses deux séjours dans ce ministère sont marqués par une volonté forte d'action politique et de réforme – il est notamment à l'origine de la création des « salles d'asile », lointain ancêtre des classes de maternelle, et du corps des sous-inspecteurs. Mais il s'est aussi beaucoup opposé à l'autorité du Conseil royal de l'instruction publique, où siègent Cousin et Villemain, et a tenté d'en réduire le pouvoir à deux reprises. En 1837, il adresse une circulaire aux recteurs d'académie dans laquelle il rappelle le rôle du ministre et des inspecteurs généraux dans le recrutement et les mesures d'avancement des professeurs[4]. L'opposition de Villemain le contraint à abandonner cette mesure. En 1845, il parvient à imposer une réforme du Conseil royal de l'instruction publique, qui élargit le nombre de ses membres à vingt-huit : vingt conseillers ordinaires, et huit conseillers formant la section permanente[5]. Ces mesures visent explicitement Cousin, Villemain, et les autres conseillers qui exercent une autorité hors de tout contrôle. Ceux-ci sont nommés à mots à peine voilés dans le rapport qui introduit la loi :

> Le Conseil actuel de l'instruction publique n'est composé que de huit membres […]. Les lettres et les sciences […] ne comptent qu'un seul représentant, si éminent que son autorité suffit amplement à résoudre toutes les difficultés, mais sans ce contrôle et ce débat entre pairs, qui est une des garanties voulue en toute chose par nos institutions présentes, voulue à l'avance par la constitution

---

[1] J. SIMON, *Victor Cousin*, Paris, Hachette, 1887, p. 80.

[2] G. WEILL, *Histoire de l'enseignement secondaire en France (1802-1920)*, Paris, Payot, 1921, p. 73.

[3] Sur ce personnage-clé de l'histoire de l'instruction publique dans la première moitié du XIXe siècle, voir L. TRÉNARD, *Salvandy en son temps, 1795-1856*, Lille, Librairie Giard, 1968.

[4] Règles nouvelles adoptées pour les nominations et promotions dans le personnel universitaire, circulaire du 19 août 1837, *BU*, 1837, t. VI, p. 147-151. Voir Y. VERNEUIL, « De l'"omnipotence des bureaux" à la représentation du personnel : les organes de décision concernant l'avancement et les promotions dans l'enseignement secondaire entre 1808 et 1940 », *Histoire de l'éducation*, no 145, 2016, p. 45-78, et P. GERBOD, « Les inspecteurs généraux de l'Instruction publique de 1802 à 1882 », *Revue historique*, juillet-septembre 1966, p. 79-106.

[5] Organisation du Conseil royal [de l'instruction publique], ordonnance du 7 décembre 1845, *BU*, 1845, t. XIV, p. 257-258. Il s'agissait ainsi de revenir à la forme « originale » du Conseil prévue par Napoléon dans le décret fondateur du 17 mars 1808 (*RLR*, t. IV, p. 1-30).

> universitaire. Dans notre régime constitutionnel, tous les intérêts ont droit au débat contradictoire, et tout le monde est tenu de l'accepter.[1]

La réaction de Cousin qui, aux dires de Jules Simon, en aurait été « exaspéré »[2], prouve que ces réformes touchent bien leur but. Mais Salvandy est loin d'être un cas isolé, comme nous le montrerons. En fait, à l'exception notable de Victor Duruy, la quasi-totalité des ministres de l'instruction publique vont trouver dans le « cousinisme » un contre-modèle[3]. Dans cette mesure, on peut considérer que l'héritage de Cousin est négatif et non pas nul. Il lègue à ses successeurs un problème : celui des rapports de la philosophie et de l'État, qui sont à réinventer. C'est ce lien que, dans la présente section, nous chercherons à reconstituer. Nous mettrons ainsi en évidence que l'autonomisation des champs politique et philosophique n'a pas signifié la cessation de toute interaction entre eux. Nous distinguons trois étapes dans l'évolution du rapport des instances politiques à la philosophie.

(i) Mettre les philosophes à l'écart : de Falloux à Fortoul

La première période peut être envisagée comme une réaction, dans les ministères de la Deuxième République, puis surtout du Second Empire, à l'impérialisme philosophique de Cousin. Cette phase est caractérisée par un mouvement de centralisation du pouvoir décisionnel. Celui-ci est opéré principalement par la réduction considérable des fonctions attribuées au Conseil de l'instruction publique, dans la continuité des réformes de Salvandy. Renommé « Conseil supérieur de l'instruction publique »[4], par la loi du 15 mars 1850, dite « Loi Falloux », du nom du ministre qui la conçut, il perd l'essentiel de ses prérogatives et devient surtout un organe de consultation sans pouvoir prescriptif ni administratif. Cette redéfinition des rôles au sein du ministère peut sembler contrevenir à l'idée d'une lutte contre une personne comme Cousin : en effet, elle remet un grand pouvoir entre les mains du ministre. Mais, de cette manière, il s'agissait surtout de faire disparaître un contre-pouvoir qui avait pu dans le passé s'opposer à la politique du ministre nommé par le chef du gouvernement[5]. Désormais, toutes les décisions sont prises par ce dernier, et non par des personnalités, nommées à vie, œuvrant dans l'ombre du Conseil et survivant à la « valse » des

---

[1] Rapport au roi sur la nouvelle organisation du Conseil royal et des conseils académiques du 7 décembre 1845, *BU*, 1845, t. XIV, p. 255-256.

[2] J. SIMON, *Victor Cousin*, *op. cit.* p. 113.

[3] Voir notamment *Bulletin de la société française de philosophie*, t. VIII, 1908, séance du 28 novembre 1907, p. 1-30, où se trouve cette expression.

[4] Loi sur l'enseignement du 15 mars 1850, *BA*, 1850, t. I, n° 3, p. 57-80.

[5] Cela avait été exemplairement le cas pour Salvandy. Voir plus généralement Y. VERNEUIL, « De l'"omnipotence des bureaux" à la représentation du personnel », art. cité, ainsi que L. TRÉNARD, « L'enseignement secondaire sous la Monarchie de Juillet : les réformes de Salvandy », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, tome XII, n° 2, avril-juin 1965, p. 81-133.

différents ministères. Quant au Conseil lui-même, deux mesures visent à réduire l'étendue de son pouvoir.

Premièrement, en son sein, le poids des membres, pris individuellement, est réduit par l'augmentation considérable de leur nombre. La loi du 15 mars 1850 entérine la réforme de Salvandy, prise par arrêté, qui avait transformé le « Conseil des huit » si cher à Cousin[1] en un Conseil à vingt-huit membres. Une section permanente est certes maintenue, mais ses prérogatives sont limitées : elle ne s'exprime que « sur les questions relatives aux droits et à l'avancement des membres du corps enseignant » et, encore, seulement lorsque cela « lui est demandé par le ministre »[2]. Formée uniquement de personnalités issues du monde universitaire[3], elle a donc un rôle technique avant tout – donner son avis pour les promotions – et ne prend pas part directement dans la politique éducative.

Le maintien d'une section permanente, technique, est motivé par la seconde transformation majeure du Conseil opérée par la loi du 15 mars 1850, et qui cette fois lui est propre : la diversification de l'origine des conseillers. Ne siègent pas seulement des proches du ministre et/ou des universitaires. La loi donne une large place aux représentants des différentes confessions, aux côtés des membres de l'Institut, des conseillers d'État et des membres de la Cour de cassation[4]. Il s'agit ainsi, comme le note le rédacteur de la notice « Conseil supérieur de l'instruction publique » du *Nouveau dictionnaire de pédagogie et d'instruction primaire*, de satisfaire les exigences des « adversaires de l'Université » qui reprochaient au Conseil « d'être une corporation animée d'un esprit étroit et exclusif »[5] – ce qui n'était pas tout à fait faux, puisque Cousin y avait placé tous ses proches[6]. Ce Conseil, dans sa nouvelle organisation, est marqué par une volonté de compromis, mais il reste profondément libéral. Tous ses membres sont élus, et les décisions sont prises collégialement. Il s'agit donc bien d'une manière de lutter contre toute forme d'« impérialisme ». Et, si les philosophes n'y occupent plus de positions éminentes, c'est en vertu d'impératifs de

---

[1] Selon l'expression de Cousin lui-même, que cite Jules SIMON, *Victor Cousin*, *op. cit.* p. 114 et *passim*.

[2] Loi sur l'enseignement du 15 mars 1850, titre I, chapitre I, article 6, *BA*, 1850, t. I, nº 3, p. 59.

[3] Les membres de la section permanente sont choisis par le Ministre « parmi les anciens membres du Conseil de l'Université, les inspecteurs généraux ou supérieurs, les recteurs et les professeurs des Facultés » (*ibid.* p. 58).

[4] *Ibid.* p. 57. Le Conseil se composait donc du Ministre, de la section permanente (8 membres), des représentants des cultes (7), de conseillers d'État (3), de membres de la cour de cassation (3), de membres de l'Institut (3) et de membres de l'enseignement libre (3).

[5] « Conseil supérieur de l'instruction publique », *in* F. BUISSON (dir.), *Nouveau dictionnaire de pédagogie et d'instruction primaire* [1911], édition électronique, Lyon, Institut national de recherche pédagogique [En ligne]. Disponible à : http://www.inrp.fr/edition-electronique/lodel/dictionnaire-ferdinand-buisson/document.php?id=2447 (consulté le 15 août 2022).

[6] Sur ces oppositions au corporatisme du Conseil royal de l'instruction publique, voir Y. VERNEUIL, « De l'"omnipotence des bureaux" à la représentation du personnel », art. cité.

modernisation pédagogique. Pour prendre des décisions en matière d'éducation, on fait appel à des conseillers représentatifs de tous les « intérêts sociaux », mais aussi à des membres de l'institution universitaire elle-même.

Ces dispositions prennent fin avec l'avènement du Second Empire, sous l'impulsion du ministre de l'instruction publique Hippolyte Fortoul. Bien qu'il se soit montré peu favorable aux réformes de Salvandy et surtout de Falloux, dans la mesure où cette dernière, en accroissant l'influence de l'Église dans l'enseignement, avait contribué à la désertion des collèges et lycées au profit des établissements libres, ses propres réformes les prolongent au moins sur un point : la réduction du pouvoir accordé au Conseil de l'instruction publique, et le renforcement de celui du Ministre. Les dispositions organiques concernant l'instruction publique du 9 mars 1852, qui réorganisent notamment le Conseil de l'instruction publique, indiquent que ses membres ne seront plus élus mais nommés – et révoqués – par le ministre ou par le Président de la République. Elles font également disparaître la section permanente, dernier bastion de l'indépendance de l'Université, remplacée par huit inspecteurs généraux[1]. Mais, afin d'éviter que ces conseillers n'en viennent à représenter un « empire dans un empire », et n'obtiennent seuls tous les pouvoirs relativement à leur discipline comme Cousin, Villemain et Saint-Marc Girardin en leur temps, les inspecteurs généraux ne sont pas nommés selon leur discipline d'origine, et sont en charge de sections entières : les lettres et les sciences pour les inspecteurs généraux de l'enseignement secondaire, à quoi s'ajoutent le droit et la médecine pour l'enseignement supérieur[2].

Une des mesures les plus emblématiques du renforcement du pouvoir du ministre concerne l'évolution du statut des programmes scolaires. Celle-ci s'est déclinée de trois façons. Premièrement, les programmes édités par Fortoul[3] sont considérablement plus détaillés que ceux de ses prédécesseurs, et sont prescriptifs non seulement du point de vue du contenu – tout doit être traité – et de l'ordre des leçons, mais encore relativement aux périodes de l'année, voire de la journée, durant lesquelles les sujets sont enseignés. Selon une anecdote fameuse, Fortoul aurait un jour déclaré, consultant sa montre, qu'« en ce moment, dans tous les lycées et collèges, on corrige un thème latin »[4] : si la réalité est probablement bien différente, l'anecdote témoigne de la volonté

---

[1] Dispositions organiques concernant l'instruction publique du 9 mars 1852, *BA*, 1852, t. III, n° 27, p. 34-37.

[2] Parmi les huit inspecteurs généraux nommés au Conseil en 1852, huit sont inspecteurs généraux de l'enseignement supérieur (Burnouf, Ravaisson, Nisard, Dumas, Le Vernier, Brongniart, Bérard) et un de l'enseignement secondaire (l'abbé Daniel). Voir Nomination des membres du Conseil Supérieur. Décret du 9 mars 1852, *BA*, 1852, t. III, n° 27, p. 38-39, ainsi que le décret de nomination des inspecteurs généraux publié à la même date, *ibid.* p. 39-41.

[3] Programmes annexés au plan d'études des lycées, arrêté du 30 août 1852, *BA*, 1852, t. III, n° 32, p. 147-240.

[4] Rapportée par G. DUPONT-FERRIER, *Les Écoles, lycées, collèges, bibliothèques. L'enseignement public à Paris*, Paris, 1913, p. 66.

de contrôle qui anime ces réformes. D'autre part, Fortoul édite pour la première fois des instructions pédagogiques très précises[1], afin de ne laisser subsister aucune ambiguïté sur la manière dont il entend que les professeurs travaillent. Ceux-ci sont considérés comme les « simples exécutants »[2] des programmes qu'il édite. Ils apparaissent comme interchangeables, dans la mesure où il est attendu d'eux qu'ils soient polyvalents : le concours de l'agrégation, requis pour enseigner dans les lycées, n'est plus disciplinaire[3], et un même professeur peut enseigner aussi bien en rhétorique qu'en philosophie. L'objectif est de rompre avec la tradition héritée du « Conseil des huit », qui recrutait tout le personnel des lycées sur ses propres critères. Pour Fortoul, il convient que les professeurs soient uniquement qualifiés sur les questions du baccalauréat auquel ils préparent, et non sur ces « vaines subtilités scientifiques ou […] toutes ces curiosités historiques, philosophiques, littéraires, philologiques, qui peuvent occuper les loisirs des membres d'une académie, mais qui n'ont guère d'application dans l'enseignement [des] lycées »[4]. La pique lancée aux académiciens prend tout son sens dès lors que l'on considère la « guerre »[5] dans laquelle Fortoul est engagé au même moment avec l'Académie des sciences morales et politiques, et plus particulièrement Cousin, dont il dénonce dans son *Journal* les « jongleries »[6]. Il s'agit bien de prendre de la distance avec les pratiques anciennes dont il constate l'incapacité à soutenir la concurrence avec celles des établissements libres, et de fonder un ordre d'enseignement secondaire qui se distingue vraiment du supérieur.

Enfin, la transformation du statut des programmes est soutenue par l'organisation systématique de la surveillance des professeurs, qui non seulement doivent rendre des comptes devant les inspecteurs généraux, mais sont contraints de tenir un « journal » de leurs activités, leçon par leçon.

---

[1] Instruction générale sur l'exécution du plan d'études des lycées, 15 novembre 1854, *BA*, 1854, t. V, n° 59, p. 339-461.

[2] P. SAVOIE, *La Construction de l'enseignement secondaire (1802-1914). Aux origines d'un service public*, Lyon, ENS Éditions, 2013, p. 284.

[3] Il n'y a plus désormais que deux agrégations, l'une de sciences, l'autre de lettres, qui regroupe la grammaire, les lettres et la philosophie. Voir Nouveau plan d'études pour les lycées et les facultés, décret du 10 avril 1852, *BA*, 1852, t. III, n° 28, p. 59-63 ; Règlement pour les examens de l'agrégation des lycées, arrêté du 21 février 1853, *BA*, 1853, t. IV, n° 38, p. 61-66.

[4] « Du nouveau règlement sur l'agrégation des lycées », *Le Moniteur universel*, 23 février 1853, p. 218. Cet article, non signé, émane du cabinet du ministre de l'instruction publique.

[5] H. FORTOUL, *Journal*, publié par G. MASSA-GILÉ, Genève, Droz, 1989, 22 juin 1855, t. I, p. 209. Cette « guerre » avait été initiée par la tentative de Fortoul de contrôler ce corps qui lui était hostile, et où siègent beaucoup de ministres de la Monarchie de Juillet, notamment Cousin et Villemain. Voir C. DELMAS, *Instituer des savoirs d'État. L'Académie des sciences morales et politiques au XIXe siècle*, Paris, L'Harmattan, 2006, p. 167-173.

[6] H. FORTOUL, *Journal*, *op. cit.* 30 janvier 1855, t. I, p. 82. Ce terme était utilisé par lui dès les années 1830 : « On a dit que M. Cousin en prenant pour suppléant d'abord M. Damiron, ensuite M. Poret, avait voulu que la pâle honnêteté de ses diacres fît désirer de voir sa jonglerie triomphante reprendre possession de la chaire d'histoire de la philosophie moderne. » (cité par P. RAPHAËL et M. GONTARD, *Un Ministre de l'instruction publique sous l'Empire autoritaire. Hippolyte Fortoul, 1851-1856*, Paris, PUF, 1975, p. 14 ; la référence n'est pas indiquée, et nous n'avons pas pu la retrouver)

De cette manière, tout le corps hiérarchique peut, au cas par cas, s'assurer que les professeurs respectent bien scrupuleusement la lettre et l'esprit du programme[1], sans l'altérer « en y introduisant des théories qui [leur] seraient personnelles »[2].

On le voit, les réformes de Fortoul ont certes pour fondement une réelle volonté de transformer l'enseignement secondaire et supérieur, et de l'améliorer dans le contexte de concurrence des établissements libres. Mais celle-ci est articulée à une méfiance envers les professeurs et l'autonomie toute relative dont ils jouissaient alors. Cette méfiance est particulièrement dirigée contre les professeurs de philosophie, qui sont l'objet de deux séries de mesures prises dès les premiers jours de Fortoul au ministère. D'une part, celui-ci procède à une « épuration » du corps professoral : environ deux cents sanctions disciplinaires, pouvant aller de la mutation à l'arrestation policière, sont requises contre des professeurs de l'enseignement secondaire et supérieur : ceux qui n'avaient pas voulu prêter serment de fidélité à l'Empereur[3]. Parmi ces sanctions, on compte la mise à la retraite de Cousin, prononcée en même temps que celle de Villemain[4], et la suspension des cours de Jules Simon[5], Michelet et Quinet[6]. D'autre part, Fortoul supprime la classe de Philosophie[7], pour la remplacer par la classe de Logique, et suspend le concours de l'agrégation[8].

Ce traitement spécial réservé à la philosophie s'explique d'abord par des raisons politiques : ces professeurs ont été parmi les plus virulents dans la dénonciation du régime, et/ou ne répondent pas à l'impératif de « docilité » sollicité par Fortoul[9]. Mais il est également la conséquence de la représentation que se fait Fortoul de l'utilité sociale de la philosophie. Un bon indice que ces mesures ne visent pas que des hommes, mais concernent la discipline philosophique en elle-même

---

[1] « Ce n'est que par une volonté persévérante, par un respect scrupuleux de l'esprit et de la lettre des programmes, qu'ils [*sc.* les professeurs] pourront réaliser complètement les espérances des familles dont les enfants nous sont confiés. » (Circulaire aux Recteurs sur la tenue du journal des professeurs, 12 novembre 1852, *BA*, 1852, t. III, n° 35, p. 370)

[2] *Loc. cit.*

[3] D'après P. RAPHAËL et M. GONTARD, *Un Ministre de l'instruction publique sous l'Empire autoritaire. Hippolyte Fortoul, 1851-1856*, *op. cit.* ch. II, « Grandeurs et misères d'une existence ministérielle. Les activités de Fortoul en 1852 », p. 60-147. Ces sanctions ont été prises en deux vagues : dans les premiers jours du Second Empire puis à la suite du décret du 9 mars 1852, qui réorganise l'instruction publique.

[4] L'acte d'admission à la retraite de Cousin et Villemain est paru le 3 mai 1852 (*BA*,1852, t. III, n° 29, p. 77).

[5] Suspension de la conférence de M. Jules Simon à l'École supérieure, arrêté du 19 décembre 1851, *BA*, 1851, t. II, n° 24, p. 474 ; Suspension du cours de M. Jules Simon à la Faculté des Lettres de Paris, arrêté du 19 décembre 1851, *BA*, 1851, t. II, n° 24, p. 474-475.

[6] Révocation de trois professeurs du Collège de France, arrêté du 12 août 1852, *BA*, 1852, t. III, n° 28, p. 63-64.

[7] Nouveau plan d'études pour les lycées et les facultés, décret du 10 avril 1852, *BA*, 1852, t. III, n° 28, p. 59-63.

[8] Dispositions concernant les concours d'agrégation de 1852, arrêté du 14 avril 1852, *BA*, 1852, t. III, n° 28, p. 65. Le concours sera rétabli par la suite, sous la forme d'une agrégation de lettres regroupant la grammaire, la philosophie et les lettres proprement dites.

[9] C'est particulièrement le cas pour Simon et Cousin. Le premier aurait déclaré à ses étudiants sans ambiguïté son hostilité au régime de Napoléon III à la suite du coup d'État, et seule l'intervention de Fortoul l'a empêché d'être emprisonné.

et pour elle-même, se trouve dans le ton, très courtois, des lettres que Fortoul adresse à Cousin pour l'informer de sa mise à pied du Conseil supérieur et de sa chaire de professeur, les 9 mars et 4 mai 1852 :

> J'ai le regret d'avoir à vous apprendre que la section permanente a fait place à une organisation nouvelle de l'Inspection générale. J'éprouve plus de peine à vous l'annoncer que vous n'en éprouveriez vous-même à être informé. Vous ne douterez pas, j'en suis certain, que je n'aie porté jusqu'au bout dans toute cette crise le reconnaissant souvenir de tous les services que vous avez rendus aux lettres et à l'enseignement public. Je suis persuadé que le Prince saura vous donner lui-même des marques irrécusables de son estime et je serai heureux de faire naître des occasions qui pourront lui permettre de vous prouver tout le cas qu'il fait de votre grand esprit.[1]

> Je croirais démériter du gouvernement que j'ai l'honneur de servir si je n'éprouvais la plus vive douleur à fermer la carrière d'un penseur éloquent qui a illustré les lettres françaises et le professorat.[2]

Ces deux lettres attestent bien à l'égard de Cousin d'une forme de sympathie. Toutefois, à aucun moment la valeur philosophique de ses cours n'est évoquée : il est certes désigné comme un « grand esprit », mais c'est plus le professeur que le philosophe qui est regretté ici. Par ailleurs, l'insistance sur les services rendus aux « lettres françaises » tend à faire penser que les travaux que célèbre Fortoul sont moins ceux sur l'histoire de la philosophie que ceux sur la littérature, notamment consacrés aux « femmes illustres du XVII^e siècle »[3], alors au centre de l'attention de Cousin[4]. Cette préférence se manifeste également par la différence dans la manière dont Fortoul traite cette mise à pied avec celle de son collègue Villemain, dont il avait été l'élève à Paris. Si, dans le cas de ce dernier, Sainte-Beuve indique que le ministre « a[vait] fait tout ce que l'on pouvait attendre » de lui et « n'a[vait] négligé aucune démarche ni aucune instance »[5], rien ne permet de penser que ce fut le cas pour Cousin.

Mais, surtout, cette méfiance à l'égard de la philosophie est explicitée par Fortoul lui-même dans un rapport à l'empereur introduisant la réforme du 10 août 1852[6]. Venant au sujet de la suppression de la classe de Philosophie et de son remplacement par une classe de Logique, il légitime sa décision par des critères pédagogiques et, surtout, politiques. Il souligne ainsi le caractère

---

[1] Lettre d'Hippolyte Fortoul à Victor Cousin, 9 mars 1852, Bibliothèque Victor-Cousin, MSVC 229, f^o 2033.

[2] Lettre du même au même, 4 mai 1852, Bibliothèque Victor-Cousin, MSVC 229, f^o 2034.

[3] Voir V. COUSIN, « Les femmes illustres du dix-septième siècle », *Revue des deux mondes*, quatrième année, t. V, 1844, p. 193-203.

[4] En particulier Jacqueline Pascal (« Jacqueline Pascal », *Bibliothèque de l'École des Chartes*, 1843 ; *Jacqueline Pascal*, Paris, Didier, 1845) et Madame de Longueville (« Lettres nouvelles de Mme de Longueville », *Revue des Deux Mondes*, 21^e année, t. XI, 1851, p. 393-437). Deux ans plus tard Cousin publiera en volume ses études sur Madame de Sablé (*Madame de Sablé*, Paris, Didier, 1854).

[5] C.-A. de SAINTE-BEUVE, « De la retraite de MM. Villemain et Cousin », *in Causeries du lundi*, Paris, Garnier, t. VI, 1852, p. 146.

[6] H. FORTOUL, Rapport adressé au Prince Président de la République sur le nouveau plan d'études pour les lycées et les facultés, *BA*, 1852, t. III, n^o 28, p. 53-58. Un premier rapport « confidentiel » (« Rapport confidentiel au Prince Président de la République ») est conservé aux Archives nationales (AN, F/17/2503/5).

« dangereux »[1] de l'enseignement de la philosophie. Pour autant, nous ne pensons pas que l'on puisse se contenter de rabattre cette décision sur une supposée « idéologie », c'est-à-dire à l'application d'un programme politique dont les fondements ne sont jamais interrogés. En effet, elle s'accompagne d'un diagnostic de l'état de la philosophie et d'une réelle prise de position théorique sur la nature des effets que l'on est en droit d'attendre de cette discipline. Deux traits caractérisent cette année de Logique. Elle est commune aux sections littéraire et scientifique[2]. Et, pour ce qui est de l'enseignement en lui-même, les questions de métaphysique et l'histoire de la philosophie en sont écartées. Fortoul s'en explique ainsi dans son rapport :

> Avant de quitter pour toujours l'enceinte du collège, il est bon que les élèves de la section des lettres et ceux de la section des sciences se réunissent et se rapprochent pour vérifier en commun les procédés qu'ils ont suivis séparément. Dans une dernière année, où l'on complétera, en les couronnant, les études scientifiques et les études littéraires, l'art de penser sera enseigné d'après les principe consacrés par les méditations de tous les grands esprits qui ont décrit et réglé la marche de l'intelligence humaine.
>
> Mais, pour que ces enseignements divers portent leurs fruits, il faut en retrancher avec soin les rameaux parasites. Les discussions historiques et philosophiques conviennent peu à des enfants : lorsque l'intelligence n'est pas encore formée, ces recherches intempestives ne produisent que la vanité et le doute. Il est temps de couper dans sa racine un mal qui a compromis l'enseignement public et excité les justes alarmes des familles. Dans les lycées, les leçons doivent être dogmatiques et purement élémentaires. C'est dans une région supérieure et pour un autre auditoire, que l'enseignement pourra procéder du libre examen.[3]

Certes, il s'agit bien de lutter contre une discipline qui, par la promotion du libre examen, était source d'instabilité politique au lendemain du coup d'État du 2 décembre. Et la mention de l'inquiétude des familles rappelle les arguments des catholiques contre Cousin au moment de la querelle sur le monopole : la philosophie telle qu'elle est enseignée mène au scepticisme et à l'abandon des croyances religieuses. C'est d'ailleurs ce que Fortoul précisera dans les instructions de 1854. Il s'agit de fournir des connaissances limpides permettant d'affronter « avec sûreté » la question du « scepticisme »[4]. Mais, paradoxalement, supprimer l'histoire de la philosophe était aussi une manière de revenir à Condillac et à la grammaire générale des écoles centrales révolutionnaires. Fortoul, bien sûr, n'entend pas rétablir un enseignement révolutionnaire : l'objectif annoncé de ses réformes est précisément de « rétablir l'ordre et la hiérarchie dans le corps

---

[1] H. FORTOUL, Rapport adressé au Prince Président de la République sur le nouveau plan d'études pour les lycées et les facultés, *BA*, 1852, t. III, nº 28, p. 53.

[2] Fortoul avait créé une « bifurcation » entre les sections littéraire et scientifique dès la classe de troisième dans le plan d'étude de 1852 (Nouveau plan d'études pour les lycées et les Facultés, décret du 10 avril 1852, art. 3, *BA*, 1852, t. III, nº 28, p. 59).

[3] H. FORTOUL, Rapport adressé au Prince Président de la République sur le nouveau plan d'études pour les lycées et les facultés, *BA*, 1852, t. III, nº 28, p. 55.

[4] H. FORTOUL, Instruction générale sur l'exécution du plan d'études des lycées, *BA*, 1854, t. V, nº 59, p. 430. Dans le programme de la classe de Logique, une question est consacrée à « la certitude en général, et [aux] différentes sortes de certitude » (Programmes annexés au plan d'étude des lycées, *BA*, 1852, t. III, nº 32, p. 186 ; question nº 25).

enseignant »[1], menacé de tomber dans « l'anarchie »[2] du fait de la trop grande liberté des professeurs. Cependant, la conception qu'il oppose au « cousinisme » est celle d'un enseignement plus positif : la métaphysique et, surtout, l'histoire de la philosophie, sont impropres aux élèves de lycée car leurs solutions ne sont pas limpides, ou sont inaccessibles car trop techniques – ce qui justifie de les conserver pour le supérieur. Fortoul le précise encore dans les instructions pédagogiques de novembre 1854 :

> Le nouveau programme comprend toutes les questions fondamentales de la philosophie ; elles y sont présentées dans une mesure proportionnée aux besoins et à la portée des jeunes intelligences pour lesquelles elles ont été rédigées. Chacune d'elles est susceptible d'une solution lumineuse, brève et instructive. Point de ces problèmes téméraires qui jettent le trouble dans les esprits sans les éclairer, qui éveillent et excitent une curiosité inquiète sans la satisfaire.[3]

On comprend mieux cet impératif de positivité appliqué à la philosophie devenue « art de penser » dès lors qu'on le met en perspective avec ce qui fut le projet le plus important des réformes de Fortoul : le rétablissement de l'autorité des enseignements scientifiques[4]. Que nous soyons nous-mêmes, aujourd'hui, des héritiers de Cousin dans notre pratique philosophique, où les questions d'histoire de la philosophie ont une large prévalence, explique peut-être que la proposition, par Fortoul, d'une alternative philosophique ait été peu aperçue.

Pour autant, l'enseignement promu n'en reste pas moins réactionnaire dans son contenu, dans la mesure où ces « réponses limpides » sont sans ambiguïté identifiées à celles que les élèves ont étudiées dans le cours d'instruction religieuse. Néanmoins, indique Fortoul, seul l'enseignement de la philosophie permet aux élèves de les posséder « par une vue intuitive » et surtout avec une « certitude scientifique »[5]. Dès lors, la philosophie n'est pas inutile et conserve bien une spécificité par rapport à l'instruction religieuse. On voit également que l'enjeu est bien de rétablir, contre le « penseur éloquent »[6] Cousin, la scientificité de la philosophie, condition *sine qua non* pour que son enseignement « porte ses fruits ».

Les réformes de Fortoul sont donc plus complexes qu'elles ne peuvent le paraître à première vue. Elles écartent les philosophes de l'institution sur la base d'une méfiance politique à leur égard. Mais elles réorganisent également l'enseignement philosophique selon de nouveaux critères, eux-mêmes tributaires d'une certaine conception de ce que doit être la philosophie. Celle-ci, contraire au

---

[1] Dispositions organiques concernant l'instruction publique du 9 mars 1852, *BA*, 1852, t. III, n° 27, p. 34.

[2] Circulaire aux recteurs relative à la tenue du journal des professeurs, 12 novembre 1852, *BA*, 1852, t. III, n° 28, p. 370.

[3] Instruction générale sur l'exécution du plan d'études des lycées, 15 novembre 1854, *BA*, 1854, t. V, n° 59, p. 428.

[4] Pour le détail de ce projet, voir notamment P. SAVOIE, *La Construction de l'enseignement secondaire*, *op. cit.* p. 268-279.

[5] Instruction générale sur l'exécution du plan d'études des lycées, 15 novembre 1854, *BA*, 1854, t. V, n° 59, p. 429.

[6] Lettre d'Hippolyte Fortoul à Victor Cousin, 4 mai 1852, Bibliothèque Victor-Cousin, MSVC 229, f° 2034.

paradigme cousinien, a également eu pour effet de rompre avec les pratiques existantes. Enfin, ces réformes actent une réelle distinction entre la philosophie comme *discipline académique* et comme *discipline scolaire*. Autrement dit, la réforme de l'enseignement philosophique, où disparaissent les questions de métaphysique et d'histoire de la philosophie, chères aux prédécesseurs de Fortoul, et conformes au programme de recherche cousinien, fait désormais fonds sur une prise en compte de la spécificité de l'ordre secondaire d'enseignement par rapport à l'ordre supérieur, alors que nous avons vu que Cousin importait les modèles du supérieur pour réglementer le secondaire.

(ii) Le rétablissement de la philosophie pour des raisons non-philosophiques

Une seconde phase s'ouvre en 1863 avec la nomination de Victor Duruy au ministère de l'instruction publique. Ancien élève de l'École normale (promotion 1830), disciple de Michelet et de Cousin, il rétablit dès les premières semaines de son entrée en fonctions une continuité avec l'œuvre de ce dernier. La classe de philosophie et l'agrégation, notamment, sont recréées[1]. Pour préparer ses réformes, Duruy commence d'ailleurs par consulter Cousin[2], et confie la rédaction du programme de philosophie, en 1865, à l'un des plus fidèles disciples de ce dernier : Paul Janet. La direction prise par cet ensemble de réformes est explicitement celle d'un retour en arrière : face au constat de l'échec de la politique de Fortoul[3], qui s'est notamment traduit par une désertion des classes de philosophie, il faut revenir aux anciennes pratiques. Du moins, à leur esprit, puisque le renforcement du rôle de la philosophie se traduit aussi par une réforme du baccalauréat ès-lettres, où est instituée pour la première fois une « composition française sur un sujet de philosophie » à l'écrit[4].

La volonté de rompre avec les politiques du début du second Empire, et particulièrement celles de Fortoul, est affichée haut et clair par Duruy, dont les réformes semblent placées sous le signe d'un pacte renouvelé entre l'État et les philosophes. Cependant, ses propres projets ne sont pas ceux d'un philosophe au sommet de la hiérarchie des pouvoirs, gouvernant seul cet « empire dans un empire » que serait le ministère de l'instruction publique. Duruy est historien de formation et de

---

[1] Décret du 29 juin 1863, *BA*, t. XIV, nº 162, p. 118.

[2] « Quand Duruy fut nommé ministre de l'Instruction publique, il eut la pensée de faire d'abord une visite aux deux ou trois grands universitaires de Paris. Il ne manqua pas d'aller chez Cousin à la Sorbonne. "Que feriez-vous de plus important, lui dit-il à la fin d'une longue conversation, si vous étiez à ma place ?". » (J. SIMON, *Victor Cousin*, *op. cit.* p. 113)

[3] Ce constat, avant d'être celui de Duruy, et de nombreux universitaires (voir notamment C. BÉNARD, *De la Philosophie dans l'éducation classique*, Paris Ladrange, 1862), avait été celui des inspecteurs généraux. Leurs rapports contiennent dès la fin des années 1850 des critiques ouvertes de la réforme de Fortoul et de ses effets. Voir les extraits cités par B. POUCET, *Enseigner la philosophie*, *op. cit.* p. 37-38.

[4] Règlement pour les examens du baccalauréat ès lettres, arrêté du 28 novembre 1864, *BA*, 1864, t. II, nº 47, p. 546-555.

carrière ; il avait été titulaire d'une chaire à l'École Normale et à l'École Polytechnique et peut être considéré comme un « notable universitaire »[1]. Mais, au moment où Napoléon cherche à le rattacher à son cabinet, Duruy est à un tournant décisif de sa carrière : il vient d'abandonner ce qui avait été « l'ambition » de toute une vie[2] – le professorat à l'École Normale – pour accepter un poste d'inspecteur général qui lui permette de satisfaire ses ambitions d'action et de réforme de l'instruction publique. Si donc Duruy a lui-même « des idées »[3], c'est surtout pour sa qualité d'administrateur et de fin connaisseur de la réalité du terrain que Napoléon le choisit comme ministre de l'instruction publique. En prévision de la grande réforme de l'Université qu'il souhaite accomplir, l'Empereur nomme, sur les conseils de l'historien allemand Theodor Mommsen[4], un « technicien »[5], un spécialiste de la question. Il s'était par ailleurs assuré de la conformité des vues de Duruy avec son propre programme politique au cours de longs entretiens préalables, que ce dernier se souvient avoir été de véritables « examens »[6].

Le ministre Duruy opère ainsi lui-même au sein d'un espace administratif réorganisé par les politiques précédentes. Son champ d'action est certes plus étendu que celui des ministres de la Monarchie de Juillet, mais il est bien délimité. Le rétablissement de la classe de philosophie, qui est l'une de ses premières décisions, n'est ainsi pas de son initiative : Duruy est simplement chargé de veiller à la bonne exécution de cette décision prise par l'Empereur[7], et réclamée de longue date par les professeurs de philosophie et plus généralement par tout le milieu des intellectuels, qui s'élève d'une voix unanime contre la décision de Fortoul[8]. Elle avait même déjà été envisagée par son prédécesseur, Gustave Rouland, à la toute fin de son mandat. Celui-ci avait commandé une vaste

---

[1] Selon l'expression de J.-C. GESLOT, *Victor Duruy : historien et ministre, 1811-1894*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2009, ch. III, « L'ascension d'un notable universitaire (1833-1848) », p. 79-109.

[2] « Le professorat à l'École a été, toute ma vie, l'objet de mon ambition universitaire. » (V. DURUY, *Notes et souvenirs (1811-1894)*, Paris, Hachette, 1901, t. I, p. 113)

[3] Voir J. ROHR, *Victor Duruy, ministre de Napoléon III. Essai sur la politique de l'instruction publique au temps de l'Empire libéral*, Paris, Pichon et Durand-Auzias, 1967, ch. I, « La carrière et les idées », p. 9-26. Pour une présentation synthétique de ces « idées » dans les années 1860, on pourra se rapporter à l'instruction qu'adresse Duruy aux recteurs d'académie concernant l'enseignement de l'histoire en classe de philosophie, en 1863 : Instruction aux recteurs sur l'enseignement de l'histoire en philosophie, 24 septembre 1863, *BA*, 1863, t. XIV, nº 165, p. 296-299.

[4] C'est ce que rapporte G. MONOD, *Portraits et souvenirs. Victor Hugo, Michelet, Fustel de Coulanges, V. Duruy, J. Darmester, etc.*, Paris, Calmann Lévy, 1897, p. 123-124.

[5] J.-C. GESLOT, *Victor Duruy : historien et ministre*, *op. cit.* p. 151.

[6] V. DURUY, *Notes et souvenirs*, *op. cit.* t. I, p. 184.

[7] Voir le texte du décret rétablissant la classe de philosophie (*BA*, 1863, t. XIV, nº 162, p. 118) ainsi que l'allocution de Duruy pour la clôture de la session de juillet 1863 du conseil impérial de l'instruction publique (*BA*, 1863, t. XIV, nº 163, p. 143-145).

[8] Voir B. POUCET, *Enseigner la philosophie*, *op. cit.* p. 34-38.

enquête sur les modifications à accomplir dans le régime des études secondaires[1] et mis en place une commission de révision des programmes[2].

Par ailleurs, le rétablissement de la philosophie, opéré par Duruy, marque une rupture moins forte qu'il n'y paraît d'un point de vue pédagogique. D'une part, parce qu'il semble que la pratique des professeurs n'en ait pas été très impactée. Mais surtout, d'autre part, parce que la réforme de Duruy fait fonds sur le même impératif pédagogique que celles de Fortoul, à savoir la nécessité d'instituer un savoir positif dont les résultats soient une source de stabilité sociale. Il l'explicite devant le Conseil impérial de l'instruction publique, lors de la clôture de la session de 1863, à l'issue de laquelle la classe de philosophe avait été rétablie :

> Nos écoles étaient découronnées et notre enseignement ressemblait à une route embarrassée de ronces et d'épines qui menait au désert, au vide de l'âme. Vous avez voulu remplir ce vide en y plaçant, dans toute leur grandeur et leur magnificence, les vérités morales qui sont le fonds commun de l'humanité et dont vivent les sociétés laïques.[3]

Ainsi, il s'agit moins d'un revers de l'État en matière de doctrine pédagogique[4] que d'un changement de stratégie pour remplir des objectifs identiques, effectué sur le constat de l'échec de la stratégie précédente. Le « découronnement » dont il est question est tout relatif : cette métaphore, déjà employée par Cousin[5], l'était également par Fortoul[6] pour décrire la classe de Logique. Le rétablissement du « programme-Cousin », dès lors, serait advenu pour des raisons de politique éducative et non philosophiques. Ce fait se vérifie également dans ce qui n'en a *pas* été conservé : la dernière partie du programme, dédiée à « l'histoire de la philosophie ». Celle-ci, en effet, n'est plus une rubrique autonome. Elle est intégrée, sous le titre « Notions d'histoire de la philosophie », à la théodicée[7] – moins parce qu'elle en est conçue comme une partie que parce que la théodicée est désormais la dernière section du cours de philosophie (et indépendante de la morale). L'histoire de la philosophie est donc reléguée, comme subalterne, à la toute fin du programme. D'autre part, en

---

[1] Projets de modifications dans le régime des études, AN, F/17/9098.

[2] Celle-ci ne parait pas avoir siégé sous la présidence de Duruy. Son existence nous est seulement connue par une note émanant du ministère, conservée aux Archives nationales avec les dossiers relatifs à la réforme des programmes de 1863 (AN, F/17/6879/1).

[3] Allocution de M. le ministre pour la clôture de la session [du Conseil impérial de l'instruction publique], *BA*, 1863, t. XIV, nº 163, p. 143-144.

[4] Bruno Poucet s'interroge ainsi très justement : « Pour quelles raisons, le même pouvoir politique qui, en 1852 avait décidé de supprimer l'enseignement de la philosophie et de lui substituer un enseignement de la logique, décide-t-il de rétablir un peu plus de dix ans plus tard cet enseignement ? » (« Comment s'élaborent les contenus de programme en philosophie de 1863 à 1890 ? », *Spirale, Revue de recherches en éducation*, nº 14, 1995, p. 60)

[5] V. COUSIN, *Défense de l'Université et de la philosophie. Discours prononcés à la chambre des pairs dans les séances des 21 et 29 avril, des 2, 3 et 4 mai 1844*, troisième édition, Paris, Joubert, 1844, p. 71.

[6] « La classe de logique, pour les élèves de la section des lettres, est non seulement le couronnement de leurs études, mais encore la plus utile préparation au grade de bachelier ès lettres. » (Instruction générale sur l'exécution du plan d'études des lycées, 15 novembre 1854, *BA*, 1854, t. V, nº 59, p. 439)

[7] Programme d'enseignement de la philosophie, *BA*, 1863, t. XIV, nº 163, p. 133-134.

supprimant la « bifurcation » de Fortoul entre les sections scientifique et littéraire[1], Duruy supprimait également la classe spéciale des élèves de la section des lettres destinée à l'étude des auteurs philosophiques. L'explication des auteurs, dès lors, est intégrée au programme d'enseignement et doit être mêlée aux questions ; elle peut ensuite donner lieu, comme dans le programme précédent, à des questions à l'oral du baccalauréat.

La restitution, dans les chapitres précédents, du projet philosophique cousinien, dans lequel l'histoire de la philosophie joue un rôle résolument central, nous permet de comprendre à quel point il n'y va pas des mêmes enjeux en constituant cette dernière comme une section autonome dans les programmes et en la réduisant à une récitation dogmatique de la pensée d'un auteur – la question sur auteur au baccalauréat en 1864 (comprise dans les questions de logique, deuxième épreuve de l'oral) est une épreuve bien distincte de celle de l'explication (première épreuve de l'oral), qui ne porte que sur les auteurs « littéraires ».

C'est donc l'éclectisme lui-même comme méthode spécifique qui disparaît des discours officiels, pour n'être plus réduit qu'à un exercice scolaire lui-même souvent dévoyé en pratique en « bachotage »[2] : puisqu'on attend d'eux des résumés des œuvres au programme, les élèves se contentent très souvent de lire des ouvrages de seconde main leur en offrant une plus ou moins juste synthèse[3]. L'histoire de la philosophie telle qu'elle s'était institutionnalisée dans l'Université française sous l'influence de Cousin, et sur le modèle de ce qui se faisait en Allemagne[4], disparaît comme telle des programmes du secondaire. Elle est remplacée par l'étude des auteurs, elle-même intégrée au traitement des questions. La continuité avec l'œuvre de Cousin est donc très relative. Certes, la place conférée à l'étude des auteurs est conforme au projet de ce dernier, notamment affirmé par le biais d'une circulaire adressée aux recteurs en novembre 1842. Mais l'histoire de la philosophie, désormais, est moins conçue comme une *méthode philosophique* que comme une *pratique d'enseignement* : elle a perdu sa charge philosophique.

---

[1] Abolition de la division des élèves des classes d'humanités en deux sections, décret du 4 décembre 1864, *BA*, 1864, t. II, nº 48, p. 614-615. En 1863, la bifurcation avait été déplacée de la classe de troisième à la seconde (Modifications à la bifurcation des études dans les lycées, décret du 2 septembre 1863, *BA*, 1863, t. XIV, nº 165, p. 222). Elle fut actée dans le nouveau plan d'études de 1865 : Modification du plan d'études des lycées, arrêté du 24 mars 1865, *BA*, 1865, t. III, nº 61, p. 346-350.

[2] Voir B. POUCET, *Enseigner la philosophie*, *op. cit.* ch. II.

[3] C'est ce que rapporte notamment Henri Marion, dans un article de 1880 : « Tout le monde sait que les textes si nombreux portés à l'ancien programme n'étaient pas toujours, ou, pour mieux dire, n'étaient jamais réellement lus par les élèves, encore moins expliqués en classe. […] Des ouvrages de seconde main […] offraient aux élèves des analyses toutes faites et les dispensaient de recourir à l'original. » (H. MARION, « Le nouveau programme de philosophie », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, t. X, juillet-décembre 1880, p. 424-425)

[4] Voir C. KÖNIG-PRALONG, *La Colonie philosophique. Écrire l'histoire de la philosophie aux XVIIIe et XIXe siècles*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2019.

Cette quasi-disparition de l'histoire de la philosophie marque ainsi un pas supplémentaire vers la distinction de la philosophie comme *discipline* en général, c'est-à-dire comme mode de production d'un certain savoir, prise en charge principalement dans les établissements d'enseignement supérieur[1], et de la philosophie comme *discipline scolaire*. Dans la continuité des réformes de Fortoul, elle participe à la naissance de ce qu'André Chervel a appelé une « culture scolaire »[2], spécifique à la matière « philosophie ». L'important est alors moins d'initier les élèves des collèges et lycées à une discipline qu'ils pourraient approfondir dans les facultés des lettres, que de former les futurs citoyens en les instruisant des « vérités morales qui sont le fonds commun de l'humanité et dont vivent les sociétés laïques »[3].

(iii) Vers la fin de la « philosophie d'État » ?

L'avènement de la Troisième République marque un tournant majeur vers la libéralisation de l'enseignement de la philosophie et des instances de décision en matière d'instruction publique. Une loi réorganise le Conseil supérieur de l'instruction publique le 27 février 1880[4]. Elle renoue avec le principe de Jules Simon de « laisser aux hommes d'étude la direction des études »[5] : ne siègent plus que des professionnels, principalement des professeurs, et tous les ecclésiastiques en ont été écartés. Mis à part les neuf membres de la section permanente, nommés par le Président sur avis du ministre de l'instruction publique, les cinquante-et-un autres conseillers sont élus collégialement. Les philosophes y ont alors une place importante. On trouve en effet parmi les conseillers des hommes tels que Jules Simon, Victor Egger, Ferdinand Buisson, Paul Janet, Marin Ferraz ou Henri Marion[6].

---

[1] Sur la stabilisation du système universitaire des disciplines en France au XIXe siècle, voir G. WEISZ, *The Emergence of Modern Universities in France, 1863-1914*, Princeton, Princeton University Press, 1983, et C. CHARLE, *La République des universitaires*, Paris, Seuil, 1994, ainsi que l'étude récente d'E. PICARD, *La Profession introuvable. Les universitaires français de l'Université impériale aux universités contemporaines*, mémoire inédit pour l'habilitation à diriger des recherches, Université Paris 1 Panthéon Sorbonne, 2020.

[2] A. CHERVEL, « Des disciplines scolaires à la culture scolaire », *Paedagogica historica*, vol. XXXII, no suppl. 1, 1996, p. 181-195 (repris dans *La culture scolaire : une approche historique*, Paris, 1998, p. 181-192). Voir également F. JACQUET-FRANCILLON, « Un autre regard sur les disciplines scolaires », *Le Télémaque*, no 47, 2015, p. 39-57.

[3] V. DURUY, Discours pour la clôture de la session de juillet 1863 du conseil impérial de l'instruction publique, *BA*, 1863, t. XIV, no 163, p. 144.

[4] Loi relative au Conseil supérieur de l'instruction publique et aux conseils académiques, 27 février 1880, *BA*, 1880, t. XXIII, no 450, p. 247-254.

[5] J. SIMON, « L'Université », *La Liberté de penser*, t. IV, 1849, p. 530. Jules Ferry cite abondamment cet article – notamment cette formule, qui suscite une vive approbation à gauche – dans un discours à l'Assemblée lors d'une séance préparatoire à la loi sur le Conseil supérieur de l'instruction publique. Voir J. FERRY, *Discours et opinions*, publiés avec commentaires et notes par P. ROBIQUET, Paris, Armand Colin, t. III, 1895, p. 469.

[6] Composition du Conseil supérieur de l'instruction publique, *BA*, 1880, t. XXIII, no 453, p. 487-492. Nous avons retenu ici les hommes qui, ou bien étaient titulaires d'une agrégation de philosophie, ou bien se sont particulièrement illustrés dans le champ de la discipline philosophique par leurs ouvrages. Le moins connu aujourd'hui est peut-être Marin Ferraz, professeur de philosophie à la faculté des Lettres de Lyon. Il est notamment l'auteur d'*Études sur la philosophie en France au XIXe siècle* (Paris, Didier, 1877). Voir P.-F. DALED, « L'oubli de Marin Ferraz », *Le Matérialisme occulté et la genèse du « sensualisme ». Écrire l'histoire de la philosophie en France*, Paris, Vrin, 2005, p. 250 *sq.*

Par ailleurs, les programmes d'enseignement sont conçus pour être de moins en moins prescriptifs. Dans le cas de la philosophie, ils semblent – en apparence du moins – remettre toute la *responsabilité philosophique* du cours dans les mains du professeur, au détriment de celles du ministre, dont l'autorité s'efface. C'est ce qu'explicite Henri Marion, l'un des rapporteurs du nouveau programme de philosophie, en 1880 :

> L'essentiel est que le professeur aime sa tâche et sente sa responsabilité, ce qu'on obtient d'autant plus sûrement qu'on le laisse plus libre et qu'on le traite moins en *employé*. Dans certaines classes pourtant, il fallait bien que le programme parlât avec autorité […]. Mais tel n'[est] pas le cas pour la philosophie.[1]

Il y a bien toujours « responsabilité », dans la mesure où la philosophie est envisagée comme ayant un « rôle » et une « importance au point de vue intellectuel, moral et social »[2]. Mais celle-ci est prise en charge par le professeur plus que par les autorités qui arrêtent les programmes. Concrètement, cette doctrine officielle du transfert de responsabilité est réalisée par l'ajout d'une note, à la fin du programme, qui indique que

> l'ordre [des questions] adopté dans ce programme ne doit pas enchaîner la liberté du professeur, pourvu que les questions indiquées soient toutes traitées.[3]

Une telle conception de l'autonomie de l'enseignant est spécifique à la philosophie. Cette liberté, cependant, est toute relative. D'une part, elle ne concerne que l'ordre dans lequel ces questions sont traitées – bien qu'une partie soit toujours intitulée « introduction », et une autre « conclusion ». D'autre part, un contrôle sévère continue d'être exercé sur les professeurs de philosophie : l'indépendance de la discipline est conditionnée au « talent » et au « sentiment scrupuleux des devoirs » des professeurs, comme l'écrit Henri Marion[4]. Dans le même temps, la surveillance des professeurs s'organise de manière systématique *via* l'inspection, qui permet d'assurer l'unité et la fidélité d'un corps professionnel en pleine expansion[5].

Mais il y a plus, comme le note à la même époque Émile Beaussire, professeur de philosophie au lycée Charlemagne. Il est réalité interdit de traiter librement le contenu même que l'on enseigne :

> Il n'est pas permis de professer, dans une chaire de l'État, le pur matérialisme ou le pur athéisme, mais il est permis de les combattre. L'enseignement est tenu à une neutralité scrupuleuse entre les

---

[1] H. MARION, « Le nouveau programme de philosophie », art. cité, p. 417.

[2] C'est le titre de la « conclusion » du programme de philosophie : « Conclusion du cours. – Rôle de la philosophie. – Son importance au point de vue intellectuel, moral et social. » (Plan d'études et programmes de l'enseignement secondaire classique, arrêté du 2 août 1880, *BA*, 1880, t. XXIII, nº 456, p. 963)

[3] *Loc. cit.*

[4] H. MARION, « Le nouveau programme de philosophie », art. cité, p. 417 : « On a entendu, non le soustraire à tout contrôle, ce qui n'était ni ne pouvait être demandé par personne ; mais rendre son indépendance aussi entière que possible, à la seule condition qu'il ait du talent et un sentiment scrupuleux de ses devoirs. »

[5] Voir sur ce point P. GERBOD, « Les inspecteurs généraux de l'Instruction publique de 1802 à 1882 », art. cité, ainsi que P. SAVOIE, *Les Enseignants du Secondaire : le corps, le métier, les carrières (1802-1914)*, Paris, Economica, 2000.

> diverses religions : il n'est pas tenu à la même neutralité entre les diverses philosophies. La neutralité philosophique serait la négation de la philosophie.[1]

Ce texte permet de préciser les deux directions dans lesquelles la liberté des professeurs philosophes s'est trouvée encadrée sous la Troisième République : 1° la constitution d'une philosophie plus ou moins implicite à laquelle les professeurs sont tenus d'adhérer, et 2° l'explicitation d'une ligne politique claire, celle de la laïcisation de cet enseignement.

1/ On pourrait penser que la progressive libéralisation des programmes signifie la disparition de toute doctrine d'État en matière de philosophie. Mais celle-ci ne s'officialisera vraiment que dans les années 1920, sous l'impulsion du ministre Anatole de Monzie[2]. De plus, comme le note Bruno Poucet[3], le refus explicite d'une « philosophie d'État » était déjà présent dans les anciens programmes. On le trouve par exemple dès 1830, dans une circulaire sur les ouvrages de philosophie :

> L'adoption de tout système philosophique par l'autorité est aussi préjudiciable à la philosophie elle-même que contraire au principe de la liberté d'enseignement. L'Université ne prescrit et n'exclut aucun système […]. Elle n'adoptera pour ses écoles aucun ouvrage particulier de philosophie, quelque distingué qu'il puisse être.[4]

Si cette circulaire, dans la seule édition qu'on lui connaisse, beaucoup plus tardive, est signée par le duc de Broglie, premier ministre de l'instruction publique de la Monarchie de Juillet, elle a très vraisemblablement été rédigée par Victor Cousin. Celui-ci vient d'être nommé au Conseil royal[5], et signe presque tous les arrêtés relatifs à l'instruction publique parus dans le *Bulletin universitaire* à cette période. En outre, cette circulaire relève pleinement de ces compétences officielles, puisqu'elle porte sur la philosophie. Quant à cette « liberté » érigée en principe, on sait ce qu'il en était. Ici, la mention « L'Université ne prescrit et n'exclut aucun système » fait explicitement signe vers la philosophie « éclectique », personnelle, que Cousin installe dans l'Université *via* la sélection des professeurs.

Peut-on en dire autant de la période qui s'ouvre avec les réformes de 1880 ? La présence forte voire écrasante de Jules Lachelier dans l'administration de l'enseignement de la philosophie entre 1880 et 1900 – il est inspecteur général, président du jury de l'agrégation, membre de l'Académie

---

[1] É. BEAUSSIRE, « L'enseignement de la philosophie dans l'Université de France », *Revue des deux Mondes*, t. LXVIII, 1886, p. 101.

[2] Instructions relatives aux programmes de l'enseignement secondaire dans les lycées et collèges, 2 septembre 1925, *Journal officiel de la République française*, t. LVII, n° 206, 3 septembre 1925, p. 8650-8684.

[3] B. POUCET, « Comment s'élaborent les contenus de programme en philosophie de 1863 à 1890 ? », art. cité, p. 82.

[4] Circulaire relative aux recommandations et adoptions des ouvrages de philosophie pour l'enseignement des collèges, 6 octobre 1830, *Circulaires et instructions officielles relatives à l'instruction publique*, Paris, Delalain, t. I, p. 672 – cette circulaire ne figure par dans le *BU*.

[5] Cousin avait été nommé conseiller le 6 août 1830. Voir l'ordonnance du même jour, *BU*, 1830, t. II, p. 138.

des sciences morales et politiques – ne permet pas à elle seule d'en faire un « nouveau Cousin » au sens où il aurait imposé sa propre doctrine au corps enseignant. C'est ce vers quoi convergent tous les témoignages des professeurs de la Société française de philosophie en 1907. Si tous, tels Marcel Drouin, notent qu'au moment de leur formation, « le cousinisme n'était déjà plus qu'un souvenir », ils n'estiment pas qu'il ait été remplacé par une autre doctrine : « C'était l'époque de la libération »[1]. L'enquête sur les conceptions philosophiques des professeurs de philosophie, réalisée la même année par la Société, tend à leur donner raison[2].

Néanmoins, plusieurs études ont contribué à mettre en évidence l'unité d'une « philosophie des professeurs » de la Troisième République, depuis les années 1980. Jean-Louis Fabiani, en particulier, a montré comment de l'uniformité de la formation des professeurs émergeait une philosophie commune[3]. Très récemment, Thibaud Trochu, dans la continuité des travaux de Bruno Poucet, a ouvert une nouvelle voie dans cette étude « par le bas » de la philosophie des professeurs de philosophie de la Troisième République, à partir de leurs dossiers de carrière. Leur analyse lui a permis de souligner, en sus de l'uniformisation de la formation des professeurs en amont, l'unité du contrôle, en aval, de leur conformité avec la ligne nationale. Ces travaux rendent ainsi compte de la manière dont la « liberté » des professeurs était pratiquement surveillée et encadrée[4]. Une troisième voie enfin nous paraît encore pouvoir être explorée : c'est celle dont nous tâcherons de rendre compte dans la suite de ce travail. En effet, les réformateurs des programmes de la troisième République ne nient pas qu'une philosophie serve de ligne directrice à ces derniers. L'idée d'une « philosophie diffuse » commune à tous les programmes du second degré apparaît ainsi dans les procès-verbaux des séances de la Commission des programmes d'auteurs de l'enseignement secondaire classique en 1895[5]. Dans un rapport présenté au Conseil supérieur, cette commission insiste également sur les dangers de l'octroi d'une trop grande liberté aux professeurs[6]. Pour éviter tout « vagabondage » intellectuel, toute velléité de « faire, dans l'intérieur des

---

[1] *Bulletin de la société française de philosophie*, nº 8, 1908, séance du 28 novembre 1907, p. 8.

[2] Voir les discussions autour de la seconde question de l'enquête : « Orientez-vous votre enseignement d'après un système philosophique connu ? Lequel a vos préférences ? » (*Ibid.* p. 16-22)

[3] J.-L. FABIANI, *Les Philosophes de la République*, *op. cit*.

[4] Les travaux de Thibaud Trochu sur ce sujet sont encore majoritairement inédits. Nous le remercions ici vivement d'avoir bien voulu nous communiquer certains de ses résultats.

[5] Commission chargée de l'examen du projet d'arrêté portant modification aux listes d'auteurs adoptés pour les classes de l'Enseignement secondaire classique, procès-verbal de la séance du 23 mars 1895, AN, F/17/17802. Voir également le rapport d'Henri Berr qui présente les conclusions de la commission et mentionne cette « philosophie diffuse » dans sa cinquième partie (F/17/17802) ainsi que le second rapport, rédigé par Henri Bernès sur la base de celui-ci, paru dans le *Bulletin administratif* (*BA*, 1895, t. LVIII, nº 1174, p. 265-276 ; la version manuscrite est conservée dans le même dossier aux Archives nationales).

[6] Il s'agit du second rapport mentionné précédemment, rédigé par Bernès.

programmes, l'école buissonnière », il convient de donner une identité forte aux programmes[1] – certains professeurs avaient réclamé, en 1880, l'abolition de tout programme pour la philosophie[2].

De quelle nature est cette identité ? Les rapports de la commission sont clairs : elle est donnée non pas par les *questions*, qui intègrent des réflexions contemporaines, mais par les *auteurs*. Plus précisément, l'accent est mis sur une « tradition » philosophique et littéraire qu'il y aurait « péril » à ne pas maintenir[3]. Ce trait peut sembler banal tant le recours à l'idée de tradition est commun chez les réformateurs des programmes d'enseignement au XIX^e^ siècle[4]. Il n'en est pas moins signifiant, d'autant qu'il est, dans ce rapport, distingué du mode de recours au passé qui est celui de l'histoire. Dans cette dernière matière, « il s'agit moins d'œuvres qui s'imposent par leur perfection, et d'une tradition de pensée et de forme en étroite parenté avec l'esprit moderne, que de l'intérêt historique et patriotique qu'éveille la recherche de nos origines littéraires et nationales »[5]. En philosophie, comme en lettres, dans la mesure où les lettres contiennent elles-mêmes une sorte de « philosophie diffuse », la tradition n'a de sens qu'à être actualisée, parce que les ouvrages qui la composent sont si riches qu'ils peuvent être l'objet d'une « révélation » sans cesse renouvelée[6], mais aussi parce leur message moral est intemporel.

Nous ne pourrons nous en tenir, dans le cadre de cette thèse, qu'à une première approche de cette « philosophie diffuse » des premiers programmes de la Troisième République. Pour ce faire, l'examen des figures philosophiques constitue une nouvelle fois un instrument privilégié. Il est clairement indiqué que ce sont ces figures de la tradition qui agissent comme des garde-fous pour encadrer la liberté du professeur. Certaines apparaissent même comme davantage essentielles que les autres. C'est ce que précise une « note », anonyme, « rédigée au nom de la commission des programmes d'auteurs de l'enseignement secondaire classique » en 1895[7]. Elle précise que, de la liberté personnelle du professeur de choisir les œuvres à étudier, il doit être fait un « usage

---

[1] H. BERNÈS, Rapport présenté au Conseil supérieur de l'Instruction publique, dans sa session de juillet 1895, au nom de la Commission chargée de l'examen du projet d'arrêté portant modification aux listes d'auteurs adoptés pour les classes de l'Enseignement secondaire classique, *BA*, 1895, t. LVIII, n° 1174, p. 270.

[2] Voir H. MARION, « Le nouveau programme de philosophie », art. cité, p. 415.

[3] Commission chargée de l'examen du projet d'arrêté portant modification aux listes d'auteurs adoptés pour les classes de l'Enseignement secondaire classique, procès-verbal de la séance du 23 mars, AN, F/17/17802.

[4] Sur la prépondérance du prisme « classique » dans les réformes de l'enseignement et particulièrement dans le choix des auteurs, voir D. MILO, « Les classiques scolaires », *in* P. NORA (dir.), *Les lieux de mémoire. II. La Nation*, t. III, Paris, Gallimard, 1986, p. 517-562, ainsi que A. CHERVEL, *Histoire de l'enseignement du français du XVII^e^ au XX^e^ siècle*, Paris, Retz, 2008.

[5] H. BERNÈS, Rapport présenté au Conseil supérieur de l'Instruction publique, *BA*, 1895, t. LVIII, n° 1174, p. 270.

[6] « Il y a des auteurs dont on ne se lasse pas, qui doivent demeurer le fond de l'éducation, que renouvelle sans cesse pour le maître la neuve révélation qu'il en fait à chaque génération d'élèves. » (*Ibid.* p. 266)

[7] Cette note est conservée aux Archives nationales avec les deux rapports précédemment cités (AN, F/17/17802). Elle fut en partie réintégrée à la septième partie du rapport de Bernès (Rapport présenté au Conseil supérieur de l'Instruction publique, *BA*, 1895, t. LVIII, n° 1174, p. 274-275).

concerté » avec ses collègues, sous la surveillance du proviseur ou du principal, afin de s'assurer que – tout de même ! – « l'esprit du programme » tel que l'ont défini ses auteurs soit respecté[1].

Dans ces programmes d'auteurs classiques, Pascal, une nouvelle fois, est au centre. D'une part, il est, par sa proximité avec « Port-Royal », une figure d'intérêt primordial pour les réformateurs de la Troisième République, qui trouvent dans cette « école de pensée »[2] un « modèle identificatoire »[3]. Le rapport de Bernès rappelle d'ailleurs cette filiation[4]. Mais il occupe surtout une position singulière, qui révèle toutes les tensions qui animent cette définition, sans explicitation, d'une philosophie pour la classe de philosophie, dans la mesure où il est l'objet de deux opérations qui visent à clarifier sa position dans cette tradition philosophique. Il y est d'abord réintégré, contre les recommandations de Cousin. Puis les *Pensées* elles-mêmes font leur entrée : précisément au moment où cette « philosophie diffuse » est conceptualisée, en 1895[5]. Nous y reviendrons.

2/ Aux marges de cette « philosophie » professionnelle, le plus souvent du domaine de l'implicite, se constitue également une ligne de politique éducative de plus en plus claire : laïciser l'enseignement, c'est-à-dire viser à la « neutralité religieuse ». Si la conception d'une philosophie autonome vis-à-vis de la religion rappelle certes, comme le soulignait Bruno Poucet, certains éléments de la politique universitaire de Cousin[6], cette dernière, qui visait la « conciliation de la religion et de la philosophie », est théoriquement très différente de la « laïcité » de la fin du siècle. Il s'agit alors non pas d'intégrer les religions, du point de vue de la connaissance, dans un savoir universel – la philosophie –, mais de distinguer des domaines et de séparer des institutions. Dans cette mesure, si le débat entre philosophie et religion est loin de cesser dans les débuts de la Troisième République, ses points d'articulation se déplacent, notamment dans la mesure où il interagit avec la rédaction des programmes scolaires. Cette conception amène notamment les réformateurs à faire des compromis entre leurs propres positions philosophiques, religieuses, et

---

[1] Cette dernière mention est un ajout du rapport de Bernès (*ibid.* p. 276).

[2] Cette expression se retrouve par exemple sous la plume d'Ernest Renan, qui indique que « Port-Royal ne peut être comparé ni aux écoles italiennes du XVI^e^ siècle pour la liberté de la pensée, ni au protestantisme pour l'immensité des résultats intellectuels et religieux » (E. RENAN, *Nouvelles Études d'histoire religieuse*, Paris, Calmann Lévy, 1884, p. 463-464).

[3] Voir L. FEDI, « Port-Royal : un modèle identificatoire chez les philosophes et les pédagogues de la Troisième République », *Port-Royal et la République : 1940-1629 ?*, *Chroniques de Port-Royal*, n° 68, 2018, p. 19-36. Il n'est à cet égard pas anodin que Pascal soit l'objet de deux notices dans le *Dictionnaire* de Buisson (*Dictionnaire de pédagogie et d'instruction primaire*, Paris, Hachette, 1887-1888, Première partie, t. II, p. 2214-2215 et Seconde partie, t. II, p. 1525-1526)

[4] « C'est toujours, avec celle de la raison, l'éducation du caractère que tout au moins depuis Port-Royal et Rollin nos devanciers ont comme nous cherchée. » (H. BERNÈS, Rapport présenté au Conseil supérieur de l'Instruction publique, *BA*, 1895, t. LVIII, n^o^ 1174, p. 274)

[5] Modification des listes d'auteurs adoptés pour les classes de l'enseignement secondaire classique, arrêté du 8 août 1895, *BA*, 1895, t. LVIII, n^o^ 1174, p. 280-281.

[6] B. POUCET, « Comment s'élaborent les contenus de programme en philosophie de 1863 à 1890 ? », art. cité, p. 82.

celles de leurs adversaires au sein même de l'institution et plus largement de la société civile. Devant la Société française de philosophie, le philosophe Léon Brunschvicg défend ainsi la nécessité de conserver la métaphysique dans les programmes, contre l'avis de son collègue plus « positiviste » Gustave Lanson[1]. Non pas qu'il trouve lui-même un intérêt personnel dans la question de Dieu – il estime que philosophie et christianisme sont fondamentalement incompatibles[2] –, mais parce que, dit-il, « il appartient à l'État de reconnaître que Dieu est une matière de réflexion »[3]. L'État est bien conçu comme l'institution chargée de faire la part des choses, sans prendre lui-même parti. Liberté est ensuite donnée aux professeurs, « dont l'État a reconnu la compétence » en les recrutant sur concours, « d'exposer le problème suivant la méthode qui leur est propre » et d'en proposer les solutions qui leur paraissent pertinentes[4].

Or, la réintégration de Pascal en philosophie ne semble pas directement relever de cette forme de compromis, dans la mesure où elle est articulée au retour, dans le programme de rhétorique, des *Provinciales* – texte condamné par l'Église et qui avait déjà valu à Cousin de s'attirer les foudres d'ecclésiastiques de tous bords. Il ne s'agit pas d'intégrer un auteur catholique pour s'attacher des faveurs catholiques dans un contexte de recherche de compromis, mais d'exalter les bénéfices d'une approche laïque de cet auteur. Dans un article de 2014, Jean-Louis Quantin a souligné que la réintégration des *Provinciales* au programme de rhétorique se faisait sur fond de querelle antijésuite au moment où sont votées les grandes lois sur la liberté d'enseignement de 1879-1880[5]. Qu'en est-il pour la philosophie, avec les « opuscules » puis les *Pensées* ? Comment Pascal est-il intégré au processus de constitution d'une « philosophie diffuse » ?

Pour le comprendre, il convient de retracer plus précisément l'évolution du rôle des auteurs dans l'enseignement de la philosophie sur notre période.

---

[1] Sur le positivisme de Lanson, et sa contribution à la réforme de l'Université au tournant du siècle, voir A. COMPAGNON, *La Troisième République des lettres, de Flaubert à Proust*, Paris, Seuil, 1983, « Gustave Lanson, l'homme et l'œuvre », p. 19-212. Quant à la conception de Brunschvicg, notre chapitre VIII y est entièrement consacré.

[2] Voir « La notion de philosophie chrétienne », *Bulletin de la Société française de philosophie*, t. XXXI, 1931, séance du 21 mars, p. 277-334. Voir également C. CHIMISSO, *Writing the history of the mind. Philosophy and science in France, 1900 to 1960s*, Aldershot, Ashgate, 2008, p. 77-80.

[3] « L'idée religieuse dans l'enseignement », *Bulletin de la Société française de philosophie*, t. V, 1905, séance du 23 février, p. 188.

[4] *Loc. cit.*

[5] J.-L. QUANTIN, « Pascal, la République et l'Église : les *Provinciales* pour les classes et devant l'Index (1881-1886) », *Mélanges de l'École française de Rome*, nº 126/1, 2014, p. 161-188.

2. Créer une « philosophie diffuse » : la réorganisation du rôle des auteurs philosophiques dans la seconde moitié du XIXe siècle

Les instructions pédagogiques très sommaires de Cousin qui, en 1842, avaient souligné l'importance à donner aux auteurs et aux lectures dans l'enseignement de la philosophie[1] semblent avoir été peu mises en œuvre. Dans la pratique, sa politique éducative relève plutôt de l'échec, au sens où son innovation pédagogique n'a pas vraiment été intégrée aux pratiques des professeurs – faute de s'accompagner d'une réforme en profondeur du plan d'études qui rende possible son application, et du fait de l'inertie propre au corps des inspecteurs[2]. Toutefois, tous les réformateurs de la seconde moitié du siècle vont se saisir de cet héritage, consciemment ou non, et renforcer considérablement la place des œuvres philosophiques dans l'enseignement de philosophie. La « liste des livres classiques », éditée de manière discontinue entre 1809 et 1851[3], disparaît au profit de deux types de textes aux fonctions plus identifiables : la liste des auteurs adoptés pour les classes de l'enseignement secondaire et la liste des auteurs pour le baccalauréat[4]. Cette réorganisation correspond elle-même aux différentes réformes des épreuves du baccalauréat. Pour bien comprendre la place de Pascal dans le canon philosophique dans la seconde moitié du XIXe siècle et le sens de son intégration progressive, il convient donc d'accorder une attention particulière à la signification des listes dans lesquelles son nom revient. Toutes n'ont pas le même caractère prescriptif, dans la mesure où elles ne s'adressent pas au même public, et ne donnent pas lieu au même type d'exercice. Nous retracerons dans cette section les étapes de cette histoire croisée des listes d'auteurs et des épreuves du baccalauréat.

(i) Une « liste des auteurs classiques » légitimes peu prescriptive (1848-1851)

Bien que les questions pédagogiques soient au cœur des intérêts du gouvernement formé après la révolution de 1848, aucun changement n'est opéré sur la liste des auteurs classiques. Celle-ci continue pourtant à paraître chaque année, identique à celle que Cousin avait rédigée en 1842. Il

---

[1] Voir *supra*, ch. IV, « L'exclusion de Pascal hors du domaine de la philosophie ».

[2] Voir sur ce point P. GERBOD, « Les inspecteurs généraux de l'Instruction publique de 1802 à 1882 », art. cité, qui montre comment l'organisation de l'inspection générale dans les années 1840-1850 a eu pour effet de contrevenir aux mesures prises par Cousin.

[3] L'histoire de cette liste et des organes qui la promulguent reste, encore, « à faire ». La thèse d'Alain Choppin consacrée aux différentes commissions des livres classiques (*Le Pouvoir et les livres scolaires au XIXe siècle. Les commissions d'examen des livres élémentaires et classiques, 1802-1875*, thèse de doctorat en Histoire Sociale, Université Paris I, 1989) ne donne pour la liste en elle-même que des éléments très partiels. Nous avons par ailleurs souligné les irrégularités que Cousin introduisit dans sa rédaction lorsqu'il fut membre du Conseil royal de l'instruction publique (*supra*, ch. IV, « L'exclusion de Pascal hors du domaine de la philosophie »).

[4] Nous publions tous ces textes en annexe. Voir Annexe 3.2, Listes des auteurs classiques pour la philosophie et pour le baccalauréat ès-lettres (1809-1906).

faut y voir un effet de la restructuration du Conseil de l'instruction publique. Si l'établissement d'une telle liste demeurait bien dans ses prérogatives (au moins à titre consultatif)[1], les arrêtés mentionnent que le Conseil, qui ne siégeait plus que deux fois par an, « ne pouv[ait], faute de temps, donner son avis sur les livres qui peuvent être introduits dans les écoles publiques »[2]. En 1851, une nouvelle liste est finalement publiée. Bien qu'il soit indiqué que « le Conseil supérieur de l'instruction publique [ait été] entendu »[3], rien, dans les archives du Conseil, ne laisse à penser qu'il l'ait réellement été[4]. Cousin, qui était alors encore conseiller[5], ne semble en tout cas pas y avoir exercé d'influence : la liste nouvellement publiée revient sur pratiquement toutes ses innovations. Arnauld, Buffier et Ferguson en disparaissent ; les *Méditations* de Descartes seront désormais étudiées en latin ; Pascal, enfin, y est réintégré. Malgré la claire volonté de changement dont témoigne cette liste, son importance ne doit pas être surévaluée. Il s'agit seulement d'une « liste des livres classiques autorisés pour l'usage des lycées et des collèges », et elle n'est pas véritablement prescriptive. Bien sûr, elle se présente toujours comme le texte administratif qui détermine quels ouvrages entrent dans le champ de la philosophie. Elle dessine à cet égard les contours de la légitimité et donc de la validité philosophique : seuls pourront être étudiés ces livres-ci, et pas d'autres. Mais elle n'est pas un programme d'enseignement, et les professeurs ne sont tenus d'étudier aucun ouvrage en particulier, et encore moins la totalité[6]. En inscrivant Pascal dans cette liste, il s'agit donc de reconnaître la légitimité de l'usage d'un de ses textes en philosophie – « De l'autorité en matière de philosophie », qui occupe dix pages dans l'édition Bossut – mais pas d'en faire un fondement de la discipline. Un pas est néanmoins franchi par rapport à la période Cousin.

---

[1] Loi sur l'enseignement du 15 mars 1850, article 5 : « Le Conseil supérieur peut être appelé à donner son avis […] sur les règlements relatifs aux examens, aux concours et aux programmes d'études dans les écoles publiques, à la surveillance des écoles libres, et, en général, sur tous les arrêtés portant règlement pour les établissements d'instruction publique ; […] sur les livres qui peuvent être introduits dans les écoles publiques, et sur ceux qui doivent être défendus dans les écoles libres, comme contraires à la morale, à la Constitution et aux lois. » (*BA*, 1850, t. I, n° 3, p. 58-59)

[2] Liste des livres classiques autorisés pour l'usage des lycées et des collèges pendant l'année scolaire 1850-1851, arrêté du 24 août 1850, *BA*, 1850, t. I, n° 8, p. 251.

[3] Liste des livres classiques autorisés pour l'usage des lycées et des collèges pendant l'année scolaire 1851-1852, arrêté du 8 août 1851, *BA*, 1851, t. II, n° 20, p. 357.

[4] Voir les procès-verbaux des séances du Conseil supérieur de l'instruction publique, mai-août 1851 (AN, F/17/12953). Les registres ne portent pas non plus trace d'une discussion de la liste (AN, F/17/*/1867).

[5] Il fut définitivement démis de ses fonctions sous le Second Empire (Nomination des membres du Conseil supérieur, décret du 9 mars 1852, *BA*, t III, n° 27, p. 38-39). Mais, comme nous l'avons dit, le rôle du Conseil supérieur est alors seulement consultatif, et ne semble pas réellement administrer l'instruction publique.

[6] « Chaque professeur, après s'être concerté avec le chef de l'établissement, devra, dès le premier mois de la rentrée, déterminer, dans les limites de la liste précitée, les ouvrages ou parties d'ouvrages qu'il se propose de faire expliquer dans l'année. » (Liste des livres classiques autorisés pour l'usage des lycées et des collèges pendant l'année scolaire 1851-1852, arrêté du 8 août 1851, *BA*, 1851, t. II, n° 20, p. 361)

(ii) L'apparition des auteurs de philosophie au baccalauréat (1852)

Cette liste des livres classiques de 1851 est la dernière à paraître. Elle est en effet rendue caduque par les mesures prises par Louis-Napoléon Bonaparte, alors Président de la République, en 1852, et exécutées par Fortoul[1]. Le plan d'études des lycées publié le 30 août 1852[2], à la suite du décret du 9 mars de la même année[3], supprime la classe de Philosophie et institue, à sa place, une classe commune aux sections de sciences et de lettres, consacrée à « l'art de penser » : la classe de Logique[4]. Dans cet enseignement dogmatique, le commentaire d'auteurs ne semble pas avoir sa place. Certes, il est prévu que cet « art de penser » sera enseigné « d'après les principes consacrés par les méditations de tous les grands esprits qui ont décrit et réglé la marche de l'intelligence humaine »[5]. Mais la liste de ces derniers n'est pas explicitement donnée dans le programme : ce qui importe, ce n'est pas la pensée singulière de ces « grands esprits » mais leurs principes communs, déterminés par le ministre, encadrés par les trente-deux questions du programme[6] et surveillés par les inspecteurs généraux[7]. Les longues instructions pédagogiques de 1854, rédigées par Fortoul, le confirment. Il y est précisé que l'enjeu est d'instruire les élèves de « vérités » qu'ils découvrent en eux-mêmes, conformes aux « sentiments religieux qu'ils possèdent *déjà* »[8] ; les auteurs philosophiques n'ont en eux mêmes que très peu d'autorité et ne sont jamais désignés comme les supports du cours.

Tout de même, les élèves issus de la section des lettres sont tenus de suivre une leçon complémentaire, consacrée à la dissertation latine et à l'analyse des auteurs philosophiques. Une nouvelle liste est publiée : mais elle ne concerne donc qu'une partie des élèves[9]. Elle s'appuie sur celle des livres classiques de 1851, dont elle accentue encore le caractère « réactionnaire ». La place des auteurs catholiques est renforcée : les *Soliloques* de saint Augustin font leur entrée, ainsi que

---

[1] Fortoul avait été nommé par décret le 3 décembre 1851 (*BA*, 1851, t. II, n° 24, p. 458).

[2] Plan d'études des lycées, arrêté du 30 août 1852, *BA*, 1852, t. III, n° 32, p. 130-146.

[3] Dispositions organiques concernant l'instruction publique, 9 mars 1852, article 7, *BA*, 1852, t. III, n° 27, p. 36.

[4] La suppression de la classe de Philosophie, qui est l'enjeu majeur de ce nouveau plan d'études, était déjà prévue en avril 1852 – soit moins d'un mois après la parution du décret prévoyant la rédaction d'un nouveau plan d'études. Voir le rapport adressé par Fortoul au Président Louis-Napoléon : « Avant de quitter pour toujours l'enceinte du collège, il est bon que les élèves de la section des lettres et ceux de la section des sciences se réunissent et se rapprochent pour vérifier en commun les procédés qu'ils ont suivis séparément. » (Nouveau plan d'études pour les lycées et les facultés [rapport adressé à au Président de la République], *BA*, 1852, t. III, n° 28, p. 55)

[5] H. FORTOUL, Nouveau plan d'études pour les lycées et les facultés, rapport adressé à au Président de la République, *BA*, 1852, t. III, n° 28, p. 55.

[6] Programmes annexés au plan d'étude des lycées [du 30 août 1852], *BA*, 1852, t. III, n° 32, p. 185-186.

[7] Le rôle prépondérant des inspecteurs généraux de l'enseignement secondaire avait été rappelé par Louis-Napoléon dans le décret du 9 mars 1852 (article 6 ; *BA*, 1852, t. III, n° 27, p. 36).

[8] Instruction générale sur l'exécution du plan d'études des lycées, 15 novembre 1854, *BA*, 1854, t. V, n° 59, p. 432 (nous soulignons).

[9] Plan d'études des lycées, arrêté du 30 août 1852, *BA*, 1852, t. III, n° 32, p. 142.

deux nouveaux textes de Pascal (*Réflexions sur la géométrie en général*, *De l'art de persuader*) ; Malebranche est rétabli (*Recherche de la vérité*) ainsi que Leibniz, dans l'édition des *Pensées choisies* par l'abbé Emery. Reid, enfin, est supprimé. Cette classe supplémentaire se distingue-t-elle, du point de vue pédagogique, de la classe commune de logique ? Oui et non. Bien sûr, elle est consacrée spécifiquement à « l'analyse des grands monuments de la philosophie ancienne et moderne »[1]. Mais les auteurs ne sont pas pour autant étudiés de façon vraiment autonome. Fortoul indique en effet dans ses instructions pédagogiques que les élèves trouveront dans ces exercices d'analyse textuelle « la confirmation de tout ce qui leur aura été enseigné dans le cours commun aux deux sections »[2]. Que l'on ne s'y trompe pas : ce ne sont pas les élèves qui expliquent mais le professeur, garant de la bonne interprétation de cette « grande et saine tradition philosophique qui remonte à Platon et s'est perpétuée jusqu'à nos jours, s'épurant et se perfectionnant sans cesse, sous l'action du christianisme et par les progrès de la pensée humaine »[3]. Et là encore, l'étude de ces auteurs n'apporte pas en tant que tel un contenu nouveau pour l'esprit des jeunes élèves ; il s'agit de confirmer des « convictions »[4]. Le champ lexical de la réminiscence – *se souvenir*, *découvrir en soi*, *reconnaître* – parcourt tout le texte des instructions pour la philosophie. Il témoigne du rôle prépondérant accordé, dans l'enseignement secondaire, à l'instruction religieuse sur l'instruction philosophique[5]. La philosophie n'est pas tant un savoir nouveau qui permet *à l'élève* de prendre de la distance et de juger tout ce qu'il a appris que l'occasion, *pour le professeur*, de faire la synthèse des connaissances antérieures.

Il importe donc de ne pas surestimer l'importance de cette liste d'auteurs à analyser, malgré la clarté des intentions philosophiques dont témoignent les modifications apportées à sa composition. D'une part, la classe ne « couronne » et ne clôture le cycle secondaire qu'en principe. L'enseignement de la philosophie ne concerne qu'une minorité d'élèves : environ 1600 dans toute la France, contre environ 2700 en rhétorique, et 3400 en seconde[6]. La véritable classe terminale, de ce point de vue, demeure la Rhétorique. D'autre part, cette liste ne correspond pas à une épreuve du

---

[1] H. FORTOUL, Instruction générale sur l'exécution du plan d'études des lycées, *BA*, 1854, t. V, n° 59, p. 433.

[2] *Ibid.* p. 433-434.

[3] *Ibid.* p. 434.

[4] *Loc. cit*.

[5] « N'oublions jamais que le fond de l'enseignement secondaire est la culture morale et intellectuelle de la jeunesse, et que la première place appartient à la culture morale ; car le but par excellence de la vie est de faire le bien. […] Un soin d'un ordre si élevé appartient principalement à la religion ; c'est à elle qu'il est réservé d'établir dès l'enfance dans notre âme, en nous faisant connaître les dogmes du christianisme, les véritables fondements de la morale, de nous apprendre à distinguer le bien du mal, de nous enseigner à bien vivre. » (*Ibid.* p. 340-341) Un enseignement religieux obligatoire dans les lycées avait été arrêté en août 1852 (Règlement sur l'enseignement religieux des lycées, arrêté du 29 août 1852, *BA*, 1852, t. III, n° 32, p. 128-129).

[6] Voir B. POUCET, *Enseigner la philosophie*, *op. cit.* p. 22.

baccalauréat. Il y a bien une épreuve d'explication de texte « à livre ouvert » à l'oral du baccalauréat ès-lettres, mais elle ne porte pas sur les auteurs philosophiques[1]. En revanche, la question de logique posée lors de la deuxième épreuve orale peut porter, en sus des trois parties du programme, sur des œuvres philosophiques[2]. Celles-ci, toutefois, ne recoupent que très partiellement la liste précédente : seuls le *De Officiis* de Cicéron, le *Discours de la méthode* de Descartes, la *Logique* de Port-Royal, le *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même* de Bossuet et le *Traité de l'existence de Dieu* de Fénelon peuvent faire l'objet d'une question (soit environ 25% des œuvres censées être lues en cours[3]). De plus, il ne s'agit alors pas, comme dans l'épreuve précédente, de les expliquer à livre ouvert : l'épreuve est une question, et porte sur une œuvre dans sa totalité, dont il faut réciter un résumé.

Du point de vue des pratiques des professeurs, son importance paraît également réduite par la démesure du programme du baccalauréat : outre les 19 auteurs destinés à l'explication (pour un total de 26 œuvres), il faut compter 8 questions de logique, 67 d'histoire et géographie, 52 d'arithmétique, géométrie et physique. Toutes ces questions sont en fait des récitations : elles correspondent à des contenus attendus qu'il faut connaître par cœur. Et, même si la dissertation est désormais censée être pratiquée en classe (elle avait été introduite en 1854[4]), l'exercice privilégié, parce qu'il correspond à ce qui sera demandé au baccalauréat, reste la rédaction[5]. Dans cette mesure, on peut sans trop de risque supposer que les professeurs ne devaient consacrer que peu d'énergie et de temps à l'analyse d'auteurs ne donnant lieu à aucune question au baccalauréat. Cette démesure des programmes est au cœur des revendications de la Commission des professeurs de Logique, en 1863[6] ; et, en 1872, dans un contexte certes différent, un professeur indiquera, en réponse à une enquête ministérielle sur le contenu des enseignements, n'étudier par manque de temps que les « passages de ces auteurs qui coïncident avec les questions traitées successivement dans le cours de philosophie »[7].

---

[1] Règlement sur l'examen du baccalauréat ès lettres, arrêté du 5 septembre 1852, article 10, *BA*, 1852, t. III, nº 33, p. 245-246. La liste des auteurs à expliquer est donnée dans les programmes annexés au règlement sur l'examen du baccalauréat ès lettres, *BA*, 1852, t. III, nº 33, p. 247.

[2] Programmes annexés au règlement sur l'examen du baccalauréat ès lettres, *BA*, 1852, t. III, nº 33, p. 247-248.

[3] Voir *infra*, annexe 4.2, Listes d'auteurs classiques pour la philosophie et pour le baccalauréat ès-lettres, 1852, p. 589.

[4] H. FORTOUL, Instruction générale sur l'exécution du plan d'études des lycées, *BA*, 1854, t. V, nº 59, p. 435.

[5] Voir B. POUCET, « De la rédaction à la dissertation. Évolution de l'enseignement de la philosophie dans l'enseignement secondaire en France dans la seconde moitié du XIXe siècle », *Histoire de l'éducation*, nº 89, janvier 2001, p. 95-120.

[6] Voir les délibérations de cette commission préparatoire aux réformes de Duruy, AN, F/17/6779/1.

[7] Réponses à la circulaire du 13 novembre 1872 ; AN F/17/6972/2.

L'impossibilité de préparer convenablement au baccalauréat induite par cette démesure est évoquée au Conseil impérial de l'instruction publique dès juin 1857 : le baccalauréat est décrit comme un « fardeau trop pesant », aussi bien pour les élèves que pour les professeurs[1]. Elle donne lieu à une réforme des programmes dans les mois qui suivent[2]. Celle-ci précise, pour la philosophie, les questions qui seront posées. Et, surtout, elle corrèle à chacune de ces questions un « fragment d'auteur »[3]. Dorénavant, les élèves ne seront plus interrogés sur une question de logique ou sur un auteur, selon le résultat du tirage au sort, mais sont invités à la fois à répondre à la question dogmatique et à analyser un extrait de texte philosophique. Contrairement à ce que l'on pourrait penser, ces extraits, s'ils sont corrélés à une question du programme, ne doivent pas pour autant être une partie de la réponse à cette question ; ils sont l'objet d'une question indépendante[4]. Par ailleurs, cette réforme du baccalauréat n'introduit pas de changement dans la liste d'auteurs pouvant être l'objet d'une interrogation orale ; elle se contente de répartir les cinq textes du programme de 1852 en vingt questions. Elle entérine donc la distinction entre les auteurs à étudier dans la classe supplémentaire de Logique, et ceux pour le baccalauréat : huit auteurs et treize œuvres ne figurent toujours pas dans ce dernier programme. Elle n'introduit pas davantage de modification quant à la nature de l'épreuve. L'instruction aux recteurs du 14 août 1857, rédigée par le ministre Rouland, est à cet égard très claire : il ne s'agit pas d'instituer, comme telle, une « épreuve sur auteur » au baccalauréat, mais de s'assurer que les élèves ne quittent pas la classe de Logique sans connaître des œuvres, en nombre très restreint, considérées comme absolument « incontournables »[5].

Des deux listes que nous avons mentionnées – liste des ouvrages destinés à être étudiés dans la leçon complémentaire de logique et liste très sommaire d'ouvrages pouvant faire l'objet d'une récitation à l'oral du baccalauréat ès-lettres – seule la seconde doit donc vraiment être prise en compte comme ayant des effets au sein de l'enseignement. Cette seconde liste pour le baccalauréat limite les innovations de la première, et fait montre du plus pur classicisme : n'y figurent, Bossuet

---

[1] Conseil impérial de l'instruction publique, session de juin 1857, séance du 24 juin, discours d'ouverture de Gustave Rouland, AN, F/17/12956.

[2] Règlement sur l'examen du baccalauréat ès lettres du 3 août 1857, *BA*, 1857, t. VIII, n° 92, p. 115-121. De semblables arguments avaient d'abord conduit à une réforme du baccalauréat ès-sciences en janvier 1857 (voir la circulaire aux recteurs sur les nouveaux programmes du baccalauréat ès sciences du 26 janvier 1857, *BA*, 1857, t. VIII, n° 85, p. 25-27). La principale innovation de ce programme est d'introduire des coefficients ou « suffrages » pour valoriser les épreuves d'histoire-géographie et de sciences, aux programmes très lourds.

[3] Programmes annexés au règlement sur le baccalauréat ès lettres, 3 août 1857, *BA*, 1857, t. VIII, n° 92, p. 123-124.

[4] C'est ce que clarifie l'instruction du 14 août 1857 : Instruction pour l'exécution des règlements des 3 et 7 août 1857, relatifs au baccalauréat ès lettres et au baccalauréat ès sciences, 14 août 1857, *BA*, 1857, t. VIII, n° 92, p. 190-195.

[5] « L'Université, recommandant à ses élèves les plus beaux et les plus purs modèles du style philosophique, devait tenir à honneur de s'assurer, dans l'épreuve finale de l'instruction secondaire, que les candidats au baccalauréat ès-lettres avaient mis à profit ces fécondes lectures, qu'ils n'en avaient pas seulement une idée générale et superficielle, mais qu'ils s'étaient pénétrés de l'esprit vivifiant de ces incomparables monuments, et qu'ils en saisissaient l'ensemble et les détails. » (*Ibid.* p. 191-192)

excepté, que des œuvres que le règlement du 19 septembre 1809 instituait déjà comme « livres classiques »[1]. Toutefois, la liste des ouvrages à étudier en classe n'en demeure pas moins importante pour nous. À ses effets très relatifs sur l'enseignement effectivement donné en classe de philosophie, il faut adjoindre des effets légitimants, dans la mesure où elle délimite bien un « savoir reconnu comme valable », pour reprendre une expression de Basil Bernstein[2]. Elle indique, au même titre que les instructions, la direction à prendre pour les études philosophiques. En ce sens, on peut la considérer, d'une certaine manière, dans la continuité des listes de livres classiques éditées avant que Cousin ne les réforme. Les auteurs sont des « autorités », davantage destinées à (in)former le professeur que les élèves, consacrées par le ministre et conformes, en l'occurrence, à une tradition chrétienne teintée d'augustinisme voire de jansénisme – la description de la classe de Logique comme un « art de penser » rappelle elle-même le sous-titre que portait la *Logique* de Port-Royal (*La Logique ou l'art de penser*). Pascal a alors toute sa place dans cette liste, dans la mesure où il prend lui-même part à cette tradition.

(iii) L'instauration d'une liste unique : promouvoir une philosophie d'État (1874)

Le rétablissement de la classe de philosophie, en 1863, n'instaure pas de changement majeur quant au rôle et au statut des auteurs. Une double liste est maintenue : celle pour l'explication et la récitation dans les classes de lycées et collèges[3], et celle pour le baccalauréat[4]. Pour répondre aux demandes des professeurs[5], la première liste est considérablement réduite[6], et correspond en tous points à la seconde : tous les auteurs étudiés en classe peuvent faire l'objet d'une question au

---

[1] Les « fragments d'auteurs » sont des extraits du *De Officiis* de Cicéron, du *Discours de la méthode* de Descartes, de la *Logique* de Port-Royal, du *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même* de Bossuet, et des traités *De l'existence de Dieu* et *De la connaissance de Dieu* de Fénelon.

[2] B. BERNSTEIN, *Langage et classes sociales : codes socio-linguistiques et contrôle social*, Paris, Éditions de Minuit, 1975 ; cité par J.-L. FABIANI, *Les Philosophes de la République*, *op. cit.* p. 49.

[3] Révision de la liste des auteurs désignés pour l'explication et la récitation dans les classes des lycées et collèges, arrêté du 4 décembre 1863, *BA*, 1863, t. XIV, n° 168, p. 455-459. Elle sera à nouveau révisée en 1865 (Liste des auteurs classiques et catalogue des ouvrages qui devront être employés pour l'enseignement littéraire des lycées, arrêté du 25 mars 1865, *BA*, 1865, t. III, n° 61, p. 382-387), et comporte de très légères modifications (Xénophon fait son entrée, et deux œuvres de Cicéron sont ajoutées).

[4] Désignation des auteurs de philosophie pour le baccalauréat ès lettres, arrêté du 12 mars 1864, *BA*, 1864, t. I, n° 11, p. 217-218. Le premier texte révisant le programme du baccalauréat ès lettres (arrêté du 8 septembre 1863, *BA*, 1863, t. XIV, n° 165, p. 230-231) ne comprenait pas les questions sur auteurs, censées d'après le règlement du 3 août 1857 compléter les « questions dogmatiques ».

[5] C'est ce que confirme un projet d'arrêté relatif à la révision de la liste d'auteurs désignés pour la leçon et l'explication dans les classes des lycées et collèges de novembre 1863 (AN, F/17/6872/2), qui invoque aussi la nécessité de « changer[r] les matières » pour raviver l'intérêt des élèves et des professeurs qui avaient à faire étudier une liste rigoureusement identique depuis 1852. Contrairement à l'ancienne liste des livres classiques, la liste des ouvrages pour destinés à l'explication ne paraissait pas chaque année.

[6] Cinq auteurs sont retirés de la liste : Aristote, Augustin, Bacon, Malebranche, Euler. Pour ceux qui demeurent au programme, une seule de leurs œuvres sera désormais étudiée.

baccalauréat. Ou, plus exactement, il n'y a plus d'auteurs dont les œuvres ne puissent faire l'objet d'une question au baccalauréat. Considérant ce que nous avons montré plus haut sur la démesure du programme et son effet sur les pratiques pédagogiques, il s'agit vraisemblablement d'enregistrer les pratiques des enseignants plutôt que de les réformer. Par ailleurs, l'étude des auteurs n'est plus cantonnée à une « leçon complémentaire » mais concerne désormais tous les élèves de philosophie[1]. Elle est rendue possible par l'augmentation du volume horaire du cours de philosophie.

Le véritable changement s'opère avec la réforme du plan d'études en 1874[2] et celle du règlement du baccalauréat[3] qui la suivit. La place des auteurs y est renforcée. Une épreuve orale leur est exclusivement dédiée : les « interrogations sur les ouvrages de philosophie portés au programme et sur l'histoire de la philosophie », distinctes des « interrogations sur la philosophie ». La liste des auteurs pour le baccalauréat s'identifie donc cette fois pleinement et explicitement avec celle des ouvrages destinés à être étudiés en classe ; il n'y a plus qu'une seule liste d'auteurs, comme il n'y a plus qu'un seul « programme »[4]. Toutefois, il convient de distinguer cette épreuve du baccalauréat, qui est une épreuve d'*interrogation*, de l'*explication* des auteurs : celle-ci, comme dans le programme précédent, existe bien. Mais elle ne concerne que les auteurs français, latins et grecs du programme de rhétorique. En philosophie, il est seulement attendu des élèves qu'ils soient capables de développer les « systèmes » des philosophes sur lesquels ils sont interrogés. En somme, les deux interrogations de philosophie lors de l'épreuve orale ne portent que sur des contenus dogmatiques[5]. Les changements opérés, vont dans le même sens que la réorganisation voire la réécriture de certaines parties du programme des questions : lutter contre le positivisme[6] et le matérialisme[7], et renforcer le rôle de la morale – en particulier chrétienne[8]. Pascal participe pleinement de cette

---

[1] Arrêté modifiant le plan d'études des lycées, 24 mars 1865, *BA*, 1865, t. III, nº 61, p. 346-350.

[2] Nouveau plan d'étude des lycées, arrêté du 23 juillet 1874, *BA*, 1874, t. XVII, nº 338, p. 478-538.

[3] Arrêté relatif aux examens du baccalauréat ès lettres, 25 juillet 1874, *BA*, 1874, t. XVII, nº 339, p. 555-565.

[4] Voir B. POUCET, « De la notion de plan d'études à la notion de programme dans l'enseignement de la philosophie en France au XIXe siècle », *in* A. ROBERT (dir.), *Les Contenus d'enseignement en question. Histoire et actualité*, Rennes, CRDP de Bretagne, 2000, p. 13-25.

[5] C'est ce qui justifie par exemple explicitement le remplacement des *Lettres* de Sénèque par le *Manuel* d'Épictète : « À la place des *Lettres* de Sénèque, qui n'ont aucun caractère dogmatique bien tranché, on a mis le *Manuel d'Épictète* ; ce livre, en quarante pages, donne tout l'essentiel de la Morale stoïcienne. » (Circulaire relative à l'application du plan d'études, 16 août 1874, *BA*, 1874, t. XVII, nº 340, p. 603)

[6] Voir les débats au Conseil supérieur de l'instruction publique, en particulier la séance du 25 juin 1874, dans laquelle l'évêque d'Angers, Mgr Freppel, indique que « l'insertion du mot Métaphysique [dans l'intitulé des parties du programme] est d'autant plus nécessaire qu'une école qui exerce en ce moment une influence dangereuse niant cette partie essentielle de la philosophie, il est nécessaire d'en affirmer l'existence » (Conseil supérieur de l'instruction publique, procès-verbal de la séance du 25 juin 1874, AN, F/17/12959).

[7] Il est ainsi précisé dans la liste d'auteurs que le *De Finibus bonorum et malorum* de Cicéron, qui remplace les *Tusculanes* et le traité *De Republica*, sera étudié comme « exposition et réfutation du système d'Épicure » (Nouveau plan d'étude des lycées, arrêté du 23 juillet 1874, *BA*, 1874, t. XVII, nº 338, p. 493).

[8] Sur ce virage réactionnaire des programmes rédigés sous l'ordre moral, voir B. POUCET, *Enseigner la philosophie*, *op. cit.* ch. III, p. 83-106.

entreprise. Sa place dans la liste des auteurs philosophique est renforcée par l'inscription d'un nouveau texte : l'*Entretien avec Monsieur de Sacy*. Parallèlement, sont retirés les deux « fragments » « Réflexions sur la géométrie en général » et « De l'art de persuader ».

Les procès-verbaux de la Commission de révision des programmes de 1874 indiquent qu'il ne s'agit pas là de remplacer un texte par un autre : les deux « opuscules » sont retirés car ils feraient doublon avec la *Logique* de Port-Royal dans laquelle on les retrouverait « en substance et en résumé »[1]. En effet, il est vrai que ces deux textes ont servi de matrice à plusieurs chapitres de la *Logique*[2]. Ce fait « dispense de les étudier à part », indique une note de synthèse du ministère de l'instruction publique[3]. L'ajout de l'*Entretien*, quant à lui, se situe dans une perspective différente. Qualifié d'« admirable », il est précisé qu'il « donne tout le jugement de Pascal sur la philosophie avec le plan de l'ouvrage auquel appartiennent les *Pensées* »[4]. C'est donc le Pascal des *Pensées* qui, semble-t-il, fait son entrée dans les programmes. Du moins, c'est ainsi que le présente la commission : car l'*Entretien*, rédigé avant celles-ci, ne présente qu'une petite partie de ce qui sera leurs conclusions. Plus précisément, Pascal y développe l'idée de la nécessité du passage de la philosophie à la théologie, voire de la soumission de la première à la seconde. Il arrive à cette idée à partir de l'analyse des deux grandes écoles qui, selon lui, se partagent la philosophie : le stoïcisme et le scepticisme, représentées par Épictète et Montaigne. On voit bien dans cette mesure comment un tel texte pouvait satisfaire aux exigences des réformateurs. Le scepticisme était alors toujours considéré comme le « mal du siècle »[5]. Charles Renouard, au Conseil supérieur de l'instruction publique, avait ainsi proposé d'intégrer au programme de philosophie une « réfutation du scepticisme ancien et moderne »[6]. La formule ne passe pas dans le programme finalement arrêté, qui se contente d'indiquer que le « scepticisme ancien et moderne », dans ses « formes

---

[1] Sous-commission préparatoire à la réforme des programmes de l'enseignement secondaire classique, procès-verbal de la séance du 19 mars 1874, AN, F/17/6872/2.

[2] Voir A. ARNAULD et P. NICOLE, *La Logique ou l'art de penser*, édition critique par D. DESCOTES, Paris, Honoré Champion, 2011, introduction, p. 7-124, et en particulier p. 60-94. Pascal avait lui-même communiqué son écrit intitulé *De l'Esprit géométrique* à Arnauld. Voir PASCAL, *Œuvres complètes*, édition de J. MESNARD, Paris, Desclée de Brouwer, 1964, t. I p. 230-232.

[3] Note récapitulative du 18 mai 1874 sur les résultats du travail de la sous-commission des programmes, tels qu'ils ont été proposés à la Commission de l'Enseignement secondaire : « On retranche les *Réflexions sur la géométrie en général* et l'*Art de persuader* de Pascal. Les deux opuscules sont résumés dans la quatrième partie de la *Logique de Port-Royal*, ce qui dispense de les étudier à part. On les remplace par l'*Entretien de Pascal avec Monsieur de Saci*, qui résume tout le plan des *Pensées* avec un jugement étendu et approfondi sur *Épictète* et *Montaigne*. » (p. 4 ; AN, F/17/6872/2)

[4] Sous-commission préparatoire à la réforme des programmes de l'enseignement secondaire classique, procès-verbal de la séance du 19 mars 1874, AN, F/17/6872/2.

[5] Théodule Ribot, à la même époque, décrit le « scepticisme », c'est-à-dire la « folie du doute », comme « une maladie chronique de l'esprit » (*La Psychologie des sentiments*, Paris, Alcan, 1896, p. 366 ; cité par S. GIOCANTI, *Scepticisme et inquiétude*, Paris, Hermann, 2019, p. 15).

[6] Conseil supérieur de l'instruction publique, procès-verbal de la séance du 25 juin 1874, AN, F/17/12959.

principales », sera étudié *après* la mise en évidence du « fondement de la certitude »[1]. Quant au stoïcisme, il connaissait alors un regain d'intérêt comme système philosophique, dans la personne de Jean-Marie Guyau[2]. Celui-ci fut notamment responsable d'une édition de l'*Entretien avec Monsieur de Sacy*, dans laquelle il réfute la lecture d'Épicète par Pascal[3] et montre, dans la droite lignée de Cousin, qu'en réalité, loin de combattre le scepticisme, Pascal l'accrédite[4].

Ce choix de textes témoigne donc d'une différence majeure entre cette figure de Pascal, combattant le scepticisme au nom de la foi, et ce que le Pascal des *Pensées* représentait pour Cousin et, plus récemment, pour Ernest Havet. C'est la raison pour laquelle Guyau produit une édition scolaire de l'*Entretien* : il s'agit de défendre contre le ministère la vraie interprétation de ce texte, celle qu'avait révélée Cousin, à savoir que, comme les *Pensées*, il s'agit d'un brûlot sceptique déguisé. Mais un tel revirement ne représente pas pour autant selon nous une rupture majeure d'un point de vue interprétatif. Bien plutôt, nous y voyons l'apparition, dans les programmes, d'analyses qui étaient très répandues dans les milieux catholiques depuis près d'un siècle. Dans *Le Correspondant*, la revue du royaliste Louis de Carné, Théophile Foisset, membre du cercle pascalien de Dijon, avait par exemple combattu en 1843 l'interprétation cousinienne de l'*Entretien avec M. de Sacy*[5]. Sa mort, l'année même où paraissaient les nouveaux programmes, fut l'occasion pour l'auteur d'une ample notice nécrologique de rappeler l'actualité de ses travaux sur Pascal[6]. En 1873, soit un an avant la réforme, dans la *Revue chrétienne*, Charles Secrétan procédait à une réfutation de l'interprétation par Sainte-Beuve de l'*Entretien*, qui aboutissait au même constat que Cousin : Pascal est sceptique[7].

La mise au programme de ce nouveau texte est donc moins le signe de l'élaboration et de la diffusion dans les programmes d'une nouvelle interprétation de Pascal, que d'un changement,

---

[1] Ces questions constituent la première entrée de la partie « Logique » du programme de 1874 : « Du fondement de la certitude. – Du scepticisme. – Formes principales du scepticisme ancien et moderne. » (Nouveau plan d'étude des lycées, classe de philosophie, arrêté du 23 juillet 1874, *BA*, 1874, t. XVII, nº 338, p. 491)

[2] Sur Guyau, voir A. CONTINI, *Jean-Marie Guyau, Esthétique et philosophie de la vie*, Paris, L'Harmattan, 2001, et *Jean-Marie Guyau, une philosophie de la vie*, *Corpus*, nº 46, 2004.

[3] PASCAL, *I. Entretien avec de Saci sur Épictète et Montaigne, suivi d'extraits de Montaigne. II. De l'autorité et du progrès en philosophie, suivi d'extraits et d'éclaircissements relatifs à l'histoire de l'idée de progrès*, édition par J.-M. GUYAU, Paris, Delagrave, 1875. Voir en particulier la longue note p. IV-VI.

[4] « Pascal veut contrebalancer l'un par l'autre Épictète et Montaigne, le dogmatisme et le scepticisme ; mais, par cet équilibre artificiel qu'il établit entre les doctrines, il ne s'aperçoit pas qu'il revient encore au scepticisme […]. » (*Ibid.* p. XIII)

[5] T. FOISSET, « Des Pensées de Pascal, par M. V. Cousin [recension] », *Le Correspondant*, t. I, 1843/1, p. 361-369 ; t. II, 1843/2, p. 26-48 et p. 313-345. L'interprétation de l'*Entretien* est en particulier débattue dans le second article. Voir également sa recension de l'édition Frantin en 1835 : « Pensées de Blaise Pascal, rétablies suivant le plan de l'auteur, publiées par l'auteur des annales du Moyen-Âge [recension] », *Annales de philosophie chrétienne*, nº 61, 31 juillet 1835, p. 7-24 (recension également parue dans *Le Nouveau Conservateur belge*, t. XI, 1835, p. 521-538).

[6] H. BEAUNE, *M. Th. Foisset. Notice biographique*, Dijon, Lamarche, 1874.

[7] C. SECRÉTAN, « Sainte-Beuve et le christianisme », *Revue chrétienne*, XXe année, 1873, p. 1-25.

temporaire[1], du contrôle de la direction de l'instruction publique et de l'enseignement de la philosophie, qui s'y reconnaît. Elle atteste aussi du nouveau rôle joué par les ouvrages classiques en philosophie. Dans ce programme orienté idéologiquement, compromis entre le spiritualisme de Ravaisson, la position très conservatrice de l'évêque d'Angers et le néo-kantisme de la nouvelle génération philosophique[2], les auteurs sont envisagés comme des autorités garantes de la conformité de l'enseignement avec la doctrine officielle. Ils assurent au programme de philosophie de rester « dogmatique », contre l'avis présenté par Auguste Ditandy, inspecteur d'académie dans l'Aude, dans un rapport adressé au ministre de l'instruction publique[3]. Peut-être faut-il voir dans cette absence de considération l'effet de la « valse » des ministres dans le gouvernement de Mac Mahon, qui concerne aussi l'instruction publique. Toujours est-il que dans son discours prononcé à l'ouverture de la session du Conseil supérieur consacrée à la révision des programmes (10 juin 1874), le nouveau ministre de l'instruction publique Arthur de Cumont rappelle le lien étroit entre ce travail de réforme et celui de contrôle des livres classiques, renouvelé en 1873 parmi les prérogatives du Conseil[4]. « Vous préserverez la jeunesse », indique-t-il aux conseillers, « du contact de ces livres malsains qui, sous prétexte de l'instruire, viennent la corrompre ou l'égarer »[5]. De la même manière, dans la circulaire relative à l'application du nouveau plan d'études, Cumont justifie chacun des choix du Conseil pour les nouveaux auteurs ou les nouvelles œuvres, et insiste sur la conformité des philosophes du programme avec « la philosophie » et « la morale ». Les auteurs sont des représentants de *la philosophie* en général, plus que de telle ou telle *école philosophique*. À propos de Leibniz, qui avait été écarté des programmes de 1863, Cumont écrit par exemple :

---

[1] Conservé en 1885, l'*Entretien* disparaît des programmes au moment où entrent les *Pensées*, en 1895.

[2] Pour une approche détaillée des compromis dont se programme résulte, voir B. POUCET, « Comment s'élaborent les contenus de programme en philosophie de 1863 à 1890 ? », art. cité, p. 70-74.

[3] « L'enseignement sera hautement spiritualiste, mais se gardera d'être dogmatiste. Il ne courbera pas les âmes sous des affirmations hautaines et pédantesques ; il favorisera, au contraire, en le dirigeant, le premier essor des jeunes intelligences […]. L'important n'est pas qu'on sorte de cette classe la mémoire bourrée de définitions, de divisions, d'abstractions et de formules, mais qu'on n'en sorte pas l'âme tiède et indifférente. » (Rapport sur les questions relatives à la révision des plans d'études, des programmes d'examens et de l'emploi des heures de la journée dans les établissements d'instruction secondaire, 23 août 1873, AN, F/17/6878/1) Ce rapport, qui prescrivait également de réduire les auteurs à trois noms – le *Gorgias*, le *De Officiis* et le *Discours de la méthode* – ne semble avoir été suivi sur aucun point.

[4] Loi relative au Conseil supérieur de l'instruction publique du 25 mars 1873, *BA*, 1873, t. XVI, n° 303, p. 174-177. Signe de l'échec de sa prise en charge par le Conseil, la surveillance des livres classiques sera à nouveau confiée à une commission spécialisée en juillet 1875 ; voir l'arrêté du 3 juillet 1875 relatif aux livres en usage dans les établissements d'instruction publique, *BA*, 1875, t. XVIII, n° 362, p. 362-363.

[5] Ouverture de la session du Conseil supérieur de l'instruction publique, 10 juin 1874, *BA*, 1874, t. XVII, n° 335, p. 403.

> *Leibniz* n'était pas étudié, jusqu'à présent, dans nos classes de philosophie. Il a paru qu'il serait du plus haut intérêt de faire connaître aux élèves des extraits considérables d'une des plus belles œuvres du dix-septième siècle et de la philosophie spiritualiste, les *Essais de Théodicée*.[1]

La présence de tel ou tel auteur dans la liste officielle s'accompagne d'un double jugement de valeur : sur la qualité « littéraire » des œuvres mises au programme, et sur la nature de ses « contenus ». Elle est donc un puissant vecteur de légitimation idéologique : cette philosophie « spiritualiste » renouvelée dans le sens d'un catholicisme traditionaliste vaut comme toute philosophie. De plus, par le renforcement de l'importance des auteurs au baccalauréat – dans la balance des « suffrages », c'est-à-dire des coefficients, l'interrogation sur auteur pèse autant que l'interrogation sur les questions : le caractère prescriptif de cette liste d'auteurs s'affirme. Il n'est pas possible de « faire l'impasse » sur l'un de ces auteurs qui peuvent tous donner lieu à une interrogation. Enfin, les réformateurs ont pour ambition de présenter avec ces auteurs un tableau général de l'histoire de la philosophie : les œuvres choisies ont bien vocation à paraître comme une sorte de résumé de toute la philosophie valide et légitime.

(iv) L'invention de l'explication de texte philosophique (1880)

Cette ambition disparaît de la réforme du baccalauréat de 1880 opérée sous les ordres de Jules Ferry par l'ancien professeur de philosophie Charles Zévort. Ceux-ci entendent rompre définitivement avec l'idée d'une philosophie d'État. En philosophie, ils font primer l'intérêt pédagogique sur les questions philosophiques. L'approche empirique – celle de la bien connue « leçon de chose »[2] – impose une attention plus grande aux textes, y compris en philosophie. Ce réquisit s'est traduit dans deux mesures emblématiques.

Premièrement, le nombre d'œuvres philosophiques au programme est réduit de moitié. De treize, celles-ci passent à sept. Par ailleurs, ces textes au programme sont également réduits, et consistent au plus en un livre ou un chapitre, alors que les listes précédentes comportaient des ouvrages entiers, parfois très volumineux, comme la *Logique de Port-Royal* ou le *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même* de Bossuet. Cette double réduction est censée permettre aux professeurs de

---

[1] Circulaire relative à l'application du plan d'études, 16 août 1874, *BA*, 1874, t. XVII, nº 340, p. 603-604. Dans le procès-verbal de la commission de révision des programmes, on pouvait lire que Leibniz était « le plus grand philosophe des temps modernes, avec Descartes » (Sous-commission préparatoire à la réforme des programmes de l'enseignement secondaire classique, procès-verbal de la séance du 19 mars 1874, AN, F/17/6872/2). Les enjeux politiques et sociaux de la mise au programme de Leibniz – et de son édition – ont été étudiés par R. HACQUES dans : « Les éditions scolaires de la *Monadologie* de Leibniz et la réforme des programmes de l'enseignement de 1880, entre polémique et philosophie », *in* F. BARANCY (dir.), *Entre Politique et philosophie : l'édition des philosophes « classiques » en France au XIXe siècle en France*, *Astérion*, nº 26, 2022. [En ligne] Disponible à : https://journals.openedition.org/asterion/8127 (consulté le 18 août 2022).

[2] Voir A. PROST, *Histoire de l'enseignement en France, 1800-1900*, Paris, Armand Colin, 1968, p. 246-249. La formule citée p. 248 – « La leçon de chose à la base de tout » –, devenue célèbre, ne se trouve pas, à notre connaissance, dans les écrits de Ferry.

se consacrer à une étude de détail des textes, et aux élèves de lire ces mêmes textes[1]. Il est même précisé qu'une classe d'une heure devra être spécifiquement consacrée à la lecture et à l'analyse des textes, comme dans le programme de 1852. Mais cette réduction fut loin de produire les résultats escomptés, comme le prouvent les rapports des professeurs et des inspecteurs généraux rédigés à la suite d'une consultation nationale en vue de ce qui sera la réforme de 1884. Si le rapport de Lachelier, pour la philosophie, est fort peu disert sur l'explication des auteurs de philosophie, « exercice […] excellent en lui-même »[2], les recommandations des professeurs sont, quant à elles, plus éloquentes :

> Réduction des auteurs à trois (au lieu de six), en grec, en latin, en français, choisis par le professeur dans un ensemble de textes désignés par le Conseil supérieur. (Lycée Charlemagne)
>
> Réduction du nombre d'auteurs. (Lycée de Vanves)
>
> Ramener les auteurs de philosophie de six à trois. (Lycée de Reims)[3]

Le professeur du lycée de Montargis, de son côté, formule une autre proposition, mais qui va dans le même sens : accorder davantage de temps pour cette étude des ouvrages philosophiques, qu'il juge essentielle, au lieu de la cantonner à une heure hebdomadaire.

La seconde mesure concerne l'épreuve sur les auteurs de philosophie à l'oral du baccalauréat. Celle-ci se transforme. Il ne s'agit plus d'une série d'« interrogations » mais d'une « explication » pensée sur le modèle de celle de la première série d'épreuves[4] et dans la continuité de la création du « commentaire de texte » littéraire, à l'écrit. L'objectif poursuivi est donc le même qu'avec la réduction du programme : prôner une nouvelle approche des textes, qu'ils soient littéraires ou philosophiques, une approche plus rigoureuse, voire « scientifique » et comparable aux protocoles expérimentaux des sciences naturelles[5]. La nouveauté de cet exercice scolaire est soulignée en 1895 par Henri Berr dans un *Rapport rédigé au nom de la Commission des programmes d'auteurs de l'enseignement secondaire classique*, qui l'oppose aux anciennes pratiques :

> Le texte est le point de départ d'où l'examinateur peut passer à des questions sur l'ouvrage, puis sur l'auteur. Mais demander uniquement l'analyse d'un ouvrage ou la biographie d'un auteur,

---

[1] H. MARION, « Le nouveau programme de philosophie », art. cité, p. 424-427.

[2] J. LACHELIER, Rapport adressé au directeur de la Commission chargée de la révision des programmes, 1884, programme de la classe de philosophie, AN, F/17/6874.

[3] Consultation des professeurs en vue de la réforme du plan d'études, Académie de Paris, AN, F/17/6874. Nous n'avons trouvé, parmi tous les rapports, qu'un seul qui propose de « retrancher l'explication des auteurs philosophiques », émanant du Conseil académique de Rennes. Nous ne citons ici que des rapports de l'Académie de Paris, mais de semblables jugements se retrouvent dans toutes les académies.

[4] Règlement du baccalauréat ès lettres, arrêté du 19 juin 1880, *BA*, 1880, t. XXIII, nº 454, p. 678-683.

[5] Voir C. DESCOMBS, « La composition française aux examens. Études des sujets proposés au baccalauréat, au brevet supérieur et au diplôme de fin d'études des lycées de jeunes filles de 1881 à 1925 », *Histoire de l'éducation*, nº 54, 1992/2, p. 97-134, et en particulier p. 127-129, ainsi que L. LEGRAND, *L'Influence du positivisme dans l'œuvre scolaire de Jules Ferry*, Paris, Rivière, 1961.

> interroger sans texte, c'est exiger des auteurs un savoir, ou qu'ils ne posséderont pas, ou qui, s'ils l'ont, sera hâtivement acquis, fugitif et de toute façon stérile.[1]

La création d'un nouvel exercice, scolaire, a donc pour objectif d'instituer un nouveau rapport au texte, du point de vue des professeurs comme des élèves. Dans celui-ci, les auteurs sont d'autant plus importants qu'ils sont moins nombreux. Dans cette mesure, si l'inclusion dans cette liste a beaucoup de sens du point de vue de la reconnaissance institutionnelle, il faut se garder d'accorder trop d'importance à une « exclusion » qui n'en est en réalité pas une. La nouvelle liste des ouvrages philosophiques, restreinte à six noms – deux Grecs, deux Latins, deux Français – ne dessine plus un tableau complet, prescriptif, de la nature de la philosophie. Cette fonction est par ailleurs remplie par la dernière section du programme, contenant neuf questions d'« histoire de la philosophie », encore très étendue – trop, de l'avis des professeurs, qui recommandent de l'abandonner[2]. La nouvelle liste de livres classiques pour la philosophie se contente de désigner quelques livres ou extraits de livres, érigés en chefs-d'œuvre. Quant aux critères de sélection de ces derniers, ils ne sont jamais explicités dans les procès-verbaux des séances du Conseil supérieur. Henri Marion indique simplement que leur choix avait été motivé par un impératif de nouveauté :

> On n'a maintenu de l'ancien programme que le *Discours de la méthode*, se faisant une loi de renouveler tout le reste. Il est des auteurs, comme Épictète, auxquels on n'a pas renoncé sans regret, mais il fallait à tout prix rompre la routine.[3]

En ce sens, que Pascal disparaisse de cette liste ne nous paraît pas significatif. D'autant que, lorsque la commission de réforme des programmes décide de revenir à des listes plus étendues, en 1884, il y est réintégré « sans hésiter »[4]. Mais s'agit-il alors vraiment de la même chose ?

(v) La liberté du choix des professeurs-philosophes (1885-1902)

La réforme du plan d'études de janvier 1885[5] se situe dans la continuité, d'un point de vue pédagogique, avec celle de 1880 et réaffirme la grande importance de l'explication de texte. Mais, pour les auteurs, elle inverse la tendance, en étendant considérablement la liste des auteurs pouvant

---

[1] H. BERR, Rapport rédigé au nom de la Commission des programmes d'auteurs de l'enseignement secondaire classique, AN, F/17/17802.

[2] Consultation des professeurs en vue de la réforme du plan d'études, Académie de Paris, AN, F/17/6874. C'est également la conclusion du rapport de Lachelier : « Réduction de l'histoire de la philosophie, en tant qu'objet d'un enseignement distinct, à des indications purement matérielles, tout ce qu'il y a dans les doctrines à la fois d'essentiel et d'accessible aux élèves devant trouver place dans le cours dogmatique. » (Rapport adressé au directeur de la Commission chargée de la révision des programmes, 1884, programme de la classe de philosophie, AN, F/17/6874)

[3] H. MARION, « Le nouveau programme de philosophie », art. cité, p. 424-427.

[4] « Nous avons cherché à réunir les plus grands noms de la philosophie française aux différentes époques, et d'abord sans hésiter, Descartes, Malebranche et Pascal. » (Conseil supérieur de l'Instruction publique, session de décembre 1884, procès-verbal de la séance du 24 décembre 1884, AN, F/17/12966)

[5] Programmes de l'enseignement secondaire classique, arrêté du 22 janvier 1885, *BA*, 1885, t. XXXVII, n° 635, p. 215-216.

faire l'objet d'une explication. Celle-ci comporte désormais treize entrées : six auteurs français, quatre grecs, trois latins. La justification suivante est donnée au Conseil supérieur :

> Pour ce qui concerne les textes, quoiqu'ils aient été réduits de six à quatre, il a paru aux diverses commissions qu'il serait fâcheux de contraindre les professeurs à expliquer indéfiniment quatre textes toujours les mêmes. Cette monotonie est fatigante pour le professeur et finit même par user l'autorité des œuvres consacrées.[1]

Nous pouvons faire ici deux séries de commentaires. Premièrement, d'un point de vue pédagogique, il s'agit de donner corps à cette « liberté » ou « autonomie » du professeur que prévoyait le programme de 1880, et que rappelleront toutes les réformes suivantes[2]. En effet, si la liste est considérablement plus étendue que celle, très restreinte, de 1880, c'est qu'elle offre au professeur de choisir parmi elle les textes qu'il souhaite expliquer : deux textes français, un texte grec et un texte latin[3]. Cette réforme de la liste complète ainsi naturellement la politique de transfert de la responsabilité philosophique de l'État vers le professeur dont on attend qu'il « pense devant ses propres élèves », selon l'expression de Lachelier[4]. La liste des auteurs se veut non-prescriptive et affecte de ne promouvoir aucune philosophie : c'est au professeur d'opérer de tels choix. En réalité, cette rhétorique du « libre-arbitre » accentue encore l'effet de légitimation qui caractérise toute liste, dans la mesure où les critères du choix des auteurs qui composent la liste, et l'idée même qu'une sélection a été opérée, disparaissent totalement. Par leur extension[5], les listes de 1885, 1895 et 1902 excluent l'idée d'un « extérieur » : elles présentent la totalité de ce qui est acceptable en philosophie. Elles continuent pourtant de relever de choix, dont les critères ne sont jamais vraiment explicités.

L'idée qu'un choix a présidé à la confection des listes d'auteurs à partir de 1885 n'est pas formulée comme telle par les membres des commissions des programmes, qui privilégient le lexique de la reconnaissance et du consensus implicite. C'est en raison de leur « autorité »

---

[1] Conseil supérieur de l'Instruction publique, session de décembre 1884, procès-verbal de la séance du 24 décembre 1884, AN, F/17/12966.

[2] Les membres de la sous commission de révision des programmes de philosophie en 1895 commencent par exemple ainsi leur rapport : « La sous-commission a pensé qu'il fallait laisser au professeur de philosophie la plus grande liberté possible dans le choix des auteurs à expliquer. » (AN, F/17/17802)

[3] La réforme de 1895 maintient cette répartition (Modification des listes d'auteurs adoptés pour les classes de l'enseignement secondaire classique, arrêté du 8 août 1895, *BA*, 1895, t. LVIII, nº 1174, p. 280-281). Le programme de 1902 abolit la distinction entre textes grecs, latins et français et prescrit seulement l'étude de quatre œuvres parmi une liste unique (Programme d'enseignement de la philosophie, arrêté du 31 mai 1902, *BA*, 1902, t. LXXI, nº 1522, p. 760-763). La réforme de 1890 ne modifie pas les programmes de philosophie (Programmes de l'enseignement secondaire, classes de lettres, arrêté du 28 janvier 1890, *BA*, 1890, t. XLVII, nº 891, p. 92-136).

[4] « Il n'est pas inutile à des élèves, surtout au terme de leurs études, de voir leur professeur penser, en quelque sorte, devant eux et de s'exercer à penser eux-mêmes avec lui. » (J. LACHELIER, Rapport sur l'enseignement de la philosophie, présenté à la commission pour l'étude des améliorations à introduire dans le régime des établissements d'enseignement secondaire – ce rapport a été publié dans le numéro de la revue *Corpus* consacré à Lachelier : *Jules Lachelier (1832-1918)*, *Corpus*, nºs 24-25, 1994, p. 191-194)

[5] On compte 13 auteurs en 1885, 23 en 1895 et 21 en 1902.

intrinsèque que les œuvres ont été « consacrées » et se retrouvent dans les programmes, pour reprendre les termes employés au Conseil supérieur en 1884. C'est une manière de minimiser l'importance de l'*autorité* politico-administrative du ministre et des conseillers, qui effectuent bel et bien ces choix. Comment cette autorité intrinsèque des œuvres philosophiques est-elle mesurée ? Pour s'assurer de la neutralité des ouvrages philosophiques, contre le danger d'y inscrire des « préférences » politiques ou simplement des « goûts personnels »[1] – c'est-à-dire pour réguler l'exercice d'une troisième forme d'autorité : l'autorité pédagogique et disciplinaire du professeur – les réformateurs s'appuient sur la *tradition.* Derrière ce mot, il faut comprendre deux réalités : la tradition littéraire et philosophique qu'il y aurait « péril » à ne pas maintenir[2], et la tradition de leurs prédécesseurs dans les commissions chargées d'établir les listes de livres classiques. Les auteurs qui, dès lors, méritent de figurer dans cette liste à portée universelle doivent être passés par ce double processus de légitimation, comme l'explicite Henri Bernès en 1895 :

> Sur le choix de ces œuvres et de ces écrivains, il ne pouvait guère y avoir ni embarras ni discussions. La voie était toute tracée par les programmes anciens, que celui-ci n'a pas la prétention de condamner, mais de continuer et de compléter. Nous n'avions, comme leurs auteurs, qu'à nous laisser guider par l'admiration des siècles et par les traditions de l'enseignement français.[3]

L'éclectisme des programmes de la Troisième République est donc en même temps un irénisme. Mais, contrairement à celui revendiqué par Cousin, cet irénisme n'est pas le résultat d'une synthèse originale, qui écarte les éléments qu'elle juge faux et/ou dangereux (comme Pascal). Il relève plutôt d'un refus affiché de prendre position philosophiquement, en acceptant tout ce qui par le passé a pu être jugé acceptable et a été admiré[4]. De ce fait, ce programme très traditionaliste, de l'aveu même de ses auteurs[5], continue d'être peu inclusif à l'égard des traditions matérialistes, comme le notait déjà Beaussire[6], ou vis-à-vis de la philosophie sceptique. Montaigne, par exemple, demeure étudié

---

[1] H. BERNÈS, Rapport présenté au nom de la Commission chargée de l'examen du projet d'arrêté portant modification aux listes d'auteurs adoptés pour les classes de l'Enseignement secondaire classique, *BA*, 1895, t. LVIII, nº 1174, p. 266.

[2] « Il y a péril à ne pas maintenir la tradition » insiste, contre la proposition d'intégrer davantage d'auteurs du XIXe siècle, l'un des membres de la commission de révision des programmes en 1895 (Commission des programmes d'auteurs de l'enseignement secondaire classique, procès-verbal de la séance du 23 mars, AN, F/17/17802).

[3] H. BERNÈS, Rapport présenté au nom de la Commission chargée de l'examen du projet d'arrêté portant modification aux listes d'auteurs adoptés pour les classes de l'Enseignement secondaire classique, *BA*, 1895, t. LVIII, nº 1174, p. 269.

[4] « La sous-commission a pensé qu'il fallait laisser au professeur de philosophie la plus grande liberté possible dans le choix des auteurs à expliquer. Elle a donc dressé une liste étendue qui contient la plupart des textes classiques qui avaient déjà fait partie de l'un ou de l'autre des programmes antérieurs. Elle a simplement ajouté à cette liste quelques ouvrages plus récents qui semblent de nature à faire comprendre les caractères essentiels de la philosophie moderne. » (Révision des programmes d'auteurs de l'enseignement secondaire classique, sous-commission pour la philosophie, 28 mai 1895, AN, F/17/17802)

[5] « L'enseignement de la philosophie sera tout sauf révolutionnaire, il doit être tel que les "pères de famille" ne puissent répugner à lui confier leurs propres enfants. » (Instruction du 15 juillet 1890, *BA*, 1890, t. XLVII, nº 922, p. 545) Voir également J.-L. FABIANI, *Les Philosophes de la République*, *op. cit.* p. 52-54.

[6] É. BEAUSSIRE, « L'enseignement de la philosophie dans l'Université de France », art. cité. Voir *supra*, p. 333-334.

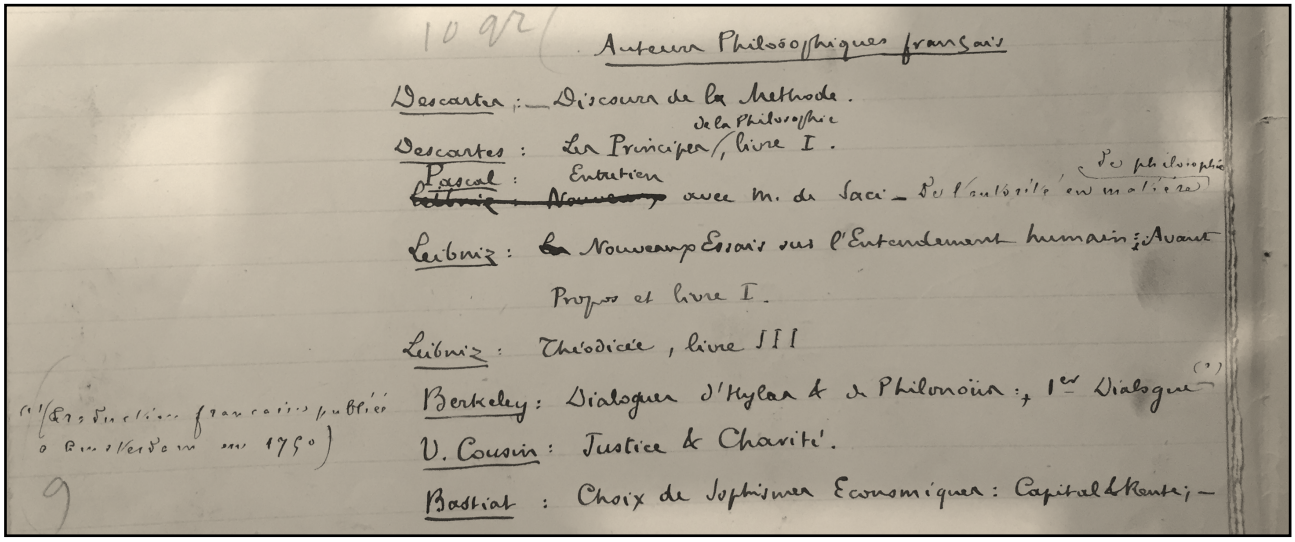


Illustration 3. Liste des auteurs philosophiques pour l'épreuve d'explication, version de travail, 21 novembre 1884 (extrait)

en seconde, mais ne franchit pas les portes de la philosophie[1]. Par ailleurs, cet irénisme affiché cache en réalité de nombreuses discussions, voire de franches oppositions. Et Pascal, une fois de plus, est au cœur des discussions.

En 1884, la Commission chargée de la révision du programme de philosophie se réunit sous les auspices du Conseil supérieur. Le procès-verbal est laconique quant aux discussions sur la liste d'auteurs en philosophie[2]. En revanche, la liste manuscrite, de travail, est plus éloquente, dans la mesure où elle porte les traces de plusieurs hésitations (**Illustration 3**). Elle fait figurer de nombreux noms et titres absents de la version arrêtée par le Conseil supérieur : les *Dialogues d'Hylas et Philonous* de Berkeley, la *Théodicée* de Leibniz, les *Commentaires* de Marc Aurèle, l'*Apologie de Socrate* et le *Ménon* de Platon, et bien d'autres[3]. Mais elle porte aussi des additions de la main de Jules Lachelier, président de la commission – signe des différentes étapes de sa rédaction. L'une d'entre elles concerne Pascal. Seul l'*Entretien avec M. de Sacy* avait d'abord été retenu, et Lachelier ajoute « De l'autorité en matière de philosophie ». Le programme définitif ajoutera encore un texte : *De l'Esprit géométrique*. Simple oubli ou volonté philosophique affirmée de l'inspecteur général ? Il est difficile de le dire, en l'absence de procès-verbaux détaillés. Mais un élément nous permet d'éclairer cette prise de décision. Il s'agit de l'évolution de la représentation du « scepticisme » dans les travaux des différentes réformes des programmes de philosophie. En

[1] Programmes de l'Enseignement secondaire classique, arrêté du 22 janvier 1885, *BA*, 1885, t. XXXVII, n° 635, p. 195.

[2] Il est simplement écrit qu'« elle [sc. la Commission] choisit les auteurs grecs, latins et français destinés à former la liste sur laquelle les professeurs auront à exercer leur choix » (Révision des programmes de 1880, commission de philosophie, procès-verbal de la quatrième séance, 21 novembre 1884, AN, F/17/6875).

[3] Ce document est conservé avec les procès-verbaux de la commission, AN, F/17/6875.

1884, celui-ci ne désigne plus l'extérieur de la philosophie, mais peut, moyennant sa redéfinition, y être intégré. Or, ce scepticisme « acceptable » – et accepté par Lachelier – n'est pas du tout ce que Cousin appelait un « scepticisme respectable »[1]. Il se rapproche plutôt de ce que Pascal entendait combattre dans les *Pensées* :

> Le scepticisme vraiment à craindre, ce n'est point tant ce scepticisme philosophique qui, après sérieux examen, reconnaît les limites de l'esprit humain et s'arrête, saisi d'un respect religieux, devant l'inconnu : c'est bien plutôt ce scepticisme banal et frivole, fait pour égales parts d'ignorance et d'indifférence, qui supprime les questions mêmes par son incuriosité.[2]

Par la mention des « limites de l'esprit humain », on comprend que ce « scepticisme » est autant celui de Pascal que de Kant – lesquelles philosophies, d'ailleurs, se rejoignent précisément sur ce point, comme le précise Lachelier, qui fait du premier un précurseur du second[3]. Or, une telle affirmation a derrière elle un contexte polémique explicite : elle est en effet le miroir de l'interprétation de Cousin, et plus encore d'Émile Saisset. Ce dernier avait rapproché Kant et Pascal pour mettre en évidence et dénoncer leur commun scepticisme, en 1865, dans un ouvrage intitulé *Le Scepticisme. Ænésidème, Pascal, Kant : études pour servir à l'histoire critique du scepticisme ancien et moderne*[4]. Celui-ci avait reçu un accueil très favorable au ministère, comme en témoigne le rapport rédigé en 1875 pour la Commission des livres classiques par Charles Lévêque[5], « dernier prêtre » de « la religion spiritualiste de Victor Cousin »[6]. Dix ans plus tard, le rapport de force a changé : Cousin est même jugé « déjà assez ancien »[7] – il est mort depuis vingt ans – pour être à son tour inscrit dans la liste des auteurs classiques. Précurseur de Kant, Pascal n'est plus un danger pour

---

[1] V. COUSIN, *Cours de l'histoire de la philosophie. Histoire de la philosophie du XVIII^e siècle*, Paris, Pichon et Didier, 1829, t. I, p. 159.

[2] Rapport sur les travaux de la Commission chargée de la révision du programme de philosophie, décembre 1884, AN, F/17/6875. Ce rapport est signé des deux noms d'Élie Rabier et de Jules Lachelier. Pour une approche contemporaine du rapport de Pascal aux « sceptiques » et plus généralement de son combat contre l'incroyance, on se reportera à H. GOUHIER, *Blaise Pascal, conversion et apologétique*, Paris, Vrin, 1986, et A. MCKENNA, *Pascal et* son *libertin*, Paris, Classiques Garnier, 2017.

[3] « Il y a un point sur lequel la pensée de Pascal devance indubitablement celle de Kant : c'est que nous ne pouvons rien connaître en dehors des données et des conditions de l'expérience. » (J. LACHELIER, « Notes sur le pari de Pascal », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, t. LI, janvier-juin 1901, p. 625)

[4] Paris, Didier, 1865.

[5] « Cet ouvrage est un des plus vigoureux qu'ait produits l'école philosophique française. Ém[ile] Saisset s'y est surpassé lui-même. Nulle part il n'a poussé plus loin l'intelligence des systèmes […]. » (C. LÉVÊQUE, « Le Scepticisme, Ænésidème, Pascal & Kant, étude pour servir à l'histoire critique du scepticisme ancien & moderne. Par Émile Saisset, 2^e édition. Paris. Didier, 1865 [rapport pour la commission des livres classiques] », Commission des livres classiques, demandes d'approbations et rapports, AN, F/17/6887) Non daté, ce rapport fut rédigé en 1875. La commission, dissoute par arrêté le 11 janvier 1865 (*BA*, 1865, t. III, n^o 52, p. 14-15), ne fut recréée qu'en 1875 (arrêté du 3 juillet 1875, *BA*, 1875, t. XVIII, n^o 362, p. 362-363). Lévêque en est le vice-président (Commission des livres classiques, nominations, arrêté du 14 octobre 1875, *BA*, 1875, t. XVIII, n^o 370, p. 682-683).

[6] G. de TARDÉ, *Notice sur la vie et les travaux de Charles Lévêque, lue dans la séance du 5 mars 1904* [de l'Académie des sciences morales et politiques], Paris, Firmin-Didot, 1904, p. 5.

[7] Conseil supérieur de l'Instruction publique, session de décembre 1884, procès-verbal de la séance du 24 décembre 1884, AN, F/17/12966.

la philosophie. On comprend alors pourquoi il y est réintégré « sans hésiter ». Il ne s'agit pas seulement de renouer avec une pratique ancienne : Pascal peut être considéré comme l'un des sommets de la philosophie.

Cet exemple permet de mieux saisir la nature de l'« autorité » dont jouissent les auteurs du programme. Celle-ci, établie par une commission spécialisée, en fait avant tout des auteurs *autorisés*. Sans être totalement arbitraire ou dogmatique, elle semble déterminée par un « programme de pensée », pour citer Bourdieu[1], qui la précède. Il est à cet égard tout à fait significatif que, dans toutes ces commissions, la discussion des livres classiques intervienne en dernier – soit après que le programme des questions a été arrêté. Les auteurs, pour former un canon, se greffent à une trame narrative : celle des « grands problèmes » à résoudre ; leur capacité à traiter ces problèmes identifiés en amont devient le critère de leur inclusion[2]. La liste des auteurs sur laquelle se clôt notre corpus, en apparence peu prescriptive, se révèle ainsi maximalement légitimante. Elle représente la totalité du savoir philosophique acceptable et accessible aux élèves de terminale. Par ailleurs, il serait naïf de croire que, parce que les listes d'auteurs incluent des auteurs qui, jusque-là, n'y figuraient pas, les professeurs se mettent subitement à les étudier. Offrir aux professeurs la possibilité de « rompre avec la routine »[3], comme l'écrivait Marion, ne fait pas tout. Bien avant les travaux de Bourdieu, c'est déjà ce que soulignaient les artisans des réformes des programmes d'enseignement de 1880 à 1902, qui font le constat que celles-ci ont eu peu d'effet sur les pratiques pédagogiques. Lionel Dauriac, devant la Société française de philosophie, note ainsi que « les programmes n'ont pas d'influence, il est plus facile de changer les programmes que de changer les hommes »[4].

*

* *

Ce parcours dans l'évolution des rapports entre philosophie et pouvoirs publics nous renvoie ainsi à la centralité des figures philosophiques. Au fil des remaniements des plans d'études et des programmes, la place accordée aux auteurs devient de plus importante. On passe, véritablement,

---

[1] P. BOURDIEU, « Systèmes d'enseignement et systèmes de pensée », *Revue internationale des sciences sociales*, t. XIX, n° 3, 1967, p. 367-388.

[2] Cet entretissage des auteurs et des problèmes dans la définition d'un canon est au cœur des analyses de Lisa Shapiro dans son article « Revisiting the early modern philosophical canon » (*Journal of the American philosophical association*, nos 2-3, 2016, p. 365-383).

[3] H. MARION, « Le nouveau programme de philosophie », art. cité, p. 426.

[4] *Bulletin de la société française de philosophie*, t. VIII, 1908, séance du 28 novembre 1907, p. 6.

d'un paradigme à un autre, puisque l'explication des auteurs vient remplacer l'histoire de la philosophie, pivot de la conception cousinienne de la philosophie – « l'explication précise des auteurs est la véritable histoire de la philosophie », précise un membre de la commission de révision des programmes, en 1884[1]. L'étude de la philosophie, à partir des années 1880, passera avant tout par l'analyse et l'explication des auteurs. Au-delà, c'est dans ce domaine que se réalise cette « liberté » du professeur de philosophie dont il est de plus en plus question. Néanmoins, nous avons vu que cette liberté demeure toujours très encadrée, justement parce que l'étude des auteurs a une importance très grande dans l'esprit des réformateurs. S'ils n'explicitent guère leurs choix dans les auteurs à inscrire dans la liste officielle, l'idée d'une « philosophie diffuse » dans ces mêmes programmes est très présente.

Pour comprendre les raisons des entrées et sorties des auteurs de la liste, et donc la nature de cette « philosophie diffuse », les discours officiels ne suffisent pas : il faut passer par une analyse des figures philosophiques qui composent ces programmes, afin de rétablir l'horizon de sens contenu dans un simple « nom », tel qu'il est inscrit, au sein d'une liste, par des acteurs bien identifiables. Parce qu'elle est une nouvelle fois source de conflits, la figure de Pascal apparaît encore comme une manière privilégiée pour entrer dans la question. Les deux chapitres qui clôturent notre étude mettent ainsi en lumière dans quelle mesure les deux opérations par lesquelles Pascal est réintégré comme auteur dans les listes de philosophie – d'abord par les « opuscules », puis par les *Pensées* – sont tributaires de travaux éditoriaux qui ont reconfiguré de manière massive son interprétation. Ces travaux, ce sont ceux de deux philosophes : Ernest Havet et Léon Brunschvicg. Dans la mesure où ceux-ci sont aussi des enseignants du supérieur, reconstituer la manière dont leurs interprétations ont eu une influence sur les réformes des programmes de l'enseignement secondaire nous permettra également d'affiner notre étude de la constitution de la philosophie comme discipline scolaire. Nous avons vu que la plupart des acteurs de ces différentes réformes insistent sur l'idée que la philosophie telle qu'elle se pratique au lycée doit se distinguer des pratiques du supérieur. C'est encore l'une des questions posées aux professeurs dans l'enquête de la Société française de philosophie en 1907 : « Dans quelle mesure l'enseignement philosophique secondaire est-il une répercussion de l'Enseignement supérieur et de la *pensée philosophique* ? »[2] Les réponses, telles qu'elles sont analysées par les membres de la Société,

---

[1] Révision des programmes de 1880, commission de philosophie. Procès-verbal de la séance du 19 novembre 1884, AN, F/17/6875.

[2] *Bulletin de la société française de philosophie*, t. VIII, 1908, séance du 28 novembre 1907, p. 11 *sq*.

tendent à montrer que le champ, en même temps qu'il se professionnalise, s'autonomise. Qu'en est-il vraiment ?

Chapitre 7.
Habiliter philosophiquement Pascal : le travail éditorial d'Ernest Havet

Nous nous focaliserons dans ces deux derniers chapitres sur les raisons philosophiques qui ont conduit à la réintégration de Pascal dans les programmes de philosophie. Il s'agira alors de mesurer le rôle que les rédacteurs de ces programmes estiment que Pascal puisse jouer dans la « philosophie diffuse » qu'ils sont en train de mettre en place. Cette réintégration, nous l'avons montré, ne se fonde pas sur un revers de jugement de la part des membres des commissions de révision des programmes. Du moins, pas au sens où la « philosophie » sceptique de Pascal, qui avait motivé l'hostilité de Cousin, aurait soudain trouvé grâce auprès de réformateurs plus cléments. Elle se fonde sur l'élaboration et, surtout, la diffusion de nouvelles interprétations. En effet, en 1880, les décisions relatives aux programmes scolaires sont prises collégialement. Elles ne sont plus le fait d'un seul individu qui cherche à imposer son agenda philosophique à l'institution scolaire. Dans cette mesure, inscrire Pascal dans la liste des auteurs de philosophie est moins un moyen d'instituer *une* lecture de cet auteur, afin de la diffuser, que d'acter, collectivement, dans les programmes, une transformation de la figure de Pascal. Les rapports de la commission de révision des programmes en témoignent, l'année où les *Pensées* sont pour la première fois mises au programme de philosophie, en 1895. Un membre de la commission invoque alors des raisons d'ordre historiographique :

> La façon de choisir les auteurs, dit l'un [des membres de la commission] importe moins que celle de les expliquer. Aujourd'hui seulement Pascal par exemple peut être compris et c'est plutôt le choix à faire parmi les anciens que l'adoption d'auteurs nouveaux qui marquera l'orientation nouvelle.[1]

Il s'agirait ainsi, en mettant Pascal au programme de philosophie, de faire en sorte que les progrès de l'interprétation se réfléchissent dans les programmes. Cette motivation est par ailleurs clairement affirmée par Henri Bernès, au nom du Conseil supérieur de l'instruction publique, dans un rapport sur la révision des programmes : « Les progrès de l'érudition, le souci de la continuité à faire sentir dans tout notre passé, semblaient réclamer pour le moyen âge et le XVIe siècle une plus grande part. »[2]

Nous chercherons à rendre compte, dans ce chapitre, de ce que peut signifier cette idée qu'« aujourd'hui seulement Pascal peut être compris ». Plus précisément, il s'agira de déterminer la nature de l'« avant » et de l'« après » convoqués dans ce jugement historiographique, ainsi que la

---

[1] Commission des programmes d'auteurs de l'enseignement secondaire classique, procès-verbal de la séance du 23 mars 1895, AN, F/17/17802.

[2] H. BERNÈS, Rapport présenté au Conseil supérieur de l'Instruction publique, dans sa session de juillet 1895, au nom de la Commission chargée de l'examen du projet d'arrêté portant modification aux listes d'auteurs adoptés pour les classes de l'Enseignement secondaire classique, *BA*, 1895, t. LVIII, no 1174, p. 270.

différence qui, de l'un à l'autre, a conduit les réformateurs à reconnaître le caractère philosophique des *Pensées*.

L'« avant » vis-à-vis duquel prend position le conseiller – dont le nom n'est pas précisé – ne renvoie très clairement pas au Pascal de l'édition dite « de Port-Royal ». Car, dans ce cas précis, la rupture historiographique était déjà amplement consommée, depuis les années 1840 et les travaux de Cousin. Il faut vraisemblablement plutôt y lire une prise de distance vis-à-vis de l'interprétation de Pascal par Cousin, dont l'autorité philosophique est par ailleurs battue en brèche par toute la génération philosophique qui œuvre au sein des commissions de la Troisième République. L'identification du conseiller qui aurait été responsable de l'inscription de Pascal parmi les auteurs philosophiques le confirme : nous avons toutes les raisons de penser qu'il s'agit d'Adolphe Hatzfeld. En effet, formulé dans la séance plénière de la commission de révision des programmes, ce jugement sur la philosophie de Pascal s'appuie vraisemblablement sur les travaux de la sous-commission pour les programmes de rhétorique, comme nous le montrerons. Au sein de celle-ci, Adolphe Hatzfeld se distingue nettement de ses collègues, tant par sa ferveur pascalienne, de notoriété publique[1], que pour son refus de l'interprétation cousinienne des *Pensées*. Ce refus formera le cœur d'un ouvrage publié en 1901, mais composé bien avant, sobrement intitulé *Pascal*, et paru dans la collection des « Grands philosophes » de Félix Alcan[2]. Hatzfeld y dénonce notamment « l'illusion de ceux qui, à l'exemple de M. Cousin, résument la philosophie de Pascal dans ces deux mots : Scepticisme absolu »[3]. On comprend, dès lors, qu'il prenne la parole au sein de la commission pour s'élever contre la simple reconduction des textes dont Cousin soulignait déjà l'acceptabilité, et pour promouvoir ce que lui-même considère comme sa bonne interprétation : l'auteur des *Pensées* est un philosophe au sens plein du terme, non moins original que Descartes ou Leibniz.

Pour comprendre la nature de la péremption de l'interprétation des *Pensées* évoquée au sein de la commission de réforme, nous devons également pouvoir déterminer ce que le signifiant « Pascal » représente en 1895. Qu'est-ce que ce membre de la commission des programmes comprend mieux dans Pascal « aujourd'hui », et quelles sont les médiations qui lui permettent de mieux le

---

[1] En 1872, Hatzfeld est l'un des rares professeurs à donner Pascal comme auteur pour l'explication et la récitation en classe de rhétorique (au lycée Louis-le-Grand), et le seul à faire lire des textes de Pascal qui ne figurent pas dans les programmes, notamment les *Discours sur la condition des grands* Voir les réponses à l'enquête ministérielle sur les contenus d'enseignement préparatoire à la révision des programmes du 13 novembre 1872 (AN, F/17/6872/2, Académie de Paris). Sa réputation de pascalien, acquise par ses cours donnés au lycée Louis-Le-Grand, est attestée par Gustave Michaut (*Les Époques de la pensée de Pascal*, deuxième édition, revue et augmentée, Paris, Fontemoing, 1902, p. 276).

[2] A. HATZFELD, *Pascal*, Paris, Alcan, 1901.

[3] *Ibid.* p. 109.

comprendre ? L'examen des éditions alors en circulation est très révélateur. En effet, trois d'entre elles se distinguent particulièrement : l'édition scolaire de Faugère[1], une reproduction de l'édition de Port-Royal, corrigée d'après Faugère[2], et l'édition d'Ernest Havet[3].

Le moins que l'on puisse dire est que les deux premières ne se signalent pas par l'originalité de leurs partis pris. Leur paratexte est réduit au minimum, voire presque absent pour l'édition parue chez Garnier. À l'inverse, l'édition Havet frappe par son originalité, aussi bien que par l'abondance de son appareil critique. Quelques années auparavant, signe de sa faveur auprès des instances universitaires, elle avait été désignée pour l'épreuve d'explication de texte français pour la licence ès lettres[4]. C'est enfin celle par laquelle les membres de la commission, qui appartiennent tous à la même génération[5], ont connu Pascal ; c'est par exemple celle que lisent en classe, à la même période, Duhem[6], Péguy[7] et Proust[8], ou que médite un peu plus tôt Henri-Frédéric Amiel[9]. Georges Longhaye, en 1891, indique encore que l'édition Havet des *Pensées* est bien celle par laquelle ces dernières sont devenues « classiques »[10]. Plus généralement, la réception de cette

---

[1] *Pensées choisies de Blaise Pascal, publiées sur les manuscrits originaux et mises en ordre, à l'usage des lycées et des collèges*, par M. P. FAUGÈRE, Paris, Imprimerie et librairie classiques de Jules Delalain, imprimeur de l'Université, 1848 (rééditions en 1867, 1870, 1874, 1875, 1876, 1877, 1879, 1880, 1883). NB : nous nous en tenons aux rééditions et réimpressions antérieures à 1895. Pour la période qui suit, se reporter à notre bibliographie.

[2] *Pensées de Pascal sur la religion et sur quelques autres sujets*, nouvelle édition conforme au véritable texte de l'auteur et contenant les additions de Port Royal, indiquées par des crochets, Paris, Garnier, 1866 (rééditions en 1867, 1868, 1869, 1871, 1873, 1877, 1879, 1881, 1882, 1884, 1889, 1892).

[3] *Pensées de Pascal, publiées dans leur texte authentique avec un commentaire suivi et une étude littéraire*, par E. HAVET, Paris, Dezobry et Magdeleine, 1852 (désormais *Pensés*, éd. HAVET). Des rééditions parurent en 1866, 1881, 1885, 1887, 1889, 1890 et 1891.

[4] Textes grecs, latins et français qui devront servir à l'explication des auteurs dans les épreuves de la licence, arrêté du 17 juin 1880, *BA*, 1880, t. XXIII, n° 454, p. 672-673.

[5] Les membres de la commission des programmes sont tous normaliens et agrégés. Janet, Pessoneaux et Hatzfeld exceptés, ils ont obtenu leur agrégation autour de 1875 : Gustave Belot (1881), Henri Bergson (1881), Henri Bernès (1883), Émile Boirac (1874), Auguste Bompard (1874), Albert Cahen (1879), Victor Charpentier (1863), Paul Clairin (1869), Alphonse Darlu (1870), Matthieu Dauphiné (1871), Paul Desjardins (1881), René Doumic (1882), Ernest Dupuy (1873), Geroges Edet (1876), Émile Faguet (1874), Adolphe Hatzfeld (1850), Félix Hémon (1873), Jean Izoulet (1880), Paul Janet (1844), Gustave Lanson (1876), Maxime Lanusse (1883), Lucien Lévy-Bruhl (1879), Eugène Lintilhac (1881), Léon Morand (1884), Louis Peine (1874), Georges Pellissier (1876), Émile Pessoneaux (1843), Jules Petitjean (1884), Élie Rabier (1869), Charles Rinn (1874), Samuel Rocheblave (1881), Édouard Rocherolles (1865). La composition de la commission est donnée dans ses archives (AN, F/17/17802). Concernant l'agrégation, nous nous sommes reportés au salutaire annuaire d'André Chervel, « Les agrégés de l'enseignement secondaire. Répertoire 1809-1960 », 2015. [En ligne] Disponible à : http://rhe.ish-lyon.cnrs.fr/?q=agregsecondaire_laureats (consulté le 29 avril 2022).

[6] J.-F. STOEFFEL, « Blaise Pascal dans l'œuvre de Pierre Duhem », *in* R. HALLEUX et A.-C. BERNÈS (dir.), *Nouvelles tendances en histoire et philosophie des sciences*, Bruxelles, Palais des Académies, 1993, p. 53-81.

[7] A. BARNES, « Péguy et ses éditions de Pascal », *Feuillets de l'Amitié Charles Péguy*, n° 210, juillet 1976, p. 3-18 ; *id.* « Péguy et Pascal de 1899 à 1900 », *Feuillets de l'Amitié Charles Péguy*, n° 211, août 1976, p. 5-36. Dans le second article, l'autrice montre, qu'à plusieurs reprises, Péguy s'est servi de Pascal dans des devoirs de philosophie réalisés à l'École normale.

[8] A. BARNES, « Proust et Pascal », *Europe*, n°s 496-497, 1970, p. 193-204 ; *id.* « Pascal annoté par Proust », *Chroniques de Port-Royal*, n° 24, 1975, p. 5-12.

[9] E. TABET, « Amiel au miroir de Pascal », *Courrier Pascal*, n° 43, 2021, p. 69-80.

[10] G. LONGHAYE, « Pascal apologiste. Valeur utile des "Pensées" », *Études religieuses, philosophiques, historiques et littéraires*, septembre-décembre 1891, p. 523.

dernière est marquée par l'idée d'achèvement : Havet viendrait achever le travail de restauration initié par Cousin et continué par Faugère[1]. Par rapport à ses concurrentes, elle apparaît comme une édition « définitive », pour reprendre encore un mot de Longhaye[2].

Mais l'importance de l'édition Havet, par rapport aux deux autres, se signale également par le fait que, dans la seconde moitié du XIXe siècle, elle ait servi de matrice à plusieurs autres éditions, notamment celles de Charles Louandre[3] ou de l'abbé Margival[4]. La première n'en est qu'une reproduction – Charles Dezobry, l'éditeur de Havet, en parle comme d'une « volerie »[5]. Et la seconde, si elle lui est hostile sur le plan théorique – elle se présente même comme sa réfutation –, reconnaît son autorité philologique et lui emprunte son plan.

Nous ferons dans ce chapitre l'hypothèse que l'édition des *Pensées* par Havet est non seulement celle qui produisit le plus d'effets, par rapport à ses concurrentes, mais encore celle qui explique, en la rendant possible et en l'inscrivant au cœur du texte, l'intégration progressive des *Pensées* au canon philosophique, et plus particulièrement dans les listes d'auteurs recommandés pour les lycées et collèges. En effet, si cette édition n'est pas la première à proclamer dans son introduction que « Pascal est philosophe »[6], elle est assurément celle qui le fait de la façon la plus marquante. D'une part, parce qu'elle a bien plus de diffusion que ces dernières[7] ; d'autre part, parce qu'elle ne se contente pas de l'affirmer, mais entend le prouver jusque dans ses (nombreuses) notes de bas de page. Ainsi, lorsque, dans l'introduction de son *Pascal* (1900), Émile Boutroux reconstitue la généalogie du Pascal-philosophe, c'est sur Havet qu'il insiste particulièrement, en signalant la singularité de sa contribution par rapport à des Cousin ou à des Saisset[8]. Enfin, c'est par ses ambiguïtés que cette proclamation est marquante, puisque Havet n'affirme pas seulement que

---

[1] Voir notamment l'article que Gustave Vapereau écrit à l'occasion de la parution de l'édition Havet : « La restitution du texte des *Pensées* de Pascal et ses Commentaires. MM. Cousin, Faugère et Havet », *L'Année littéraire et dramatique*, neuvième année, 1866, p. 477-487. Gustave Merlet indique également, dans le chapitre de son manuel pour la rhétorique consacré à Pascal, que Havet est celui qui « [mit] la dernière main à cette restauration » entreprise par Faugère et Cousin (*Études littéraires sur les classiques français de la rhétorique et du baccalauréat ès lettres*, Paris, Hachette, 1875, p. 326).

[2] G. LONGHAYE, « Pascal apologiste », art. cité, p. 523.

[3] *Pensées de Pascal, édition variorum d'après le texte du manuscrit autographe*, contenant les lettres et opuscules, l'histoire des éditions des *Pensées*, la *Vie de Pascal* par sa sœur, des notes choisies et inédites et un index complet, par Ch. LOUANDRE, Paris, Charpentier, 1854.

[4] *Pensées*, édition classique par M. l'abbé MARGIVAL, Paris, Poussielgue, 1897.

[5] Lettre de Charles Dezobry à Ernest Havet, 23 mai 1862, BNF, n. a. fr. 24473, fo 290.

[6] *Pensées*, éd. HAVET, p. LXIV.

[7] Nous pensons ici par exemple à l'édition de Nicolas Dubois, qui s'ouvre par l'affirmation que Pascal était « géomètre du premier ordre, penseur profond, philosophe sublime, et le plus éloquent apologiste moderne du christianisme » (*Pensées diverses de littérature et de philosophie*, édition classique avec notice littéraire et remarques, par N.-A. DUBOIS, Paris, Delalain, 1841, p. I).

[8] É. BOUTROUX, *Pascal*, Paris, Hachette, 1900, ch. IX, « Pascal et ses destinées », p. 190-205.

Pascal « est un philosophe » mais qu'« *un* Pascal est philosophe »[1], et manifeste des réticences à l'inclure dans le canon philosophique.

Nous procéderons ici en trois temps. Premièrement, nous montrerons comment, par les transformations qu'elle fait subir au texte de Pascal, l'édition Havet vaut bien comme une habilitation philosophique de sa pensée. Dans un second temps, nous chercherons à rendre compte du décalage entre la publication de cette édition (1852) et la prise en considération de ses acquis philosophiques dans le programme de la classe de Philosophie (1895), alors même que Pascal y figure, en tant qu'auteur des « opuscules », depuis 1851[2]. Nous mettrons alors en évidence que cette habilitation est opérée en parallèle de la construction d'une rupture au sein du corpus, entre les opuscules et les *Pensées*, dévalorisées par rapport aux premiers textes. Les *Pensées* sont bien conçues comme un texte de philosophie, mais celui-ci n'est pas jugé apte par Havet à rejoindre le canon des grandes œuvres. Enfin, nous nous attacherons à mesurer l'impact de cette édition Havet sur les pratiques enseignantes. Nous verrons alors que les ambiguïtés interprétatives sur lesquelles cette édition est fondée expliquent peut-être sa prise en compte tardive.

1. L'habilitation philosophique des *Pensées*

L'édition Havet connaît son heure de gloire au moment même où Pascal s'impose dans les programmes de philosophie, et où les *Pensées* y entrent pour la première fois. Cette concomitance n'est pas une coïncidence : on peut en effet considérer que l'édition des *Pensées* par Havet vaut comme leur habilitation philosophique. Autrement dit, c'est l'édition qui ferait entrer Pascal, et en particulier les *Pensées*, dans la philosophie et qui les rendrait compatibles avec les exigences des réformateurs de la Troisième République. Havet produit tout à la fois un Pascal pour la République et pour la Philosophie. Pourtant, si telle fut sa responsabilité, celle-ci n'en est pas moins paradoxale. Havet est en effet en partie *responsable* de l'intégration de Pascal au canon philosophique, dans la mesure où il affirme explicitement qu'« un Pascal est philosophe » et que « le travail qui s'opère sous son influence dans un bon esprit ne peut être que philosophique »[3]. Mais il ne l'est pas sans *paradoxe*, car dans le même temps il classe les différentes « espèces »[4] de philosophie selon leur

---

[1] *Pensées*, éd. HAVET, p. LXIV.

[2] Liste des livres classiques autorisés pour l'usage des lycées et des collèges pendant l'année scolaire 1851-1852, arrêté du 8 août 1851, *BA*, 1851, t. II, n° 20, p. 357-361. Voir également le Plan d'études des lycées défini par l'arrêté du 30 août 1852, *BA*, 1852, t. III, n° 32, p. 142 (programme de Logique).

[3] *Pensées*, éd. HAVET, p. LXIV.

[4] *Ibid.* p. XII.

valeur. Pascal, dont la pensée est comparée à une « maladie de l'intelligence »[1], apparaît situé au degré le plus bas de cette hiérarchie.

Par ailleurs, l'idée d'une habilitation philosophique fait signe vers une transformation. Que Pascal soit intégré à la philosophie, non plus comme il était avant, mal connu, mais tel qu'il est, semble indiquer des transformations majeures d'un point de vue textuel. Or, si son édition fut reçue comme un « véritable événement », comme en atteste le quotidien à fort tirage *L'Univers illustré*[2], Havet, dans l'avertissement qui ouvre le volume, ne présente pas les choses ainsi. Il indique que « la tâche d'éditeur n'a pas été [s]on principal objet »[3]. Par là, il s'agit de reconnaître que son édition ne se signale pas par des innovations philologiques. Le texte est celui donné, d'après le manuscrit, par son prédécesseur Prosper Faugère. Concernant le classement des fragments, Havet s'en tient à peu de choses près à celui de Bossut[4]. Il se présente donc comme un éditeur qui n'édite pas à proprement parler. Mais il ne renonce pas pour autant à produire une édition *nouvelle*. L'intention de Havet est explicitement de produire un livre qui ne soit plus « le même »[5]. Et il dénonce sans ambiguïté, comme mauvaises, les éditions se contentant de reproduire le texte de celles qui les précédaient. Il se désole ainsi, dans la partie de son étude introductive consacrée à la revue critique de ses prédécesseurs, du peu de publications qui méritent de retenir son attention, sur près de deux cents ans d'histoire éditoriale :

> Ces [quatre] éditions ou publications sont les seules, jusqu'en 1842, qui soient assez importantes pour être mentionnées dans un historique aussi rapide que celui-ci. De même qu'avant 1776, on n'avait fait que réimprimer la première édition, on ne fit guère, depuis 1779, que réimprimer celle de Bossut.[6]

Ainsi, s'il affirme ne pas produire une édition originale du point de vue de la critique des textes, ni de leur présentation, il refuse également d'être comparé à ceux qui, dans la première moitié du siècle, n'ont fait que réimprimer sans rien y changer des éditions plus anciennes. Si publier une édition de Pascal a du sens pour Havet, ce n'est pas dans la mesure où il s'agirait de corriger le texte

---

[1] PASCAL, *Opuscules philosophiques*, publiés et annotés par E. HAVET, Paris, Tandou, 1864 (désormais *Opuscules philosophiques*, éd. HAVET), p. 49.

[2] « Ernest Havet », *L'Univers illustré*, 18 janvier 1890, p. 38.

[3] *Pensées*, éd. HAVET, p. VI.

[4] *Œuvres de Blaise Pascal* [éd. Bossut], La Haye, Detune, 1779, t. II.

[5] *Pensées*, éd. HAVET, p. V.

[6] *Ibid.* p. LIII. Cet « état de l'art » sommaire ne rend pas justice à l'histoire éditoriale des *Pensées*. En effet, au moins deux éditions, sur la base d'une réorganisation du « plan » des *Pensées*, avaient bien revendiqué une rupture vis-à-vis de la tradition de Port-Royal. Il s'agit des éditions Ducreux (1785) et Frantin (1835). De plus, comme le notait Faugère dans sa propre revue critique, les éditions postérieures à Bossut (André, 1783 ; Renouard, 1803 ; Lefèvre, 1819) n'en sont pas la simple copie, puisqu'elles l'augmentent de « pensées » inédites (*Pensées, fragments et lettres de Blaise Pascal, publiés pour la première fois conformément aux manuscrits originaux, en grande partie inédits*, par M. P. FAUGÈRE, Paris, Andrieux, 1844, t. I, p. XXXVII-XXXVIII) Pour les références de ces différentes éditions, se reporter à notre bibliographie.

afin de le rendre à son « authenticité », en l'adaptant aux nouveaux standards en matière de critique – ce qu'il fait par ailleurs[1]. Il corrige en effet, à partir du manuscrit des *Pensées*, quelques leçons de Faugère[2], et rétablit une version jugée « meilleure » de l'*Entretien avec M. de Sacy*[3]. D'autres opérations sur le texte doivent être distinguées : au-delà de ces corrections de détail, invisibles au lecteur profane, le texte de Havet est en réalité loin d'être identique à celui que ses prédécesseurs ont publié. Deux séries de modifications peuvent être mises en évidence : d'une part, la réorganisation du texte édités et la mise en place de nombreux paratextes ; d'autre part, la constitution d'un appareil très abondant de notes critiques. Ces innovations assurent la réalisation, dans le texte-même, de la volonté de reconstituer le « système de philosophie » pascalien que Havet formule dans son étude introductive. Bien plus que tous les discours des textes liminaires, ce sont selon nous ces transformations décisives qui opèrent l'habilitation philosophique des *Pensées.*

(i) La réorganisation des Pensées

Les éditions des *Pensées* que nous connaissons aujourd'hui et qui se présentent comme « philosophiques » s'appuient majoritairement, pour affirmer cette identité, sur un réarrangement des fragments mettant en valeur cette « philosophie » pascalienne. C'est le cas, notamment, des éditions d'Emmanuel Martineau[4] et de Francis Kaplan[5] ; plus près de Havet, on peut encore penser à celle de Jules Didiot[6]. Or, si le dessein de Havet est du même ordre, sa prise de position dans la question du classement des *Pensées* est différente. Il affirme le caractère « arbitraire »[7] de toute tentative d'organisation des fragments pascaliens, dans la mesure où leur auteur ne les avait lui-même pas classés, et n'aurait même pas envisagé de classer ces fragments tels qu'ils nous sont parvenus :

> Quant à moi, je crois que l'ordre véritable des fragments est impossible à trouver, par une raison souveraine, qui est que cet ordre n'a jamais existé, même dans l'esprit de l'auteur. Je veux dire que,

---

[1] « Je me suis reporté moi-même au manuscrit autographe [à la suite de Faugère], dont j'ai tiré plusieurs corrections. » (*Pensées*, éd. HAVET, p. V)

[2] Voir par exemple *ibid.* p. 255 (article XX, nº 2).

[3] *Ibid*. p. XXXIII-XLIX. Ce texte, dont l'original est perdu, publié parmi les *Mémoires pour servir à l'histoire de Port-Royal* de Nicolas Fontaine (1736), a longtemps posé problème à la critique pascalienne. Pascale Mengotti et Jean Mesnard en ont proposé l'édition définitive en 1994, grâce à la découverte du manuscrit des *Mémoires* (*Entretien avec M. de Sacy*, original inédit présenté par P. MENGOTTI et J. MESNARD, Paris, Desclée de Brouwer, 1994).

[4] *Discours sur la religion et quelques autres sujets*, édition d'E. MARTINEAU, Paris, Fayard, 1992.

[5] *Les* Pensées *de Pascal*, édition de F. KAPLAN, Paris, Ellipses, 1998.

[6] *Pensées de Blaise Pascal dans leur texte authentique et selon l'ordre voulu par l'auteur, précédées de documents sur sa vie et suivies de ses principaux opuscules*, édition coordonnée et annotée par M. le chanoine Jules DIDIOT, Paris, Desclée de Brouwer, 1896. Voir la reproduction de la table des matières *infra*, Annexe 4.2, p. 703-709.

[7] *Pensées*, éd. HAVET, p. LVI.

> lorsque Pascal jetait sur le papier une idée qui se présentait à lui, il ne s'astreignait point à arrêter dans sa pensée l'endroit précis où il la placerait dans son livre.[1]

Que l'on ne s'y trompe pas : le désordre affirmé des fragments pascaliens ne signifie pas que la pensée dont ils procèdent soit incohérente. Il est désigné comme seulement provisoire ; et nul doute, pour Havet, que, dans la suite de son travail, Pascal aurait procédé de manière « méthodique ». Mais l'état actuel du texte ne permet pas de reconstituer un livre à proprement parler – puisque Pascal ne l'avait pas écrit. En revanche, les indices laissés par Pascal sont jugés suffisants pour reconstituer le « dessein » qu'il poursuivait :

> Il avait un dessein général, de grandes divisions, telle préface ou tel chapitre en projet ; cela suffit pour ordonner un discours, non pour ordonner un livre, et pour distribuer d'une manière méthodique cinq cents fragments.[2]

Le « discours » et le « dessein » dont il est ici question font référence à la « conférence » que Pascal aurait donnée devant ses amis de Port-Royal au plus fort de la rédaction des *Pensées*, et dans laquelle il aurait présenté les idées directrices de l'ouvrage auquel il travaillait[3]. Cette conférence, notamment évoquée dans la préface d'Étienne Périer, serait le témoignage de l'organisation – et donc de la cohérence – de la pensée de Pascal.

Ces considérations relatives au classement et à l'état des fragments des *Pensées* ont deux conséquences. Premièrement, elles conduisent Havet à rejeter comme non pertinente l'idée d'un classement nouveau et de son cru. Deuxièmement – puisqu'il faut bien produire un livre en bonne et due forme –, elles l'amènent à privilégier, par défaut, le classement auquel les lecteurs du XIX^e^ siècle sont les plus habitués : celui de Bossut. Pour le rendre acceptable, toutefois, Havet indique que certaines modifications lui paraissaient nécessaires.

1/ La première est d'ordre philologique : en sus de la correction du texte donné par Bossut à partir de celui édité par Faugère, Havet ajoute les quelque cent fragments non retenus dans cette édition et mis au jour par Cousin et Faugère. Ceux-ci sont regroupés dans une vingt-cinquième section, à la fin de l'ouvrage, elle-même suivie du long fragment titré « Le mystère de Jésus ». Même les fragments rejetés par Faugère, et plus encore par Cousin, parce qu'ils paraissaient manifestement inachevés ou trop sibyllins, trouvent leur place : un appendice leur est réservé[4]. Cet ajout s'explique par l'exigence méthodologique mise en avant par Havet dans la préface de son

---

[1] *Loc. cit.*

[2] *Loc. cit.*

[3] *Ibid.* p. LV. Voir notre chapitre I.

[4] *Pensées*, éd. HAVET, p. 519-533. Havet note : « Nous avons placé dans cet Appendice des fragments à peine ébauchés, et demeurés si imparfaits qu'ils ne nous ont pas semblé pouvoir être compris parmi les *Pensées*. » (*Ibid.* p. 519)

édition : tout publier, et être le plus neutre possible dans la classification. Cette dernière idée est surtout prise en charge par la seconde modification apportée au classement de Bossut.

2/ Celle-ci concerne la réorganisation proprement dite de la table des matières. Les titres des articles de 1779 sont supprimés par Havet ; la distinction des *Pensées* en deux parties est également abolie ; enfin, les textes étrangers aux *Pensées* sont écartés, conformément à l'impératif déjà formulé par Cousin[1]. Ils sont alors ou bien isolés dans leur antichambre, où ils servent d'introduction[2], ou bien sont regroupés, en annexe, sous la catégorie « opuscules »[3]. De telles modifications sont présentées comme la condition *sine qua non* de la réimpression de l'ordre de Bossut[4]. Pour justifier sa décision, Havet donne deux arguments. Le premier est celui du « désordre » : la table des matières de l'édition Bossut est trompeuse, car elle fait passer un texte sans ordre (les *Pensées*) pour très ordonné. Elle range les fragments en catégories bien définies, tout en donnant l'illusion que cet ordre reconstitué est celui de Pascal lui-même. Dès lors, cette édition introduit une confusion entre la « méthode » de Pascal et la « méthode » de l'éditeur[5]. Ce qui a pour effet, en voulant la souligner, d'obscurcir la véritable philosophie de Pascal – il appartiendra donc à Havet de trouver un autre moyen pour faire exister cette philosophie pascalienne dans le texte. Mais surtout, l'édition Bossut masque ce que Havet considère comme le véritable ordre des textes pascaliens :

> Parmi les *pensées* tirées du manuscrit autographe […], Bossut, comme ses devanciers, avait mêlé les *opuscules*, qui sont tout autre chose, et doivent être nécessairement classés à part. Il y avait mêlé aussi l'*Entretien avec Saci* et les *Discours sur la condition des grands*. Je ne pouvais laisser subsister ce désordre.[6]

Ce désordre n'est donc plus celui de fragments non classés. Il renvoie à des textes clairement distincts – du moins, présentés comme tels – et dont on aurait effacé la singularité. Cet argument rejoint ainsi le second, qui consiste à affirmer l'unité des *Pensées.* D'une part, la séparation des différents textes que l'on avait l'habitude de lire réunis sous le titre « *Pensées* » met en évidence la supériorité théorique et littéraire des *Pensées* proprement dites sur ces autres textes mineurs.

---

[1] V. COUSIN, *Des Pensées de Pascal. Rapport à l'Académie Française sur la nécessité d'une nouvelle édition de cet ouvrage*, Paris, Ladrange, 1843, p. 34.

[2] Les textes de Pascal qui se voient conférer une valeur introductive sont l'*Entretien avec M. de Sacy* et les *Trois Discours sur la condition des grands*. Voir *infra*, Annexe 4.2, Table des matières de l'édition Havet, p. 683-684.

[3] « Lettre sur la mort de M. Pascal le Père », « Prière pour la maladie », « Fragment d'un Traité du vide », « De l'esprit géométrique », « Comparaison des chrétiens », « Sur la conversion du pécheur », lettres à Mlle de Roannez, « Discours sur les passions de l'amour ».

[4] « J'ai donc adopté l'ordre de l'édition de Bossut, *sauf une modification* dont il ne m'était pas possible de me dispenser. » (*Pensées*, éd. HAVET, p. LVII ; souligné dans le texte)

[5] « J'ai supprimé les titres placés en tête des articles : ces titres ne peuvent que produire une illusion fâcheuse, en faisant croire qu'on a une véritable distribution méthodique, réglée sur la pensée de l'auteur » (*ibid.* p. LVII).

[6] *Loc. cit.*

D'autre part, la suppression de la dichotomie en leur sein entre les « pensées sur la morale, les belles-lettres et la philosophie » et les « pensées immédiatement relatives à la religion », qui formaient les deux parties de l'édition Bossut, permet d'affirmer la continuité et la cohérence d'un même dessein :

> Il y a une idée dans cette division, et je n'en voulais pas ; de plus , cette idée est tout à fait fausse. Pascal ne s'amuse jamais à philosopher pour philosopher ; tout ce qu'il dit est immédiatement relatif à la religion dans sa pensée.[1]

On voit donc bien comment ces modifications apportées au classement de Bossut s'articulent au projet, formulé dès l'introduction de l'édition Havet, de révéler le « système de philosophie » de Pascal. L'impératif philologique – revenir au texte de Pascal dans ce que l'on identifie comme sa « vérité » – est commandé par un impératif herméneutique : révéler la philosophie de Pascal, sans chercher à lui imposer un cadre théorique extérieur, et surtout inscrire, dans le texte lui-même, le projet qu'il poursuivait dans les *Pensées*, à savoir faire « l'apologie de la religion »[2]. Havet insiste sur ce dernier point : la nouveauté de son édition et plus généralement son apport à l'érudition pascalienne ne consistent pas en la mise en évidence qu'il existe, comme tel, un système philosophique de Pascal. En effet, il renvoie pour cela à la notice du *Dictionnaire des sciences philosophiques* d'Adolphe Franck[3]. En revanche, il conçoit bien l'inscription de cette interprétation *philosophique* dans le texte des *Pensées* comme une nouveauté. Ce faisant, il prend position vis-à-vis des éditions de Port-Royal et de Bossut, qui introduisaient une rupture nette entre les pensées « moralistes » et « apologétiques »[4], mais aussi vis-à-vis de celle de Faugère, qui avait « essayé de retrouver le plan primitif » de Pascal[5], mais distinguait elle aussi, en deux volumes, les « fragments d'une apologie du christianisme » et un certain nombre d'autres pensées[6].

3/ Malgré l'affirmation inaugurale que « la nouveauté de cette édition n'est pas dans le texte qu'elle contient »[7], c'est bien là que Havet situe son travail. Un bon indice de la conscience que

---

[1] *Loc. cit.*

[2] Il convient de noter que Havet est beaucoup moins friand que son « maître » Cousin du vocable « apologie ». Il ne l'utilise qu'une seule fois dans l'introduction (p. XIX). Toutefois, c'est bien ce prisme de lecture qui guide son analyse. Nous détaillons ce point dans la suite de ce chapitre.

[3] « Le système, la méthode philosophique de Pascal, prise abstraitement, a été analysée et discutée d'une manière supérieure dans l'article *Pascal* du *Dictionnaire des sciences philosophiques* (par M. Franck). Je renvoie à ce morceau, si serré et si fort, ceux qui veulent discuter les *Pensées* […]. » (*Ibid.* p. XII) Voir A. FRANCK, « Pascal », *in Dictionnaire des sciences philosophiques, par une société de professeurs et de savants*, sous la direction de M. A. D. FRANCK, 2e édition, Paris, Hachette, 1875, p. 1255-1263.

[4] Sur ce caractère de l'édition de Port-Royal, voir A. MCKENNA, *De Pascal à Voltaire. Le rôle des* Pensées *de Pascal dans l'histoire des idées entre 1670 et 1734*, Oxford, Voltaire Foundation, 2013 [1990], p. 96 *sq*.

[5] *Pensées*, éd. HAVET, p. LV.

[6] Voir *infra*, Annexe 4.2, table des matières de l'édition Faugère (1844), p. 679-680.

[7] *Pensées*, éd. HAVET, p. III.

celui-ci avait de la singularité de son projet se trouve dans la troisième sorte de modification qu'il introduit par rapport aux éditions qui le précèdent. Celle-ci témoigne de la reconnaissance que ces transformations, minimes, de la présentation d'un texte identique suffisent à le transfigurer. Face au risque que le texte de Pascal en soit rendu méconnaissable, Havet ajoute une table de concordance entre son édition et celle de 1779, à la fin du volume[1]. Il indique également au cours du texte, pour chaque fragment, s'il a été conservé dans l'édition de Port-Royal et, le cas échéant, le chapitre dans lequel il se trouve. On peut ainsi naviguer aisément entre son édition et deux illustres antécédentes : l'édition dite de Port-Royal, encore largement en usage, et celle de Bossut. De plus, il inclut à son édition une « table des matières » très fournie – elle compte 570 entrées –, qui permet une lecture thématique des *Pensées*.

Dans ce travail de concordance, Havet avait eu plusieurs prédécesseurs. Avant lui, deux éditeurs avaient augmenté les *Pensées* de tables de concordance : Jean André, en 1783[2], et Antoine-Augustin Renouard, en 1803[3] – qui s'était contenté de reproduire le précédent. Ces deux éditions, publiées après celle de Bossut, dont elles adoptaient l'ordre, présentaient deux « parallèles » : entre les chapitres de Port-Royal et les articles Bossut, puis entre les articles de Bossut et les chapitres de Port-Royal. Quant à la table des matières en elle-même, sans dire qu'il s'agissait d'une pratique courante chez les éditeurs de Pascal, on la trouve dans quatre éditions antérieures à celle de Havet : les deux sus-mentionnées (André, 1783 et Renouard, 1803 puis 1812), l'édition Frantin (1835)[4] et la seconde édition Faugère (1848)[5].

Havet n'est donc ni le premier à publier une table de concordance, ni le premier à inclure une table analytique des matières. En revanche, il est bien le premier, au XIX^e^ siècle, à établir une correspondance entre son édition et l'édition Bossut, et à intégrer cet ajout à la perspective d'une édition, sinon scolaire, du moins utile aux classes. C'était déjà en partie le cas pour l'édition Faugère de 1848, destinée au public scolaire, contrairement à l'édition en deux volumes de 1844, dans laquelle ne figurait pas d'index. Ce sera également le cas pour les rééditions scolaires, et

---

[1] *Ibid.* p. 548.

[2] *Pensées de M. Pascal, sur la religion et sur quelques autres Sujets. Nouvelle édition, augmentée d'un grand nombre de Pensées, qui sont tirées du Recueil de ses Œuvres ; avec une nouvelle Table des Matières beaucoup plus ample*, Paris, Nyon, 1783. Le nom de l'éditeur – qui ne signe pas son travail – est donné par Augustin Renouard (*Pensées de Blaise Pascal*, Paris, Renouard, 1812, p. XIX).

[3] *Pensées de Blaise Pascal*, Paris, Renouard, 1803. Cette table figure également dans l'édition de 1812.

[4] *Pensées de Blaise Pascal, rétablies suivant le plan de l'auteur, publiées par l'auteur des Annales du Moyen-Âge*, Dijon, Lagier, 1835.

[5] *Pensées choisies de Blaise Pascal, publiées sur les manuscrits originaux et mises en ordre, à l'usage des lycées et des collèges*, par M. P. FAUGÈRE, éd. citée.

abrégées, de l'édition Havet[1]. Mais dès la première édition de 1852, publiée chez l'un des plus gros éditeurs du marché, cet objectif d'être utile aux classes est explicite :

> J'ai placé en tête du volume une *Étude sur les Pensées de Pascal*, et à la fin une *Table des matières et des expressions les plus remarquables*. Je n'ai rien négligé enfin pour donner aux éditeurs qui m'avaient demandé ce livre un travail sérieux, tel qu'avait droit de l'attendre une maison qui se recommande aux amis de la littérature savante, et par tant de bonnes éditions des classiques, et par le nom même et les travaux de M. Dezobry.[2]

Pour autant, réduire l'édition Havet à une édition scolaire serait un contresens majeur. Lui-même distingue soigneusement les deux types d'ouvrages. Alors même que la « grande » édition vient de paraître, Havet écrit à ses éditeurs pour leur faire part de son désir de produire, en sus, une « petite » édition scolaire. Sa correspondance avec Dezobry et Magdeleine permet de dessiner les contours de cette « édition destinée aux collèges »[3], en préparation : il se serait agi d'un in-12, bon marché, et à l'appareil de notes bien moins fourni, sinon pratiquement inexistant. Du fait du retrait des *Pensées* des programmes scolaires[4], Dezobry coupe court aux négociations. Un compromis est finalement trouvé, puisqu'une édition in-12 clichée sur la première paraîtra bientôt[5].

Ainsi, le critère utilitaire et « pratique » mis en avant par Havet[6] ne recouvre pas totalement ce que visaient les précédents éditeurs lorsqu'ils mobilisaient le même lexique[7] ; l'horizon d'attente est au moins autant érudit, savant, que scolaire. Et, si la citation précédente semble indiquer que l'édition de 1852 aurait été un livre de commande (« Je n'ai rien négligé […] pour donner aux éditeurs *qui m'avaient demandé ce livre* un travail sérieux »), le temps passé à travailler sur cette

---

[1] Se reporter à notre bibliographie pour les références de ces nombreuses rééditions (*infra*, section 2.2.3.3).

[2] *Pensées*, éd. HAVET, p. IX.

[3] Lettre de Charles Dezobry et E. Magdeleine à Ernest Havet, 12 juillet 1854, BNF, n. a. fr. 24473, f° 286.

[4] Les *Pensées* sont absentes de la liste des livres classiques pour la rhétorique publiée en août 1851 (*BA*, 1851, t. II, n° 20, p. 357-361). Dans le plan d'études de 1852, « De l'autorité en matière de philosophie », « Réflexions sur la géométrie en général » et « De l'Art de persuader » sont inscrits pour la classe de Logique, et Pascal réapparaît en rhétorique, sous l'intitulé très général « morceaux choisis de Pascal, Labruyère, Mme de Sévigné, Massillon, Fontenelle, Buffon » (Programmes annexés au plan d'étude des lycées, *BA*, 1852, t. III, n° 32, p. p. 130-146).

[5] Nous n'avons pu retrouver d'exemplaire de cette édition, qui ne figure pas sur les catalogues de bibliothèque. Le 3 février 1863, Dezobry indique à Havet qu'il en reste encore 500 exemplaires (Lettre de Charles Dezobry et Ferdinand Tandou à Ernest Havet, 3 février 1863, BNF, n. a. fr. 24473, f° 292).

[6] Voir par exemple *Pensées*, éd. HAVET, p. LVI : « Ce n'est pas que je ne croie voir, dans les arrangements des anciens éditeurs, […] des fautes proprement dites, dont ils auraient pu se garder s'ils avaient porté plus de méthode dans leur travail. Il est aussi inutile qu'il serait aisé de relever ici ces fautes. Mais pour les faire disparaître, il aurait fallu introduire une nouvelle distribution, et troubler une fois encore, *pour la simple satisfaction logique, et sans grand avantage pratique*, les habitudes des lecteurs des *Pensées*. J'ai mieux aimé m'abstenir. » (Nous soulignons)

[7] « Je laisse à juger quel dédale pour quiconque entre l'une ou l'autre de ces [anciennes] éditions si multipliées et si différentes […]. Ce fut un des motifs qui me déterminèrent à joindre à mon édition de 1803 une table analytique fort ample. […] Il serait possible de la faire bien plus ample encore, s'il ne fallait pas savoir s'arrêter même dans les meilleures choses. […] Ce que [l']édition de 1783 a de vraiment utile, est un parallèle ou concordance entre les chapitres et paragraphes des éditions anciennes et ceux des éditions nouvelles. J'ajoute à celle-ci une semblable concordance, qui servira à trouver les rapports entre les éditions anciennes et celle de M. Bossut, ou la mienne, ce qui est la même, et *vice versa*. » (A. RENOUARD, *Pensées de Blaise Pascal*, éd. citée de 1812, avertissement, p. XVIII-XIX)

édition – au moins six ans[1] – permet de nuancer cette déclaration. De plus, sa correspondance atteste que Havet dépasse constamment les attentes de ses éditeurs. C'est particulièrement le cas au moment où s'élabore la seconde édition, qui paraîtra en 1866 : Dezobry et Tandou proposent effectivement à Havet une seconde édition, la première s'épuisant, mais la « contre-proposition » de Havet est loin de l'édition scolaire ou simple reproduction de la première, qu'ils attendaient[2]. « Entièrement transformée pour le commentaire », elle remplira deux volumes in-8o[3]. Retirer à Havet l'initiative de la production d'une édition des *Pensées* n'est ainsi pas lui retirer *toute* initiative : ce qu'il accomplit, dans et par cette édition, est bien de son propre chef.

À cet égard, son intention est claire : comme beaucoup d'autres à la même époque[4], Havet envisage son édition comme un moyen de prendre position par rapport à des adversaires philosophiques. À Renan, qui lui écrivait que son livre était « un service à la bonne science, à la bonne critique et au bon sens »[5], Havet répond qu'il est « très sensible […] au plaisir de [s]e sentir en communauté d'idées et de sentiments » avec lui[6]. Une lettre plus tardive confirme cette proximité intellectuelle, et la nature « philosophique » de la critique à laquelle le « Pascal-Havet » serait utile : « Votre succès est un triomphe pour la critique philosophique et pour la libre pensée »[7].

Toutefois, les modifications dont nous venons de rendre compte ne suffisent pas à elles seules à inscrire l'édition Havet dans une telle dialogie philosophique. Elles produisent certes un certain nombre d'effets. Mais il importe de ne pas surestimer ces derniers en termes de réception. Au moment où paraît l'édition Havet, les *Pensées* sont toujours au programme de rhétorique, même si leur « radiation »[8] ne tardera pas. La réorganisation du plan, l'ajout d'une table de concordance, sont en réalité à considérer comme des conditions *nécessaires*, mais certainement pas *suffisantes*, à

---

[1] Une lettre d'Henri Hignard indique qu'il y travaillait déjà en septembre 1846 (Lettre d'Henri Hignard à Ernest Havet, 18 septembre 1846, BNF, n. a. fr., 24475, fos 176-177). Voir également la lettre du 13 avril 1847, dans laquelle Hignard mentionne explicitement l'édition de Pascal en préparation (*ibid.* fo 181).

[2] « La proposition, ou contre-proposition que vous nous avez faite pour la future 2e édition de votre *Pascal* est plus grave que vous ne pensez peut-être. Elle raviverait toute l'économie de nos projets, pour le succès du livre. » (Lettre de Charles Dezobry et Ferdinand Tandou à Ernest Havet, 3 février 1863, BNF, n. a. fr. 24473, fo 292)

[3] *Pensées de Pascal, publiées dans leur texte authentique avec une introduction, des notes et des remarques*, par E. HAVET, deuxième édition entièrement transformée pour le commentaire, Paris, Dezobry et Magdeleine, 1866.

[4] Voir notamment par exemple, pour le cas de Leibniz, R. HACQUES, « Les éditions scolaires de la *Monadologie* de Leibniz et la réforme des programmes de l'enseignement de 1880 », *in* F. BARANCY (dir.), *Entre Politique et philosophie : l'édition des philosophes « classiques » en France au XIXe siècle*, *Astérion*, no 26, 2022.

[5] La lettre, datée du 6 juillet 1852, a été publiée *Le Temps* du 23 juillet 1923 : [P. S.] « Vues sur Pascal », *Le Temps*, 23 juillet 1923, p. 1.

[6] Lettre d'Ernest Havet à Ernest Renan, 12 juillet 1852, BNF, n. a. fr., 24475, fo 46.

[7] Lettre d'Ernest Havet à Ernest Renan, 6 décembre 1856, BNF, n. a. fr., 24475, fo 50. La veille, Renan avait été élu à l'Institut et à l'Académie des inscriptions et belles-lettres (voir le texte de nomination, BA, 1856, t. VII, no 84, p. 226).

[8] Cette radiation conduit les éditeurs de Havet à annuler leur projet d'édition scolaire des *Pensées* : « L'édition destinée aux collèges a été complètement arrêtée par la radiation des *Pensées* du programme universitaire » (Lettre de Charles Dezobry et E. Magdeleine à Ernest Havet, 12 juillet 1854, BNF, n. a. fr. no 24473, fo 286).

la lecture philosophique des *Pensées*. Elle produit principalement deux types d'effet : 1° rendre le texte accessible, aux élèves des lycées et collèges, et 2° rétablir le texte pascalien dans sa cohérence et dans son unité. N'oublions pas que, lorsque Havet commence à travailler sur cette édition, la seule alors disponible qui donnait à lire le « vrai » texte de Pascal – celui du manuscrit – était celle de Faugère, en deux volumes. Jugée « illisible » par certains[1], elle répartissait en de multiples sous-ensembles les fragments des *Pensées*, eux-mêmes mêlés à des textes qui leur sont étrangers, auxquels Havet s'attachera à conférer une identité propre : les « opuscules ». Manifester la cohérence d'un tel texte, et rendre sa lecture aisée, est donc une avancée en soi : mais il reste à prouver que la nature de ce qu'on lit est philosophique. C'est l'une des fonctions des notes de bas de page, que Havet considère comme l'innovation majeure de son édition.

(ii) Les notes de bas de page

Avant d'en venir à ce que Havet accomplit dans et par son travail d'annotation, il convient de s'arrêter brièvement sur l'idée que, comme tel, celui-ci suffirait à singulariser son édition. Cette affirmation peut sembler d'autant plus étrange pour le cas d'une édition des *Pensées* de Pascal, dont l'histoire généralement reconstituée est plutôt articulée, soit autour des modifications apportées au classement des fragments, soit aux progrès philologiques[2]. Rien ne ressemble en effet moins à une édition des *Pensées* qu'une autre organisée selon un classement différent. Havet lui-même, comme nous l'avons montré, semble tenir compte de ce critère, puisqu'il ajoute à son édition une tables de concordance avec les éditions antérieures. Le second critère habituellement retenu pour écrire cette « histoire des *Pensées* de Pascal », celui de l'évolution de l'établissement du texte, n'est pas plus adéquat, puisque les apports de l'édition de Havet, de ce point de vue, sont minimes[3] ou en tout cas sont loin d'égaler la « destruction »[4] opérée par Cousin.

---

[1] C'est ce qu'affirme notamment une recension parue anonymement dans *le Constitutionnel* en 1844 (« *Pensées, fragments de lettres de Blaise Pascal*, publiées par M. Faugère [recension] », *Le Constitutionnel*, 7 décembre 1844, p. 3).

[2] Voir notamment L. LAFUMA, *Histoire des Pensées de Pascal (1656-1952)*, Paris, Éditions du Luxembourg, 1954, et R. FRANCIS, *Les Pensées de Pascal en France de 1842 à 1942. Essai d'étude historique et critique*, Paris, Nizet, 1959.

[3] Havet « ne fait, pour l'essentiel, que reproduire [le texte] de Faugère, encore qu['il] ait consulté le manuscrit original. La structure d'ensemble n'est pas non plus très originale, puisque Havet a conservé dans les deux volumes des *Pensées* certains opuscules comme *L'esprit géométrique* et le *Discours sur les passions de l'amour* (qui ne peut être attribué à Pascal) », note ainsi Dominique Descotes (« Les éditions modernes des *Pensées* ». [En ligne] Disponible à : http://www.penseesdepascal.fr/General/Ed-modernes.php [consulté le 30 avril 2022]).

[4] Selon le mot de Faugère : « M. Cousin […] avait, sans le remplacer, fait disparaître de nos bibliothèques un des plus beaux ouvrages de notre langue. […] Nous n'avions plus le livre des *Pensées*, il était dans nos bibliothèques sans y être. » (*Pensées, fragments et lettres de Blaise Pascal, publiés pour la première fois conformément aux manuscrits originaux, en grande partie inédits*, par M. P. FAUGÈRE, éd. citée, t. I, p. VI)

Mais ce sont bien ses notes qui, de l'aveu même de Havet, singularisent son travail, et justifient de considérer qu'il introduit une rupture dans la tradition de l'édition des *Pensées* de Pascal – rupture dont attesteront encore les membres de la commission de révision des programmes en 1895. Il n'est pas le seul à considérer que ses notes sont l'ajout le plus marquant de son ouvrage. Une recension parue dans le *Journal général de l'instruction publique* vante, par exemple, les mérites pédagogiques et critiques de ces notes et indique qu'elles sont « l'innovation la plus heureuse du volume »[1]. Pour le comprendre, il convient de recomposer le contexte dans lequel elles font sens. Celui-ci est à la fois littéraire et scolaire.

a. Publier une « édition annotée » au XIX^e^ siècle

1/ Le XIX^e^ siècle, dans l'histoire de l'annotation littéraire, correspond au moment où s'invente un nouveau genre de notes de bas de page[2]. Celles-ci se détachent progressivement de trois modèles. (i) Premièrement l'absence ou la pauvreté des notes : la présence d'un appareil de notes abondant devient beaucoup plus fréquente au XIX^e^ siècle. Cette nouveauté est elle-même solidaire du changement de fonction de ces notes, qui n'ont plus vocation (ii) à satisfaire la curiosité érudite du lecteur, ni (iii) à formuler des jugements de valeur vis-à-vis de l'auteur que l'on édite, et dont on se considère souvent comme l'égal. Il s'agit bien sûr d'une tendance, et aucun de ces modèles ne cesse de disparaître au XIX^e^ siècle. L'édition des *Œuvres complètes* de Pascal publiée quelques années après le volume de Havet – et qui ne comporte presque aucune note[3] – est un exemple frappant de la persistance et de la cohabitation de ces habitudes littéraires. Plus significative encore est la réimpression, en 1823, de l'édition des *Pensées* par Condorcet avec les notes critiques de Voltaire[4] : elle témoigne de l'intérêt que ce genre de notes pouvaient avoir au début du XIX^e^ siècle. L'édition de Descartes par Cousin (1824-1826) représente peut-être l'un des derniers moments de cette première histoire. En effet, comme l'a souligné Delphine Antoine-Mahut, ce dernier s'efforce d'y concilier l'« "impartialité la plus rigoureuse" et [d]es jugements de valeur repassant les auteurs et les textes

---

[1] [L. FEUGÈRE], « *Pensées de Pascal, publiées dans leur texte authentique, précédées d'une Étude littéraire, etc. et accompagnées d'un commentaire suivi, par E. Havet* […] [recension] », *Journal général de l'instruction publique et des cultes*, vol. XXI, n^o^ 38, 12 mai 1852, p. 263. Cette recension est seulement signée des initiales « L.F. ». Léon Feugère, professeur de rhétorique renommé, spécialisé sur la période classique, était connu comme correspondant régulier du *Journal* (voir notamment E. RATHERY, « Notice sur la vie de L. J. Feugère », *in* L. FEUGÈRE, *Les Femmes poëtes au XVI^e^ siècle*, Paris, Librairie Académique, 1860, p. XIV). Aussi pouvons-nous proposer de l'identifier ici.

[2] Voir A. GRAFTON, *The Footnote : a curious history*, Cambridge, Harvard University Press, 1997, en particulier ch. I, « Footnotes : the origin of a species », p. 1-33.

[3] *Œuvres complètes de Blaise Pascal*, édition de C. LAHURE, Paris, Hachette, 1858.

[4] *Pensées de Blaise Pascal*, *avec les remarques de Voltaire et de Condorcet, et précédées d'une notice biographique,* par P. R. AUGUIS, Paris, Froment, 1823. La première édition datait de 1785 (*Pensées de Pascal, avec les Notes de M. de Voltaire*, Londres, s. n., 1785), et l'édition de Condorcet sans les notes de Voltaire, de 1776 (*Pensées de Pascal, nouvelle édition, corrigée et augmentée*, Londres, s. n. 1776).

du passé au tamis de la seule philosophie selon lui “véritable” – le spiritualisme »[1]. Nous avons montré, dans le cas de son travail sur Pascal, ce qu'il en était de cette prétendue neutralité, comme de la rigueur philologique affichée. Il faut probablement y voir le signe du caractère éminemment problématique de toute tentative de conciliation de ce genre[2]. Toujours est-il qu'au XIXe siècle, les critères philologiques tendent à s'autonomiser par rapport aux jugements de valeur : les auteurs de ce nouveau type de notes inversent la hiérarchie, au profit d'une neutralité de principe conçue comme condition de la scientificité de leur propos.

En ce sens, ce nouveau genre de notes est solidaire de l'avènement d'un nouvel acteur dans l'histoire de l'édition des textes : l'éditeur-curateur, distinct de l'éditeur-imprimeur, qui conçoit le travail d'édition comme sa propre œuvre[3]. Mais, surtout, son apparition fait fonds sur la naissance des « disciplines » comme espace concurrentiel – et comme espace d'acquisition de légitimité. L'édition d'un texte n'est plus l'œuvre d'un érudit dont la légitimité serait acquise antérieurement, et extérieurement à la discipline en question, mais elle est le lieu même où celle-ci se conquiert, parfois au détriment d'autres disciplines. Les notes deviennent le lieu de l'explicitation de prises de position dans un réseau professionnel. L'auteur-éditeur, en y manifestant les normes propres à sa profession ou à son groupe disciplinaire, peut prendre position à la fois au sein de sa propre « écologie »[4] disciplinaire, et vis-à-vis des représentants des autres disciplines. L'affirmation, dans la France du début du XIXe siècle, d'une identité disciplinaire philosophique avec et contre d'autres disciplines, comme la médecine, est aujourd'hui bien documentée, en particulier en ce qui concerne le cercle des « cousiniens »[5]. Nous avons, avec l'édition Havet, un exemple typique de ce genre de

---

[1] D. ANTOINE-MAHUT, « Bien reçu ? Trois éditions de Descartes au XIXe siècle en France », *Fabula / Les colloques*, *Accuser réception*, 2020. [En ligne] Disponible à : http://www.fabula.org/colloques/document6563.php (consulté le 22 avril 2022).

[2] Cette difficulté n'implique pas de renoncer à vouloir articuler rigueur méthodologique et engagement philosophique, voire politique, dans le travail éditorial. Voir D. ANTOINE-MAHUT et D. WHISTLER, « Un bon mort est un mort mort : vive Victor Cousin ! », *in id.* (dir.), *Une Arme philosophique. L'éclectisme de Victor Cousin*, Paris, Éditions des Archives Contemporaines, 2019, p. I-VII, et F. BARANCY, « Pourquoi édite-t-on les “philosophes classiques” en France au XIXe siècle ? », *in id*. (dir.), *Entre Politique et philosophie : l'édition des philosophes « classiques » en France au XIXe siècle*, *Astérion*, no 26, 2022 [En ligne]. Disponible à : https://journals.openedition.org/asterion/7872 (consulté le 19 août 2022).

[3] Cette naissance a en particulier été étudiée par Catherine Volpilhac-Auger. Voir notamment J. SGARD et C. VOLPILHAC-AUGER (dir.), *La Notion d'œuvres complètes*, Oxford, Voltaire Foundation, 1999, et C. VOLPILHAC-AUGER, *Un auteur en quête d'éditeurs ? Histoire éditoriale de l'oeuvre de Montesquieu, 1748-1964*, Lyon, ENS Éditions, 2011.

[4] A. ABBOTT, « Linked ecologies : States and universities as environments for professions », *Sociological Theory*, vol. XXIII, no 3, 2005, p. 245-274.

[5] Voir notamment : D. ANTOINE-MAHUT, « Une philosophie *française* sans *philosophie* française. L'éclectisme de Victor Cousin », *in* C. KÖNIG-PRALONG, M. MELIADÒ et Z. RADEVA (dir.), *The Territories of philosophy in modern historiography*, *Ad Argumenta. Quaestio*, special issue, no 1, 2019, p. 149-168 ; F. BARANCY, « Politiques de l'éclectisme en situation de crise : Damiron promoteur d'une école philosophique », *in* D. ANTOINE-MAHUT et D. WHISTLER (dir.), *Une Arme philosophique. L'éclectisme de Victor Cousin*, Paris, Éditions des Archives Contemporaines, 2019, p. 81-92 ; D. ANTOINE-MAHUT, « Eclecticism and its discontents », *in* M. SINCLAIR et D. WHISTLER (dir.), *Oxford Handbook of modern French philosophy*, Oxford, Oxford University Press, à paraître.

revendication. Ce nouveau rôle endossé par l'éditeur est explicité dès la page de titre, où il est précisé que l'auteur est « ancien élève de l'École Normale, Maître de conférence à cette École, agrégé de la Faculté des Lettres de Paris ». C'est, bien sûr, un argument de vente pour l'éditeur, qui se désolait, lors de la préparation du prospectus promotionnel, que Havet refuse que ses titres universitaires soient mentionnés[1]. Mais pas seulement, comme Havet l'exprime lui-même dans l'avertissement de l'édition, rédigé quelques mois plus tôt :

> Je désire par-dessus tout que la Faculté des lettres de Paris et l'École Normale, auxquelles j'ai l'honneur d'appartenir, reconnaissent dans ce travail quelque chose de leur esprit, de l'esprit de l'Université […].[2]

Havet ne se présente ainsi pas comme un érudit, spécialiste du XVII^e^ siècle, ou même comme un « pascalien », qui viendrait à son sujet par un intérêt purement personnel, mais comme un universitaire, dont les œuvres répondent à des normes disciplinaires, et dont la reconnaissance proviendra d'abord et avant tout de ses pairs[3]. Toutefois, la relative porosité du système universitaire des disciplines, qui ne se fixera vraiment en France que sous la Troisième République[4], explique que cette revendication d'appartenance ne s'attache pas à une discipline en particulier. Havet est certes agrégé de lettres (1835). Mais l'agrégation de philosophie était très récente, puisque Cousin l'avait réinstituée comme concours national seulement cinq ans auparavant[5]. Devenu par la suite professeur d'éloquence latine à la Sorbonne, les travaux de Havet le mènent sans cesse à la philosophie. Sa formation à l'École normale, à laquelle il se réfère ici, est résolument « pluridisciplinaire » (on étudie autant la philosophie que les lettres), et cet « esprit de l'Université » invoqué renvoie autant aux lettres qu'à la philosophie :

> Élève moi-même de cette École, si chère à tous ses enfants, j'ai gardé fidèlement, et j'ai la confiance qu'on retrouvera ici la tradition des sentiments qu'elle inspire ou qu'elle entretient, l'ardeur pour le travail, la gravité des pensées, le zèle du bien, le goût de la vraie science et de la vraie éloquence, et en philosophie comme en toutes choses un égal amour de la règle et de la liberté.[6]

Cette exigence de distinction disciplinaire se manifeste de deux manières dans l'édition des *Pensées*. Premièrement, par la revendication de nouvelles normes d'édition, que Havet met en

---

[1] « Vous verrez, Monsieur, que j'ai cédé à vos observations, parfaitement justes, sur les quelques lignes de notre prospectus. Je ne regrette qu'une suppression, celle relative à la qualification du professeur de la faculté de Paris. Permettez-moi de vous le dire, au moins par écrit, je n'avais pas exprimé seulement mon opinion personnelle, mais un fait […]. Nous aurions bien voulu, nous simples éditeurs, n'être pas tenus de nous conformer à des sentiments de modestie vraiment peu équitables. » (Lettre de Charles Dezobry à Ernest Havet du 16 février 1852, BNF, n. a. fr. 24473, f^o^ 284)

[2] *Pensées*, éd. HAVET, p. X. L'avertissement est daté de novembre 1851.

[3] « Je soumets ce travail à mes supérieurs, à mes maîtres, à mes collègues […] » (*loc. cit.*).

[4] Voir C. CHARLE, *La République des universitaires*, Paris, Seuil, 1994, et R. D. ANDERSON, *European Universities, from the Enlightenment to 1914*, Oxford, Oxford University Press, 2004.

[5] A. CHERVEL, *Histoire de l'agrégation. Contribution à l'histoire de la culture scolaire*, Paris, Kimé, 1993, p. 91.

[6] *Pensées*, éd. HAVET, p. X.

évidence par la revue, critique, des anciennes éditions, qui occupe toute une partie de l'étude introductive. Signe de l'importance de ce travail pour son auteur, dans la réédition de 1866, Havet isole cette revue des éditions anciennes dans un paratexte distinct de l'« étude »[1]. Ce point, devenu topique depuis au moins cinquante ans dans toute édition des *Pensées*[2], ne suffit toutefois pas à mettre en évidence la singularité critique de l'édition Havet dans cette histoire de l'intégration de normes disciplinaires dans les éditions. Celle-ci est en fait surtout prise en charge, deuxièmement, par les notes de bas de page. Ces notes ne se signalent en effet pas uniquement par leur surabondance par rapport aux éditions antérieures[3]. Elles se singularisent aussi par leur genre. À côté des notes philologiques et littéraire, Havet annonce des « notes philosophiques »[4], qui ne consistent pas en des jugements portés sur l'œuvre, qui « prétend[raient] enseigner au lecteur […] comment il doit sentir ou penser »[5]. Il s'agit, indique-t-il, de notes dans lesquelles, sans entrer en dialogue avec Pascal, c'est-à-dire le réfuter comme un adversaire ou comme un égal, Havet se sert du texte comme point de départ d'un travail philosophique. Nous verrons comment.

2/ Dans l'immédiat, un second élément de contexte nous semble important pour comprendre comment, et pourquoi, les notes de l'édition Havet singularisent son édition : le contexte scolaire. S'il nous semble aller de soi aujourd'hui qu'une édition destinée aux classes doive se parer d'un appareil critique censé éclairer le texte, c'est beaucoup moins le cas au XIX^e^ siècle. Les années 1850 correspondent même très précisément au moment où les éditions annotées commencent à se répandre entre les mains des élèves, au fur et à mesure que ceux-ci, de plus en plus nombreux, se constituent comme « public » pour les maisons d'édition[6]. Cette transformation des usages, coextensive à l'évolution des pratiques enseignantes que nous avons mise en évidence dans le

---

[1] *Pensées de Pascal,* deuxième éd. Havet, *op. cit.* t. I, p. XCIII-CXIX.

[2] Toute une partie de l'édition de 1803 était déjà dévolue à l'examen critique des éditions précédentes (*Pensées de Blaise Pascal*, éd. RENOUARD, *op. cit.* p. V-IX) ; dans l'avertissement de la seconde édition, l'auteur y revient encore, alors même qu'il fait figurer également le premier avertissement, qui contenait déjà cette revue critique (*Pensées de Blaise Pascal*, seconde éd. RENOUARD, *op. cit.* p. XV-XXI).

[3] On trouvait par exemple en tout et pour tout onze notes de bas de page dans l'édition Bossut et dix-neuf dans l'édition Renouard. Voir sur ce point notre chapitre I, p. [39].

[4] *Pensées*, éd. HAVET, p. VIII.

[5] *Loc. cit.*

[6] Voir notamment, pour l'enseignement primaire : J.-P. BRIAND, J.-M. CHAPOULIE, F. HUGUET, J.-N. LUC, A. PROST, *L'Enseignement primaire et ses extensions. Annuaire statistique (XIX^e^-XX^e^ siècles). Écoles maternelles, primaires, primaires supérieures et professionnelles*, Paris, Economica-INRP 1987. Pour l'enseignement secondaire : P. SAVOIE, *La Construction de l'enseignement secondaire (1802-1914). Aux origines d'un service public*, Lyon, ENS Éditions, 2013. L'histoire des élèves est récemment revenue sur le devant de la scène grâce à la publication des deux volumes de l'histoire de *L'Histoire des élèves en France* : vol. I, J.-F. CONDETTE et V. CASTAGNET-LARS (dir.), *Parcours scolaires, genres, inégalités (XVII^e^-XX^e^ siècles)*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2020 ; vol. II, J. KROP et S. LAMBRÉ (dir.), *Ordres, désordres et engagements (XVI^e^-XX^e^ siècles)*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2020. Un état de l'art, quoique déjà ancien, reste très utile sur la question du marché de l'édition scolaire : A. CHOPPIN, « L'histoire de l'édition scolaire en France aux XIX^e^ et XX^e^ siècles : bilan et perspectives », *Annali di storia dell'educazione e delle istituzioni scolastiche*, 1997, n° 4, p. 9-32.

chapitre précédent, est attestée par les importants débats auxquels elle donne lieu à la Commission des livres classiques[1]. C'est même l'un des premiers sujets qu'aborde cette commission nouvellement recréée, après dix ans d'interruption pour des raisons budgétaires[2].

Ces débats illustrent l'intérêt politique de l'institution pour ces notes. En effet, le rétablissement de la commission s'inscrit dans le retour à une politique de contrôle fort par le pouvoir politique des idées en circulation. Celui-ci avait été réclamé dès le début du Second Empire par d'anciens membres de la commission. C'est le cas notamment de Paul Lorain qui, dans une lettre adressée au ministre de l'instruction publique en mars 1853, insiste sur le cas des livres de philosophie : « L'*histoire* et la *Philosophie*, à raison des matières élevées qu'elles traitent, et des tempêtes qu'elles pourraient déchaîner, réclament, plus que tout le reste, une attention soutenue. »[3] Dès 1852, l'examen des livres était au centre des préoccupations du cabinet du ministre de l'instruction publique – le même qui décide de remplacer la classe de Philosophie par la classe de Logique. Une note préparatoire à la révision de la politique concernant les livres classiques rappelle ainsi que

> c'est le devoir de l'Administration de l'Instruction publique d'apporter la vigilance la plus sévère dans le choix des livres qui sont entre les mains de la jeunesse, et qui peuvent exercer une si décisive influence sur son éducation.[4]

Dans ce contexte, se demander si la commission doit également s'occuper d'examiner les notes (et non seulement le texte qui est annoté), c'est aussi, pour les membres de la commission, se demander quels effets peuvent produire ces notes sur les élèves :

> À l'égard des annotations, dont il n'y aura jamais disette, peut-on dire qu'elles constituent par elles-mêmes, dans l'enseignement classique, une nouveauté assez intéressante pour que telle ou telle édition annotée y fasse autorité à l'exclusion de toutes les autres ? En un mot en sera-t-il des annotateurs comme des auteurs sur lesquels la Commission porte des jugements de fond ?[5]

Si les avis divergent[6], le président de la commission, André Dumas, conclut au danger, moral et pédagogique, que les annotations peuvent représenter pour les élèves – et donc à la nécessité de les « contrôler » :

---

[1] Voir notamment Commission des livres classiques, procès-verbal de la séance du 4 mai 1859, AN, F/6883.

[2] Règlement et institution d'une Commission pour l'examen des livres classiques, arrêté du 26 décembre 1858, *BA*, 1858, t. IX, n° 108, p. 296-297. Celle-ci n'entrera en exercice qu'en février 1859. Voir la circulaire adressée aux recteurs d'académie sur l'examen des livres classiques du 15 février 1859 (*BA*, 1859, t. X, n° 110, p. 53-54).

[3] P. LORAIN, Lettre au Ministre de l'instruction publique, 22 mars 1853, AN, F/17/6883. Dans la suite de la lettre, Lorain recommande d'alléger considérablement le volume des livres d'instruction primaire, afin de pouvoir travailler davantage sur le contrôle des livres pour le secondaire.

[4] Note à l'appui d'une proposition concernant la révision du texte des livres prescrits pour l'usage des classes, p. 1, AN, F/17/2503/5.

[5] Commission des livres classiques, procès-verbal de la séance du 4 mai 1859, AN, F/6883.

[6] « Suffira-t-il à un éditeur d'avoir mis quelques notes au bas des pages d'un *Virgile* ou d'un *Horace*, d'un *Tite-Live* ou d'un *Salluste* pour que cette édition mérite d'occuper la commission ? » note ainsi l'un des membres de la commission (*loc. cit.*).

> Les annotations des livres classiques doivent d'autant moins échapper au contrôle de la Commission qu'elles peuvent, étant mal faites, causer un grand préjudice aux études et même ruiner toute l'économie des *Explications orales* ou des *Préparations écrites*.
>
> Les petites notes surtout, lesquelles sont innombrables, parce qu'elles portent sur des riens, font le plus de mal. Elles suppriment le travail de l'interprétation et pour le professeur et pour les élèves.[1]

Avant d'analyser le danger que représenteraient ces « annotations » pour la commission, il convient de rappeler la différence entre la commission d'examen des livres classiques rétablie en 1858 et celle qui avait été supprimée en 1849, dans laquelle Victor Cousin avait introduit un certain nombre de membres de son « régiment » (notamment Damiron, Dubois, Jouffroy et Bouillet[2]). En effet, ces débats pourraient sembler fort éloignés de la réalité de la salle de classe, dont ils ne donneraient qu'une représentation très imparfaite. La divergence des avis sur l'importance des notes dans le travail des élèves s'expliquerait alors par l'incapacité des membres à appréhender une telle réalité. Mais, en 1858-1859, la composition de la commission est beaucoup moins hétérogène, voire hétéroclite, que dans les années 1830-1840. Elle est composée des dix-huit inspecteurs généraux des trois ordres (primaire, secondaire, supérieur)[3] ainsi que de sept membres nommés par le ministre[4]. Ainsi, si leurs décisions ne peuvent pas être tenues pour des représentations parfaitement adéquates de la réalité de l'enseignement, elles s'ancrent bien dans une certaine connaissance de terrain. D'ailleurs, les inspecteurs soulignent à plusieurs reprises la difficulté qu'ils éprouvent à concilier ce travail d'examen avec leurs nombreuses tournées : ils ne cessent pas d'exercer leur activité d'inspection[5].

Concernant le « danger » que cette commission décrit, il est donc double. Il est pédagogique, d'une part : les notes permettraient aux élèves de ne plus travailler, en se reposant sur une interprétation toute faite, qu'ils n'auraient plus qu'à apprendre par cœur. On peut s'étonner ici d'un tel jugement, en contradiction manifeste avec les recommandations ministérielles qui insistaient au

---

[1] *Loc. cit.*

[2] L'étude d'Alain Choppin, autrement très précieuse, est incomplète pour la période d'influence de Cousin (A. CHOPPIN, *Le Pouvoir et les livres scolaires au XIXe siècle. Les commissions d'examen des livres élémentaires et classiques, 1802-1875*, thèse de doctorat en Histoire Sociale, Université Paris I, 1989). En effet, le nombre des collaborateurs de la commission, à cette période, dépasse allègrement les membres nommés. Ponctuellement, il est fait appel à de nombreux examinateurs extérieurs. Ces derniers n'apparaissent dans aucun travail critique ; leur liste est notamment donnée par à un document intitulé *Liste des examinateurs des livres classiques. État général des ouvrages qui leur ont été envoyés depuis le mois d'avril 1840 jusqu'au 1er mars 1844, et des rapports qu'ils ont faits sur ces ouvrages* (AN, F/17/1557).

[3] Il s'agit de Désiré Nisard, Charles Giraud, Félix Ravaisson, Urbain Le Verrier, Adolphe Brongniart, Louis Lafferière, Charles Denonvilliers, Barthélémy Wailly, Joseph Hervé de La Provostaye, Nicolas Riant, Roch Roustan, Joseph Danton, Hervé Faye, Georges Ritt, Alfred Magnin-Marrens, Jean-Baptiste Vincent et Joseph Villemereux. Sur ces personnages, voir I. HAVELANGE, F. HUGUET et B. LEBEDEFF-CHOPPIN, *Les Inspecteurs généraux de l'instruction publique. Dictionnaire biographique 1802-1914*, Paris, INRP, 1986.

[4] Darboy (vicaire général du diocèse de Paris), Cruice (directeur de l'École des Carmes), Loudière (professeur de rhétorique), Girard (maître de conférences à l'École normale supérieure), Cheruel (inspecteur de l'académie de Paris), Serret (professeur suppléant à la Faculté des sciences de Paris), Quicherat (bibliothécaire à Sainte-Geneviève). Sur la composition de la commission, voir A. CHOPPIN, *Le Pouvoir et les livres classiques*, *op. cit.* p. 146-147.

[5] Note pour le conseil impérial, 16 juin 1859, AN, F/17/6882.

contraire sur le caractère « dogmatique »[1] d'un enseignement devant accorder une place primordiale aux travaux de mémorisation. Le second danger est un danger moral : à quoi sert de contrôler les maîtres et les idées qu'ils diffusent par leur enseignement si les livres qu'ils donnent à lire, par certains passages ou par leurs notes, engagent les élèves dans une tout autre voie ? Une telle conception avait déjà donné lieu à l'interdiction de trois livres, en 1852, et à leur suppression des programmes : les *Dialogues* de Lucien, les *Métamorphoses* d'Ovide, et *Le Siècle de Louis XIV* de Voltaire. La justification était alors la suivante :

> Il ne suffit pas d'écarter de l'enseignement public les ouvrages qui, dans leur ensemble, sont notoirement contraires aux bonnes mœurs et à la religion. Ceux-là même qui ont été consacrés par le suffrage des juges les plus scrupuleux, ne doivent pas tous pénétrer dans les écoles tels qu'ils sont sortis des mains de leurs auteurs. Plusieurs, en effet, renferment des parties entières ou seulement des détails qui ne pourraient pas être proposés, sans inconvénient, à l'étude ni surtout à l'imitation des élèves. Il faut, de toute nécessité, en faire disparaître les passages équivoques, et, sans altérer l'harmonie de la composition, établir à l'usage exclusif des classes un texte épuré dont la lecture ne présente aucun danger ni pour l'esprit ni pour le cœur de la jeunesse.[2]

Or, cette interdiction, très mal vue par les libraires qui craignaient – à raison – de voir certains ouvrages de leur catalogue déconseillés pour les classes, et donc diminuer considérablement leurs parts de marché[3], avait été l'occasion en 1856 d'une lettre ouverte au ministre de l'instruction publique rédigée par Charles Dezobry, directeur de la maison où Havet publie son édition des *Pensées* en 1852. Celle-ci était, entre autres choses, un plaidoyer pour les éditions annotées :

> Les éditions annotées ont encore un avantage très précieux, quand elles sont bien faites, c'est qu'elles impriment en quelque sorte une direction générale dans l'art si difficile et si varié de l'enseignement, maintiennent la tradition des saintes doctrines, et par leur influence au loin, sont comme un métronome qui donne la mesure dans chaque genre et dans chaque classe. Elles ont tous les avantages de la tradition écrite, fixée, positive, sur la tradition orale qui s'altère, ne se transmet qu'imparfaitement, et ne peut, aux époques de relâchement ou de décadence, remédier ni à l'affaiblissement des esprits, ni à celui des méthodes. Un bon commentaire est un niveau perpétuel exposé à la vue de tous pour les guider, les exciter à s'y maintenir, et même le surpasser ; il multiplie, pour ainsi dire, les bons professeurs, car celui qui l'a fait, devient comme présent partout où son livre est introduit.[4]

Ce conflit autour de l'usage des éditions annotées illustre ainsi, par-delà les différends, que celles-ci étaient bien en usage auprès des élèves, et que ces notes étaient bien conçues comme des supports privilégiés pour « fixer » une interprétation, dont on pouvait attendre des effets moraux sur

---

[1] « Dans les lycées, les leçons doivent être dogmatiques et purement élémentaires. C'est dans une région supérieure et pour un autre auditoire que l'enseignement pourra procéder du libre examen. » (H. FORTOUL, Nouveau plan d'études pour les lycées et les facultés [rapport adressé à au Président de la République], *BA*, 1852, t. III, nº 28, p. 55)

[2] Note à l'appui d'une proposition concernant la révision du texte des livres prescrits pour l'usage des classes, p. 1, AN, F/17/2503/5.

[3] Le conflit entre les éditeurs et le ministère de l'instruction publique est l'objet d'analyses approfondies d'Alain Choppin dans *Le Pouvoir et les livres scolaires au XIXe siècle* (*op. cit.* ch. III, « Du contrôle impossible à la liberté du choix (1850-1914) »). De nombreuses lettres d'éditeurs sont conservées aux Archives nationales (F/17/6883).

[4] C. DEZOBRY, Lettre ouverte au Ministre de l'instruction publique, *Le Conseiller de l'enseignement public*, 4e année, nº 50, 15 avril 1856, p. 735.

les élèves qui usaient de l'édition. En effet, c'est ce caractère qui conduit à la fois les autorités à interdire certaines éditions et Dezobry à vanter les mérites de l'édition qu'il vient de publier. Loin d'être des facteurs d'instabilité, il insiste sur l'idée que des éditions annotées des classiques peuvent être pour l'institution un moyen de s'assurer que professeurs comme élèves ne s'écartent pas de la doctrine officielle. Les notes sont donc envisagées comme un moyen de restreindre en le contrôlant le libre jeu de l'interprétation. Autrement dit, chez Dezobry comme chez Dumas, elles sont envisagées dans leur fonction morale, et donc politique.

Si l'édition des *Pensées* par Havet ne fut jamais autorisée pour les classes, il ne faut toutefois pas y voir la conséquence, néfaste, de notes contrevenant à la politique du ministère. La raison est entièrement contingente : elle parut en 1852, soit au moment où la commission des livres classiques n'avait pas encore été reformée – elle ne le fut qu'en 1858. Et, lorsque paraît la seconde édition, explicitement destinée aux élèves, en 1866[1], la commission a disparu, supprimée par arrêté un an auparavant[2]. Alors, les livres classiques ne sont plus soumis au système de l'autorisation préalable, mais il est laissé à la charge des recteurs et des inspecteurs d'académie de s'assurer que les livres qui circulent effectivement sous leur autorité sont bien conformes « à la morale, à la Constitution et aux lois »[3]. On apprend tout de même, par une lettre[4], que Havet avait envoyé un exemplaire au ministre de l'instruction publique, conformément aux usages. Son interlocuteur, le directeur de cabinet du ministre, est très élogieux[5]. Cependant, il indique aussi que sa lecture s'est arrêtée à la préface et « quelques notes »[6]. Est-ce à dire que les notes de Havet, malgré leur profusion, ne seraient pas suffisamment originales pour retenir l'attention du ministre ? Nullement. Celui-ci, d'ailleurs, fait l'aveu de son incompétence pour juger de la qualité de l'édition et de son annotation. En revanche, quelqu'un comme Henri Hignard, ancien élève de Havet à l'École Normale, ne s'y trompe pas :

---

[1] *Pensées de Pascal, publiées dans leur texte authentique avec une introduction, des notes et des remarques*, par E. HAVET, deuxième édition entièrement transformée pour le commentaire, *op. cit.*

[2] Arrêté relatif à l'examen des livres classiques, 11 janvier 1865, *BA*, 1865, t. III, n° 52, p. 14-15. La Commission sera rétablie au moment de l'Ordre moral (Arrêté relatif aux livres en usage dans les établissements d'instruction publique, 2 juillet 1875, *BA*, 1875, t. XVIII, n° 362, p. 362-363).

[3] Arrêté relatif à l'examen des livres classiques, 11 janvier 1865, texte cité, p. 15. Voir également la circulaire adressée aux recteurs sur le même sujet (*ibid.* p. 15-16), ainsi que les notes préparatoires à cette réforme, qui attestent de la verticalité de cette prise de décision de supprimer le système d'autorisation préalable (dossier « Réforme de la Commission des livres classiques », AN, F/17/6883).

[4] Lettre de Charles Jourdain à Ernest Havet, 17 mars 1852, BNF, n. a. fr. 24475, f° 487-488. Jourdain avait été renouvelé dans ses fonctions de chef de cabinet le 5 juillet 1850 (*BA*, 1850, t. I, n° 7, p. 199).

[5] Il loue notamment « la nouveauté, la finesse, et un degré d'exactitude qu[']il ne trouve pas ailleurs » (texte cité, f° 487).

[6] « J'ai été assez heureux pour trouver quelques loisirs dont j'ai profité pour lire votre préface et quelques-unes de vos notes. » (*Loc. cit.*)

> J'ai reçu dans le temps avec une très vive reconnaissance votre magnifique Pascal : je m'attendais à une édition de classe ; j'ai trouvé un ouvrage entièrement neuf, considérable, et capable d'occuper pendant longtemps tous mes moments de loisir.[1]

Il ajoute une précision :

> M. Leclerc a dû bondir de joie, en reconnaissant en vous son digne hériter. Plaisanterie à part, vos notes deviennent plus intéressantes que le texte, et j'y ai beaucoup appris.[2]

Ce « M. Leclerc » est Joseph-Victor Leclerc, prédécesseur de Havet à la chaire d'éloquence latine de la Faculté des lettres de la Sorbonne[3] ; il était aussi l'auteur d'éditions – annotées – de Montaigne[4] et de Cicéron[5]. Replacer Havet dans cette illustre généalogie revient ainsi à la fois à signifier le caractère universitaire de son édition – il tient plus de l'illustre éditeur de Cicéron en trente-six volumes que de l'annotateur scolaire –, et à souligner l'importance qu'il convient d'accorder à ses notes. Par elles, l'*éditeur* Havet accède au statut d'*auteur* : on lit son édition moins pour le texte édité en lui-même que pour les notes qui le commentent, jugées « plus intéressantes » que celui-ci. Pour comprendre l'intérêt qu'elles suscitent, attardons-nous sur leur singularité.

b. Les notes d'Ernest Havet

La singularité des notes que Havet considère comme le cœur de son édition tient à l'interprétation que celles-ci tâcheraient de « fixer » : elles apparaissent comme une démonstration, en règle, du caractère philosophique des *Pensées*. Plus précisément, il s'agit de mettre en évidence le caractère philosophique de la *cohérence* qui confère aux *Pensées* leur unité. La précision est importante : le motif interprétatif de la « cohérence » des *Pensées* n'est pas une invention de Havet. Il était déjà au centre de l'analyse de Cousin[6]. Toutefois, ce dernier opposait explicitement cette cohérence, qui tenait au « dessein » apologétique que Pascal aurait poursuivi à travers les *Pensées*, à une « inconséquence » philosophique. Face à des critiques qui l'accusaient de vouloir réduire à néant la pensée de Pascal, Cousin indiquait ainsi que son geste était plutôt celui d'un recentrement :

---

[1] Lettre d'Henri Hignard à Ernest Havet, 16 juin 1852, BNF, n. a. fr., 24475, f° 190.

[2] *Ibid.* f^os^ 190-191.

[3] J.-D. GUIGNIAUT, « Notice historique sur la vie et les travaux de M. Joseph-Victor Le Clerc », *Comptes rendus des séances de l'Académie des inscriptions et Belles-lettres*, vol. X, 1866, p. 247-261.

[4] *Essais de Michel de Montaigne, avec les notes de tous les commentateurs*, édition publiée par J.-V. LE CLERC, Paris, Lefèvre, 1826, 5 vol.

[5] *Œuvres complètes de M. T. Cicéron, traduites en français avec le texte en regard*, édition publiée par J.-V. LE CLERC, Paris, Lefèvre, 1821-1825, 30 vol. La seconde édition étend le nombre de volumes à 36.

[6] Voir *supra*, ch. III, « Victor Cousin, trompette pascalien "sans plus" ? La revendication d'une rupture historiographique ».

> C'est Pascal, c'est sa puissante originalité, c'est son esprit, c'est son âme que nous défendons contre ses partisans vulgaires, lorsqu'au lieu d'en faire malgré lui un philosophe équivoque et mille fois inconséquent, nous le laissons et nous le montrons tel qu'il est.[1]

Pour Cousin, les *Pensées* sont bien une œuvre cohérente, en ce qu'elles poursuivent un unique dessein, affaibli voire masqué dans l'édition de Port-Royal, et non par leur prétendue « philosophie » qui, pour s'exprimer, a besoin d'être reconstruite. Havet formule une proposition radicalement inverse : la véritable cohérence des *Pensées* est bien d'ordre philosophique. Mais, plutôt que de la manifester en les réorganisant selon un classement nouveau dont on pourrait toujours objecter qu'il est du cru de l'éditeur et qui, dès lors, serait toujours suspect de forcer *une* interprétation parmi d'autres, Havet s'y emploie dans les notes. Deux outils sont principalement mobilisés : l'exégèse (explicitation des concepts) et la systématisation (mise en relation des fragments les uns avec les autres).

1/ Le premier outil dont Havet se sert pour manifester le caractère intrinsèquement philosophique des *Pensées* est ce que nous appellerons des notes « exégétiques ». Celles-ci ont vocation à développer les concepts utilisés par Pascal, en restituant leur contexte d'énonciation. Souvent, pour ce faire, Havet rappelle l'origine des concepts que Pascal mobilise. Il est ainsi l'un des premiers à faire une revue à peu près exhaustive des emprunts à Montaigne, au-delà des quelques indications données par Cousin dans le *Rapport*[2]. Mais un certain nombre de notes rétablissent également le contexte conceptuel et logique des propositions de Pascal. Nous en donnerons ici un exemple, tiré du fragment « Disproportion de l'homme ». Ce fragment est celui qui ouvre l'édition[3]. Il s'agit aussi du plus annoté par Havet (87 notes) :

> Que l'homme contemple donc[1] la nature entière, dans sa haute et pleine majesté[2] ; qu'il éloigne sa vue[3] des objets bas[4] qui l'environnent […]. Tout ce monde visible n'est qu'un trait imperceptible dans l'ample sein[5] de la nature. Nulle idée n'en approche[6]. Nous avons beau enfler nos conceptions au-delà des espaces imaginables : nous n'enfantons que des atomes, au prix de la réalité des choses. C'est une sphère infinie dont le centre est partout, la circonférence nulle part[7].

La note 7[4], qui occupe deux pages presqu'entières de l'édition, rend compte de l'histoire de cette « comparaison fameuse » qui « n'a pas encore été faite exactement ». Parmi les illustres prédécesseurs qui constituent cette histoire, Havet cite notamment Platon, mais indique que l'image

---

[1] V. COUSIN, *Des Pensées de Pascal. Nouvelle édition revue et augmentée*, Paris, Ladrange, 1844, « Avant-propos », p. VI.

[2] Cette attention aux « sources » est telle qu'elle reste encore de référence aux pascaliens contemporains ; voir par exemple A. FRIGO et M. LE GUERN, « Sur quelques sources inédites de Pascal », *Dix-septième siècle*, nº 269, 2015, p. 735-754 (Havet est cité p. 744).

[3] *Pensées*, éd. HAVET, p. 1-18. Le titre « Disproportion de l'homme », qui est autographe, figure seulement en note dans l'édition Havet.

[4] Il s'agit de la note 1 p. 3. Nous avons rétabli une numérotation continue pour plus de clarté.

provient plus vraisemblablement de la préface aux *Essais* de Montaigne par Marie de Gournay. Il souligne ensuite le déplacement que Pascal lui fait subir :

> Nous ne terminerons pas cette note sans faire observer, premièrement, que Pascal applique cette définition, non plus directement à Dieu, mais à la nature, ensuite que cette phrase célèbre n'est pas dans Pascal une de ces pensées isolées, qui n'ont plus de valeur si elles ne sont pas originales ; c'est une idée dont il ne s'empare que pour la faire entrer dans un développement magnifique, qui est bien de lui sans doute, et dont elle semble n'être que le terme naturel.

On comprend ainsi que la volonté de révéler les références cachées du discours de Pascal ne s'identifie pas du tout à une volonté d'altérer en quelque sorte « l'originalité » de son génie en montrant les influences dont les *Pensées* sont (ne seraient que) le résultat[1]. Mais elle est aussi une manière d'affirmer la nature de cette originalité, qui était également, nous l'avons vu, au cœur de l'argumentation cousinienne. Si Pascal copie effectivement, parfois à la lettre, des lignes de Montaigne ou d'autres auteurs, c'est pour les insérer dans ses propres « développements ». C'est donc son propre agenda philosophique qui dicte la règle de ces emprunts. Havet s'attache par ailleurs à manifester cette philosophie proprement pascalienne, qu'il enrichit de citations, en dépliant les concepts qu'il utilise, non plus seulement historiquement, mais logiquement. Nous en avons un exemple dans les notes de la citation précédente. Il s'agit cette fois de la note 6[2] :

> « N'en approche. » *En* se rapportait peut-être à *l'immensité*, comme Pascal avait écrit d'abord. — « Au-delà des espaces imaginables. » Supprimé dans P. R. Mais comment *concevoir* au-delà de ce qui est *imaginable* ? Concevoir n'est pas imaginer. On peut concevoir d'une façon abstraite ce qu'on ne se figure pas d'une manière sensible.

Dans cette note, Havet procède bien à une contextualisation du terme « imaginable » en le réintégrant dans l'opposition imaginer/concevoir. Ce faisant, il restitue, dans un commentaire très didactique, la théorie sur la nature de la pensée qui sous-tend les analyses pascaliennes. Que le couple dont Havet se sert pour mettre en évidence cette consistance philosophique soit notamment cartésien n'a rien d'un hasard. En effet, pour établir cette dignité philosophique de Pascal, Havet se sert principalement de la comparaison avec Descartes, retournant ainsi l'argumentation cousinienne contre elle-même, en lui accordant son principal postulat : Descartes est bien l'un des plus grands philosophes que la France ait connus, et à cet égard il peut être considéré comme un modèle pour définir la philosophie. Or, Pascal, loin d'être son exact contraire, soutient facilement la comparaison

---

[1] Ce débat sur « l'originalité de Pascal » prend de l'ampleur tout au long du XIX^e^ siècle, au fur et à mesure que des « sources » toujours plus nombreuses sont mises au jour – entreprise dans laquelle Havet joua un rôle important. Émile Baudin y consacre une série d'articles en 1924 : « L'originalité philosophique de Pascal », *Revue des sciences religieuses*, t. IV, n^o^ 1, p. 97-126 ; n^o^ 2, p. 324-348 ; n^o^ 3, p. 485-512 ; n^o^ 4, p. 587-600. Pour une perspective contemporaine et critique sur ces débats, voir J. MESNARD, « L'invention chez Pascal », *in La Culture du XVII^e^ siècle, enquêtes et synthèses*, Paris, PUF, 1992, p. 371-386.

[2] Note 9 p. 2 dans le texte.

jusque dans ses *Pensées*[1]. C'est ce que manifeste particulièrement le second type de notes que nous avons distingué, qui établissent que la pensée de Pascal est non seulement philosophiquement consistante, mais aussi formellement systématique. Descartes sert alors à nouveau de modèle.

2/ Ce second ensemble de notes regroupe celles qui opèrent une systématisation de la pensée de Pascal. Contre les reproches qui attribuent une forme d'inconstance philosophique à Pascal dans les *Pensées*, ou ceux qui, du fait de son inachèvement, soulignent l'impossibilité d'établir la cohérence de l'ouvrage, Havet cherche à montrer que le discours de Pascal est bien démonstratif et valide en ce sens. Il l'affirmait dès l'*Étude* introductive :

> La démonstration de Pascal […] forme seule un système complet, où tout se tient, comme dans une construction géométrique, et où, le principe une fois accordé, tout doit suivre, qu'on y consente ou qu'on y répugne.[2]

Dans les notes, cet impératif de reconstitution du système de Pascal passe avant tout par la mise en évidence d'un réseau de fragments connexes. Celle-ci, souvent réduite au minimum, c'est-à-dire à de simples « cf. » suivis de la référence, s'articule à la constitution d'un index très détaillé, qui rend d'autant plus simple une lecture thématique des *Pensées*. Mais elle permet aussi de donner du sens à des fragments dont l'interprétation peut sembler difficile. C'est par exemple le cas du fragment 7 de l'article V, pour lequel Havet rétablit la définition pascalienne de « la machine », sans laquelle le fragment est incompréhensible :

> La coutume de voir les rois accompagnés de gardes, de tambours, d'officiers, et de toutes les choses qui plient la machine[1] vers le respect et la terreur, fait que leur visage […] imprime dans leurs sujets le respect et la terreur.
>
> [1] « La machine. » Pascal appelle ainsi cette partie de l'homme par laquelle il est machine, comme l'animal, et n'obéit pas à la réflexion, mais à l'instinct. (Cf. X, 4)[3]

Ailleurs, pour les fragments « programmatiques », dans lesquels Pascal annonce ce qu'il compte démontrer, ou ce qu'il aurait démontré auparavant, dans l'économie d'un livre terminé, Havet renvoie aux fragments qui abordent les thèmes en question. C'est par exemple le cas pour le fragment 2 de l'article V :

> Nous avons donc montré que l'homme est vain[1] par l'estime qu'il fait des choses qui ne sont point essentielles.
>
> [1] « Que l'homme est vain. » (Cf. II, 5 ; III, 5 ; IV, 4.)

On peut encore citer le fragment 9 de ce même article V, qui mobilise ces deux usages :

---

[1] Il convient ici de signaler l'article de Havet intitulé « Descartes et Pascal » (« Descartes et Pascal », *Revue politique et littéraire (Revue bleue)*, n° 22/9, 29 août 1885, p. 281-283). Mais celui-ci ne porte que sur la question de la paternité de l'expérience du Puy-de-Dôme, dont certains considéraient qu'elle devait revenir à Descartes.

[2] *Pensées*, éd. Havet, p. XXXVII.

[3] *Ibid.* p. 64.

> Saint Augustin a vu qu'on travaille pour l'incertain, sur mer, en bataille, etc. ; il n'a pas vu la règle des partis[1], qui démontre qu'on le doit[2]. Montaigne a vu qu'on s'offense d'un esprit boiteux[3], et que la coutume peut tout[4] ; mais il n'a pas vu la raison de cet effet[5].

[1] « La règle des partis. » Sur la règle des partis, cf. X, 4.
[2] « Qui démontre qu'on le doit. » Cf. XXIV, 88.
[3] « Qu'on s'offense d'un esprit boiteux. » Voir le paragraphe [*sc*. le fragment] suivant.
[4] « Que la coutume peut tout. » Cf. III, 8.
[5] « La raison de cet effet. » Voir les notes sur l'art. V, 2.

Par ce système de renvois, Havet peut ainsi rétablir la continuité d'une démonstration philosophique dispersée tout au long de l'œuvre. Ce faisant, il résout bien l'éclatement du texte en montrant que, par-delà les apparences, on a bien affaire à un système de philosophie. Mais il rend également celui-ci comparable avec d'autres philosophies – non plus seulement du point de vue des concepts, mais du type de démonstrations. L'une des conclusions de cette comparaison, sur laquelle Havet insiste particulièrement, est la proximité entre Pascal et Descartes :

> Pascal est philosophe et théologien tout ensemble ; on achèvera de comprendre son génie en le comparant à deux hommes qui sont ses égaux, et entre lesquels il a paru, l'un le philosophe, l'autre le théologien par excellence, Descartes et Bossuet. […] Descartes est […] un génie éminemment inventeur, Pascal est surtout un génie critique. L'un vise plus loin et embrasse davantage, l'autre étreint plus profondément. L'un va au-devant des questions ; l'autre ne traite que celles qui s'offrent à lui, mais il les épuise.[1]

À l'inverse, elle révèle également que l'un des rapprochements les plus évidents – celui entre Pascal et Montaigne – est en réalité fort limité :

> Ce que Pascal n'emprunte pas à Montaigne, c'est la fermeté et la rigueur géométrique de ce langage, expression d'un esprit aussi entier, aussi inflexible, que celui de Montaigne est flottant.[2]

Il n'est pas anodin que ce dernier jugement soit formulé dans une note : les opérations de systématisation sont bien ce qui permet de rendre l'œuvre pascalienne, dont le caractère singulier est un thème très récurrent au XIX^e^ siècle, comparable avec d'autres. Une telle comparaison, qui le montre plus proche de Descartes que de Montaigne, participe bien de la démarche d'habilitation philosophique que Havet revendique pour son édition.

Une telle démarche, nous le voyons donc à présent, ne consiste pas simplement à affirmer, ni même à reconstituer, dans une étude à part, la philosophie de Pascal. Il s'agit de l'inscrire dans le texte même. Dès lors, les transformations dont nous avons rendu compte ne sont pas responsables de la reconnaissance du statut de « philosophe » à Pascal en général. Mais elles apparaissent bien comme les conditions de la formation et, surtout, de diffusion de la figure philosophique de Pascal. Ce caractère de l'édition-Havet nous semble expliquer pourquoi cette figure s'est imposée « par le

[1] *Ibid.* p. XXXVIII. La comparaison court sur plusieurs pages.

[2] *Ibid.* p. 43. Plus tôt, Havet indiquait que « rien ne serait […] plus faux que de se figurer Pascal comme un esprit libre et flottant » (*ibid.* p. XIV).

bas » dans les programmes de philosophie : lorsque les *Pensées* y sont inscrites, en 1895, les membres de la commission préparatoire indiquent qu'ils ne font qu'entériner des représentations. Au moment de la parution de l'édition, Édouard Droz écrivait déjà à Havet pour le remercier des réparations que celle-ci apporterait à la figure de Pascal dans l'opinion publique, « égarée » par les travestissements de Cousin[1].

Il nous semble toutefois nécessaire de souligner ici l'étrangeté de cette intégration des *Pensées* à la liste des auteurs recommandés : le projet d'habilitation philosophique porté par l'édition Havet n'a été réalisé institutionnellement que bien longtemps après sa publication (1852) et son intégration aux pratiques pédagogiques (au moins à partir de 1880). Cette tardiveté de l'entrée des *Pensées* en philosophie, alors même qu'il est attesté que l'édition Havet circulait abondamment, parmi les professeurs et au-delà[2], ne remet-elle pas en cause l'hypothèse qu'elle en aurait été au moins en partie responsable ?

Ce serait selon nous le cas si la figure de Pascal ainsi constituée n'était traversée d'ambiguïtés : en réalité, l'habilitation philosophiques des *Pensées*, et donc leur réintégration sous la juridiction des philosophes, n'est compréhensible qu'articulée au jugement prononcé sur cette philosophie, rendu possible par leur appropriation disciplinaire. Ce jugement est sans appel : la philosophie de Pascal est moralement inacceptable.

2. Les ambiguïtés de la figure de Pascal chez Havet

Un indice de l'ambiguïté du jugement porté sur le caractère philosophique de la pensée de Pascal par Havet se trouve dans le rapport que celui-ci entretient avec Cousin. Nous avons eu l'occasion de souligner, ponctuellement, leurs divergences. Mais l'opposition est plus profonde ; elle est formulée clairement par Havet, qui cite – sans toutefois le nommer – Cousin :

> Les ennemis de la philosophie se sont servis de Pascal contre elle ; il n'est donc pas étonnant que ceux qui ont le droit de parler au nom de la philosophie aient compté Pascal parmi ses ennemis. On a été jusqu'à dire que les *Pensées* sont peut-être plus dangereuses qu'utiles. Je ne puis le croire […]. Non, Pascal n'est pas un ennemi de la philosophie, car la philosophie n'a d'ennemis, à mon sens, que ceux qui ne raisonnent pas et qui ne veulent pas qu'on raisonne, soit par une aveugle superstition, soit par un mépris stupide de l'intelligence. Mais un Pascal est philosophe quoi qu'il en ait, et le travail qui s'opère sous son influence dans un bon esprit ne peut être que philosophique.[3]

---

[1] « [Cousin] a égaré une partie des études sur Pascal et l'opinion publique t[ou]t entière, en faisant croire que Pascal est un sceptique désespéré qui ne trouve de refuge que d[an]s la foi, alors que Pascal va chercher dans la foi un remède contre sa raison, alors qu'il a peur non pas d'être trop sceptique, m[ai]s de ne l'être pas assez. » (Lettre d'Édouard Droz à Ernest Havet, 29 juin 1882, BNF, n. a. fr. 24473, f^os^ 305-306)

[2] Voir, ci-dessous, notre analyse des manuels scolaires de la fin du XIX^e^ siècle (*infra*, p. 402-407).

[3] *Pensées*, éd. HAVET, p. LXIV.

Rien, à première vue, ne peut donc sembler plus opposé au « Pascal-Cousin » que le « Pascal-Havet ». Pour autant, dans la même étude introductive que cette remarque vient clore, Havet indique également que sa perspective n'est pas différente de celle de son « maître »[1] Cousin, dont il affirme l'inaliénable « autorité »[2]. On pourrait s'attendre à ce que cette conciliation repose sur la distinction entre les parties « critique » et « philosophique » du travail de Cousin[3]. En effet, Havet rappelait quelques pages auparavant que ce dernier

> avait préparé la véritable édition des *Pensées*, il en avait marqué le caractère, établi les principes, indiqué les résultats, il en avait donné une sorte de *specimen*, mais il ne l'avait pas faite.[4]

L'intéressé ne se privera d'ailleurs pas de s'approprier tous les mérites de cette édition, comme il l'avait déjà fait avec celle de Faugère :

> L'édition de M. Havet […] est bien l'édition critique et savante que nous avions demandée : c'est la récompense de nos efforts de les avoir vus couronnés et terminés par un tel ouvrage.[5]

Mais l'autorité que Havet reconnaît à Cousin sur son propre travail va au-delà de la seule question de la philologie, et relève bien de l'interprétation. Notre première citation le confirmait déjà, puisque Cousin y était désigné comme l'un de « ceux qui ont le droit de parler au nom de la philosophie ».

Nous tâcherons dans cette section de rendre compte de la manière dont Havet peut concilier l'idée que Pascal « est un philosophe » avec la reconnaissance philosophique et interprétative de l'autorité de Cousin. Nous montrerons ainsi que Havet reprend bien à ce dernier le principe qui constitue le fond de son interprétation – Pascal est un « janséniste » et un « sceptique ». Ce principe, toutefois, s'il motive l'hostilité de Havet à l'égard de Pascal, justifie également l'intérêt qu'il lui porte, et qui le pousse à l'éditer.

---

[1] *Ibid.* p. LIV.

[2] *Ibid*. p. XVII.

[3] Comme le fait par exemple Droz, qui reproche à Havet de ne pas en faire autant : « Je sais à Cousin tout le gré du monde d'avoir réformé ou fait réformer le faux texte de Pascal. Je n'ai pas besoin là-dessus de me résigner ; je reconnais très volontiers que là est le suprême honneur de Cousin ; mais je distingue avec soin son travail critique sur P[ascal] de son travail philosophique, ou se disant tel. » (Lettre d'Édouard Droz à Ernest Havet, 9 juillet 1882, BNF, n. a. fr. 24473, f° 307)

[4] *Pensées*, éd. HAVET, p. LV.

[5] V. COUSIN, *Madame de Sablé. Études sur les femmes illustres et la société du XVII^e siècle*, Paris, Didier, 1854, p. 95. À partir de la seconde édition (*Madame de Sablé. Nouvelles études sur la société et les femmes illustres du XVII^e siècle*, deuxième édition, Paris, Didier, 1859, p. 433), Cousin retire cette remarque et renvoie à son propre travail d'édition dans la cinquième édition du *Rapport* devenu *Études sur Pascal* (*Études sur Pascal, cinquième édition, revue et augmentée*, Paris, Didier, 1857). Il est à noter qu'Havet, quant à lui, tenait celle de Faugère – et non la sienne – pour « l'édition-Cousin » : « M. Cousin avait préparé la véritable édition des *Pensées* […] mais il ne l'avait pas faite. M. Prosper Faugère la fit paraître en 1844. » (*Pensées*, éd. HAVET, p. LV)

(i) Validité logique vs. *acceptabilité morale*

Il apparaît très clairement que la figure que Havet donne à Pascal est redevable à bien des égards à l'interprétation cousinienne. Toutefois, si, chez lui, les *Pensées* sont effectivement réintégrées dans le champ de la philosophie, c'est moins au prix d'une modification de leur interprétation que d'un élargissement de la définition de la philosophie elle-même, dans laquelle la pensée de Pascal devient acceptable. L'interprétation développée par Havet reste en effet déterminée par les deux mêmes traits que chez Cousin : le « scepticisme » ou « pyrrhonisme », et le « jansénisme ». Comme Cousin, il souligne « l'affinité étrange »[1] qui lie ces deux étiquettes. Celles-ci, cependant, subissent plusieurs déplacements.

Premièrement, si Havet reconnaît que Pascal est bien « sceptique », et que le « scepticisme » désigne le « néant de la raison »[2], cette étiquette ne renvoie elle-même plus à un extérieur de la philosophie. Philosophie et scepticisme ne seraient pas incompatibles. On peut l'expliquer par la redéfinition de la philosophie opérée par Havet. Celle-ci est, comme telle, moins déterminée dans ses contenus que dans sa forme, celle d'un « système ». Le critère décisif n'est donc plus celui de la nature de ce qui est démontré, mais la présence de démonstrations rigoureuses, c'est-à-dire logiquement valides. Or, le scepticisme de Pascal est bien conçu à cet égard comme un système, qui articule des principes et des conséquences :

> Pascal admet tous les principes du scepticisme, il en admet toutes les conséquences : les principes, c'est-à-dire que l'homme ne peut rien connaître avec certitude, soit parce que les choses elles-mêmes n'ont aucune essence constante, soit parce qu'il n'a aucune prise sur elles, et que toutes ses facultés sont trompeuses ; les conséquences, c'est-à-dire que tout l'ordre du monde n'a aucun fondement solide, qu'il n'y a point de science, mais des opinions ; point de morale, mais des mœurs ; point de droit naturel, mais des coutumes ; que l'autorité des rois et des puissances n'est établie que sur la folie […] ; qu'on ne peut justifier par la raison ni la propriété ni les lois mêmes de la famille […] ; qu'il est impossible de prouver Dieu […]. Enfin, qu'il n'y a point de preuve de la vérité de la religion, et qu'il ne peut pas y en avoir.[3]

Le scepticisme, dès lors, n'apparaît plus seulement comme une entreprise, simplement négative, de sape de toute sorte de fondement, comme c'était le cas chez Cousin. Plutôt qu'une généralisation, voire une universalisation, le scepticisme est la *systématisation* du doute. Cela implique qu'il soit réintégré à une pratique intellectuelle, à une certaine démonstration. En ce sens, il repose bien sur un certain usage de notre rationalité. C'est ce qu'explicite Havet à l'endroit des preuves de l'existence de Dieu chez Pascal. Pour celui-ci, qu'« il [soit] impossible de prouver

---

[1] *Pensées*, éd. HAVET, p. XVII.

[2] *Ibid.* p. XX.

[3] *Ibid.* p. XVIII-XIX.

Dieu », ne signifie pas qu'il faille renoncer à *toute* preuve de l'existence de Dieu. La critique, sceptique, de la certitude impose de redéfinir la nature d'une preuve :

> La pensée de Pascal est claire ; prouver la religion n'est pas, dans son langage, en donner une démonstration véritable ; c'est fournir des raisons à l'appui, c'est montrer qu'il est raisonnable d'y croire. Mais on ne peut aller au-delà. Sa preuve est une probabilité qui n'atteint pas à la certitude et qui n'y prétend pas.[1]

Le scepticisme n'est donc pas incompatible avec toute démarche rationnelle d'explication du monde, en quoi consisterait la philosophie. Il le serait si la pensée de Pascal n'était que critique ; mais son scepticisme, tout radical qu'il soit, est inscrit au sein d'une démarche rationnelle plus générale. En ce sens, il fournit bien des principes à une démonstration, mais pas les plus fondamentaux ; il est une partie de la démonstration, mais pas son point de départ. Pascal est « pyrrhonien », certes, mais pas seulement :

> Rien ne serait […] plus faux que de se figurer Pascal comme un esprit libre et flottant, qui part du doute universel, et qui, s'enfonçant dans ce vide jusqu'à ce qu'il trouve un fond qui résiste, arrive ainsi à la foi. Pascal part de la foi ; elle est chez lui invétérée, profonde, inébranlable ; et c'est en chemin qu'il rencontre le doute, non comme un principe, mais comme un obstacle.[2]

Ce véritable fondement de la pensée pascalienne est explicitement désigné comme son « jansénisme ». Là aussi, il convient de noter les déplacements que Havet opère vis-à-vis de cette étiquette. En effet, que toute la pensée de Pascal se fonde sur un « jansénisme » de principe pourrait suffire à douter qu'elle soit de nature philosophique, dans la mesure où ce « jansénisme » semble renvoyer à une sphère différente du savoir. Havet lui-même insiste souvent sur l'idée que Pascal n'a pas su suffisamment distinguer philosophie et foi. C'est l'un des enseignements qu'il tire de la comparaison avec Descartes qui, lui, serait allé au bout de sa démarche critique[3]. En réalité, là encore, la question est moins celle de la nature des principes que de la manière dont ils sont exploités : dans la mesure où le jansénisme est lui-même un « système »[4], il n'est pas incompatible avec toute pratique philosophique. Dès lors, qu'on y répugne ou qu'on y adhère, ce que Pascal démontre ne justifie pas qu'on l'écarte de la philosophie :

> À ceux […] qui censureraient la démonstration de Pascal parce qu'elle est établie sur le jansénisme, il n'y a qu'une réponse à faire : trouvez-en une autre ; une autre aussi vigoureusement raisonnée et aussi émouvante, qui force le logicien dans sa logique, et l'indifférent dans son indifférence, qui ne laisse point de refuge ni à l'esprit ni au cœur. Mais elle ne se trouvera pas.[5]

---

[1] *Ibid.* p. XIX.

[2] *Ibid.* p. XIV.

[3] *Ibid.* p. XXVIII.

[4] *Ibid.* p. XXXVII.

[5] *Loc. cit*.

De quoi le jansénisme est-il le système ? Havet est on ne peut plus clair : « Philosophiquement parlant, le jansénisme, considéré comme un système, n'est qu'un catholicisme conséquent et rigoureux. »[1] Là où, comme nous l'avons vu, l'analyse du jansénisme chez Cousin avait pour but de mettre en évidence l'existence d'un « vrai christianisme », Havet cherche au contraire à brouiller la distinction entre christianisme et jansénisme. Cette hypothèse est bien évidemment scandaleuse pour bon nombre de ses contemporains ; c'est ce qui explique peut-être qu'il ne la développe pas dans son édition des *Pensées*, parue en 1852 – soit au lendemain de la prise de pouvoir de Napoléon III[2]. Il y revient dans les années 1870-1880, politiquement moins risquées, sous la forme d'un long article consacré aux *Provinciales*[3]. Toute la première partie de cet article est occupée par une exposition systématique de la « théologie janséniste »[4]. Havet indique alors qu'il s'agit d'un développement d'idées émises d'abord dans l'étude introductive de son édition des *Pensées*.

Ramener le jansénisme à son expression systématique revient à mettre en évidence la nature des principes sur lesquels cette théorie se fonde, et la validité logique des conséquences qui en sont tirées. Alors même que d'aucuns qualifiaient le jansénisme d'« outrage » au christianisme, en le ramenant à ses principes, Havet conclue à la parfaite conformité de ceux-ci avec le catéchisme le plus classique : la doctrine de la grâce professée par Cornélius Jansénius n'apparaît que comme une conséquence « nécessairement enveloppé[e] dans les principes posés par le *Petit Catéchisme* [*du diocèse de Paris*] »[5]. Au-delà, Havet poursuit son enquête jusqu'aux origines pauliniennes du christianisme et de la querelle sur la grâce ; sa conclusion est que le jansénisme est bien conforme à ce premier christianisme. Mais ramener le jansénisme à ses principes est également ce qui permet, comme n'importe quelle théorie, de le juger. Havet dénonce ainsi l'hypocrisie de ceux qui se permettent de critiquer cette théorie tout en se prévalant du christianisme. Dans la mesure où le jansénisme n'est que la systématisation du christianisme, le refuser, c'est refuser le christianisme – ou alors, c'est se montrer inconséquent, puisque le dogme que l'on érige ainsi en principe de sa

---

[1] *Loc. cit*.

[2] La correspondance de Havet avec Henri Hignard est, une fois de plus, très révélatrice à cet à égard. Ce dernier s'étonne du ton adopté dans certaines notes (« Est-il besoin de vous dire que je ne les aurais pas toutes écrites ? Qu'il y a çà et là certaines intentions voilées que j'aurais entièrement couvertes. » Lettre à Ernest Havet, 16 juin 1852, BNF, n. a. fr. 24475, f° 191), dans une autre lettre, il souligne la pression que Fortoul exerce sur la philosophie (« Je relis souvent votre Pascal […]. Par le temps qui court [*sic*], nous ne pouvons plus guère travailler. M. Fortoul y a mis bon ordre. Je me bornerai à étudier dans vos livres. », lettre à Ernest Havet, 24 juin 1854 *ibid.* f^os^ 192-193).

[3] « Des Provinciales de Pascal », *Revue des deux mondes*, t. XLI, 1^er^ octobre 1880, p. 516-553.

[4] *Ibid.* p. 516-525.

[5] *Ibid.* p. 517. Le « Petit catéchisme » dont il est question avait été composé sous les ordres de Mgr. Affre, archevêque de Paris, en 1847 (*Catéchisme du diocèse de Paris*, Paris, Librairie pour les livres liturgiques illustrés, 1847).

réflexion est contradictoire. À l'inverse, Pascal, qui a produit « une œuvre d'extrême logique »[1], peut bien être qualifié de philosophe.

On le voit : cette dernière affirmation ne vise pas à sauver Pascal des reproches qui lui sont faits au moment où Havet écrit. Au contraire, l'habilitation philosophique des *Pensées* – qui les place sous la juridiction des philosophes – est la condition même de la formulation d'un tel jugement. Que les *Pensées* soient logiquement valides ne signifie pas pour autant qu'elles soient moralement acceptables. Autrement dit : toute philosophie ne mérite pas de faire partie du canon que l'on enseigne et que l'on fait lire. Comment expliquer alors l'intérêt que porte Havet aux *Pensées* ? Cette apparente contradiction est soulignée par un grand nombre d'écrivains catholiques. Le chanoine Victor Rocher dénonce ainsi une instrumentalisation des *Pensées* par cet « ennemi déclaré du christianisme » qu'est Havet, qui les met au service « des plus détestables doctrines »[2]. Alix Destouches note de son côté que la trop grande divergence de point de vue entre l'auteur et l'éditeur lui retire toute qualité : ce n'est qu'une « respectueuse et sympathique réfutation »[3]. Tous font état d'une certaine contradiction chez cet éditeur qui prétend ne pas l'être et qui porte un jugement très défavorable sur Pascal : « Sa préoccupation constante est de contredire Pascal », relève encore Jean-Baptiste Jeannin[4].

(ii) L'intérêt de Havet pour Pascal

La critique pascalienne récente a elle aussi achoppé à rendre compte de ce « paradoxe »[5], quand celui-ci n'est pas réduit à une « mauvaise intention » de la part de Havet, qui (n')éditerait (que) pour discréditer. En réalité, le jugement porté sur Pascal va plus loin qu'un simple rejet. Il est pensé dans

---

[1] *Pensées*, éd. HAVET, p. XI.

[2] *Pensées de Pascal*, publiées d'après le texte authentique et le seul vrai plan de l'auteur, avec des notes philosophiques et théologiques et une notice biographique, par V. ROCHER, chanoine d'Orléans, Tours, Mame et Fils, 1873, p. LIV. Cette édition ne doit pas être confondue avec une édition parue plus tôt la même année, sous un titre très proche (*Pensées de Pascal sur la religion*, publiées d'après le texte authentique et plan de l'auteur, avec des notes philosophiques et théologiques, par V. ROCHER, chanoine d'Orléans, Tours, Alfred Mame et Fils, 1873), qui ne contient pas les treize pages de commentaire sur la « philosophie » de Pascal d'où est extraite cette citation.

[3] *Pensées de B. Pascal (édition de 1670)*, précédées d'un avant-propos et suivies de notes et de variantes, Paris, Librairie des bibliophiles, 1874, p. XIV. Nous avons pu identifier Alix Destouches comme l'auteur de cette édition seulement signée des initiales « A. D. » d'après une lettre qu'il écrivit à Havet, qui lui-même l'avait félicité, *via* son éditeur, pour la qualité de son travail (Lettre d'Alix Destouches à Ernest Havet, 4 janvier 1878, BNF, n. a. fr. 24473, f° 283). Nous n'avons pas pu trouver d'informations sur cet auteur. En revanche, les références données dans la bibliographie de son édition ainsi que l'éloge soutenu des éditions catholiques, dont celle de Rocher, permettent de situer sans ambiguïté son point de vue.

[4] *Pensées de Pascal*, publiées dans leur texte authentique et d'après le plan de l'auteur, avec une introduction et des notes par J.-B. JEANNIN, Paris, Société Générale de Librairie Catholique, 1883, p. 39.

[5] Voir notre article « Agir en éditant. Les éditions de Pascal dans la seconde moitié du XIX^e^ siècle et la formation du canon philosophique », *in* F. BARANCY (dir.), *Entre Politique et philosophie : l'édition des « philosophes classiques » en France au XIX^e^ siècle*, *Astérion*, n° 26, 2022 [En ligne]. Disponible à : https://journals.openedition.org/asterion/7927 (consulté le 18 août 2022).

la continuité d'un travail philosophique qui intègre une certaine conception de la lecture des ouvrages. Pour le comprendre, il convient de rétablir le critère de l'acceptabilité morale dont nous avons indiqué qu'il servait à rejeter les *Pensées*, en même temps que Havet les habilitait philosophiquement.

Celui-ci indique clairement que la seule validité logique d'une théorie ne suffit pas à la rendre acceptable, et qu'il faut s'enquérir, pour juger de sa valeur, des effets qu'elle produit dans la situation présente. Or, une telle manière de faire est, selon Havet, implicite dans le discours de ses adversaires catholiques, qui rejettent la philosophie janséniste au nom d'un catholicisme moins extravagant, alors même que ce qu'ils rejettent, sans le savoir, est le christianisme de l'Église primitive[1]. Havet le précise déjà dans l'édition de 1852 : le « sens commun » a raison d'émettre de telles réserves vis-à-vis du jansénisme[2]. Ce rejet se fonde sur le sentiment de l'inactualité de la théorie :

> Depuis ce temps [*sc.* le temps d'Augustin et de Paul], la doctrine de la grâce a baissé à mesure que baissait la foi. On n'en parle plus aujourd'hui au grand nombre ; on ne lui cite plus Paul ni Augustin ; car leur esprit va directement en sens contraire de l'esprit moderne, esprit de tolérance et de rapprochement. Le dogme de la prédestination semblait traduire aux esprits, dans une langue divine, cette nécessité sentie de tous, et leur était ainsi comme accessible. Il ne l'est plus pour l'homme de nos jours, habitué à ne plus voir ni dans le temps, ni dans l'espace, ni dans les idées, ni dans les choses, de barrières infranchissables qui puissent le séparer à jamais de ses semblables, et à considérer comme la fin et l'idéal de l'humanité une communion universelle. Élection gratuite, disgrâce irréparable, partage des sauvés et des réprouvés, ce sont des dogmes auxquels le croyant peut rester soumis dans l'ordre surnaturel, mais qui ne réfléchissent plus dans les sentiments et dans les actions dont se compose le courant de la vie humaine.[3]

Si Havet n'hésite pas, en privé, à affirmer sa « radicale irréligion »[4] face à un Renan qu'il juge trop complaisant, on voit ici que ce qui motive le rejet du jansénisme – et donc du christianisme dans sa forme primitive – est un jugement porté sur sa capacité, comme théorie, à décrire adéquatement le monde. Ce rejet ne signifie donc pas abandon total ni destruction, mais désaveu philosophique. Dans la lettre à Renan que nous citions, Havet admet ainsi que l'on « [puisse] avoir de la sympathie pour la forme religieuse »[5]. Dans l'article sur les *Provinciales*, cette tolérance se

---

[1] Ses adversaires s'en défendront. Voir par exemple la lettre qu'Henri Martin adresse aux éditeurs de Havet : « Je regrette que son opinion sur la controverse janséniste de la grâce puisse ne s'exprimer sans deux prémisses dont la conclusion *sous-entendue* est trop claire : 1° la doctrine janséniste de la grâce est absurde ; 2° cette doctrine est la conséquence logique inévitable du christianisme. Pour ma part, je trouve que la doctrine janséniste de la grâce justement condamnée par l'Église, et aussi fausse en théologie qu'absurde en philosophie, est la conséquence *outrée* de quelques expressions peu exactes de quelques Pères, et qu'elle est *formellement contraire à la lettre et à l'esprit de l'Évangile*. » (Cité dans une lettre de Charles Dezobry à Ernest Havet, 16 février 1852, BNF, n. a. fr. 24473, f° 284)

[2] « Le *sens commun* faisait déjà ses réserves [lors de la parution des *Pensées*], par la bouche de Nicole même, contre un penseur extrême qui le heurte et qui l'humilie ; le sens commun avait raison de résister […]. » (*Pensées*, éd. HAVET, p. LVIII)

[3] E. HAVET, « Des Provinciales de Pascal », art. cité, p. 525.

[4] Lettre d'Ernest Havet à Ernest Renan, 27 août 1880, BNF, n. a. fr. 24475, f° 88.

[5] *Loc. cit*.

manifeste par l'affirmation de la nécessité de distinguer strictement les ordres naturel et surnaturel. Mais plus importante encore pour nous est la réciproque de ce raisonnement : s'il faut rejeter, aujourd'hui, le christianisme comme inactuel, il convient également de reconnaître sa légitimité, au moment où il s'affirmait pour la première fois. C'est ce que Havet s'est attaché à montrer dans ce qu'il considérait comme son *magnum opus*, publié en quatre volumes, *Le Christianisme et ses origines*[1]. Il y affirme explicitement que le christianisme a pu être source de « progrès moral »[2], et développe longuement les conditions d'un tel progrès : le christianisme comme système, n'est lui-même que l'adaptation de la philosophie grecque, en particulier de Platon, à un certain état du monde, autant historique (autour de la naissance de Jésus) que géographique (la Judée)[3]. Cette forme acceptable de la vie religieuse, Havet la distingue très explicitement de la « superstition », qui désigne l'attachement à une religion inadéquate à son temps, fondé sur la croyance « naïve »[4] que les mêmes dogmes peuvent valoir pour tous les temps.

La contextualisation historique des théories, qui occupe Havet dans la majorité de ses travaux – à commencer par l'imposant ouvrage sur *Le Christianisme et ses origines*, mais aussi l'article sur les *Provinciales*, et même l'édition des *Pensées* – est donc pensée comme la condition nécessaire à la formulation d'un jugement philosophique sur ces mêmes théories. Un tel jugement permet ensuite de conclure à leur actualité ou leur inactualité et, dans le second cas, à la nécessité, ou bien de les abandonner, ou bien de les réformer pour que ces théories continuent à soutenir la marche du progrès. C'est ce qu'a très bien aperçu Renan qui, dans une lettre de félicitations à Havet, souligne qu'en présentant « l'état moral et intellectuel où furent composées les *Pensées* », celui-ci rendait service « à la bonne science, à la bonne critique et au bon sens »[5]. Il s'agit ainsi moins de produire une démonstration par l'absurde de la vanité du christianisme que d'exposer les conditions d'une bonne philosophie. Havet rappelle constamment cette double conséquence de cette « foi dans le progrès »[6] qui l'anime à titre personnel, dans son travail sur Pascal. Celle-ci ne le mène pas seulement à rejeter les *Pensées* comme inactuelles, mais aussi à identifier chez Pascal certains

---

[1] *Le Christianisme et ses origines*, Paris, Lévy, 1871-1884.

[2] « Il n'est pas vrai que le christianisme n'ait rien apporté de nouveau, et que le progrès moral eût pu s'accomplir sans sa puissante intervention. » (P. JANET, cité par E. HAVET, *ibid*. t. I, p. XIII)

[3] « Si nous étudions en elles-mêmes la pensée chrétienne et la vie chrétienne, nous n'y trouvons guère que ce qu'il y avait dans la philosophie et la religion des Grecs-Romains, ou ce qui a dû en sortir naturellement par l'effet des influences sous lesquelles le monde s'est trouvé placé précisément vers la date de l'ère nouvelle. » (*Le Christianisme et ses origines*, *op. cit*. t. I, p. VI)

[4] *Ibid*. t. I, p. 224.

[5] Lettre d'Ernest Renan à Ernest Havet du 6 juillet 1852 ; publiée dans *Le Temps*, 23 juillet 1923, p. 1.

[6] « J'ai foi […] au progrès de l'humanité, et j'ose dire que cette foi sera toujours sensible et présente dans mon travail » écrit-il ainsi dans la préface du *Christianisme et ses origines* (*op. cit*. t. I, p. XXII-XXIII).

éléments allant dans le sens d'une philosophie du progrès. Il le fait ponctuellement, pour les *Pensées* et pour les *Provinciales*. Mais cette « bonne voie » pascalienne, radicalement opposée au jansénisme, se donne surtout à voir selon lui dans ses écrits antérieurs, dont Havet affirme l'autonomie : les « opuscules philosophiques ».

Certes, les trois textes qu'il rassemble sous ce nom sont ceux qui figurent dans les nouveaux programmes de philosophie : *De l'autorité en matière de philosophie* (sous le titre *Fragment d'un traité du vide*), *Réflexions sur la géométrie en général* et *De l'art de persuader*. Les rassembler sous un seul titre, comme le fait Havet en 1864[1], n'est donc pas une innovation qui lui serait propre. En revanche, il est bien le premier à se servir du terme d'« opuscules » pour désigner ces textes. Une édition, portant le même titre, est certes publiée la même année, sans que nous ayons pu déterminer laquelle le fut en premier[2]. Mais Havet employait déjà ce qualificatif dans son édition de 1852 pour désigner des textes, sinon explicitement philosophiques, du moins littéraires, à la différence des « opuscules mathématiques » de Pascal, expression dont l'usage est attesté depuis la fin du XVIII[e] siècle[3], et des « opuscules » littéraires de ses deux sœurs, édités en 1845 par Faugère[4]. De plus, il est le seul, parmi ses contemporains éditeurs des « opuscules »[5], à expliciter ce qui confère singularité et unité à cet ensemble de textes, au-delà de leur sélection pour la classe de philosophie[6]. C'est, précisément, indique-t-il, leur rapport à la religion et au progrès. Il note ainsi dans les remarques sur le *Fragment d'un traité du vide* que ce texte

> est plein d'une foi profonde dans le travail et le progrès de la raison, foi qui convenait si bien à un tel génie, et qu'une sorte de maladie de l'intelligence a pu seule étouffer en lui.[7]

La même raison qui lui faisait rejeter les *Pensées* amène donc Havet à vanter les mérites philosophiques de ces « opuscules ». Ce faisant, il reconduit l'opposition déjà développée par

---

[1] *Opuscules philosophiques*, éd. HAVET. On sait que cette édition a fait l'objet d'un rapport de la commission de livres classiques en octobre 1864 (par Danton ; voir Commission des livres classiques, procès-verbal de la séance du 18 octobre 1864, AN, F/17/6882). Nous n'avons pas pu retrouver ce rapport, qui ne figure pas dans les dossiers censés rassembler les demandes d'approbations et rapports pour cette période (AN, F/17/6885-6887).

[2] Il s'agit de l'édition de Félix Cadet : *Opuscules philosophiques*, édition classique, précédée d'une introduction, d'une analyse développée et accompagnée de notes critiques, par F. CADET, Paris, Delalain, 1864

[3] Voir notamment J.-F. MONTUCLA, *Histoire des mathématiques*, Paris, Agasse, an VII [1799], t. II, p. 63-64.

[4] *Lettres, opuscules et mémoires de madame Périer et de Jacqueline, sœurs de Pascal, et de Marguerite Périer, sa nièce*, publiés sur les manuscrits originaux par M. P. FAUGÈRE, Paris, Vaton, 1845.

[5] En sus de l'édition de Cadet, il faut citer celle d'Alphonse Aulard : *Opuscules philosophiques*, nouvelle édition accompagnée de notes et précédée d'une introduction et de l'analyse de chaque fragment par A. AULARD, Paris, Belin, 1865. Cet Alphonse Aulard (1819-1897) est le père d'Alphonse Aulard (1849-1928), célèbre historien de la Révolution française. Il était notamment professeur de philosophie au lycée de Tours.

[6] À la différence de l'abbé Maynard, qui utilise souvent « opuscule » (au singulier) mais jamais au pluriel : le terme ne renvoie pas à un ensemble de textes, et est simplement utilisé pour désigner un texte court qui, à la différence des fragments des *Pensées*, peut se lire de manière autonome (M.-U. MAYNARD, *Pascal, sa vie et son caractère, ses écrits et son génie*, Paris, Dezobry et Magdeleine, 1850, *passim*).

[7] *Opuscules philosophiques*, éd. HAVET, p. 49.

Cousin[1] entre un Pascal philosophe, dans les opuscules, et un Pascal chrétien : celui des *Pensées*. Mais ce partage s'opère désormais entre deux philosophies, dont l'une seulement est acceptable. De plus, le jugement de Havet est bien plus nuancé que celui de son maître. En effet, si les *Pensées* sont bel et bien comprises comme l'expression d'un système philosophique impropre à réfléchir le monde du XVII^e^ comme du XIX^e^ siècles, elles ne sont pour autant jugées ni inutiles ni dangereuses. Afin de se prémunir de toute attaque à ce sujet, Havet précise la conception qu'il se fait de cette « utilité » des *Pensées* dans la conclusion de la longue « étude sur les *Pensées* de Pascal » :

> Les ennemis de la philosophie se sont servis de Pascal contre elle ; il n'est donc pas étonnant que ceux qui ont le droit de parler au nom de la philosophie aient compté Pascal parmi ses ennemis. On a été jusqu'à dire que les *Pensées* sont peut-être plus dangereuses qu'utiles. Je ne puis le croire ; je ne puis penser qu'il y ait du danger dans le commerce d'un esprit si vigoureux et d'une âme si élevée. Ce n'est pas son jansénisme qui peut être à craindre aujourd'hui, et son scepticisme même me paraît une épreuve plus capable d'exercer la raison que de l'abattre. En le lisant, nous sommes le plus souvent enhardis par le sentiment de sa force que troublés par la contagion de sa faiblesse. Non, Pascal n'est pas un ennemi de la philosophie, car la philosophie n'a d'ennemis, à mon sens, que ceux qui ne raisonnent pas et qui ne veulent pas qu'on raisonne, soit par une aveugle superstition, soit par un mépris stupide de l'intelligence. Mais un Pascal est philosophe quoi qu'il en ait, et le travail qui s'opère sous son influence dans un bon esprit ne peut être que philosophique.[2]

Il convient donc de distinguer soigneusement l'*acceptabilité* morale d'un système de son *utilité*. La première est d'ordre théorique ; la seconde, pratique. Cependant, cette utilité n'est conquise qu'au terme d'un « bon usage » qui a lui-même des conditions de possibilité.

Celles-ci sont d'abord matérielles : il faut que le texte soit édité de telle sorte que l'on puisse s'en servir. On comprend, dès lors, toutes les modifications que Havet fait subir au texte – insertion d'une table de concordance, extension de l'index, multiplication des notes de bas de page. Celles-ci ne visent pas seulement à satisfaire un public scolaire, mais à rendre possible, pour tout lecteur, une appropriation philosophique. On comprend également pourquoi Havet manifeste avec verve son aversion pour l'édition de Condorcet-Voltaire, alors même qu'il se revendiquait par ailleurs de cette filiation philosophique[3]. « Pure tentative philosophique »[4], celle-ci cherchait à instrumentaliser le texte de Pascal en n'en conservant que les parties destinées à servir leur propos.

Deuxièmement, ces conditions de possibilité sont politiques : pour qu'il soit l'occasion d'un travail philosophique bénéfique, il faut que l'enseignement de la philosophie soit libre. C'est l'amère conclusion du travail de Havet sur les *Provinciales* :

---

[1] Voir *Des Pensées de Pascal*, *op. cit.* p. 34 *sq.*

[2] *Pensées*, éd. HAVET, p. LXIV.

[3] Comme le rappelle Maurice Vernes : « D'abord élève de la philosophie voltairienne, il était arrivé, par le long travail d'une réflexion constamment tendue, à une libre pensée non seulement anticatholique, mais décidément antichrétienne. Le compromis, connu sous le nom de cousinisme ou de spiritualisme français, auquel beaucoup de ses contemporains s'arrêtaient [...], ne pouvait satisfaire une âme éprise de sincérité et de clarté. » (« Ernest Havet et son œuvre religieuse », *La Nouvelle revue*, t. LXXXIX, 1894, p. 675)

[4] *Pensées*, éd. HAVET, p. LX.

> La parole et la raison sont, je le crois, bien puissantes ; seulement elles n'ont toute leur puissance que dans le milieu de la liberté.[1]

Or, le contexte des années 1850 est loin de permettre l'expression libre de jugements philosophiques. Au contraire, la pression qui s'exerce sur les philosophes est maximale. Les années 1850 voient en effet réapparaître dans les sphères de pouvoir les « ennemis de la philosophie », ceux « qui ne veulent pas qu'on raisonne […], par une aveugle superstition »[2]. La loi Falloux (1850) a réintégré les ecclésiastiques au Conseil supérieur en même temps qu'était supprimée la classe de philosophie, et la polémique suscitée par la publication du *Ver rongeur des sociétés modernes* de Jean-Joseph Gaume (1851) est à son paroxysme[3]. Dès lors, il est non seulement interdit de juger librement les philosophes de la tradition – nous avons en effet vu que Falloux ne concevait pas que le « libre examen » ait sa place dans l'enseignement secondaire –, mais il est encore difficile de professer les principes d'une bonne philosophie, indispensables à la formulation de tels jugements, et qui permettent de distinguer les conditions dans lesquelles un système peut être utile ou dangereux : à savoir une philosophie du progrès.

La publication, par Havet, d'une édition des *Pensées* de Pascal, apparaît à cet égard comme une action venant répondre à la pression exercée par la situation politique. Il ne s'agit pas seulement de la voie de la prudence : dans une conjoncture défavorable voire dangereuse, on dissimule ses opinions derrière celle des autres[4]. Nous avons en en effet vu que, dans son édition, Havet ne cache pas vraiment ses opinions philosophiques ni politiques[5]. Le rappel de son attachement à la Faculté des lettres de Paris et en particulier à l'École normale[6], qui vivait alors des « jours rigoureux »[7], apparaît bien comme une manière de se positionner contre les catholiques intransigeants. La publication d'une édition des *Pensées* est bien pensée en elle-même et pour elle-même comme une action, qui s'articule à une certaine conception de l'usage philosophique des éditions. Le choix de Pascal n'a lui-même rien d'anodin. Dans son étude introductive, Havet indique ainsi que le débat

---

[1] « Des Provinciales de Pascal », art. cité, p. 553.

[2] *Pensées*, éd. HAVET, p. LXIV.

[3] Voir D. MOULINET, *Les Classiques païens dans les collèges catholiques ? Le combat de Mgr Gaume*, Paris, Cerf, 1999, en particulier ch. II, « Un livre-manifeste : "Le Ver rongeur" ».

[4] C'est par exemple ainsi que l'on a interprété le travail éditorial de Cousin. Voir J.-P. COTTEN, *Autour de Victor Cousin : une politique de la philosophie*, Paris, Les Belles Lettres, 1992, et L. REY, *Les Enjeux de l'histoire de la philosophie en France au dix-neuvième siècle, Pierre Leroux contre Victor Cousin*, Paris L'Harmattan, 2012. D. ANTOINE-MAHUT a montré les limites de cette interprétation (*L'Autorité d'un canon philosophique. Le cas Descartes*, Paris, Vrin, 2021).

[5] Voir la lettre précédemment citée d'Henri Hignard à Ernest Havet du 16 juin 1852, BNF, n. a. fr. 24475, f° 191.

[6] « Je désire par-dessus tout que la Faculté des lettres de Paris et l'École Normale, auxquelles j'ai l'honneur d'appartenir, reconnaissent dans ce travail quelque chose de leur esprit, de l'esprit de l'Université […]. » (*Pensées*, éd. HAVET, p. X)

[7] Voir P. DUPUY, « L'École normale de 1848 à 1856 », *Revue internationale de l'enseignement*, 1883, n° 6, p. 1057-1075 (la citation est à la p. 1057).

ouvert par Cousin « à l'occasion de Pascal » n'était pas seulement de nature philologique mais portait aussi sur « les titres de la raison et les droits de la philosophie »[1]. Or, dans la mesure où la philosophie de Pascal est traversée par deux courants apparemment incompatibles – une pensée du progrès et la tentative de sauver une religion inactuelle –, son étude permet de mettre en évidence à la fois les principes d'une bonne philosophie et les conditions dans lesquelles un travail philosophique peut s'exercer. Mais pour ce faire, il fallait que l'édition permette de distinguer, chez Pascal, entre l'esprit libre « qui a répondu aux ennemis de la raison, aux esclaves de l'autorité et de la force »[2] et le janséniste dont la pensée « moyenâgeuse »[3] – voire antique – est inadéquate à son temps.

3. L'ambivalence des effets de l'édition Havet

C'est donc en vertu de ses ambiguïtés que la figure de Pascal est au centre de l'attention, et de l'intérêt, de Havet comme de tant d'autres au XIX^e^ siècle. Mais la position de Havet est singulière, dans la mesure où plutôt que de chercher à réduire ces ambiguïtés, il les assume pleinement dans son édition. S'il manifeste par ailleurs clairement une préférence philosophique pour certains textes – les « opuscules » –, cette préférence ne se traduit pas par une « expurgation » ou une « occultation »[4]. En effet Havet s'efforce de maintenir la continuité du corpus pascalien. Il souligne certes une rupture qualitative entre les opuscules et les *Pensées*. Mais, selon lui, leur comparaison et leur lecture successive permettent aussi, en retour, de comprendre l'usage positif que l'on peut faire des secondes. C'est une des raisons qui, au-delà des usages, poussent Havet à inclure les opuscules dans son édition des *Pensées*.

L'inscription de ces ambiguïtés au sein même du texte, et jusque dans ses notes de bas de page, explique, selon nous, l'ambivalence de la réception de cette édition qui, tout en habilitant philosophiquement les *Pensées*, leur refuse l'entrée dans le canon, au profit de textes antérieurs et inscrits de longue date dans les programmes de philosophie. Les lettres reçues par Havet après sa publication en témoignent. Henri Hignard écrit, par exemple, « qu'une bonne moitié » des notes lui semble « rangée en bataille contre l'autre »[5]. Au-delà, pour comprendre l'impact de l'édition Havet sur la formation du canon philosophique, il convient de s'arrêter particulièrement sur deux « lieux

---

[1] *Pensées*, éd. HAVET, p. LXII.

[2] *Ibid*. p. LXIV.

[3] Pascal est appelé par Havet un « sectaire, qui semble être encore du Moyen-Âge par sa théologie sombre et ardue » (*ibid.* p. XLII).

[4] Sur ces deux mécanismes, voir D. ANTOINE-MAHUT, *L'Autorité d'un canon philosophique*, *op. cit.* p. 263 *sq.*

[5] Lettre à Ernest Havet, 16 juin 1852, BNF, n. a. fr. 24475, f^o^ 191.

de savoir » : l'*institution* et la *classe*. Nous chercherons ainsi à mesurer si la *lecture canonique* de Pascal que Havet tente d'inscrire dans le texte est à l'origine des décisions qui intègrent les *Pensées* au *canon philosophique*, et si elles ont pu avoir un effet sur les représentations des élèves.

(i) Dans l'institution

L'ambiguïté interprétative qui caractérise la lecture de Havet se manifeste très explicitement dans les procès-verbaux de la commission qui, en 1895, met pour la première fois les *Pensées* au programme de la classe de philosophie. Si ce geste semble s'appuyer sur une prise de position théorique forte – les *Pensées* sont une œuvre de part en part philosophique –, il est bien plus nuancé dans le détail.

En effet, il apparaît que ce geste d'*inclusion* n'est pas opéré par la sous-commission de révision des programmes de philosophie, où siègent Henri Bergson, Émile Boirac, Victor Charpentier, Alphonse Darlu, Jean Izoulet, Paul Janet et Lucien Lévy-Bruhl. Le rapport de cette sous-commission contient un pré-programme de philosophie, auquel est jointe une liste de livres classiques[1]. Dans celle-ci, Pascal figure bien, mais seulement par ses « opuscules ». La modification de l'intitulé[2] peut laisser penser à une innovation, mais il n'en est rien. En effet, c'est sous ce titre que les textes de Pascal mis au programme de philosophie circulaient alors dans de très nombreuses éditions, et en particulier celle de Charles Adam, dans la très diffusée collection des « Classiques français »[3]. Ce changement d'intitulé vient donc seulement enregistrer des usages : les membres de la sous-commission de philosophie se sont contentés de reconduire les textes qui figuraient déjà dans les précédents programmes.

On peut s'en étonner, puisque cette sous-commission procède par ailleurs à des innovations aussi nombreuses que marquantes, au-delà de l'ambition syncrétique qu'elle affiche[4]. Parmi ces innovations, on peut notamment signaler l'introduction de nouveaux auteurs, comme Montesquieu,

---

[1] Sous-commission des programmes de philosophie, procès-verbal de la séance du 28 mai 1895, AN, F/17/17802.

[2] On avait auparavant : « De l'autorité en matière de philosophie. – De l'esprit géométrique. – Entretien avec M. de Sacy » (Programmes de l'Enseignement secondaire classique, arrêté du 22 janvier 1885, *BA*, 1885, t. XXXVII, n° 635, p. 216).

[3] Voir notamment : *Opuscules philosophiques*, édition classique, précédée d'une introduction, d'une analyse développée et accompagnée de notes critiques, par F. CADET, Paris, Delalain, 1864 (rééd. 1865, 1868, 1873, 1877) ; *Opuscules philosophiques*, publiés et annotés par M. E. HAVET, Paris, Tandou, 1864 (rééd. 1865, 1877) ; *Opuscules philosophiques*, nouvelle édition accompagnée de notes et précédée d'une introduction et de l'analyse de chaque fragment par M. A. AULARD, Paris, Belin, 1865 (rééd. 1866) ; *Opuscules philosophiques de Pascal*, pour la classe de philosophie, par M. l'abbé VIALARD, Paris, Poussielgue, 1886 ; *Opuscules philosophiques*, publiés avec une vie de Pascal, des introductions et des notes par C. ADAM, Paris, Hachette, 1887.

[4] « La sous-commission a pensé qu'il fallait laisser au professeur de philosophie la plus grande liberté possible dans le choix des auteurs à expliquer. Elle a donc dressé une liste étendue qui contient la plupart des textes classiques qui avaient déjà fait partie de l'un ou de l'autre des programmes antérieurs. » (Sous-commission des programmes de philosophie, procès-verbal de la séance du 28 mai 1895, AN, F/17/17802)

Rousseau, Comte, Kant ou encore Claude Bernard. Ce n'est donc pas un conservatisme de principe qui conduit à préférer les « opuscules » aux *Pensées*. Il faut plutôt y voir selon nous une forme de méfiance. C'est ce que confirme une autre différence très notable entre cette pré-liste d'auteurs et la version qui sera finalement arrêtée : le retour de la *Logique* de Port-Royal, qui avait été écartée dans le programme de 1885[1]. On continue donc de préférer la *Logique* aux *Pensées*, dans la mesure où la première présenterait certains contenus des secondes, mais en les dé-théologisant. Cette méfiance à l'égard de Pascal s'expliquerait aussi par l'influence de son président : Paul Janet, fidèle disciple de Cousin, qui se désolait en 1880 la perte d'influence de ce dernier[2]. Or, Janet est strictement cousinien dans son appréciation de Pascal. Dans un article de 1880, il réaffirme sans ambages le caractère dangereux des *Pensées*, et déclare leur préférer les *Provinciales* :

> Les *Pensées* ont été écrites contre la raison ; les *Provinciales* au nom de la raison. […] C'est toujours le christianisme, mais d'une part un christianisme d'accord avec le sens commun, de l'autre un christianisme méprisant et hardi, qui brave et révolte le sens commun.[3]

Dès 1865, dans une recension de l'ouvrage d'Émile Saisset sur *Le Scepticisme moderne*[4], Janet manifestait son accord avec la thèse cousiniennne d'un « scepticisme de Pascal » :

> Dans Pascal se rencontrent à chaque page des traits qui trahissent un absolu scepticisme. Il attaque la philosophie dans ses sources psychologiques en niant la légitimité de tous nos moyens de connaître, il ébranle la morale et la religion naturelle en niant la justice et e n'admettant que la force, en justifiant l'athéisme comme une marque de force et d'esprit, en substituant aux démonstrations philologiques de l'existence de Dieu la fameuse preuve tirée du calcul des probabilités […].[5]

On comprend dès lors que, dans un programme de philosophie qui contient toujours une réfutation du « scepticisme »[6], et dont le fondement est toujours « la psychologie », le Pascal des *Pensées* n'ait pas trouvé sa place aux yeux de ceux qui sont chargés de le rédiger.

Pour expliquer comment il s'y est finalement retrouvé intégré, il faut lire les comptes rendus de la session plénière de la commission de révision des programmes. Celle-ci revient sur un certain nombre de décisions prises par la sous-commission de philosophie. Elle s'oppose notamment à la réinscription de la *Logique* de Port-Royal, jugée « vieillie »[7], et propose de mettre les *Pensées* au

---

[1] Programmes de l'Enseignement secondaire classique, arrêté du 22 janvier 1885, *BA*, 1885, t. XXXVII, n° 635, p. 215-216.

[2] P. JANET, « Victor Cousin et son œuvre philosophique », *Revue des deux mondes*, nº 61, 1884, p. 97.

[3] P. JANET, « Pascal philosophe. Inauguration de la statue de Pascal », *La Revue politique et littéraire (Revue bleue)*, 10e année, nº 11, 11 septembre 1880, p. 243.

[4] É. SAISSET, *Le Scepticisme. Ænésidème, Pascal, Kant : études pour servir à l'histoire critique du scepticisme ancien et moderne*, Paris, Didier, 1865.

[5] P. JANET, « Le scepticisme moderne. Pascal et Kant. *Le Scepticisme, Énésidème, Pascal, Kant*, par Émile Saisset. Paris, 1865 [recension] », *Revue des deux mondes*, t. LVI, 1865, p. 481.

[6] « De la valeur objective de la connaissance : dogmatisme, scepticisme, idéalisme. » (Programmes de l'Enseignement secondaire classique, arrêté du 22 janvier 1885, *BA*, 1885, t. XXXVII, n° 635, p. 215)

[7] Commission des programmes d'auteurs de l'enseignement secondaire classique, procès-verbal de la séance du 15 juin 1895, AN, F/17/17802.

programme de Philosophie, et non seulement de Rhétorique. Il s'agit alors d'un glissement de la rhétorique vers la philosophie, plutôt que d'une décision qui engagerait une prise de position philosophique forte :

> [La commission] estime qu'il n'y a aucun inconvénient, mais plutôt avantage, à ce que certains penseurs figurent à la fois au programme des classes de lettres et à celui de philosophie : elle ajoute même aux auteurs français les *Pensées* de Pascal qui, par les passages sur la croyance, sur la volonté, ressortissent de la Philosophie plus peut-être que de la Rhétorique.[1]

Le jugement porté sur les *Pensées* est donc très loin d'être unilatéral : seules certaines parties sont envisagées comme « philosophiques ». Une telle ambiguïté est totalement inexistante dans le cas des « opuscules », dont l'autorité philosophique n'est jamais discutée. Autrement dit : pour les réformateurs de 1895, que les « opuscules » pascaliens soient une œuvre de philosophie ne fait aucun doute. En revanche, que cela soit aussi le cas pour les *Pensées* est l'objet de discussions, ce dont témoigne le « même » de la citation précédente.

(ii) Dans les classes

Les effets de l'édition Havet sur les élèves du secondaire sont plus difficiles à mesurer. En effet, les rares copies d'élèves de cette période ne sauraient être tenues pour représentatives de l'ensemble, et ne peuvent donc pas être prises en compte dans ce type d'étude[2]. En outre, ne perdons pas de vue que l'exercice d'explication, dont Pascal pourrait typiquement être l'objet, est un exercice seulement oral. Il n'en reste donc aucune trace. Pour tenter de comprendre quelle lecture de Pascal devient alors canonique dans les classes, on peut emprunter deux chemins détournés : les sujets du baccalauréat ès-lettres, et les manuels scolaires.

a. Pascal au baccalauréat

Si le baccalauréat, à proprement parler, relève d'un espace qui se situe « en dehors de la classe », son intérêt pour comprendre les enseignement donnés en son sein ne saurait être négligé. En effet, l'examen exhaustif des sujets permet de se faire une représentation adéquate de ce à quoi les élèves étaient préparés. D'un point de vue quantitatif, d'abord : si un auteur n'est jamais l'objet d'interrogations, il est peu probable que les professeurs s'y arrêtent beaucoup dans leur enseignement. D'un point de vue qualitatif, ensuite : nous avons vu que les réformateurs de 1895

---

[1] *Loc. cit.*

[2] Voir sur ce point B. POUCET, *Enseigner la philosophie, Histoire d'une discipline scolaire (1860-1990)*, Paris, CNRS Éditions, 1999, p. 13.

considéraient que seules quelques parties des *Pensées* relevaient de la philosophie. Ce jugement a-t-il une traduction dans les sujets de l'examen ?

En vertu de son double statut, et de sa double inscription *en rhétorique* et *en philosophie*, Pascal pouvait être l'objet de deux types d'exercice à l'écrit du baccalauréat : la composition française sur un sujet de littérature ou d'histoire (première série d'épreuves), et la composition française sur une question du programme de philosophie (seconde série d'épreuves). Son nom apparaît très régulièrement pour le premier type d'exercice. Il figure à vingt reprises, entre 1882 et 1900, dans les sujets du baccalauréat ès-lettres classique[1]. Les citations données à commenter ne nous renseignent que très partiellement sur l'édition utilisée, dans la mesure où il ne s'agit que de fragments non problématiques, c'est-à-dire dont le texte est identique d'une édition à l'autre, et parce que, de toute façon, le texte établi par Havet servit à toutes les éditions suivantes, jusqu'aux travaux de Gustave Michaut[2] puis de Léon Brunschvicg[3]. En outre, il n'est pas rare que les sujets donnés modifient le texte de Pascal pour le transformer en sujet d'examen. Par exemple, le fragment 669,

> Il y a des *lieux* où *il faut* appeler Paris, Paris, et d'autres où il la faut appeler capitale du royaume.

donne lieu, en 1887, dans l'académie de Besançon, au sujet suivant pour le baccalauréat classique :

> Discuter cette pensée de Pascal : « Il y a des *cas* où *l'on doit* appeler Paris Paris, et d'autres où il la faut appeler capitale du royaume. »

Les lectures « *cas* » et « où *l'on doit* » ne se retrouvent dans aucune édition. Il s'agit ici, selon toute vraisemblance, d'une correction visant à lever l'ambiguïté que pouvait receler le mot « lieu ». Celui-ci peut en effet s'entendre en un sens géographique, dans la continuité, par exemple, du célèbre fragment « Vérité au-deçà des Pyrénées, erreur au-delà » (fr. 94), ou, comme ici, dans un sens rhétorique : il y a des « lieux », dans le discours, où l'usage requiert la périphrase « capitale du royaume », d'autres non. Soulignons néanmoins que, si cette interprétation ne semble faire difficulté pour aucun interprète pascalien de la fin du XIX^e^ siècle, elle avait déjà mise en évidence par Ernest Havet dans une note de bas de page :

> Il y a des lieux[1] où il faut appeler Paris Paris, et d'autres où il la faut appeler capitale du royaume.
>
> [1] C'est-à-dire des endroits dans le discours.[4]

[1] Voir A. CHERVEL, *La Composition française dans les principaux concours et examens, de l'agrégation au baccalauréat*, Paris, Vuibert, 1999.

[2] *Les Pensées de Pascal*, disposées suivant l'ordre du cahier autographe. Texte critique établi d'après le manuscrit original et les deux copies de la Bibliothèque nationale avec les variantes des principales éditions, précédé d'une introduction, d'un tableau chronologique et de notes bibliographiques par G. MICHAUT, Fribourg, à la librairie de l'Université, 1896.

[3] *Opuscules et Pensées*, publiés avec une introduction, des notices, des notes par Léon BRUNSCHVICG, Paris, Hachette, 1897.

[4] *Pensées*, éd. HAVET, p. 409.

On peut multiplier les exemples ou le commentaire de Havet est en conformité avec les sujets proposés. C'est notamment le cas pour un sujet donné en 1891 dans l'académie d'Aix :

> Pascal a dit de Montaigne : « Le sot projet qu'il a de se peindre. » – « Le charmant projet », réplique Voltaire. Quel est votre avis ?

Or, on lit chez Havet :

> Le sot projet[1] qu'il a de se peindre !
>
> [1] Le charmant projet ! dit Voltaire.

On trouve enfin des traces explicites du commentaire de Havet. En 1894, dans l'académie de Grenoble, une citation de son étude introductive est donnée comme sujet pour les baccalauréats classique et moderne :

> « Géométrie et passion, voilà tout l'esprit de Pascal ; voilà aussi toute son éloquence ». – Montrer la justesse de cette définition.[1]

L'examen des sujets donnés pour la première série d'épreuves atteste donc à la fois de la circulation de l'édition Havet parmi ceux qui rédigent ces sujets, de l'attention portée par ceux-ci au commentaire de Havet, et de la rigoureuse continuité entre l'interprétation portée par le commentaire de Havet et ces sujets. Toutefois, dans la mesure où il ne s'agit que de sujets de littérature française, il reste difficile de qualifier l'interprétation proprement dite des fragments pascaliens. En effet, les citations pascaliennes sont rarement considérées pour elles-mêmes, mais comme des réflexions relevant de la théorie littéraire, dont les élèves ont ensuite à charge de mesurer l'application aux œuvres de la tradition.

Pascal apparaît également dans les sujets de philosophie. Mais l'absence de base de données aussi fiable et aussi riche que celle constituée par André Chervel pour la composition littéraire, ne permet pas de tirer des conclusions générales. De plus, la majorité des sources auxquelles nous avons eu accès[2] sont antérieures à l'intégration des *Pensées* au programme de la classe de philosophie. Ces sujets peuvent donc difficilement servir à mesurer l'impact de l'édition d'Ernest Havet. En revanche, le recensement complet effectué, pour l'année 1890, par Georges Fonsegrive[3], permet de conclure à la faiblesse de l'intégration effective de Pascal : cette année-là, son nom ne figure parmi les sujets d'aucune académie pour le baccalauréat ès-lettres. Cette absence doit néanmoins être relativisée, car les sujets de composition de philosophie sur auteur sont rares

---

[1] *Ibid.* p. XLV.

[2] Nous avons bénéficié dans cette analyse du repérage effectué par Bruno Poucet dans les annexes de sa thèse : *Histoire de l'enseignement de la philosophie en France dans l'enseignement secondaire de 1863 à 1965. Structures scolaires, contenus et pratiques pédagogiques d'une discipline d'enseignement*, thèse de doctorat en sciences de l'Éducation, Université René-Descartes-Paris V, 1996, t. III, Annexes.

[3] G. FONSEGRIVE, *Éléments de philosophie*, Paris, Picard et Kahn, [1891], t. II, p. 609 *sq.*

(10, pour l'ensemble des académies, en 1890), et les auteurs dont les pensées sont soumises à discussion, encore plus : Descartes (4), Leibniz (2), Platon (1), Aristote (1), Kant (1), Bonald (1).

Dans cette mesure, il paraît beaucoup plus fécond de s'intéresser aux manuels pour mesurer la place accordée aux différents auteurs dans les représentations des enseignants, et, par coïncidence, dans leurs cours.

b. Les manuels scolaires

La littérature scolaire devient un marché très lucratif à la fin du XIXe siècle[1], et il n'est pas rare, comme le relève Bruno Poucet, que des professeurs de philosophie publient leur cours en espérant trouver leur public[2]. En réalité, les manuels qui circulent massivement sont en nombre réduit. Pour la philosophie, quatre se distinguent particulièrement : ceux d'Élie Rabier[3] et d'Émile Boirac[4], pour l'enseignement public, ceux de Gaston Sortais[5] et de Charles Lahr[6] pour l'enseignement libre. Tous furent réédités de nombreuses fois dans les années qui suivirent, et tous accordent une place à Pascal dans leurs leçons : ils ne font en cela que se conformer aux prescriptions du programme. D'un point de vue strictement quantitatif, une différence majeure apparaît : Pascal est beaucoup plus cité dans les manuels catholiques. Il l'est, précisément, 88 fois chez Sortais, 66 chez Lahr, contre 19 chez Rabier et 21 chez Boirac. Cette disparité confirme l'évolution de la réception catholique de Pascal qui, au moment des votes sur les grandes lois laïques, devient un auteur incontournable dans les entreprises de défense de la religion chrétienne, en dépit des oppositions qu'il avait lui-même soulevées du point de vue de l'orthodoxie de sa lecture de la Bible[7]. Ce contexte dans lequel de nombreux catholiques s'estiment attaqués vient lisser les dissensions internes, ce qui constitue une évolution très nette par rapport à la période précédente. Ces manuels, cependant, sont loin d'approuver unilatéralement ce qui sort de la plume de Pascal : Sortais, par

---

[1] A. CHOPPIN, « L'histoire de l'édition scolaire en France aux XIXe et XXe siècles » art. cité.

[2] B. POUCET, *Enseigner la philosophie*, *op. cit.* p. 185.

[3] É. RABIER, *Leçons de philosophie*, Paris, Hachette, 1884. Il servit notamment de matrice au *Précis de philosophie* de René Worms (Paris, Hachette, 1891).

[4] É. BOIRAC, *Cours élémentaire de philosophie, conforme aux derniers programmes*, Paris, Alcan, 1888.

[5] G. SORTAIS, *Traité de philosophie*, Paris, Lethielleux, 1900.

[6] C. LAHR, *Cours de philosophie*, Paris, Beauchesne, 1901.

[7] Voir E. SÁNCHEZ COSTA, « La réception de Pascal chez les écrivains du renouveau catholique français (1890-1940) », *Courrier du Centre international Blaise Pascal*, no 34, 2012, p. 13-21, ainsi que R. ALBANESE, « La réception critique des *Pensées* et la crise moderniste en France : le cas du Père Laberthonnière », *Papers on Seventeenth Century Literature*, vol. XLVII, no 92, 2020, p. 131-141.

exemple, n'hésite pas à signaler les « exagérations »[1] ou les « injustices »[2] de Pascal – mais on est loin des éditions des *Provinciales* incluant leur réfutation qui avaient paru à la suite de leur mise au programme dans les années 1880[3].

De manière surprenante, ces manuels catholiques paraissent tous redevables de l'édition de Havet. C'est tout d'abord d'après son classement que les fragments des *Pensées* sont cités, alors même que d'autres éditions, à l'époque, se revendiquaient explicitement du christianisme, et auraient pu être mobilisées – nous pensons, en particulier, à celles de l'abbé Drioux[4] ou de l'abbé Vialard[5]. Mais ces éditions étaient peu diffusées : tirées à un nombre réduit d'exemplaires, elles ne furent guère rééditées[6]. Celle d'Ernest Havet, publiée dans la collection des « classiques français » de Hachette, à l'inverse, était très facile d'accès, c'est-à-dire à la fois tirée à un grand nombre d'exemplaires et bon marché. Qu'elle ait circulé parmi les auteurs des manuels catholiques signifie-t-il qu'elle ait marqué leur lecture ? Oui et non. Il est inconcevable que « l'étude » qui sert d'introduction à cette édition, et la partie philosophique de son « commentaire suivi » (dans les notes), se soient attirées les faveurs des auteurs des manuels catholiques, dans la mesure où elles leur sont ouvertement hostiles. Cette hostilité avait notamment motivé la publication d'une édition par l'abbé Vialard, qui déclarait qu'« aucune sorte de discussion n'est possible avec celui qui ne voudrait voir dans l'auteur des *Pensées* qu'un sectaire à vues étroites, un désespéré en proie à des vertiges extatiques, ou un prêcheur d'abêtissement »[7]. C'est surtout en vertu de son statut d'« édition classique » que Havet est préférée. Pour autant, le fait même que la référence principale de ces manuels de philosophie, et de loin, soit les *Pensées* atteste de la réussite sur le long terme du projet qui était celui de Havet – les habiliter philosophiquement. Dès lors, si l'édition de Havet a eu un effet sur les auteurs catholiques qui s'en servent pour élaborer leurs manuels, il y irait moins

---

[1] « "Tout le devoir de l'homme, dit Pascal *avec quelque exagération*, est de penser comme il faut." » (G. SORTAIS, *Traité de philosophie*, *op. cit.* p. 5 ; nous soulignons)

[2] « On peut voir dans l'édition de Maynard les injustices de Pascal […]. » (*Ibid.* p. 38)

[3] Voir J.-L. QUANTIN, « Pascal, la République et l'Église : les *Provinciales* pour les classes et devant l'Index (1881-1886) », *Mélanges de l'École française de Rome*, nº 126/1, 2014, p. 161-188.

[4] *Pensées de Pascal, accompagnées de ses principaux opuscules littéraires et philosophiques*. Nouvelle édition conforme aux textes authentiques. Précédée d'une étude sur les Pensées et augmentée de notes littéraires, philosophiques et théologiques. Par M. l'abbé DRIOUX, vicaire général et chanoine honoraire de Langres, docteur en théologie, ancien professeur d'histoire et de philosophie. Paris, Lecoffre, 1881.

[5] *Pensées de Pascal sur la religion et divers sujets, d'après le plan de Pascal et des apologistes*, édition comprenant la Vie de Pascal et les opuscules philosophiques exigés pour le baccalauréat, enrichie d'études préliminaires et de notes théologiques, historiques et littéraires, par M. l'abbé A. VIALARD, Paris, Poussielgue, 1895.

[6] Nous n'avons connaissance que d'une seule réédition, en 1882, de l'édition de Drioux, et aucune pour celle de Vialard.

[7] *Pensées de Pascal sur la religion et divers sujets, d'après le plan de Pascal et des apologistes*, *op. cit.* p. 90. Voir également p. 68-69, pour un jugement plus détaillé sur l'édition Havet.

d'un effet sur le détail des contenus interprétatifs que d'une reconfiguration plus globale de la figure de Pascal, dans laquelle la philosophie, et les *Pensées*, deviennent centrales.

Les manuels de l'enseignement public, en revanche, semblent bien plus marqués par la lecture de Havet, y compris dans ses ambiguïtés. D'une part, parce que Pascal, précisément, y est peu intégré. Dans le manuel de Rabier, il est presque exclusivement mobilisé dans le traitement des questions relatives à la volonté (dernière partie de la section « Psychologie » du programme). En cela, il suit très exactement les recommandations de la commission de 1895 : ce qui s'explique par le fait que Rabier en était membre. On pourrait s'attendre alors à trouver des développements sur la théorie pascalienne de la volonté. En réalité, Pascal sert plus d'exemple qu'il n'est véritablement traité en philosophe. Or, ce statut reconduit ce qui est l'un des marqueurs principaux de la lecture de Havet, focalisée sur le « scepticisme » de Pascal. Celui-ci est ainsi mobilisé pour illustrer le fait que « la volonté est parfois sans action sur la croyance » :

> Il est […] certains cas où la croyance est tout à fait hors des prises du vouloir. […] Qui a fait plus d'effort que Pascal pour croire aux vérités de la religion ? Il n'est pas sûr qu'il y ait pleinement réussi.[1]

Ou encore, à propos de la « concentration volontaire de l'esprit » :

> Pascal éliminait de sa conscience, par un libre déplacement d'attention, les impressions de douleur les plus violentes, et se livrait tout entier à la recherche de vérités abstraites qui, par nature, ne font aucune impression.[2]

De la même manière, chez Boirac, Pascal est décrit sans ambiguïté comme un partisan du « scepticisme ». Il aurait même « [mis] le scepticisme au service de l'apologétique chrétienne »[3]. À ce scepticisme du Pascal des *Pensées*, qui n'est qu'une émanation de son « dogmatisme », Boirac oppose, dans la droite lignée des analyses de Havet, la « Préface au traité du vide »[4]. Cette ambivalence le conduit à discuter Pascal à la fois dans la section du manuel consacrée aux « arguments du scepticisme » et dans celle du « la critique du scepticisme ». Le Pascal philosophe reste donc celui des « opuscules » : en pratique, les *Pensées* ne sont que très marginalement intégrées à l'enseignement de la philosophie proprement dit.

*

* *

[1] É. RABIER, *Leçons de philosophie*, *op. cit.* t. I, p. 269.

[2] *Ibid.* p. 233.

[3] É. BOIRAC, *Cours élémentaire de philosophie, conforme aux derniers programmes*, *op. cit.* p. 393.

[4] *Ibid*. p. 396.

Cette incursion dans les représentations qui ont pu présider aux enseignements donnés en classe de philosophie confirme donc ce qu'avait révélé l'examen de la figure de Pascal telle que l'édition Havet la lègue à la postérité, dans ses ambivalences. À cet égard, la réception scolaire de Pascal, en 1895, ne semble pas fondamentalement étrangère aux débats introduits par Cousin au sujet des rapports entre Pascal et la philosophie. Ceux-ci restent structurés par l'opposition entre « scepticisme » et « philosophie » – qu'il s'agisse d'une philosophie chrétienne ou d'une philosophie du progrès, hostile à l'idée d'accorder de l'autorité à la tradition en tant que telle, dans un contexte où ces catégories sont activement mobilisées pour défendre ou combattre la « laïcisation » des institutions et des programmes d'enseignement. Au cœur de cette opposition se joue toujours l'interprétation de la place à accorder aux *Pensées* au sein du corpus pascalien. Les philosophes catholiques leur accordent une place centrale, alors que les philosophes qui rédigent les manuels officiels et établissent les réformes continuent très manifestement de leur préférer les « opuscules », c'est-à-dire surtout la préface au traité du vide, et le traité sur « l'esprit géométrique ».

À cet égard, le programme qui fut arrêté en 1902 semble indiquer une transition vers une plus grande inclusion des *Pensées* au canon philosophique. En effet, il modifie, par rapport à la liste de 1895, l'*ordre* de présentation, et donc aussi de *priorisation*, des textes de Pascal. On lit non plus « Opuscules. Pensées » mais « *Pensées* et opuscules »[1]. Cette décision diffère-t-elle réellement des réserves émises en 1895 ? Vaut-elle comme consécration philosophique et, si oui, comment s'explique-t-elle ? C'est ce que nous examinerons dans le prochain chapitre, en mettant en évidence l'importance de la parution d'une nouvelle édition des œuvres de Pascal dans la transformation de ce jugement.

[1] Programme d'enseignement de la philosophie, arrêté du 31 mai 1902, *BA*, 1902, t. LXXI, n° 1522, p. 763.

Chapitre 8
La consécration d'un Pascal philosophique dans le moment 1900

Les *Pensées* entrent dans le programme de philosophie du baccalauréat en 1895 ; elles n'en sortiront plus. La popularisation de l'édition Havet, qui en avait produit l'une des plus remarquables habilitations philosophiques, n'y est pas pour rien. On pourrait ainsi penser que c'est là que s'arrête l'histoire de l'institutionnalisation philosophique de Pascal. Mais ce serait ne pas tenir compte de trois éléments. Premièrement, les réformateurs, en 1895, considèrent que seules quelques parties des *Pensées* peuvent relever à la fois de la rhétorique et de la philosophie ; il ne s'agit pas alors pour eux d'acter une véritable reconnaissance du caractère philosophique de l'œuvre en général. Deuxièmement, à partir de 1902, l'ordre entre les *Pensées* et les opuscules dans le programme de philosophie, s'inverse au profit des premières. Là encore, cette priorisation fut pérenne[1]. Troisièmement, la persistance d'intitulés ne signifie pas nécessairement une continuité de représentations ; et elle peut tout à fait être l'effet d'un rapport de forces qui, égales, finissent par s'annuler.

Mais surtout, s'il convient de s'enquérir de l'évolution potentielle du rôle philosophique de Pascal après 1895, c'est au regard de deux séries d'événements, concomitantes, qui transforment radicalement la vie politique, d'une part, et la figure de Pascal, d'autre part. La première série, ouverte notamment par l'affaire Dreyfus, aboutit aux deux grandes lois « laïques » du début du XXe siècle : la loi du 1er juillet 1901 sur les associations, et la loi du 9 décembre 1905 sur la séparation des Églises et de l'État. La seconde série est quant à elle ouverte par la publication d'une nouvelle édition des *Pensées*, par le philosophe Léon Brunschvicg, en 1897. Elle aboutira à une double consécration : l'édition des *Œuvres* de Pascal en quatorze volumes dans la collection des « Grands Écrivains de la France » de la maison Hachette, qui, à ce jour, reste la plus complète jamais éditée, et les hommages nationaux qui lui sont rendus à l'occasion du tricentenaire de sa naissance en 1923.

Ce chapitre a pour objectif de mesurer l'incidence de ces deux séries sur ce que l'on peut appeler l'institutionnalisation philosophique de Pascal. Comment expliquer que ce penseur qui se réclamait plus de la religion chrétienne que de la philosophie, habilité pour cette discipline par Havet qui en

---

[1] Seul le programme de 1960 (le dernier à inclure une liste d'ouvrages, et non seulement d'auteurs) rétablit les « opuscules » avant les *Pensées* (Programme de philosophie des classes de terminale. Arrêté du 18 juillet 1860 ; cité d'après B. POUCET, *Histoire de l'enseignement de la philosophie en France dans l'enseignement secondaire de 1863 à 1965. Structures scolaires, contenus et pratiques pédagogiques d'une discipline d'enseignement*, thèse de doctorat en sciences de l'Éducation, Université René-Descartes-Paris V, 1996, vol. III, Annexes, p. 33 – la liste d'auteurs ne figure pas dans la version publiée).

même temps souligne le danger que peut représenter sa lecture, se retrouve soudain sur le devant de la scène philosophique ? Cette consécration peut paraître d'autant plus inattendue qu'elle intervient au terme d'une « guerre culturelle »[1] dont les anticléricaux, associés au Parti radical, semblent sortir vainqueurs. Dans cette guerre, Pascal est très loin d'être une référence partagée : il est au contraire très explicitement identifié comme un symbole de la droite catholique et réactionnaire[2]. En marge de la liste d'auteurs des programmes d'enseignement, cette droite « se construi[t] une identité de groupe fondée sur une liste d'auteurs, aimés ou détestés, qu'[elle] partag[e] comme un rite d'adhésion »[3] – et où Pascal et Augustin figurent en tête. Mais pas n'importe quel Pascal : « Pascal, le Pascal des *Pensées*, est l'auteur le plus largement cité après les Évangiles »[4] par les écrivains convertis au catholicisme. Du point de vue des textes, il ne s'agit donc pas d'un « autre » Pascal que celui que consacrent les programmes de 1895, et surtout de 1902.

C'est ce paradoxe que nous tâcherons d'élucider dans ce chapitre. Nous montrerons comment ce dialogue entre philosophes, administrateurs de l'instruction publique et théologiens a conduit à l'inscription de Pascal dans cet « imaginaire » national qui lui assurait une pérennité dans les programmes d'enseignement. Il conviendra préalablement de reconstituer l'évolution du contexte de ce dialogue entre 1895 et 1914, que les programmes ne manifestent pas à première vue, et qui est celui d'une « crise » philosophique et pédagogique. La création d'un « Pascal » national, inscrit par ses *Pensées* dans les programmes d'enseignement, peut apparaître à certains égards comme l'une des voies de sortie de cette crise. Pour en rendre compte, nous serons amenés à souligner la centralité d'un acteur, Léon Brunschvicg, qui fut à la fois l'un des membres de la commission qui réforma les programmes en 1902, et l'auteur des éditions des *Pensées*, puis des *Œuvres* complètes de Pascal, auxquelles son nom restera attaché dans la postérité.

---

[1] Voir F. BROWN, *For the Soul of France. Culture Wars in the Age of Dreyfus*, New York, Anchor Books, 2010.

[2] Voir A. COMPAGNON, *Les Antimodernes, de Joseph de Maistre à Roland Barthes*, Paris, Gallimard, 2005.

[3] F. GUGELOT, *La Conversion des intellectuels au catholicisme en France, 1885-1935*, Paris, CNRS Éditions, 2010 [1998], p. 79.

[4] *Ibid.* p. 81.

1. De la « crise de la morale »[1] à la réforme de 1902

(i) Crise de la morale et crise de l'enseignement

Ce que l'on a appelé le « moment 1900 en philosophie »[2] est vécu par tous ses contemporains comme une période de crise. Il représente l'apogée de tensions en germe depuis au moins les débuts de la Troisième République. Le diagnostic d'une « crise de la morale » apparaît dès les années 1880, soit au lendemain de la promulgation des lois Ferry sur l'enseignement primaire, qui établissent sa gratuité (16 juin 1881) et son caractère obligatoire (28 mars 1882). Ce diagnostic naît d'abord chez les adversaires politiques de Ferry, qui dénoncent la « morale sans Dieu » de l'École républicaine. Comme l'a montré Laurence Loeffel, il s'agit alors moins de souligner l'immoralité de l'institution que l'absence de fondement de la morale qu'elle promeut[3]. Loin d'y être seulement combattue, l'idée d'une crise des fondements de la morale s'impose rapidement dans le camp des « laïcs »[4], qui partagent avec leurs adversaires le sentiment de vivre un « interrègne spirituel »[5] dans lequel aucune doctrine philosophique ne parvient à s'affirmer de manière décisive. En ce sens, comme le note Émile Beaussire, cette « crise de la morale » est intimement liée à une crise du modèle démocratique :

> Dans cette crise de la morale, les progrès du scepticisme sont loin d'avoir produit l'indifférence. Jamais, au contraire, les questions de la morale n'ont été plus ardemment débattues, n'ont excité un plus universel intérêt. Elles se discutent partout, dans les assemblées politiques, dans les réunions publiques, dans les journaux, dans la littérature romanesque ou dramatique, dans les salons, dans l'intérieur des familles.[6]

Derrière le diagnostic, historiquement situé, de l'essoufflement du modèle démocratique, on voit reparaître un vieux spectre : celui du scepticisme. En effet, si, à première vue, cette dénonciation s'appuie sur la conscience du caractère nouveau du scepticisme à combattre, qui le distingue de celui que dénonçait Lamennais dans les années 1820, en réalité, dès les années 1840, le scepticisme

---

[1] Les analyses de cette section sont grandement redevables de celles de Stéphan Soulié, dont les travaux à ce sujet sont encore majoritairement inédits (la question de la crise de la morale est seulement esquissée dans sa thèse, *Les Philosophes en République : l'aventure intellectuelle de la « Revue de métaphysique et de morale » et de la Société française de philosophie (1891-1914)*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2009). Nous lui témoignons notre gratitude.

[2] Voir F. WORMS (dir.), *Le Moment 1900 en philosophie*, Villeneuve-d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2004.

[3] L. LOEFFEL, *La Question du fondement de la morale laïque sous la IIIe République (1870-1914)*, Paris, PUF, 2000.

[4] Voir É. BEAUSSIRE, « La crise actuelle de la morale », *Revue des deux mondes*, t. LXIV, 1er août 1884, p. 551-574 ; E. SCHERER, « La crise actuelle de la morale », *Le Temps*, 30 septembre 1884 ; repris dans *Études sur la littérature contemporaine*, Paris, Calmann-Lévy, 1885, t. VIII, p. 155-185 ; G. TARDE, « La crise de la morale et la crise du droit pénal », *Revue philosophique*, t. XXVI, 1988, p. 379-396. Qu'un tel constat soit partagé par les libéraux, et non seulement par les « ultras » comme l'a laissé entendre une certaine historiographie, a été rappelé fort heureusement par Laurent Fedi (« Émile Beaussire (1824-1889) dans la querelle de l'école sans Dieu », *Le Télémaque*, vol. XXX, no 2, 2006, p. 137-152).

[5] P. GRIMANELLI, *La Crise morale et le positivisme*, Paris, Au siège de la société positiviste, 1903, p. V.

[6] « La crise actuelle de la morale », art. cité, p. 553.

désigne sous la plume des adversaires de l'Université la « démocratie spirituelle » du libre-examen prôné par les philosophes éclectiques[1]. La situation dans laquelle écrit Beaussire apparaît certes bien différente de celle dans laquelle Cousin avait à se défendre d'un prétendu « scepticisme » : le siège de la « philosophie d'État » laissé vide par les spiritualistes a lui-même disparu, et la concurrence des doctrines philosophiques est bien réelle. Pour autant, une double nuance doit être apportée à ce discours. Premièrement, l'idée du « spiritualisme éclectique » comme philosophie d'État, forgée dans la campagne contre un supposé monopole de l'Université dans l'enseignement, devient surtout consistante chez les philosophes de la seconde moitié du XIX^e^ siècle, qui voient tous dans le « cousinisme » un repoussoir. Mais ils invisibilisent ainsi le contexte polémique dans lequel cette « école » s'était affirmée, en se constituant comme une voie médiane entre deux adversaires philosophiques : les « spiritualistes théologiens » et les « sensusalistes »[2]. Deuxièmement, comme nous l'avons vu[3], rien ne serait plus faux que de se figurer, dans ces mêmes années, que l'École admet une réelle diversité en matière d'opinions philosophiques. Le contrôle de l'inspection vise précisément à s'assurer des bonnes mœurs des professeurs.

L'idée d'une mise en crise de la morale et de la philosophie sous l'effet de la pluralisation de leurs conceptions n'a donc rien d'original en soi. Toutefois, la diffusion de ce diagnostic de « crise » témoigne bien d'une exacerbation du problème dont elle naît. Cette exacerbation est en partie liée à la défaite de 1870, et à l'identification de ses causes. On pourrait penser que les réformes de « modernisation » de l'enseignement secondaire introduites sous Jules Ferry auraient mis un terme au débat. Mais, dans les années, 1890, l'idée d'une « mise en danger » de la nation par l'institution scolaire est plus forte que jamais. Elle est par exemple formulée par Émile Boutroux, en 1899, devant les Parlementaires :

> L'exagération de la diversité dans l'enseignement n'est pas seulement un vice pédagogique, c'est un danger national. Il y a des époques où, grisé par la gloire et la puissance, on risque de laisser prendre trop d'empire au principe d'unité. Il y en a d'autres où le danger est de laisser se relâcher le lien social.[4]

On retrouve une nouvelle fois, sous l'expression « diversité dans l'enseignement », la menace que pourrait représenter un scepticisme en philosophie pour la nation – « il n'y a qu'un lien social

---

[1] Voir *supra*, ch. V, « Les effets politiques de l'exclusion de Pascal du canon philosophique ».

[2] Voir F. BARANCY, « Politiques de l'éclectisme en situation de crise : Damiron promoteur d'une école philosophique », *in* D. ANTOINE-MAHUT et D. WHISTLER (dir.), *Une Arme philosophique. L'éclectisme de Victor Cousin*, Paris, Éditions des Archives Contemporaines, 2019, p. 81-92. Sur la catégorie de « sensualisme » spécifiquement, voir P.-F. DALED, *Le Matérialisme occulté et la genèse du « sensualisme ». Écrire l'histoire de la philosophie en France*, Paris, Vrin, 2005.

[3] *Supra*, ch. VI, « Les conditions institutionnelles du retour de Pascal en classe de philosophie ».

[4] *Enquête sur l'enseignement secondaire*, Paris, Motteroz, 1899, t. I, p. 332. Nous reviendrons dans la suite sur cette enquête. Jean Jaurès, devant cette même commission, emploie un semblable lexique guerrier : supprimer la baccalauréat serait « désarmer la nation » (*ibid.* t. II, p. 38).

réel et indissoluble ; c'est, ainsi que nous l'ont enseigné les anciens, une âme et une pensée communes », écrit encore Boutroux. Mais cette fois-ci, ce constat est articulé à la conscience d'une spécificité historique : la menace d'une guerre imminente, qui demande une forte cohésion nationale. Comme dans les années 1840, l'École apparaît donc à la fois comme la source du problème et sa solution. Toutefois, et c'est là la différence majeure avec la période qui précède, en 1885, l'École n'est plus un remède comme un autre, ou parmi d'autres, puisqu'elle est désormais obligatoire. Mais elle est aussi « laïque », et comprend un enseignement moral indépendant des structures confessionnelles, dès l'école primaire. On comprend ainsi pourquoi, dès les premières années de la « crise », philosophique, de la morale, en parallèle des questionnements sur l'unité du corps social[1], s'engage une réflexion sur la nécessité d'une réforme scolaire d'ampleur. L'un des acteurs qui exprima le plus nettement cette articulation entre crise de la morale et réforme de l'enseignement fut Henri Marion, dont l'œuvre en matière d'éducation ne se résume pas à la réforme de 1880. Il est, en particulier, l'auteur d'un très imposant rapport sur *L'Éducation dans l'université*[2]. Il y fait le bilan de sa propre réforme, et indique la nécessité de la poursuivre par une refonte de la « police » des collèges et lycée, c'est-à-dire de leur régime intérieur :

> Bien plus qu'aux petites causes et aux petits moyens […], je me suis attaché aux causes profondes et générales qui longtemps ont limité l'action morale des professeurs, et aux moyens récemment proposés pour l'étendre.[3]

En parallèle, il insiste sur la nécessité d'une réforme de la formation des professeurs et des maîtres, et de renforcer la place qu'y tenait la philosophie depuis Cousin et Guizot[4] :

> La discipline « nouvelle » n'était telle que pour les maîtres dont la pratique, j'ose le dire, avait jusque-là manqué de philosophie, qui n'avaient pas, en tout cas, trouvé les moyens d'actions les plus certains en même temps que les plus raisonnables. […] Il est dommage en un sens qu'il ait fallu traduire ces conséquences en articles de règlement. L'esprit valait mieux que la lettre.[5]

Si Marion indique que « les programmes ne sont pas en cause » (il en était le rédacteur), son constat eut des conséquences directes sur la réforme des listes d'auteurs en 1895 – certes moins dans leur contenu en lui-même que dans la manière dont ces listes sont pensées. Les réformateurs insistent en effet sur l'idée d'une « philosophie diffuse » commune à toutes les classes, et assurant la continuité d'un enseignement moral. Le terme n'était pas employé par Marion, mais l'idée est la

---

[1] Voir notamment L. FEDI, « Entre organicisme et individualisme, la concurrence des philosophies sociales, en France, vers 1900 », *in* F. WORMS (dir.), *Le Moment 1900 en philosophie*, *op. cit.* p. 363-372.

[2] *L'Éducation dans l'université*, Paris, Armand Colin, 1892.

[3] *Ibid.* p. XVII.

[4] Voir L. FERTÉ et T. TROCHU, « Un enseignement philosophique qui ne dit pas son nom ? Les professeurs de philosophie dans la formation des enseignants du primaire en France (XIX^e^ et XX^e^ siècles) », *Quatrandi. Revista internazionale de filosofia*, vol. VII, n^os^ 1-2, 2019, p. 84-114.

[5] *L'Éducation dans l'université*, *op. cit.* p. XII.

même : se servir de l'éducation, conçue comme une « politique à longue portée, plus sereine et plus sûre que la politique au jour le jour »[1], pour « façonne[r] l'âme même de la nation »[2] et assurer l'unité du corps social par la transmission de préceptes moraux. L'éducation, plutôt que l'instruction, permet ainsi de faire de l'école une véritable « préparation à la vie »[3]. Dans leur rapport, les membres de la commission des programmes d'auteurs de 1895 manifestaient très nettement l'enjeu moral de leur réforme :

> Un *Choix de moralistes français*, où le XIX^e^ siècle a sa place, figure au programme de Rhétorique ; […] avec Montaigne, Bossuet, Fénelon, Montesquieu, Voltaire, Rousseau, le *Choix d'Historiens*, la philosophie morale et sociale est plus largement que jamais représentée dans les listes françaises. […] On reconnaîtra qu'une des préoccupations principales des auteurs de ce programme a été d'y mettre en relief l'intention éducative, et d'y bien faire voir qu'une sorte de « philosophie diffuse » […] doit faire de tout le cours des études secondaires une préparation à la vie.[4]

La mise en place d'une philosophie morale, diffusée dans tous les programmes d'enseignement par les auteurs lus en classe, que nous avons déjà commentée[5], prend tout son sens dans le cadre de cette « crise de la morale ». Elle est envisagée comme un des moyens de l'endiguer. Dès lors, la permanence des mêmes textes dans les programmes de Rhétorique et de Philosophie, en 1902, témoignerait de la continuité des conceptions pédagogiques, voire de la reconnaissance de l'efficacité de cet outil dans la lutte contre le « scepticisme ». C'est, en réalité, tout le contraire : la réforme de 1902 est élaborée sur le double constat de l'insuffisance des réformes alors entreprises, et de l'exacerbation de la « crise ». C'est ce dont témoigne Alfred Fouillée, en 1899, dans *La France au point de vue moral* :

> L'éducation morale et sociale donnée par l'Université repose sur une base exclusivement philosophique et rationnelle ; donc tout candidat qui n'a pas suivi un cours de philosophie […] manque de la première et de la plus fondamentale des aptitudes pédagogiques.[6]

Le constat, ici, est bien celui de l'insuffisance de la « diffusion » de la philosophie morale dans les nouveaux programmes. Mais surtout, Fouillée souligne dans son ouvrage les conséquences néfastes des réformes de 1880 et 1890, par la place qu'elles ont accordé à l'enseignement « moderne », c'est-à-dire scientifique, cause de la « crise universitaire » :

---

[1] *Ibid.* p. 394.

[2] *Loc. cit.*

[3] « Désormais, d'un bout à l'autre des études, sous toutes les formes que comporte la vie scolaire, dans toute la mesure que permet l'âge des enfants, tous les maîtres de l'Université préparent la jeunesse à la vie libre. » (*Ibid.* p. 386)

[4] H. BERNÈS, Rapport présenté au Conseil supérieur de l'Instruction publique, dans sa session de juillet 1895, au nom de la Commission chargée de l'examen du projet d'arrêté portant modification aux listes d'auteurs adoptés pour les classes de l'Enseignement secondaire classique, *BA*, 1895, t. LVIII, n^o^ 1174, p. 273-274.

[5] *Supra*, ch. VI, « Les conditions institutionnelles du retour de Pascal en classe de philosophie ».

[6] A. FOUILLÉE, *La France au point de vue moral*, Paris, Félix Alcan, 1911 [1899], cinquième édition, p. 333-334.

> Cette crise, selon nous, a pour cause l'excès de concurrence, qu'ont rendu de plus en plus facile : 1° l'abaissement général des études classiques […] ; 2° l'invasion d'études scientifiques mal comprises, encyclopédiques et superficielles […] ; 3° la création de l'enseignement moderne, qui a permis au clergé […] de faire concurrence avec succès aux lycée et collèges […] ; 4° les débouchés que des ministres de passage […] ont successivement accordés à l'enseignement moderne et qui l'ont orienté […] vers les carrières réservées jadis aux classiques ; 5° l'indépendance qu'on a laissé prendre aux grandes Écoles du gouvernement par rapport à l'Université, pour la confection de leurs programmes […] ; 6° les armes que l'Université a fournies contre elle-même, en changeant sans cesse ses programmes sous la pression des hommes politiques, en affaiblissant pendant quelques années la discipline, en paraissant oublier que son véritable intérêt est dans l'élévation des études.[1]

Ce diagnostic complexe mériterait sa propre étude ; nous en retiendrons ici les traits principaux. Le premier, et pas des moindres, est l'accumulation des « causes » de cette crise. Celle-ci permet de prendre toute la mesure de l'essoufflement du « modèle secondaire »[2], comme du « malaise »[3] dont il est la cause, ainsi que de la difficulté des acteurs à identifier précisément les facteurs de la crise. L'idée de concurrence, d'autre part, semble être la traduction, en termes pédagogiques, de la crainte soulevée par la pluralisation des doctrines morales qui agite alors les cercles intellectuels. Mais elle exprime aussi une réelle urgence : alors qu'il était en constante expansion, à partir de 1885, le nombre d'élèves dans les lycées ne fait que baisser, passant de 548 à 476 en moyenne[4]. La désertion des internats, encore plus marquée, entraîne de sérieuses difficultés budgétaires[5]. Les réformes entreprises dans la continuité du rapport de Marion sont, enfin, clairement visées, dans leur double objectif de modernisation de l'enseignement et de réorganisation des pratiques pédagogiques et « disciplinaires ».

Ce diagnostic de « crise de la morale » répond ainsi, à près de huit ans d'écart, à celui de Marcellin Berthelot sur la « crise de l'enseignement »[6]. Si leurs conclusions sont différentes – Berthelot est partisan de la modernisation, Fouillée d'un « sauvetage » des études classiques –, tous deux témoignent de la difficulté à faire coexister deux « paradigmes » scolaires qui semblent à la fois incompatibles et insuffisants en eux-mêmes[7]. Francisque Vial, futur directeur de l'enseignement secondaire, résume les choses ainsi : « On était parvenu à un compromis qui a apaisé un temps les

---

[1] *Ibid.* p. 334-335.

[2] Voir P. SAVOIE, *La Construction de l'enseignement secondaire (1802-1914). Aux origines d'un service public*, Lyon, ENS Éditions, 2013, ch. VIII, « Le modèle secondaire, de la crise générale à la refondation », p. 401-445.

[3] Le terme est employé par Alexandre Ribot dans l'introduction du rapport général de la grande enquête sur l'enseignement secondaire de 1898-1899 (*Enquête sur l'enseignement secondaire*, *op. cit.* t. VI, *Rapport général fait au nom de la Commission de l'enseignement*, p. I).

[4] P. SAVOIE, *La Construction de l'enseignement secondaire*, *op. cit.* p. 178.

[5] *Ibid.* p. 418-419.

[6] M. BERTHELOT, « La crise de l'enseignement secondaire », *Revue des deux mondes*, 15 mars 1891, p. 337-374.

[7] Sur cette « querelle des anciens et des modernes », voir notamment C. FALCUCCI, *L'Humanisme dans l'enseignement secondaire en France au XIXe siècle*, Toulouse, Privat, 1939. Philippe Savoie parle d'une « contradiction fondamentale » entre la « portée civilisatrice » et les « motivations utilitaires » chez les réformateurs et pédagogues autour de 1900 (*La Construction de l'enseignement secondaire*, *op. cit.* p. 403).

partis sans en satisfaire aucun »[1]. La réforme de 1890, pas plus que la tentative, en 1895, d'instaurer une « philosophie diffuse » sans la corréler à une refonte réelle du programme, ne sont jugées suffisantes. La situation appelait ainsi une réforme non seulement urgente, mais surtout en profondeur.

La conscience de cette urgence aussi bien que de l'ampleur du travail à engager, prise, en pleine affaire Dreyfus, sur le constat de la désertion des établissements d'enseignement secondaire au profit des établissements libres ecclésiastiques, a pour conséquence la commande d'une enquête par la Chambre des députés en 1898. Elle aboutira à la « grande réforme »[2] de 1902.

(ii) Réforme de l'enseignement, réforme morale ?

Cette réforme, bien connue des historiens, a bénéficié d'éclairages décisifs[3]. Toutefois, son insertion, au-delà de la « crise de l'enseignement » qu'elle vient résoudre, dans la « crise » (philosophique) de la morale, reste encore très peu étudiée. Or, si la première crise servait déjà d'arrière-plan aux réformes de 1890 et 1891, celle de 1902 semble prendre très au sérieux cette fois-ci l'idée d'une « crise de la morale ». Un des indices en est qu'elle s'attache, dans la continuité des principes posés par la commission des listes d'auteurs, en 1895, à réformer en profondeur l'enseignement de la philosophie – alors que les programmes de philosophie, en 1890, étaient restés inchangés par rapport à ceux de 1885. L'enjeu n'est pas seulement celui d'une remoralisation, mais d'une transformation de l'enseignement de la philosophie. Cette volonté, très visible pour les questions[4], paraît peut-être moins dans le choix des auteurs. La comparaison, quantitative, des entrées et sorties dans la liste pour la philosophie semble sans appel, tant la disproportion est importante (**Tableau 5**). Dix auteurs et onze textes sont ajoutés en 1895 contre quatre auteurs et six textes en 1902.

Cette disproportion peut cependant être nuancée, dès lors que l'on considère que la plupart des noms et titres ajoutés en 1895 au « programme d'auteurs » étaient déjà présents dans les listes précédentes. De cette imposante suite de noms, seuls sept auteurs et deux œuvres sont vraiment une nouveauté (ce qui, certes, n'est pas négligeable, surtout du point de vue des auteurs). En revanche,

---

[1] F. VIAL, *Trois siècles d'histoire de l'enseignement secondaire*, Paris, Delagrave, 1936, p. 242 ; cité par B. POUCET, *Enseigner la philosophie*, *: histoire d'une discipline scolaire (1860-1990)*, Paris, CNRS Éditions, 1999, p. 205.

[2] H. GISPERT, N. HULIN, M.-C. ROBIC (dir.), *Science et enseignement. L'exemple de la grande réforme des programmes du lycée au début du XX^e siècle*, Paris, INRP/Vuibert, 2007.

[3] Outre l'ouvrage précédemment cité, on peut citer A. PROST, « De l'enquête à la réforme. L'enseignement secondaire des garçons de 1898 à 1902 », *Histoire de l'éducation*, n° 118, 2008, p. 29-81, et surtout É. HERY, « La réforme pédagogique des lycées en 1902 », *Carrefours de l'éducation*, n° 41, 2016, p. 31-46.

[4] Voir B. POUCET, *Enseigner la* philosophie, *op. cit.* p. 213-215.

		1895	1902
Entrées			
	Auteurs	Bacon, Bossuet, Fénelon, Montesquieu*, Rousseau*, Jouffroy*, Comte*, Bernard*, Kant*, Stuart Mill* (10)	Marc Aurèle* ; Spinoza* ; Hume* ; Spencer* (4)
	Textes	Platon : *Phédon*, *Gorgias*, VII^e^ et VIII^e^ livres de la *République* ; Aristote : VIII^e^ et IX^e^ livres de la *Morale à Nicomaque* ; VIII^e^ livre de la *Politique** ; Cicéron : *Tusculanes*, *La République* ; Descartes : *Méditations* ; Pascal : *Pensées** ; Leibniz : *Théodicée*, *Monadologie* (11)	Sénèque : *Traités de morale** ; Malebranche : *Entretiens sur la métaphysique* ; Leibniz : *Discours de métaphysique** ; Kant : *Prolégomènes** ; Comte : *Discours sur l'esprit positif** ; Stuart Mill : *L'Utilitarisme** ; *La Liberté** (6)
Sorties			
	Auteurs	(0)	Cicéron ; Bossuet ; Fénelon ; Cousin (4)
	Textes	Cicéron : *De Natura Deorum* (1)	(0)

Tableau 5. Entrées et sorties de la liste des auteurs de Philosophie (1895-1902)
* signale qu'il s'agit de la première apparition dans un programme

en 1902, à l'exception des *Entretiens sur la métaphysique* de Malebranche qui figuraient dans les listes d'auteurs entre 1809 et 1850, tous les ajouts sont des innovations – et pas des moindres. L'apparition de Spinoza et de Spencer marque les nouvelles tendances de la pensée française, et l'influence d'acteurs comme Victor Delbos[1], Léon Brunschvicg[2] et Théodule Ribot[3]. Mais surtout, ces ajouts confirment un élan seulement esquissé en 1895 : celui de « donner une large place […] aux préoccupations morales et sociales »[4] dans le choix des œuvres au programme. C'est ce qui explique que figurent des textes comme les *Traités de morale* de Sénèque, l'*Éthique* de Spinoza ou encore *L'Utilitarisme* de Stuart Mill, qui allongent encore la liste des œuvres dont la portée

[1] A. MATHERON, « Les deux Spinoza de Victor Delbos », *in* A. TOSEL, P.-F. MOREAU et J. SALEM (dir.), *Spinoza au XIX^e^ siècle*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2007, p. 311-318.

[2] J.-M. LE LANNOU, « "Un temple pur" : Léon Brunschvicg, lecteur de Spinoza », *in* A. TOSEL, P.-F. MOREAU et J. SALEM (dir.), *Spinoza au XIX^e^ siècle*, *op. cit.* p. 295-310.

[3] Ribot fut le principal, sinon le seul, introducteur de la pensée de Spencer en France. Voir R. PLAS, « Un moment spencérien aux origines de la psychologie "scientifique" française ? », *in* N. BENDER (dir.), *Herbert Spencer en France : mise au jour d'une influence*, *Arts et Savoirs*, n° 4, 2014 [En ligne]. Disponible à : http://journals.openedition.org/aes/280 (consulté le 18 mai 2022), et D. VINCENTI, « Théodule Ribot and the spiritualist tradition : the philosophical roots of scientific psychology », *in* D. ANTOINE-MAHUT et M. SINCLAIR (dir.), *French Spiritualism in nineteenth-century France*, *British Journal for the history of philosophy*, vol. XXVIII, n° 5, 2020, p. 1009-1030.

[4] H. BERR, *Rapport rédigé au nom de la Commission des programmes d'auteurs de l'enseignement secondaire classique*, AN, F/17/17802, p. 9.

« morale » est manifeste[1]. Là où le programme d'auteurs de 1895 relevait d'une forme de syncrétisme prudent, celui de 1902 revient à la nécessité d'un choix, et se distingue autant par les auteurs nouveaux qu'il fait entrer que par ceux qu'il exclut comme reliques d'un enseignement philosophique dépassé : celui de Cousin[2].

En ce sens, les mesures prises par la réforme vont à l'encontre des recommandations de la commission parlementaire qui insistait surtout sur l'abandon de la métaphysique et le renforcement de l'approche positive voire « positiviste », et ne souhaitait conserver qu'« un peu de morale » :

> Les programmes actuels semblent faits pour former des métaphysiciens ; leur tendance est purement spiritualiste. L'enseignement de la psychologie ne saurait non plus rentrer dans le cadre des études secondaires ; toutes ces matières sont à réserver pour l'enseignement supérieur. Pour l'enseignement secondaire, il suffirait de conserver un peu de morale, un peu de logique et d'étendre surtout l'étude de l'histoire de la philosophie, qu'on relierait à l'histoire des peuples et à l'histoire des religions.[3]

De même, dans le le rapport de synthèse d'Alexandre Ribot – le président de la commission parlementaire –, aucune mention n'était faite d'une « crise de la morale ». Cette thématique, pourtant, est au cœur des revendications des philosophes devant cette même commission[4]. Tous partagent le constat d'une « décadence » morale, dénoncent le manque actuel de discipline dans les lycées, et appellent à renforcer l'« action morale » du professeur sur ses élèves[5]. Ce constat n'a lui-même rien d'exceptionnel : il s'agit d'une antienne rebattue à peu près à chaque réforme, et qui avait guidé notamment les choix de la réforme des programmes de Fortoul[6], et encore sous l'Ordre moral[7]. Toutefois, il ne faut pas voir dans cet impératif de moralisation de l'enseignement de la philosophie, et de l'enseignement secondaire en général, une volonté de le rendre « moralisateur »,

---

[1] On pense en particulier aux *Lettres à Lucilius* de Sénèque, la *Morale à Nicomaque* d'Aristote, le *Manuel* d'Épictète, les œuvres de Marc Aurèle, les *Fondements de la métaphysique des mœurs* de Kant – auxquels il conviendrait, dans une moindre mesure, d'ajouter le *Gorgias* et le *Phédon* de Platon, les *Pensées* de Pascal, le *Contrat social* de Rousseau et les *Extraits* de Jouffroy.

[2] Un arrêté de 1906 atténuera l'« anti-cousinisme » revendiqué de ces réformes, en introduisant Cournot (*Matérialisme, Vitalisme, Rationalisme*), et surtout en réintégrant Cicéron (*De Officiis*) et Locke (*Essai sur l'entendement humain*, livre I). Voir Arrêté concernant les textes philosophiques portés au programme des classes de philosophie, *BA*, 1906, t. LXXX, nº 1735, p. 310.

[3] Commission de l'enseignement de la Chambre des députés, procès-verbal de la séance du 9 juin 1899, AN, C//5663. Ces mots sont ceux du socialiste Léonce Levraud.

[4] Seize agrégés de philosophie ont été auditionnés : Gustave Belot, Alexis Bertrand, Émile Boutroux, Ferdinand Buisson, Alphonse Darlu, Alfred Espinas, Alfred Fouillée, Jean Jaurès, Jules Lachelier, Paulin Malapert, Jules Maldidier, Maneuvrier, Jules Payot, François Picavet, Félix Ravaisson, Gabriel Séailles.

[5] « Le professeur […] doit non pas seulement orner l'esprit de ses élèves, leur apprendre à tenir la plume d'une façon pas trop maladroite, mais aussi former leur caractère et agir sur eux au point de vue moral et social » énonce par exemple Paulin Malapert (*Enquête sur l'enseignement secondaire. Procès-verbaux des dépositions*, Paris, Motteroz, 1899, t. II, p. 219).

[6] Voir H. FORTOUL, *Rapport adressé au Prince Président de la République sur le nouveau plan d'études pour les lycées et les facultés*, *BA*, 1852, t. III, nº 28, p. 55.

[7] Voir notamment la circulaire relative à l'application du plan d'études du 16 août 1874, *BA*, 1874, t. XVII, nº 340, p. 603-604. Sur ces questions, voir notre chapitre VI, et B. POUCET, « Comment s'élaborent les contenus de programme en philosophie de 1863 à 1890 ? », *Spirale*, nº 14, 1995, p. 59-102.

et encore moins de le ramener aux principes de la morale chrétienne. En 1899-1900, les professeurs de philosophie articulent un tel constat, celui d'une « crise morale », à la nécessité de renforcer, en le fondant sur un sol nouveau, le lien social et national. Plusieurs, à l'instar d'Alphonse Darlu, émettent ainsi le vœu de fonder une nouvelle morale, laïque :

> Si l'on a des adversaires qui se nourrissent de bonne viande, on ne doit pas s'abstenir d'en manger. L'enseignement, qu'il soit laïque ou ecclésiastique, a besoin d'idées spirituelles. On ne peut pas faire l'économie d'un idéal moral et social.[1]

Il ne s'agit donc pas de revenir à d'anciennes pratiques, mais d'organiser une « rénovation morale », comme l'énoncera François Evellin, un an plus tard, devant le grand congrès international d'enseignement supérieur[2]. Les participants s'y expriment sur les mêmes sujets que devant la commission parlementaire : la crainte d'une dissolution nationale[3], la nécessité de mettre la morale au centre du programme (Darlu propose même d'y consacrer la moitié de l'année[4]) et de la définir en-dehors de tout catéchisme d'Église[5].

Aussi, si ce contexte de crise philosophique affleure peu dans les conclusions de l'enquête parlementaire, il est au cœur des préoccupations des philosophes qui, à la même époque, s'engagent dans des réflexions sur une réforme de l'enseignement de la philosophie qu'ils jugent nécessaire. C'est ce qui explique sa prise en compte dans la réforme proprement dite, dont le rapporteur, Élie Rabier, directeur de l'enseignement secondaire, est un agrégé de philosophie – même s'il semble avoir peu « [mis] en œuvre ses qualités de théoricien dans le domaine de l'éducation »[6]. En réalité, pour ce qui est du contenu des programmes, l'influence des rapporteurs désignés pour chaque discipline semble plus marquée que celle de Rabier : en bon administrateur, celui-ci délègue les responsabilités à ceux qu'il considère comme des spécialistes de la question. Pour la philosophie, il s'agit de Gustave Belot, dont les positions sur le sujet sont bien connues puisqu'il les avait notamment développées devant les parlementaires en 1899[7], et qu'il les explicitait encore dans

---

[1] *Enquête sur l'enseignement secondaire*, *op. cit.* t. II, p. 357. Voir également l'intervention d'Ernest Lavisse (qui n'est pas philosophe) : *ibid.* t. I, p. 35-46.

[2] F. EVELLIN, « L'éducation morale », *in Troisième Congrès international d'enseignement supérieur, tenu à Paris du 30 juillet au 4 août 1900. Introduction, rapports préparatoires, communications et discussions*, publiés par F. PICAVET, Paris, Chevalier-Marescq, 1902, p. 457.

[3] Voir V. EGGER, « L'enseignement secondaire de la philosophie en France », *ibid.* p. 441-445.

[4] A. DARLU, « L'enseignement de la philosophie au lycée », *ibid.* p. 449-453.

[5] F. EVELLIN, « L'éducation morale », *ibid.* p. 461-462.

[6] J. GAUTHERIN, *Une Discipline pour la République : la science de l'éducation en France (1882-1914)*, Berne, Peter Lang, 2002, p. 75. Sur l'action de Rabier comme administrateur de l'instruction publique, voir Y. VERNEUIL, « Un protestant à la tête de l'enseignement secondaire : Élie Rabier », *in* P. CABANEL et A. ENCREVÉ (dir.), *Les Protestants et la laïcité, XVIIIe-XXe siècles*, *Histoire de l'éducation*, no 110, 2006, p. 111-139.

[7] « Déposition de M. Belot », *in Enquête sur l'enseignement secondaire*, *op. cit.* t. II, p. 190-199.

un rapport pour la Société française de philosophie au lendemain de la réforme, en décembre 1902[1]. Outre Belot, la commission elle-même se compose, pour la philosophie, de : Marcel Bernès, Émile Boutroux, Alphonse Darlu, Léon Brunschvicg, Baptiste Jacob, Louis Liard, Jules Lachelier et Élie Rabier[2]. Comment leur engagement philosophique dans la crise de la morale se reflète-t-il dans leur action administrative ?

Sa première et plus importante traduction peut être caractérisée par le retour de l'expression de « philosophie diffuse ». Déjà présente sous la plume d'Henri Bernès en 1895, cette théorie ne semble néanmoins pas recouvrir la même réalité chez Belot. En effet, s'il s'agit toujours de « préparer » les élèves dès les premières classes à la philosophie, cette préparation n'est plus prise en charge par les auteurs, mais simplement par la diffusion de « l'esprit » philosophique dans les méthodes pédagogiques. Il reste toutefois difficile de comprendre en quoi consiste précisément cette « diffusion » selon Belot, tant les exemples qu'il donne sont peu clairs :

> Au lieu de se croire obligé de défiler en une ligne continue toute la série de théorèmes euclidiens, le professeur de mathématiques s'arrê[tera] à illustrer quelques-uns d'entre eux par quelques-unes de ses applications dans divers domaines.[3]

Alors même que le concept de « philosophie diffuse » est au cœur du rapport de Belot à la Société française de philosophie – c'est, selon lui, la seule forme que doit prendre l'enseignement de la philosophie – son manque de clarté conduit les membres de la Société présents à la passer complètement sous silence dans le « vœu » public qu'ils émettent à la fin de la séance, au profit du vocabulaire de l'« inspiration »[4]. Pour autant, cette conception de la philosophie diffuse ne signifie pas que le choix des auteurs soit désinvesti d'une signification elle-même philosophique. Comme nous l'avons déjà suggéré, elle répond à l'impératif de moralisation maintes fois émis, en fournissant aux élèves un aperçu de diverses doctrines morales, tout en conservant une large place à celles « des Grecs et des Romains » – « dont nous vivons aujourd'hui encore », indiquait Boutroux[5].

---

[1] « La place et le caractère de la philosophie dans l'enseignement secondaire », *Bulletin de la Société française de philosophie*, séance du 18 décembre 1902, t. III, 1903, p. 25-55.

[2] Commission de révision des programmes relatifs à l'enseignement de la philosophie dans les lycées et collèges, AN, F/17/13947.

[3] « La place et le caractère de la philosophie dans l'enseignement secondaire », *Bulletin de la Société française de philosophie*, séance du 18 décembre 1902, t. III, 1903, p. 34.

[4] « La Société de philosophie […] émet le vœu : 1° Que la classe de philosophie soit considérée comme la conclusion nécessaire de toutes les études secondaires, littéraires et scientifiques ; 2° Que l'enseignement secondaire soit inspiré dans toutes ses parties d'un esprit philosophique ; et que, pour cela, dans la préparation pédagogique des professeurs de tous les ordres, une part soit faite à la philosophie et à l'histoire des sciences. » (*Ibid*. séance du 29 janvier 1903, p. 57)

[5] « Au lieu de faire étudier aux jeunes gens le détail des théories actuelles sur la perception extérieure, il serait plus pratique de leur enseigner les doctrines morales des Grecs et des Romains, dont nous vivons aujourd'hui encore, et les principes fondamentaux de la philosophie générale, de la psychologie et de la logique qui, incorporés à l'intelligence, accroissent sa capacité et sa hauteur pour tous les usages de la vie. » (*Enquête sur l'enseignement secondaire*, *op. cit.* t. I, 336)

Si Belot, dans le rapport rédigé au nom de la commission de réforme, insiste sur la liberté dont le professeur de philosophie doit jouir, et le caractère « vivant », par opposition à « dogmatique », de son enseignement, il est loin d'abandonner tout jugement normatif sur les œuvres à étudier. Certaines ont très manifestement la préférence des membres de la commission : les « *grands* systèmes » dont l'étude donne aux élèves « un aperçu ou plutôt un sentiment vrai et vivant de ce qu'est une pensée philosophique *supérieure* embrassant et coordonnant les objets *les plus importants* de la réflexion humaine »[1].

Pascal est-il compté au sein de ces auteurs ? Il est difficile de l'affirmer avec certitude, dans la mesure où son cas n'est pas spécifiquement discuté au sein de la Commission de réforme[2]. En revanche, il figure dans la très courte liste de ceux que Belot, dans ses *Études de morale positive*, identifie comme des précurseurs de « la seule solution logiquement défendable » au problème de la morale, qu'il résume par une citation tirée des *Pensées* : « Travaillons donc à bien penser, voilà le vrai principe de la morale. »[3] Cette prise en considération du Pascal-philosophe est l'indice d'une transformation plus globale de sa figure, qui explique, selon nous, son intégration à la liste d'auteurs. Pour le comprendre, il faut se tourner vers un autre membre de la commission : Léon Brunschvicg. À 31 ans, celui-ci vient de publier une édition des « Opuscules et *Pensées* » dans la collection des « Classiques français » de Hachette[4]. À partir de sa deuxième édition, en 1900, le titre est inversé, pour devenir : « *Pensées* et Opuscules »[5]. En 1902, l'intitulé des œuvres de Pascal dans le programme de philosophie épouse ce changement, et inverse les deux titres – signe de la prise en compte dans la commission de réforme du tournant historiographique incarné par cette édition. Brunschvicg conçoit-il lui-même ce Pascal qu'il édite comme un philosophe dont la pensée morale justifie de l'inscrire dans le nouveau programme de philosophie ? C'est ce que nous examinerons dans les sections qui suivent.

---

[1] G. BELOT, Rapport présenté au nom de la commission [de révision des programmes de philosophie], AN, F/17/13946, p. 3.

[2] Voir les travaux de la commission de révision des programmes relatifs à l'enseignement de la philosophie dans les lycées et collèges, AN, F/17/13946.

[3] G. BELOT, *Études de morale positive*, Paris, Alcan, 1907, p. 273. Belot souligne ensuite l'insuffisance « pratique » et « scientifique » d'une telle théorie, et ajoute que « l'inspiration générale » de Pascal est cependant très différente de cette maxime. Pour les nuances de sa compatibilité avec le projet de Belot, voir J. RENAULD, « L'œuvre de Gustave Belot », *Revue de Métaphysique et de Morale*, t. XXXIX, nº 2, avril-juin 1932, p. 247. La citation est extraite du fragment 232 des *Pensées*.

[4] *Opuscules et Pensées*, publiés avec une introduction, des notices, des notes par L. BRUNSCHVICG, Paris, Hachette, 1897 (désormais *Pensées*, éd. Brunschvicg *minor*).

[5] *Pensées et Opuscules*, publiés avec une introduction, des notices, des notes par L. BRUNSCHVICG, deuxième édition, Paris, Hachette, 1900. Rien, en dehors du titre, n'est modifié dans cette seconde édition, qui est un fac-similé.

2. La création d'un philosophe national : Brunschvicg éditeur de Pascal

Le travail d'édition engagé autour de Pascal au XIX^e^ siècle et au début du XX^e^ est colossal. Pour les seules *Pensées* pas moins de soixante-dix éditions se signalent par la différence de leurs partis pris. Le chiffre dépasse la centaine si l'on compte les réimpressions ; il double si l'on inclut les *Provinciales*. De la masse formée par tous ces éditeurs de Pascal, Brunschvicg se détache très nettement, au point qu'encore aujourd'hui le nom de cet historien de la philosophie reste d'abord et avant tout attaché à celui de Pascal[1] – bien que de récentes études aient remis sur le devant de la scène ses propres positions philosophiques[2]. Si son travail d'édition lui valut cette reconnaissance au long cours, c'est parce qu'il est encore à ce jour à la fois le plus massif et le plus « complet » qui ait été mené à son terme. En effet, sitôt parue la petite édition scolaire des « Opuscules et *Pensées* », la maison Hachette demande à Brunschvicg de prendre en charge la réalisation d'un projet monumental : la publication des *Œuvres complètes* dans la très prestigieuse collection des « Grands Écrivains de la France », qui comptabilisera quatorze volumes – soit un de plus que sa plus proche cousine, l'édition « Adam-Tannery » des *Œuvres* de Descartes[3]. Le projet de « GEF » est sensiblement le même que « A-T » : doter la France d'une édition des œuvres de l'un de ses plus grands philosophes, qui soit à la hauteur de son génie.

(i) Le « système GEF » et l'aboutissement d'un projet de nationalisation

Par sa monumentalité, cette édition des *Œuvres* de Pascal peut apparaître comme le projet d'une vie – le grand œuvre d'un philosophe qui s'y est consacré corps et âme. Pourtant, si le lien indissociable entre Pascal et Brunschvicg a acquis aujourd'hui une certaine forme d'évidence, il est en partie contingent.

L'édition « GEF » est en effet un projet mûri de longue date par la maison Hachette, et pour lequel Brunschvicg a eu plusieurs prédécesseurs. Le premier ne fut nul autre qu'Ernest Havet. Son nom s'imposait presque naturellement à Louis Hachette, qui le contacta à ce sujet au début de l'été 1861[4] : son édition des *Pensées* circulait alors entre toutes les mains. Lui dont « le nom [était]

---

[1] Voir A. CANTILLON, « L'institution des *Œuvres-complètes-de-Blaise-Pascal* ; à propos des éditions de Léon Brunschvicg (1897-1914) », *Les Dossiers du Grihl*, Les dossiers d'Alain Cantillon [En ligne]. Disponible à : http://journals.openedition.org/dossiersgrihl/3660 (consulté le 19 août 2022), et M. V. ROMEO, « Le Pascal de Léon Brunschvicg », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. CXI, n° 3, 2021, p. 321-336.

[2] A. SIMHA (dir.), *Léon Brunschvicg*, *Revue de métaphysique et de morale*, vol. CXI, n° 3, 2021 ; P. TERZI, *Rediscovering Léon Brunschvicg's critical idealism. Philosopy, history and science in the third Republic*, Londres, Bloomsbury, 2022.

[3] *Œuvres de Descartes*, Paris, Léopold-Cerf, 1897-1913. Sur la concurrence Pascal-Descartes dans ces mêmes années, voir F. AZOUVI, *Descartes et la France*, Paris, Fayard, 2002, p. 266-267. Nous y revenons dans la suite de ce chapitre.

[4] Lettre de Louis Hachette à Ernest Havet, 11 juin 1861, BNF, n. a. fr. 24475, f° 1.

désormais inséparable de celui de Pascal », aux dires de son éditeur[1], semblait tout indiqué pour participer à la « grande collection » dirigée par Adolphe Régnier[2]. Havet refusa, malgré les régulières relances de Hachette[3], pour des raisons qu'il est difficile de préciser – peut-être faut-il y voir un signe de fidélité envers son propre éditeur, Charles Dezobry[4], concurrent et ancien commis de Hachette[5]. Toujours est-il que le projet, si cher à ce dernier, fut reporté *sine die*. La réédition, deux ans plus tard, des *Œuvres complètes* de Pascal annotées par Charles Drion atteste de son abandon : beaucoup moins ambitieuse, elle ne compte que trois volumes et n'est pas l'œuvre d'un « curateur » – le nom de « l'auteur des notes » est donné dans l'avertissement, et ne figure pas sur la première de couverture[6]. Cet abandon était loin toutefois d'être définitif, puisque Hachette entama en parallèle des démarches auprès de quelqu'un qui, tout autant que Havet, s'était illustré en tant qu'éditeur de Pascal : Prosper Faugère. Celui-ci avait donné en 1844 une édition des *Pensées* « pour la première fois conformément aux manuscrits originaux »[7]. Il accepte le projet, et le premier volume de cette nouvelle édition des *Œuvres de Blaise Pascal* paraît en 1886 dans la collection des « Grands Écrivains de la France »[8]. Le délai de cette parution peut s'expliquer pour des raisons économiques : il fallait attendre que l'édition de 1864 soit épuisée. Mais on peut surtout y voir un effet du zèle de Faugère. Une recension de 1887 indique qu'il travaillait à cette édition « depuis

---

[1] Lettre de Charles Dezobry à Ernest Havet, 23 mai 1862, BNF, n. a. fr. 24473, f° 290.

[2] On peut s'étonner que l'histoire de cette collection prestigieuse n'ait jamais vraiment été faite (sinon, en passant, par C. PICHOIS dans « La tradition française de l'édition critique », *Romanic Review*, vol. LXXXVI, n° 3, 1995, p. 571-580). Jean Mistler ne donne que des informations très parcellaires à son sujet (*La Librairie Hachette de 1826 à nos jours*, Paris, Hachette, 1964) ; on peut se reporter aux travaux récents de Dragos Jipa, qui portent sur une autre collection publiée chez Hachette, mais qui contiennent plusieurs pistes d'analyses : « Le directeur de collection comme "auteur". Jean-Jules Jusserand et "Les Grands Écrivains Français" (1887-1913) », *in* D. MARTENS et M. LABBÉ (dir.), *Une Fabrique collective du patrimoine littéraire (XIXe-XXIe siècles). Les collections de monographies illustrées*, *Mémoires du livre*, vol. VII, n° 1, 2015. [En ligne] Disponible à : https://id.erudit.org/iderudit/1035760ar (consulté le 22 mai 2022) ; *La Canonisation littéraire et l'avènement de la culture de masse : la collection Les grands écrivains français (1887-1913)*), Frankfurt-am-Main, Peter Lang, 2016. Isabelle Olivero ne la mentionne pas dans son ouvrage sur les collections littéraires (*L'Invention de la collection au XIXe siècle : de la diffusion de la littérature et des savoirs à la formation du citoyen au XIXe siècle*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1999).

[3] Dans sa lettre du 11 juin, Hachette mentionne de précédentes sollicitations – et en annonce des futures.

[4] La maison fondée par Charles Dezobry et Charles Magdeleine cessa d'exister après la mort du second en 1863. Leur catalogue semble alors passer aux mains de leur proche collaborateur Tandou (chez qui Havet publie les « Opuscules philosophiques » de Pascal en 1864), qui fusionne avec la librairie fondée par Charles Delagrave en 1865.

[5] V. REBOLLEDO-DHUIN, *La Librairie et le crédit. Réseaux et métiers du livre à Paris (1830-1870)*, thèse de doctorat en Histoire, Université de Versailles, 2011, p. 152.

[6] *Œuvres complètes de Blaise Pascal*, Paris, Hachette, 1864-1865. Charles Drion était agrégé de physique et professeur au lycée de Versailles. Son édition avait d'abord paru, en deux volumes, en 1858, sous un titre identique. Cette édition est parfois identifiée comme l'édition « Lahure », du nom de l'imprimeur. Mais celui-ci ne semble pas avoir pris part au travail d'édition proprement dit.

[7] *Pensées, fragments et lettres de Blaise Pascal, publiés pour la première fois conformément aux manuscrits originaux, en grande partie inédits*, par M. P. FAUGÈRE, Paris, Andrieux, 1844.

[8] *Œuvres de Blaise Pascal*, nouvelle édition d'après les manuscrits autographes, les copies authentiques et les éditions originales, par M. P. FAUGÈRE, Paris, Hachette, 1886.

trente ans »[1] – ce qui est exagéré, puisque la collection avait été fondée en 1860, et que le premier éditeur pressenti était Havet. Mais cette remarque témoigne de la hauteur de son investissement. Les efforts de Faugère, cependant, ne purent jamais être menés à leur terme, puisque la mort l'emporta moins de deux ans après la parution du premier volume, le 18 mars 1888. Les suivants, contrairement aux vœux émis par la recension que nous citions, ne verront jamais le jour, excepté le second, en 1895, grâce au secours – anonyme – de Ferdinand Brunetière[2]. Le projet, une nouvelle fois soldé par un échec, devait être repris de zéro.

C'est ainsi que, plus de trente ans après avoir été lancé, et alors que les œuvres de Pascal devaient paraître parmi les premières dans la plus prestigieuse des collections Hachette, l'édition fut confiée au jeune Léon Brunschvicg. Contrairement à ses prédécesseurs, Brunschvicg n'est pas un « pascalisant »[3] ; il vient tout juste d'obtenir l'agrégation de philosophie, classé premier, et n'a pas encore soutenu sa thèse. C'est presque par hasard qu'il obtint la charge du Pascal des « Grands Écrivains de la France ». L'histoire commence en 1895 : Guillaume Bréton, petit-fils par alliance de Louis Hachette et administrateur de la librairie[4], demande à Xavier Léon « s'il connaissait quelqu'un qui voulut bien se charger d'éditer Pascal »[5]. Pourquoi Xavier Léon ? Parce que celui-ci dirigeait avec Élie Halévy, depuis quatre ans, la *Revue de métaphysique et de morale*, distribuée à l'origine par Hachette[6]. Pourquoi proposa-t-il le nom de Léon Brunschvicg ? Parce qu'il était, depuis le lycée Condorcet, son ami intime et un collaborateur de premier plan de la *Revue*[7] ; « exilé » à Rouen, il n'avait encore rien publié. Brunschvicg accepte, et en 1897 paraît l'édition des « Opuscules et *Pensées* » dans la collection dirigée par Bréton, les « Classiques français ». La

---

[1] G. AUDIAT, « Collection des grands écrivains de la France. – BLAISE PASCAL, publié par M. Prosper Faugère ; tome Ier [recension] », *Bulletin critique*, t. XVIII, 1887, p. 204. Faugère lui-même entretenait le doute sur ce point ; voir *Œuvres de Blaise Pascal*, éd. citée, t. I, p. CXIII.

[2] Voir E. ASSE, « Un nouveau texte des *Provinciales* », *Bulletin du bibliophile et du bibliothécaire*, 1896, p. 30-34.

[3] Sur cette catégorie, voir B. AMOUDRU, *La Vie posthume des « Pensées ». Des « pascalins » aux « pascalisants »*, Paris, Bloud et Gay, 1935.

[4] Guillaume Bréton était le fils de Zélime Auzat, fille en premier mariage de la seconde épouse de Louis Hachette, Pauline Royer, et de son associé Louis Bréton. Voir J. MISTLER, *La Librairie Hachette de 1826 à nos jours*, *op. cit.* p. 398-399.

[5] F. LEFÈVRE, « Une heure avec Léon Brunschvicg », *Les Nouvelles littéraires*, 14 mai 1927, p. 4.

[6] Un article jugé trop « socialiste » de Darlu conduisit la revue à se séparer de Hachette, pour se placer sous le patronnage de la librairie Armand Colin. Sur ces circonstances, voir S. SOULIÉ, « La Belle époque de la *Revue de métaphysique et de morale* : horizon académique et tentation du politique (1891-1914) », *Le Temps des médias*, no 11, 2008, p. 207.

[7] S'il fait partie du triumvirat fondateur de la « *Rmm* », Brunschvicg ne s'y est jamais investi avec la même ferveur que ses deux collègues. Voir S. SOULIÉ, *Les Philosophes en République*, *op. cit*. ch. I, « Les années de jeunesse : préhistoire de la *Revue de métaphysique et de morale* », p. 19-73.

qualité de l'édition[1], son succès, mais surtout son parti pris fondamental, qui en faisait une véritable matrice d'œuvres complètes[2] – « rattacher étroitement l'œuvre à son auteur », et « publier intégralement tout ce qui nous reste de Pascal »[3] –, a probablement révélé Brunschvicg comme le candidat idéal pour reprendre le projet maintes fois reporté d'éditer Pascal dans la collection des « Grands Écrivains de la France ». Sitôt la petite édition parue, la maison Hachette le chargea de cette prestigieuse mission[4] : quatorze volumes paraîtront entre 1904 et 1914[5]. Si on peut donc à bon droit voir dans la participation à ce projet éditorial une étape, décisive, du *cursus honorum*[6], l'engagement de Brunschvicg dépasse largement tout intérêt scolaire ou carriériste : il fut celui de toute une vie[7].

Le philosophe était loin, toutefois, d'être seul dans ce projet dont la responsabilité scientifique lui est confiée. L'échec de la tentative solitaire de Faugère suggérait la nécessité de s'entourer de collaborateurs : après avoir donné son édition des *Pensées* (volumes XII-XIV), Brunschvicg fut rejoint par Pierre Boutroux, frère d'Émile (volumes I-III), puis par Félix Gazier, fils du célèbre historien du jansénisme Augustin Gazier[8] (volumes IV-XI). Ceux-ci se sont occupés d'éditer les textes que Brunschvicg avait laissés de côté en 1897 : les « ouvrages strictement ou théologiques ou scientifiques »[9]. De ce fait, comme le note Alain Cantillon, cette publication monumentale réalisait une association singulière, et inédite dans cette proportion, entre la Société française de philosophie

---

[1] Celle-ci lui valut d'être couronnée du prix Saintour de l'Académie française en 1898 – alors même que le prix de l'année précédente avait déjà été décerné à une édition des *Pensées*, celle de Michaut. Voir G. BOISSIER, « Rapport sur les concours de l'année 1898 », *in Recueil des discours, rapports et pièces lus dans les séances publiques et particulières de l'Académie française*, 1890-1899 [En ligne]. Disponible à : https://www.academie-francaise.fr/rapport-sur-les-concours-de-lannee-1898 (consulté le 23 mai 2022).

[2] Voir A. CANTILLON, « L'institution des *Œuvres-complètes-de-Blaise-Pascal* », art. cité, et L. THIROUIN, « Compléter Pascal. Entre disparate et prolifération », *in* P. DESAN et A. RÉGENT-SUSINI (dir.), *Éditer les œuvres complètes (XVIe et XVIIe siècles)*, Paris, Classiques Garnier, 2020, p. 313-332.

[3] *Pensées*, édition Brunschvicg *minor*, p. I.

[4] Il est difficile de savoir s'il était dès le départ prévu (au moins tacitement) que Brunschvicg se charge d'éditer la totalité des œuvres de Pascal, ou des seules *Pensées*. Le fonds Léon Brunschvicg de l'Institut Mémoires de l'Édition Contemporaine (IMEC, 117BRN/1-117BRN/54) permettrait probablement d'apporter un éclairage décisif sur cette histoire. Malheureusement, la fermeture des archives liée à la pandémie de COVID-19 ne nous a pas permis de le consulter.

[5] *Œuvres de Blaise Pascal, publiées suivant l'ordre chronologique, avec documents et complémentaires, introductions et notes*, par L. BRUNSCHVICG, P. BOUTROUX et F. GAZIER, Paris, Hachette, 1904-1914. Nous citerons désormais cette édition en l'abrégeant *Œuvres*, édition GEF, et *Pensées*, édition Brunschvicg *major*, pour les *Pensées* (qui forment les volumes XII à XIV de l'édition).

[6] P. TERZI, *Rediscovering Léon Brunschvicg's critical idealism*, *op. cit.* p. 55.

[7] Comme le rappelait Geneviève Rodis-Lewis dans l'avertissement de son édition d'un recueil de textes de Brunschvicg consacrés à Pascal (L. BRUNSCHVICG, *Blaise Pascal*, avertissement de G. LEWIS, Paris, Vrin, 1953, p. V-VII).

[8] Il était notamment l'auteur d'une *Histoire générale du mouvement janséniste, depuis ses origines jusqu'à nos jours*, (Paris, Champion, 1922), et publiera une édition des *Pensées*, reproduite sur celle de Port-Royal, en 1907 : *Pensées de Pascal sur la religion et quelques autres sujets*, édition de Port-Royal corrigée et complétée d'après les manuscrits originaux, avec une introduction et des notes par A. GAZIER, Paris, Société française d'imprimerie et de librairie, 1907. Il est l'objet d'un vif éloge dans l'introduction générale de l'édition GEF (t. I, p. II).

[9] *Pensées*, édition Brunschvicg *minor*, p. I.

et la Société de Saint-Augustin[1]. Mais son ambition universaliste allait bien au-delà de ce syncrétisme tant universitaire que politique, où dreyfusards et antidreyfusards se côtoyaient. Elle était pensée dans la continuité d'un devoir patriotique : comme toutes les œuvres publiées dans la collection des Grands Écrivains de la France, elle rapporta probablement moins qu'elle ne coûta – les écrivains du XVII[e] siècle seuls auraient compté pour « plus d'un million » de francs[2] –, ses éditeurs se montrant « plus soucieux d'y trouver honneur que profit » selon leurs propres mots[3]. Le caractère « national voire nationaliste »[4] de la collection lui fut d'ailleurs reconnu très tôt : l'année de sa création, en 1878, elle reçut le prix Archon-Despérouses de l'Académie française pour la totalité de ses volumes[5].

L'investissement de « la France » pour ses « Grands Écrivains » sera encore plus manifeste pour le troisième volet de l'entreprise éditoriale de Brunschvicg : la reproduction phototypique du manuscrit[6]. Financée par souscription, le Ministère de l'instruction publique en est le principal contributeur ; son soutien est même, indique Brunschvicg, condition de la réalisation du projet[7]. Il serait toutefois faux de considérer que cette publication seule est un moyen de « panthéoniser », voire de créer, une figure nationale. En réalité, la publication du manuscrit est, elle aussi, l'aboutissement d'un processus dont le volume de 1905 n'est que la partie la plus visible. Comme le rappelle Victor Giraud dans une recension parue dans la *Revue des Deux Mondes*, cette entreprise de reproduction du manuscrit avait eu des prédécesseurs aussi nombreux qu'infortunés, notamment le philologue Léon Clédat[8]. Elle avait également été préparée, depuis une vingtaine d'années, par une attention de plus en plus marquée des « pascalisants » pour les « brouillons immortels »[9] des *Pensées* – au point que Jules Benda, dans son *Essai sur l'esthétique de la présente société française* (1918), consacre toute une partie de son analyse à la fascination de ses contemporains pour le

---

[1] « L'institution des *Œuvres-complètes-de-Blaise-Pascal* », art. cité.

[2] *Notice sur la librairie de MM. Hachette et C[ie]*, Paris, Librairie Hachette, 1873, p. 22.

[3] *Librairie Hachette et C[ie]. [Catalogue pour l']Exposition Universelle de 1889*, Paris, Hachette, 1889, p. 14. Ce fait est d'autant moins anodin que la maison Hachette est l'une des plus grandes représentantes du « capitalisme d'édition ». Voir J.-Y. MOLLIER, *L'Argent et les lettres. Histoire du capitalisme d'édition (1880-1920)*, Paris, Fayard, 1988, et V. REBOLLEDO-DHUIN, *La Librairie et le crédit*, *op. cit.*

[4] C. PICHOIS, « La tradition française de l'édition critique », art. cité, p. 574.

[5] C. DOUCET, « Rapport sur les concours de l'année 1877 », *in Recueil des discours, rapports et pièces lus dans les séances publiques et particulières de l'Académie française, 1870-1879* [En ligne]. Disponible à : https://www.academie-francaise.fr/rapport-sur-les-concours-de-lannee-1878 (consulté le 23 mai 2022).

[6] *Original des Pensées de Pascal. Fac-similé du manuscrit 9202 (fonds français) de la Bibliothèque Nationale.* Texte imprimé en regard et notes par L. BRUNSCHVICG, Paris, Hachette, 1905.

[7] *Ibid.* p. IV.

[8] V. GIRAUD, « Pascal et les "Pensées" », *Revue des deux mondes*, vol. XXVIII, n[o] 3, 1905, p. 548-580.

[9] Selon le mot de Sainte-Beuve (C.-A. de SAINTE-BEUVE, « *Pensées, fragments et lettres de Blaise Pascal*, publiés pour la première fois conformes aux manuscrits, par M. Prosper Faugère [recension] », *Revue des deux mondes*, 14[e] année, t. VII, 1844, p. 107).

Année	Ouvrage	Responsabilité	Collection	Volumes	Format	Prix	Tirage
1897	*Opuscules et Pensées*	Léon Brunschvicg	Classiques français	1	in-16	3,5 fr.	Inconnu
1900	*Pascal*	Émile Boutroux	Grands Écrivains français	1	in-16	2 fr.	Inconnu
1904-1914	*Œuvres de Blaise Pascal*	Léon Brunschvicg (direction), Félix Gazier, Pierre Boutroux	Grands Écrivains de la France	14	in-8°	7,50 fr. / vol.	1650 (*Pensées*) / 1100 ex. (*Œuvres complètes*)
1905	*Original des Pensées de Pascal*	Léon Brunschvicg	–	1	in-folio	200 fr.	330 ex.

Tableau 6. Le « système GEF ». Publications pascaliennes de la maison Hachette (1897-1914)

« désordre » des *Pensées*[1]. La reproduction phototypique de manuscrits considérés comme des « trésors nationaux » n'avait d'ailleurs pas concerné que Pascal : peu de temps après paraissait celle de « l'exemplaire de Bordeaux » (« EB »[2]) des *Essais* de Montaigne, comportant des additions de la main de son auteur[3].

Dès lors, le succès de la souscription de 1905 ne saurait être attribué au seul goût des contemporains pour le « désordre », pour l'émotion du « premier jet ». Il apparaît surtout redevable de la construction de la figure de Pascal comme écrivain national. En cela, il atteste de la réussite d'un projet éditorial, qu'il vient seulement « couronner »[4]. Celui-ci comprend, outre les éditions de 1897 et 1904-1914, le *Pascal* rédigé par Émile Boutroux pour la collection des « Grands Écrivains Français ». Dans ce « système » de publications, chacune a un rôle bien précis (**Tableau 6**). Les volumes de 1897 et 1900 – les « Opuscules et *Pensées* » et le *Pascal* de Boutroux[5] – ont avant tout une vocation de diffusion : ils sont très bon marché, tirés à un grand nombre d'exemplaires, et d'une lecture facile. On aurait pu attendre du livre de Boutroux qu'il s'agisse d'une étude sur la philosophie de Pascal : Boutroux, agrégé de philosophie, est alors déjà reconnu comme philosophe ; il vient notamment d'être élu à l'Académie des sciences morales et politiques, et est l'auteur d'une

[1] J. BENDA, *Belphégor. Essai sur l'esthétique de la présente société française*, Paris, Émile-Paul, 1918, p. 89-90 et 199-202. C'est d'ailleurs ainsi que Brunschvicg présente le manuscrit qu'il édite en 1905 : « Pour quelques-uns […] qui aiment Pascal d'un amour particulier, ces papiers intimes, dans le désordre où la mort et le temps nous les ont livrés, sont des reliques spirituelles auxquelles ils ont voué un culte d'intelligence […]. » (*Original des Pensées de Pascal*, *op. cit.* p. V)

[2] Sous la plume de Nicolas Barbey, responsable du Département du Patrimoine de la ville de Bordeaux, « EB » devient même un personnage de l'histoire littéraire à part entière. Voir N. BARBEY, « Comment Montaigne écrivait ses *Essais* : l'Exemplaire de Bordeaux », *Le Blog Gallica*, 6 juillet 2016 [En ligne]. Disponible à : https://gallica.bnf.fr/blog/06072016/comment-montaigne-ecrivait-ses-essais-lexemplaire-de-bordeaux (consulté le 23 mai 2022).

[3] *Reproduction en phototypie de l'exemplaire avec notes manuscrites marginales des Essais de Montaigne, appartenant à la ville de Bordeaux*, Paris, Hachette, 1912.

[4] V. GIRAUD, « Pascal et les "Pensées" », art. cité, p. 560.

[5] É. BOUTROUX, *Pascal*, Paris, Hachette, 1900.

abondante bibliographie[1]. Mais il s'en tient aux exigences de la collection dirigée par le diplomate Jean-Jules Jusserand[2], et se contente de rédiger une biographie intellectuelle, qui ne se singularise pas vraiment du point de vue de l'interprétation. Elle apparaît comme une synthèse prudente des idées alors en circulation (ce sera beaucoup moins le cas, nous le verrons, de Brunschvicg). Son originalité tient à son dernier chapitre, consacré à « Pascal et ses destinées ». Boutroux y prend position par rapport à différents interprètes et éditeurs, et se pose en défenseur de l'intégrité du « génie » Pascal contre les différents « personnages » forgés par une historiographie peu scrupuleuse[3]. Cet ouvrage participe donc bien d'une entreprise de « canonisation littéraire »[4], en se mettant au service de la gloire du « Pascal véritable » révélé notamment par Brunschvicg[5]. Mais il n'est lui-même pas à l'origine de cette gloire. Ainsi, si cette publication accomplit un devoir patriotique de « conservation du génie national »[6], elle est redevable de la publication des *Œuvres* de Pascal, qui consacrent ce génie comme héros national. La grande édition Brunschvicg n'est pas parue lorsque l'ouvrage de Boutroux est publié (elle est toutefois déjà en projet), mais le catalogue de la maison Hachette compte déjà les *Œuvres complètes* dans l'édition Lahure-Drion (1864-1865), les deux volumes de Faugère pour la collection des « Grands Écrivains de la France » (1886-1895), et la petite édition Brunschvicg (1897), comme le rappelle la bibliographie sur laquelle se clôt le livre[7]. Nécessaire dans le « système » de nationalisation, ce volume publié en 1900 paraît secondaire par rapport aux éditions de Brunschvicg, et en particulier celle de 1904-1914.

D'un point de vue matériel, cette dernière édition est très prestigieuse : ses quatorze volumes sont de gros in-8o brochés de 22 cm, imprimés sur un papier vergé épais et de bonne facture, et doré sur la tranche de tête ; deux cents exemplaires de luxe avaient également été tirés sur vélin de coton[8]. Pour le travail d'impression, Hachette avait fait appel à l'imprimerie Durand, sise à Chartres. D'abord spécialisé dans les périodiques et les prospectus, l'établissement s'était réorienté

---

[1] Voir P. TERZI, *Images de Kant et formes du criticisme dans la philosophie française contemporaine, 1854-1986*, thèse pour le doctorat de philosophie, Université Paris-Nanterre, 2020, « Un spiritualisme postkantien à la Sorbonne : Boutroux », p. 161-185.

[2] D. JIPA, « Le directeur de collection comme "auteur" », art. cité.

[3] É. BOUTROUX, *Pascal*, *op. cit.* p. 201.

[4] Voir D. JIPA, *La Canonisation littéraire*, *op. cit.*

[5] É. BOUTROUX, *Pascal*, *op. cit.* p. 201.

[6] Voir A.-M. THIESSE, *La Fabrique de l'écrivain national : entre littérature et politique*, Paris, Gallimard, 2019, p. 104-108.

[7] É. BOUTROUX, *Pascal*, *op. cit.* p. 206.

[8] Le prospectus joint à l'édition indique deux cents, mais seulement 155 semblent avoir été facturés (voir G. FEYEL, « De l'artisanat à l'industrie. L'imprimerie Durand à Chartres (1822-1914) », *Cahiers de la Société archéologique d'Eure-et-Loir*, no 3, 2017, p. 256).

vers l'édition universitaire à partir des années 1890[1], et comptait de nombreux « beaux livres » dans son catalogue. Laissant à Lahure les impressions à fort tirage[2], les prestigieux « monuments » de la collection des « Grands Écrivains de la France » seront tous confiés à Durand après le succès de l'édition des œuvres de Pascal (notamment Bossuet[3] et Saint-Simon[4]). Le prix de vente de ces volumes témoigne de leur caractère prestigieux : 7,50 fr. par volume, soit 22,50 fr. pour les *Pensées* seules, et 105 fr. pour les *Œuvres complètes* – contre 3,50 fr. pour l'édition scolaire de 1897[5]. La « consécration » du classique Pascal ne saurait toutefois se limiter à ces détails matériels. Elle est surtout prise en charge par les différents partis pris de l'éditeur. La plupart sont d'ailleurs partagés entre l'édition des « Classiques français » et celle des « Grands Écrivains de la France », au moins dans leur principe. En cela, ils attestent que le projet d'inscription de Pascal dans l'imaginaire national est déjà à l'œuvre en 1897.

Le premier parti pris concerne la philologie ; ou, plus exactement, une certaine conception de la philologie. En effet, s'il est d'usage de se servir du mot de ce mot de « philologie » pour décrire les opérations d'édition du manuscrit des *Pensées*, de Cousin à Brunschvicg[6], le mot est lui-même peu présent dans leurs discours. Au-delà, comme l'a relevé Simon Gabay[7], l'idée même de la philologie comme « science » est très loin de leurs pratiques et de leurs conceptions, alors même qu'elle se développe depuis un siècle en Allemagne, en Italie et au Royaume-Uni[8]. Toutefois, que la France n'ait pas son « école » de philologie ne signifie pas que l'on ne s'y intéresse pas à la matérialité des textes, y compris pour les auteurs du XVII^e^ siècle. Nous avons vu la fascination qu'exerce le manuscrit des *Pensées* au tournant du XX^e^ siècle. Celle-ci donne par ailleurs lieu à de nombreuses publications dont l'une mérite toute notre attention, puisqu'elle parut la même année que l'édition

---

[1] V. TESNIÈRE, « L'édition universitaire », *in* R. CHARTIER et H.-J. MARTIN (dir.), *Histoire de l'édition française*, t. III, *Le Temps des éditeurs. Du romantisme à la belle époque*, Paris, Fayard, 1990 [1985], p. 217-227, et G. FEYEL, « De l'artisanat à l'industrie », art. cité, p. 250-265.

[2] L'édition des *Provinciales* par Faugère avait été imprimée chez Lahure. De même format que les volumes de 1904-1914, le papier utilisé (il s'agit également d'un papier vergé), très fin, semble de moins bonne qualité.

[3] *Correspondance de Bossuet*, nouvelle édition augmentée de lettres inédites et publiée avec des appendices et des notes par C. URBAIN et E. LEVESQUE, Paris, Hachette, 1909-1925.

[4] *Mémoires de Saint-Simon*, nouvelle édition collationnée sur le manuscrit autographe, augmentée des additions de Saint-Simon au « Journal » de Dangeau, Paris, Hachette, 1879-1931 (à partir du t. XVIII, en 1905).

[5] Ces prix sont donnés sur le prospectus figurant au verso de la page de faux-titre de chacun des volumes de l'édition GEF à partir de 1908.

[6] Voir par exemple A. CANTILLON, « La philologie comme blasphème », *Les Dossiers du Grihl*, n° 2, 2014 [En ligne]. Disponible à : http://journals.openedition.org/dossiersgrihl/5476 (consulté le 05 juin 2022).

[7] S. GABAY, « Éditer le Grand Siècle au XIX^e^ s. Remarques sur les choix (ortho)graphiques de quelques éditeurs », *in* L. SCHØSLER et J. HÄRMÄ (dir.), *Actes du XXIX^e^ Congrès international de linguistique et de philologie romanes*, Strasbourg, Éditions de linguistique et de philologie, 2021, p. 1555-1568.

[8] Voir F. DUVAL, « La philologie française, pragmatique avant tout ? L'édition des textes médiévaux français en France », *in* F. DUVAL (dir.), *Pratiques philologiques en Europe*, Paris, Publications de l'École nationale des chartes, 2006, p. 115-150.

Brunschvicg. Il s'agit de l'édition des *Pensées* par Gustave Michaut[1]. Celui-ci y suit la voie ouverte par Auguste Molinier en 1877[2], en publiant les *Pensées* dans l'état du manuscrit, poussant la « rigueur critique » jusqu'à inclure toutes les ratures et variantes, et en allant jusqu'à reproduire l'ordre, pourtant contingent, du *Recueil des Originaux* composé par Louis Périer au début du XVIII[e] siècle[3]. Brunschvicg lui-même a amplement bénéficié de ce travail sur le manuscrit mené par Michaut, et s'en sert pour corriger sa propre lecture[4]. Mais son parti pris est à l'opposé, puisqu'il choisit de moderniser le « système graphique » de Pascal, et en particulier l'orthographe et la ponctuation. On peut, certes, y voir l'effet de décisions éditoriales prises par le directeur de la collection, Adolphe Régnier. En effet, pour les « Grands Écrivains de la France », l'orthographe moderne était « la règle »[5]. Cependant, cette explication, seule, est insuffisante, dans la mesure où Brunschvicg déroge lui-même à cette règle – pour un texte bien particulier : les *Provinciales*. Pour celles-ci, c'est l'orthographe d'époque qui prime (la ponctuation est quant à elle modernisée par endroits). La comparaison de la première phrase de celle qui devint la première des *Petites lettres*, entre sa première impression (1656)[6], l'édition de Faugère (1885) et celle de Brunschvicg-Gazier (1908) permet de prendre la mesure des transformations opérées :

> Nous eſtions bien abuſez. Ie ne suis détrompé que d'hier. Iusque-là j'ay penſé que le ſujet des diſputes de Sorbonne eſtoit bien important, & d'vne extréme conſequence pour la Religion. (1657)
>
> Nous étions bien abusés. Je ne suis détrompé que d'hier ; jusque-là j'ai pensé que le sujet des disputes de Sorbonne étoit bien important et d'une extrême conséquence pour la religion. (1885)
>
> Nous estions bien abusez. Je ne suis détrompé que d'hier, jusque-là j'ay pensé que le sujet des disputes de Sorbonne estoit bien important, et d'une extrême consequence pour la Religion. (1908)

---

[1] *Les Pensées de Pascal*, disposées suivant l'ordre du cahier autographe. Texte critique établi d'après le manuscrit original et les deux copies de la Bibliothèque nationale avec les variantes des principales éditions, précédé d'une introduction, d'un tableau chronologique et de notes bibliographiques par G. MICHAUT, Fribourg, à la librairie de l'Université, 1896.

[2] *Les Pensées de Blaise Pascal*, texte revu sur le manuscrit autographe, avec une préface et des notes, par A. MOLINIER, Paris, Alphonse Lemerre, 1877-1879.

[3] *Recueil des papiers originaux des* Pensées *de Pascal*, BNF, f. fr. 9202. Voir G. PROUST, « Le Recueil des papiers originaux des *Pensées* (RO) » [En ligne]. Disponible à : http://www.penseesdepascal.fr/General/RO.php (consulté le 26 mai 2022).

[4] Les *errata* des *Pensées* dans l'édition des « Grands Écrivains de la France » témoignent de ce dialogue constant que Brunschvicg noue avec Michaut (*Œuvres*, édition GEF, t. XI, p. 343-509).

[5] « Nous suivrons la règle adoptée pour toute la collection des Grands écrivains, et emploierons l'orthographe moderne, sauf l'*oi*, qui est de constant usage dans les textes antérieurs au dix-neuvième siècle, et excepté aussi un très-petit nombre de mots qui, par leur forme, rappellent quelque cas intéressant d'étymologie ou de prononciation. » indique ainsi Arthur de Boislisle en tête de son édition des *Mémoires* de Saint-Simon dans la collection de Régnier (*Mémoires de Saint-Simon*, Paris, Hachette, 1879, t. I, p. VII ; cité par S. GABAY, « Éditer le Grand Siècle au XIX[e] s. », art. cité, p. 39).

[6] *Lettre escrite a un Provincial par un de ses amis sur le sujet des disputes présentes de la Sorbonne*, [Paris], [1656]. Ce texte est celui de la première impression de la première lettre. La seconde introduit une virgule entre la deuxième et la troisième phrase (c'est le texte que suit Brunschvicg). Voir L. PARCÉ, « La réimpression des premières Provinciales », *in Pascal. Textes du tricentenaire*, *Chroniques de Port-Royal*, n[os] 11-13, 1963, p. 142-159.

Brunschvicg ne se contente donc pas de maintenir les « oi » du français moderne ; il conserve jusqu'aux « ez » et aux *s* diacritiques. Comment expliquer cette différence de traitement, dont il ne s'explique nullement dans l'avertissement[1] ? La distinction, établie par Frédéric Duval, entre deux modèles de philologie chez les universitaires français, nous paraît ici pertinente : la recherche de l'« *intentio auctoris* » *versus* le « respect » scrupuleux, voire religieux, de l'auteur que l'on édite[2]. La manière dont Brunschvicg envisage les *Pensées* et les *Provinciales* semble redevable de ce genre de distinction. En effet, il énonce que, pour les premières, l'éditeur doit s'efforcer de sauver le texte de « l'état de chaos *inaccessible* et *inintelligible* »[3] dans lequel la mort prématurée de son auteur l'avait laissé. C'est donc de l'ordre intellectuel que relèverait la valeur des *Pensées* (il faut que le texte soit « intelligible »). À l'inverse, les *Provinciales* sont quant à elles rattachées sans ambiguïté au domaine littéraire. Plus précisément, Brunschvicg indique qu'elles sont bien une œuvre de la « pensée », mais que celle-ci est ici admirable surtout du point de vue de la « forme »[4]. Dans les deux cas, ces choix philologiques sont donc inspirés par une certaine déférence à l'égard de l'auteur : philosophique pour les unes, littéraire pour les autres.

Le second type de partis pris concerne l'idée de « complétude », c'est-à-dire la nature des textes qui figureront dans l'édition d'œuvres dites « complètes ». À cet égard, comme le note Laurent Thirouin[5], l'édition des « Grands Écrivains de la France » marque un pas décisif vers le « disparate » des éditions actuelles qui tendent à inclure jusqu'aux baux immobiliers, aux témoignages de contemporains, etc. En effet, c'est l'inclusion de pièces contextuelles, rédigées par des contemporains de Pascal, qui explique l'augmentation considérable du volume entre l'édition *minor* (un volume in-16) et l'édition major (quatorze volumes in-8°). La première, comme l'indique son court « Avertissement » préliminaire, s'en était tenue à publier « tout ce qui nous reste de Pascal », moins les œuvres scientifiques et théologiques[6]. Pourtant, de l'une à l'autre, la rupture est moins marquée qu'il n'y paraît. En effet, la première édition se revendique déjà de l'approche « documentaire » qui sera celle de 1904, en maintenant une stricte hiérarchie entre les « œuvres » qui composent ce volume. Les nombreux « opuscules » sont en réalité envisagés comme autant de

---

[1] « Note préliminaire. Le texte des *Provinciales* », *in* B. PASCAL, *Œuvres*, édition GEF, t. IV, p. 101-106.

[2] F. DUVAL, « La philologie française, pragmatique avant tout ? », art. cité, p. 132-133.

[3] *Pensées*, édition Brunschvicg *minor*, p. 268 (nous soulignons).

[4] « Note préliminaire. Le texte des *Provinciales* », texte cité, p. 102.

[5] L. THIROUIN, « Compléter Pascal », art. cité, p. 325-328. Brunschvicg emploie lui-même l'adjectif « disparate » à propos du contenu des *Œuvres complètes* (*Œuvres*, édition GEF, t. I, p. V).

[6] *Pensées*, édition Brunschvicg *minor*, p. I.

« documents » – de qualité et de valeur variées – servant à l'intelligibilité de l'œuvre principale, les *Pensées* :

> Le premier groupe [de fragments] auquel nous conservons le nom consacré d'*Opuscules* comprend des documents de toute nature, […] qui ont pour caractère commun de se rapporter à des circonstances déterminées de la vie de Pascal […]. Ils constituent une *autobiographie* de Pascal […] [dont l'étude] nous paraît être la première condition pour l'intelligence du second groupe, formé de fragments plus courts : les *Pensées* […].[1]

Ces documents nous semblent occuper une double fonction, *monumentale* et *herméneutique*. Ils servent en effet à l'intelligence d'une œuvre qui, pourtant, n'a pas besoin d'eux et qui, derrière le désordre apparent, se tient comme un « tout cohérent »[2]. Il s'agit ainsi surtout de magnifier, en l'enrichissant, la connaissance que nous avons de Pascal : éclairer « l'œuvre majeur » par les « œuvres mineures ». De la même manière, dans l'édition de 1904, si les très nombreux textes périphériques qui y trouvent leur place peuvent faire songer aux « notes de blanchisserie » qu'évoque Foucault dans « Qu'est-ce qu'un auteur ? »[3], il n'est pas question de les envisager comme des œuvres à part entière. Elles participent donc d'un projet radicalement opposé à celui de Foucault[4], en venant renforcer des hiérarchies littéraires préexistantes, qu'elles concernent les auteurs (les *Œuvres complètes* de Blaise Pascal contiennent en fait celles de toute sa famille) ou les œuvres. Dès lors, il y irait moins d'une prolifération des œuvres de Pascal en elles-mêmes que de la monumentalisation de celles qui comptent vraiment, en leur adjoignant un grand nombre de textes censés servir leur gloire.

En cela, l'idéal de « complétude », comme l'idéal philologique, font des éditions de 1897, et surtout de 1904-1914, les véritables artisans du sacre de Pascal comme écrivain national. En marge des programmes scolaires, c'est dans l'imaginaire national que Brunschvicg a contribué à inscrire durablement Pascal. Reste à savoir quel Pascal Brunschvicg inscrivait-il ainsi.

(ii) L'avènement du « Pascal des philosophes et des savants »

La réception des éditions Brunschvicg est révélatrice du projet dans lequel elles s'inséraient. Victor Giraud, dont nous citions plus haut la recension de 1905, exprimait sa crainte à voir le tant attendu « Pascal » de la collection des « Grands Écrivains de la France » confié aux mains d'un

---

[1] *Ibid.* p. I-II.

[2] *Ibid.* p. 269.

[3] M. FOUCAULT, « Qu'est -ce qu'un auteur ? » *in Dits Ecrits*, Paris, Gallimard, 2001, t. I, p. 817-849.

[4] Voir C. LARRÈRE, « Foucault, critique des hiérarchies littéraires », *in* C. VOLPILHAC-AUGER (dir.), *Œuvres majeures, œuvres mineures ?*, Lyon, ENS Éditions, 2004, p. 19-38.

« philosophe de profession »[1] ; crainte d'autant plus forte qu'elle se nourrit d'un paradoxe, sur lequel nous aurons à revenir : avant de s'intéresser à Pascal, Brunschvicg

> a publié des articles et des livres où il apparaît dans un courant d'idée si différent de celui où nous introduit Pascal, que l'on pouvait craindre qu'il n'y eût une dissonance trop visible et trop choquante entre Pascal et son éditeur.[2]

Cette crainte, comme Giraud le précise dans la suite, s'autorise aussi des deux expériences éditoriales de Havet et de Molinier, écrites dans un « esprit d'hostilité contre le christianisme »[3]. Ce constat était partagé par toute l'historiographie pascalienne du moment ; alors que la société se déchire entre dreyfusards et antidreyfusards, les « pascalisants » semblent eux aussi pouvoir être répartis en deux catégories. Ainsi, l'abbé Augustin Vialard, dans l'avant-propos de son édition :

> Parmi les éditeurs de Pascal, il convient encore de nommer M. Frantin, M. Astié, M. Vinet, M. Havet, M. Molinier et M. le chanoine Rocher. Très étudiés et très savants, chacun de leurs travaux se recommande par quelque mérite particulier.
>
> Nous préférons cependant et de beaucoup le dernier de ces ouvrages à tous les autres : avec M. Rocher, mieux qu'avec ses rivaux ou ses modèles, on peut se rendre compte qu'en notant ses propres pensées, Pascal avait une intention, et que son livre, s'il eût été composé, aurait été avant tout un livre catholique.
>
> MM. Astié, Vinet, Molinier et Havet ont choisi comme point de départ de leurs observations et de leurs raisonnements une hypothèse différente, et il nous répugnerait de faire, à leur exemple, une sorte de double outrage à la raison et à la foi de Pascal.[4]

Certains auteurs envisagent également un système à trois entrées, moins courant : les catholiques, les protestants et les « indépendants »[5]. Derrière cette catégorie, il faut reconnaître ceux qui ne se réclament ni de l'une ou de l'autre des confessions. En d'autres termes, elle renvoie à un groupe clairement identifiable : les « professeurs » et les « universitaires ». Maurice Barrès en dénonce, au même moment, les prétentions pascaliennes :

> [Pascal.] *Les professeurs n'y ont rien vu.* — Les universitaires nous rendent de grands services. Ils assemblent les faits de la vie de Pascal et les enchaînent. Mais ce n'est pas dans le dehors, c'est dans les profondeurs de l'âme de Pascal que l'on approchera de sa pensée, qu'on la comprendra.
>
> Il faut comprendre, aimer Pascal toute notre sensibilité de catholique. […]
>
> C'est ce qui me distinguera de M. Léon Brunschwicg [*sic*].

---

[1] V. GIRAUD, « Pascal et les "Pensées" », art. cité, p. 556.

[2] *Ibid.* p. 556-557.

[3] Selon le mot de Jean-Baptiste Jeannin, en 1883 (*Pensées de Pascal*, publiées dans leur texte authentique et d'après le plan de l'auteur, avec une introduction et des notes par J.-B. JEANNIN, Paris, Société Générale de Librairie Catholique, 1883, p. 40).

[4] *Pensées de Pascal sur la religion et divers sujets, d'après le plan de Pascal et des apologistes*, édition comprenant la Vie de Pascal et les opuscules philosophiques exigés pour le baccalauréat, enrichie d'études préliminaires et de notes théologiques, historiques et littéraires, par M. l'abbé A. VIALARD, Paris, Poussielgue, 1895, p. 68-69.

[5] Notamment A. GAZIER, *Pensées de Pascal sur la religion et quelques autres sujets*, édition de Port-Royal corrigée et complétée d'après les manuscrits originaux, avec une introduction et des notes, Paris, Société française d'imprimerie et de librairie, 1907, avant-propos, p. 18.

> Je n'étudierai pas le Pascal des savants et des philosophes. Mais celui qui nous intéresse, l'homme passionné ; le poète, un cas magnifique de poésie, un témoignage d'héroïsme … au juste un chrétien sublime.[1]

On pourrait multiplier les références à de semblables classifications ; et si certaines sont formulées au sein d'articles ou d'ouvrages de synthèse, la plupart figurent dans les avant-propos des nombreuses édition publiées entre 1890 et 1910[2]. Giraud lui-même publiera sa propre édition en 1907[3]. Que de telles revues historiographiques soient devenues un *topos* des textes liminaires ne s'explique pas seulement par la stabilisation de normes, universitaires et « critiques », pour l'édition[4], ni seulement par « l'obsession » de la philosophie contemporaine pour Pascal[5]. Il faut plutôt les lire, selon nous, comme autant de prises de position au sein d'une querelle juridictionnelle que la mise au programme des *Pensées* en 1895 n'a fait qu'amplifier, et qui oppose une lecture « confessionnelle » et une lecture « philosophique » des *Pensées*, dans un contexte saturé par les questions morales. En effet, entre toutes ces éditions, ce qui est en jeu est moins l'édition proprement dite – elles ne font que reprendre le même texte, voire le même classement – que le contrôle de l'interprétation. C'est particulièrement évident pour les éditions se réclamant du catholicisme, qui ont la double charge de signaler les « excès » d'une doctrine condamnée par l'Église, et de mettre en évidence le message spirituel intemporel des *Pensées*. Contre les philosophes, du XVIII^e^ siècle à aujourd'hui, l'abbé Vialard indique ainsi que « la lecture de ces fragments élève et purifie ; elle révèle et fait aimer un idéal suprême de perfection morale, Jésus-Christ »[6]. Plus marquante encore nous paraît être la position d'Augustin Gazier, qui publie son édition en 1907. L'objectif, affirmé dès les premières lignes de l'avant-propos, est de retirer Pascal, et plus particulièrement les *Pensées*, des mains des universitaires :

> [Cette édition] n'est pas comme ces dernières [*sc*. les éditions de Brunschvicg et Havet], à l'usage des travailleurs, littérateurs ou philosophes ; elle s'adresse au commun des lecteurs, à ceux qui ouvrent un livre pour le plaisir de lire, pour s'instruire et pour devenir meilleurs. […]
>
> Ce ne sont pas les écoliers ou les étudiants des universités qui ont fait le succès de cet ouvrage si admiré. Pascal n'était pas alors un auteur classique ; il ne l'est devenu que beaucoup plus tard, plus de cent soixante-dix ans après l'apparition de son livre, et peut-être conviendrait-il qu'il cessât de l'être aux yeux du plus grand nombre de ses lecteurs. C'est à quoi voudrait contribuer cette nouvelle

---

[1] M. BARRÈS, *Mes Cahiers*, t. VII, *Juin 1908-novembre 1909*, Paris, Plon, 1933, p. 171-172.

[2] On n'en compte en effet pas moins de onze : Havet (Paris, Delagrave, 1891), Gidel (Paris, Garnier, 1892), Jarach (Paris, Delagrave, 1893), Michaut (Fribourg, librairie de l'Université, 1896), Guthlin (Paris, Lethielleux, 1896), Didiot (Lille, Desclée de Brouwer, 1896), Margival (Paris, Poussielgue, 1897) Brunschvicg (Paris, Hachette, 1897 et 1904), Gazier (Paris, Société française d'imprimerie et de librairie, 1907), Giraud (Paris, Bloud, 1907). Sur ces éditions, et leurs réimpressions, voir notre bibliographie.

[3] *Pensées*, édition nouvelle, revue sur les manuscrits et les meilleurs textes, avec une introduction et des notes, par V. GIRAUD, Paris, Bloud, 1907.

[4] Voir C. PICHOIS « La tradition française de l'édition critique », art. cité.

[5] V. GIRAUD, *La Philosophie religieuse de Pascal et la pensée contemporaine*, Paris, Bloud, 1904, p. 60.

[6] *Pensées de Pascal sur la religion et divers sujets, d'après le plan de Pascal et des apologistes*, *op. cit.* p. 76.

> édition, dont l'opportunité ne saurait être comprise que si l'on connaît bien l'histoire littéraire des Pensées de Pascal.[1]

Plus loin, Gazier qualifie l'édition Brunschvicg d'« édition classique par excellence », c'est-à-dire celle qui réalise le mieux cet idéal « d'instruction », dont il affirme qu'il n'est bien qu'un usage parmi d'autres, et certainement pas le meilleur[2].

Les réceptions des éditions Brunschvicg des *Pensées* les situent ainsi toutes sans ambiguïté dans une catégorie nouvelle : les éditions de professeurs. C'est bien sûr une manière de les mettre à distance, tout en reconnaissant leur mérite critique, et de promouvoir une approche des textes plus propre à agir sur son lecteur, contre le caractère scolaire voire stérile des éditions destinées aux « travailleurs ». Pour autant, comme nous l'avons vu, le contexte dans lequel les *Pensées* sont introduites dans les programmes de philosophie n'est pas du tout étranger à ces questions. Brunschvicg lui-même, au sein de la commission de réforme et devant la Société française de philosophie, prend position sur ces sujets. Du point de vue des méthodes, Brunschvicg défend « l'explication des auteurs » contre une histoire de la philosophie à la Cousin[3], peu soucieuse des textes, et contre une histoire de la philosophie positiviste qui se bornerait à cataloguer les systèmes sans en choisir aucun : une telle pratique, disait-il, « ne peut avoir qu'un résultat, dans la classe de philosophie, le scepticisme »[4]. Quant à la finalité de cet enseignement philosophique, Brunschvicg ne soutient pas, comme d'autres à l'époque, un impératif de transformation morale proprement dite. Mais il ne s'agit alors pas du tout de renoncer à penser toute dimension sociale, morale voire politique, de l'enseignement de la philosophie et plus généralement de l'enseignement secondaire. D'abord plutôt discret sur ces questions[5], la Grande Guerre pousse Brunschvicg à s'exprimer publiquement : elle révèle la persistance d'une crise de l'enseignement, et l'urgence d'une réforme à mener. Cet engagement prit la forme d'un livre, publié en 1922 : *Un Ministère de l'éducation*

---

[1] *Pensées de Pascal sur la religion et quelques autres sujets*, édition de Port-Royal corrigée et complétée, *op. cit.* p. 1.

[2] « Il n'en est pas moins vrai que les *Pensées* de Pascal, admirable livre d'étude, peuvent être autre chose encore, et si on l'ose dire *quelque chose de mieux* : un recueil de réflexions, de méditations, d'effusions religieuses ou morales. » (*Ibid.* p. 19 ; nous soulignons)

[3] Voir notamment la séance du 28 novembre 1907 de la Société française de philosophie, consacrée à l'enseignement de la philosophie (*Bulletin de la Société française de philosophie*, t. VIII, 1908, p. 1-30).

[4] Dans la discussion qui suivit l'intervention d'Albert Leclere au congrès de 1900 (*Troisième Congrès international d'enseignement supérieur, op. cit*. p. 484). Voir également *Nature et Liberté*, Paris, Flammarion, 1921, p. VII-IX, et notre analyse de cette conception de « l'idéalisme critique » comme voie médiane entre l'éclectisme de Cousin et le positivisme de Comte dans notre article : « Agir en éditant. Les éditions de Pascal dans la seconde moitié du XIX^e^ siècle et la formation du canon philosophique », *in* F. BARANCY (dir.), *Entre Politique et philosophie : l'édition des « philosophes classiques » en France au XIX^e^ siècle,*, *Astérion*, n° 26, 2022 [En ligne]. Disponible à : https://journals.openedition.org/asterion/7927 (consulté le 18 août 2022).

[5] Ce qui a pu laisser penser à une certaine forme de « désengagement » politique de sa part (ainsi S. GEROULANOS, *An Atheism that is not humanist emerges in French thought*, Stanford, Stanford University Press, 2010, p. 46). Cristina Chimisso et Pietro Terzi ont étudié le détail de l'engagement politique de Brunschvicg (C. CHIMISSO, *Writing the history of the mind. Philosophy and science in France, 1900 to 1960s*, Aldershot, Ashgate, 2008, p. 80-83 ; P. TERZI, *Rediscovering Léon Brunschvicg's critical idealism*, *op. cit.* p. 18-26).

nationale[1]. Brunschvicg y expose comment le système d'enseignement français a rompu depuis longtemps avec le « progrès » qu'il est censé servir[2]. À cet égard, la réforme qu'il appelle de ses vœux vise moins à « moraliser » l'enseignement en lui-même (fournir aux élèves les principes d'une morale elle-même vectrice d'unité nationale), qu'à le rendre « adéquat à la situation morale de la France »[3]. Cette formule, sous la plume de Brunschvicg, fait signe vers l'idée séminale de toute sa philosophie : l'esprit humain, ses normes et ses valeurs, ont une histoire – que l'historien de la philosophie a, comme telle, à révéler[4]. Faire le diagnostic de cette évolution, et de la situation présente, sert ainsi de fondement à toute entreprise de réforme. Concrètement, Brunschvicg attire l'attention sur les mutations économiques en cours et la manière dont celles-ci reconfigurent la réalisation de notre liberté :

> Au vingtième siècle, un ouvrier qu'une formation purement technique aurait soi-disant qualifié pour l'exercice d'une profession définie, se trouve exposé à être disqualifié par un changement dans la technique de la profession. La pire imprévoyance dans l'enseignement, ce serait donc, sous prétexte de courir au plus pressé, de faire des *automates* adaptés du dehors à des buts *dont eux-mêmes n'auraient pas conscience*. […] Ce que veut […] la société moderne, ce sont des hommes qui portent *en eux* la capacité de s'adapter aux conditions nouvelles de la vie économique ou de la vie internationale. Or, l'on ne possédera cette capacité que si a été développée *du dedans* la faculté de comprendre, qui donne seule le moyen de se conduire par soi-même.[5]

L'édition scolaire des *Pensées*, en 1897, est l'une des premières « œuvres » de Brunschvicg, après un mémoire sur Spinoza (1894)[6] et ses deux thèses de doctorat (1897)[7]. Comment s'insère-t-elle dans ce dispositif pédagogique ? Pour le comprendre, nous procéderons en deux temps. Nous montrerons d'abord comment le travail *éditorial* opéré sur Pascal permet d'en faire un philosophe, puis comment Brunschvicg, dans son travail *herméneutique*, justifie cette constitution philosophique.

(iii) Nationalisation philosophique et transformation du texte

Nous avons vu comment la série d'éditions des *Pensées* par Brunschvicg – dans la collection des « Classiques français », puis des « Grands Écrivains de la France », puis la reproduction phototypique du manuscrit – intégrait le texte pascalien à des dispositifs de reconnaissance de plus

---

[1] Paris, Plon, 1922.

[2] *Ibid.* ch. III, « Les principes de l'éducation nationale », p. 51-86.

[3] *Ibid.* p. 60.

[4] C. CHIMISSO, *Writing the history of mind*, *op. cit.* p. 75-80.

[5] L. BRUNSCHVICG, *Un Ministère de l'éducation nationale*, *op. cit.* p. 54.

[6] *Spinoza*, Paris, Alcan, 1894. Il s'agit de la version remaniée d'un mémoire sur *La Morale de Spinoza* lauréat du concours de l'Académie des sciences morales et politiques en 1891.

[7] *La Modalité du jugement*, Paris, Alcan, 1897 (thèse française) ; *Qua ratione Aristoteles metaphysicam vim syllogismo inesse demonstraverit [La vertu métaphysique du syllogisme selon Aristote]*, Paris, Alcan, 1897 (thèse latine).

en plus prestigieux, qui se traduisent aussi par une augmentation considérable du prix de ces éditions. Si cet accroissement du capital symbolique des *Pensées* s'accompagne, conformément aux exigences critiques de la collection GEF, d'un respect scrupuleux de la lettre du texte, établi sur les originaux, voire reproduit dans sa graphie originale pour les *Provinciales*, ce n'est pas cette qualité strictement littéraire qui motive le travail de Brunschvicg sur Pascal. Brunschvicg est tout à fait explicite à cet égard dans ses différents textes liminaires :

> La superstition des genres littéraires avait entraîné l'assimilation des fragments posthumes de l'*Apologie* aux *Maximes détachées* de La Rochefoucauld ou de La Bruyère, et Pascal a longtemps été rangé parmi les moralistes. La superstition des règles scolastiques a souvent empêché Pascal d'être considéré comme un philosophe.[1]

De même, dans la longue introduction aux *Pensées*, l'éditeur indique que « la plus grande trahison qu'on puisse commettre avec Pascal » serait de « renoncer à [le] comprendre » et de « transformer en auteur de maximes un écrivain essentiellement systématique »[2]. On retrouve là l'exigence formulée par Havet en 1852, et qui guidait déjà son travail d'édition. Cette exigence, toutefois, n'est plus garantie par les notes. Elle est intégrée à la disposition du texte lui-même. Plus précisément, cette canonisation philosophique de Pascal est opérée *via* deux séries de réorganisations[3].

1/ La première consiste dans la place conférée aux *Pensées* au sein du corpus pascalien. Le classement de l'édition GEF, comme celui des *Opuscules et Pensées* de 1897, est chronologique. Ce faisant, Brunschvicg rompait avec la tradition qui, de Bossut[4] à Drion[5], en passant par Lemercier[6], usait d'un classement thématique distinguant les œuvres littéraires des œuvres scientifiques, et où les *Provinciales*, ouvrant le premier volume, occupaient la position de chef d'œuvre[7]. Les choses s'inversent avec Brunschvicg : laissées inachevées par la mort de leur auteur, les *Pensées* devaient nécessairement être publiées en dernier. Mais, véritable testament spirituel[8] de Pascal, leur

---

[1] *Œuvres,* édition GEF, t. I, p. CIII.

[2] *Pensées*, édition Brunschvicg *minor*, p. 267.

[3] Nous avons mis en évidence les continuités et ruptures entre les projets éditoriaux de Havet et Brunschvicg, tous deux fondés sur l'idée qu'il y a bien quelque chose comme une « philosophie » de Pascal, dans notre article « Agir en éditant » (art. cité).

[4] *Œuvres de Blaise Pascal*, La Haye, Detune, 1779.

[5] *Œuvres complètes de Blaise Pascal*, Paris, Hachette, 1858.

[6] *Œuvres de Blaise Pascal*, précédées d'une notice sur l'auteur, par N. LEMERCIER, Paris, Didot, 1829-1830.

[7] Pour un aperçu des différences entre ces éditions, voir L. THIROUIN, « Compléter Pascal », art. cité. Nous donnons les tables des matières de ces éditions en annexe (Annexe 4.1 Tables des matières des *Œuvres* et *Œuvres complètes* [1779-1914]).

[8] « Nous les [*sc.* les fragments des *Pensées*] avons publié en les envisageant moins comme une esquisse de l'Apologie que comme une sorte de journal intime, comme le résumé de la vie intellectuelle de Pascal pendant ses dernières années. » (*Œuvres*, édition GEF, p. V)

importance au sein du corpus justifiait de les publier en premier, d'où l'effet de « bégaiement »[1] dans l'édition des « Grands Écrivains de la France », où les *errata* des volumes XII à XIV (les *Pensées*) se situent à la fin du volume XI[2]. Entre l'édition de 1897 et cette dernière, il semble même que cette place accordée aux *Pensées* se renforce. En effet, si toutes les deux articulent leur classement autour de « périodes », leur variation permet de saisir l'évolution des *Pensées* et de la conception de leur rôle au sein du corpus (**Tableau 7**).

Là où le classement de 1897 semble strictement chronologique, même s'il ne concerne que les « opuscules » – les *Pensées* ont déjà leur propre section –, le second est articulé autour d'un texte, lui-même considéré comme un événement : le « Mémorial ». Celui-ci, certes, marque une rupture importante dans la « carrière »[3] de Pascal – c'est du moins ainsi que le présente l'hagiographie familiale[4]. Mais il introduit surtout une rupture au sein du corpus, puisque les éditeurs le tiennent directement responsable de la production des deux chefs d'œuvres pascaliens que sont les *Provinciales*, et surtout les *Pensées*, dans la mesure où il marque la « conversion définitive » de Pascal[5]. Ce statut explique un autre effet de « bégaiement » dans l'édition des « Grands Écrivains de la France » : le texte du « Mémorial » est publié deux fois. Une première fois, en 1904, comme préambule aux *Pensées*. Une seconde fois, « à sa date »[6], dans le volume IV, sous la forme de reproductions phototypiques des deux versions que l'on connaît de ce texte (le manuscrit et la « copie figurée » d'un parchemin perdu). Ce n'était pas la première fois que ce texte privé, conservé par Pascal dans la doublure de son pourpoint, se trouvait devant les yeux de tous. Faugère, d'abord, s'était attaché à reproduire dans ses moindres détails le manuscrit (notamment les célèbres « traits horizontaux » marqués par Pascal)[7], avant de donner le fac-similé de ce même texte en 1868[8]. Mais

---

[1] A. CANTILLON, « L'institution des *Œuvres-complètes-de-Blaise-Pascal* », art. cité.

[2] Voir l'« Avertissement pour la seconde série des œuvres de Pascal (tomes IV-XI) », *in Œuvres*, édition GEF, t. IV, p. I-XV.

[3] *Œuvres*, édition GEF, t. IV, p. 3.

[4] Voir L. THIROUIN, « Pascal, la *Vie* ou l'œuvre ? », *in* S. MOMBERT et M. ROSELLINI (dir.), *Usages des vies. Le biographique hier et aujourd'hui (XVII^e^-XXI^e^ siècle)*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2012, p. 267-294. Les travaux de Jean Mesnard ont permis de relativiser cette rupture, en montrant que « l'événement » du 23 novembre 1654 avait été préparé depuis au moins le début de l'année. Voir J. MESNARD, « Les conversions de Pascal », *in Blaise Pascal. L'homme et l'œuvre*, Paris, Éditions de Minuit, 1956, p. 46-77, et *Pascal et les Roannez*, Paris, Desclée de Brouwer, 1965, p. 385-409.

[5] *Œuvres*, édition GEF, t. I, p. I ; voir également *ibid.* p. VIII, et l'introduction de la seconde série des œuvres complètes, t. IV, p. XXVII *sq.* En considérant le « Mémorial » de cette façon, Brunschvicg ne fait que suivre la tradition familiale : lorsque Louis Périer, le neveu de Pascal, fait composer le *Recueil des originaux* des *Pensées*, il fait précéder les « pensées » proprement dites du « Mémorial ». Ce geste ne peut pas être tenu pour une confusion – il ne faisait aucun doute que ce texte était extérieur aux fragments. Il s'agit alors bien de souligner leur parenté. Voir sur ce point B. PASCAL, *Œuvres complètes*, éd. MESNARD, Paris, Desclée de Brouwer, 1964, t. I, p. 65-67, et t. III, p. 19-21.

[6] *Œuvres*, édition GEF, t. IV, p. 3.

[7] *Pensées, fragments et lettres de Blaise Pascal*, *op. cit.* t. I, p. 237-240.

[8] P. FAUGÈRE, *Défense de B. Pascal et accessoirement de Newton, Galilée, Montesquieu, etc. contre les faux documents présentés par M. Chasles à l'Académie des Sciences*, Paris, Hachette, 1868, hors-texte, planche G.

Opuscules et Pensées (1897)	*Œuvres de Pascal*, édition GEF (1904-1914)
OPUSCULES Première partie Pascal jusqu'à la mort de son père	Première série Œuvres jusqu'au *Mémorial* de 1654 (I-IV)
Deuxième partie La période mondaine et l'entrée à Port-Royal	Deuxième série Œuvres depuis le *Mémorial* de 1654. L*ettres Provinciales. Traité de la Roulette*, etc. (V-XI)
Troisième partie Les dernière années de Pascal	Troisième série *Pensées* (XII-XIV)
PENSÉES	

Tableau 7. Classement des œuvres de Pascal dans les éditions Brunschvicg (1897 et 1904-1914)

il ne s'agissait alors que de produire un document pour confondre un faussaire, et sa diffusion fut restreinte à un cercle d'érudits. Brunschvicg, de son côté, l'avait publié en 1905 dans sa reproduction phototypique du manuscrit des *Pensées*[1]. Mais l'édition de 1904 est la seule à inclure une reproduction du manuscrit ; et à notre connaissance, elle le reste encore à ce jour. Ce faisant, ce « monument »[2] érigé par Pascal, pour lui-même, consignant un moment fort de son expérience religieuse, devenait un monument national, révélant la profondeur de l'intimité de son auteur. Devenu le centre de gravitation des *Œuvres complètes*, le *Mémorial* fait signe vers le caractère de « sommet » des *Pensées* dans l'œuvre de Pascal.

Enfin, le statut tout à fait singulier des *Pensées* au sein du corpus pascalien se signale par le fait qu'elles échappent à l'« ordre chronologique » annoncé comme le seul valable pour une édition des *Pensées* dans l'introduction générale[3]. Elles occupent ainsi une « série » distincte du classement chronologique proprement dit. À l'inverse, les *Provinciales* sont non seulement intégrées à ce classement chronologique – contrairement à la première édition de Faugère dans la collection des « Grands Écrivains de la France »[4] –, mais chacune des lettres qui les composent est encore éditée de manière autonome. Brunschvicg intercale entre elles « ce que Pascal a écrit, et ce qu'il a vu ou lu

[1] *Original des Pensées de Pascal*, *op. cit.*

[2] Voir L. SUSINI, « Le *Mémorial* de Pascal, texte monument », *Littératures classiques*, nº 104, 2021, p. 123-135. L'auteur de cet article montre comment la destinée singulière du « Mémorial » s'explique en partie par le soin que Pascal y avait porté, notamment en en conservant deux versions.

[3] *Œuvres*, édition GEF, t. I, p. VI-VII.

[4] Il annonçait en effet un plan en trois séries : 1º « Les Provinciales, les Pensées et les divers écrits qui s'y rattachent » ; 2º « Les ouvrages de physique » ; 3º « Les ouvrages de mathématiques » (*Œuvres de Blaise Pascal*, éd. FAUGÈRE, t. I, p. II).

dans l'intervalle »[1]. Ce statut exceptionnel, hors-classement, des *Pensées* pourrait s'expliquer par le fait qu'elles aient été publiées les premières, à une époque où Brunschvicg n'avait probablement pas en vue d'éditer la totalité des « œuvres ». Mais en réalité, même lorsqu'elles sont réintégrées *a posteriori* aux *Œuvres complètes* en tant que volumes XII à XIV, elles sont bien distinguées comme une section à part entière : il y a les *Œuvres*, d'une part (section I et II), et les *Pensées*, d'autre part (section III). Celles-ci, dont Havet, cinquante ans auparavant, avait fait éclater le caractère philosophique, forment désormais incontestablement le « portique »[2] des œuvres complètes : l'« auteur des *Provinciales* » est devenu « l'auteur des *Pensées* ».

2/ La seconde série de réorganisations concerne les *Pensées* en elles-mêmes. Brunschvicg, comme Havet, reconnaît le caractère à la fois arbitraire et nécessaire de tout classement de cette œuvre inachevée. Il va même jusqu'à louer celui de Bossut – qui semble être « le moins mauvais »[3]. Mais il indique également que les progrès de la critique ne permettent pas de le conserver. D'une part, par « respect » pour « la fragmentation des fragments »[4] : Bossut, s'appuyant sur l'édition « de Port-Royal », distribuait parfois, en le découpant, un seul fragment dans plusieurs sections. D'autre part, eût égard à la somme de plus en plus importante de fragments inédits par rapport à l'édition Bossut, et ne rentrant donc pas dans son cadre de classement. Il fallait donc « se résigner » à produire un nouveau classement.

Les louanges, certes toutes relatives, que Brunschvicg adresse à Bossut expliquent que son propre classement ne soit finalement pas si différent de celui-là, dans son esprit : on y retrouve la trace de la séparation, instituée dès 1670, entre les « pensées sur la religion » et celles « sur quelques autres sujets ». Mais la prévalence, cette fois-ci, va clairement aux pensées à caractère philosophique : le « simple classement »[5] thématique des quelque 950 fragments des *Pensées* obéit lui-même à un principe d'organisation. Brunschvicg ne l'explicite pas. Il insiste même sans cesse sur la nécessité du retrait du commentateur, laissant à Pascal le soin d'être « son propre interprète »[6]. Mais si, désormais, deux « parties » ne sont plus distinguées comme chez Bossut, l'ordre dans lequel s'enchaînent les quatorze sections de Brunschvicg ne doit rien au hasard. Les sept premières sections rassemblent tous les fragments de « l'anthropologie » pascalienne, sur

---

[1] *Œuvres*, édition GEF, t. I, p. VII.

[2] C. VOLPILHAC-AUGER, *Œuvres majeures, œuvres mineures ?*, *op. cit.* introduction, p. 8.

[3] *Pensées*, édition Brunschvicg *major*, t. I, p. LVII.

[4] *Loc. cit.*

[5] *Pensées*, édition Brunschvicg *minor*, p. 268.

[6] *Ibid.* p. II.

lesquels l'attention des philosophes était déjà focalisée[1]. L'édition de 1904 approfondit cette valorisation des « pensées philosophiques » : elles sont non seulement placées en ouverture du volume, mais, surtout, elles bénéficient d'éclairages bien plus importants que les sept sections suivantes. En effet, cette édition innove par rapport à celle de 1897 an ajoutant des subdivisions aux quatorze sections de la table des matières. Mais toutes ne bénéficient pas du même traitement. Les sept premières comptent en moyenne cinq divisions (5,14) ; les sept suivantes, trois seulement (2,71)[2]. Dès lors, le Pascal de Brunschvicg n'était pas seulement « commode à manier »[3], comme le relevait déjà Giraud[4] : il était d'abord et avant tout pensé pour un usage philosophique, du moins tel que se le représente Brunschvicg. C'est ce que confirment les titres de ces sous-sections, qui sont autant de rubriques philosophiques, faisant souvent appel à des intitulés du programme : « le langage », « l'imagination », « la coutume », « la raison », « le sentiment », « la justice et la force »[5].

Le remaniement des titres des sections entre l'édition de 1897 et celle de 1904 confirme lui aussi cet enjeu : il marque alors une volonté claire, bien que légère, de prise de distance vis-à-vis du contexte, historique et religieux, de rédaction des *Pensées*, pour recentrer le texte autour de son projet théorique (**Tableau 8**). L'ajout de guillemets dans les titres des sections I, IV et VIII appuie l'idée que nous avons affaire à des concepts ; les « philosophes » et la « misère de l'homme sans Dieu » laissent la place à des titres plus positifs, annonçant le résultat de la section : « Dignité de la pensée », « Connaissance de l'homme » ; « les miracles » sont désormais dotés d'une « règle ». Enfin, la dernière section se voit reconnaître une unité qui ne soit pas seulement de circonstance : même lorsqu'il « polémique » (avec les jésuites), Pascal dépasse les contingences pour essayer de penser quelque chose de plus fondamental – l'unité de l'Église.

Ces modifications sont d'autant plus significatives qu'elles sont presque invisibles – puisqu'elles n'apparaissent pas dans le cours du texte[6] – : elles ne semblent pas destinées à produire un « effet » chez le lecteur, mais témoignent d'une volonté d'inscrire dans le texte et sa présentation une interprétation des *Pensées* qui s'affine à mesure que Brunschvicg travaille sur Pascal. En ce sens, ce

---

[1] Et sur lesquels, sous son influence, elle se focalisera encore pendant longtemps. Voir F. BARANCY, « Pascal aux limites de la philosophie : pérennité d'une figure philosophique », *Revue de métaphysique et de morale*, à paraître.

[2] Respectivement : sections I (7), II (11), III (2), IV (2), V (3), VI (3), VII (8) ; sections VIII (2), IX (3), X (0), XI (4), XII (3), XIII (2), XIV (5).

[3] R. FRANCIS, *Les Pensées de Pascal en France de 1842 à 1942. Essai d'étude historique et critique*, Paris, Nizet, 1959, p. 57.

[4] V. GIRAUD, « Pascal et les "Pensées" », art. cité, p. 559.

[5] Voir *infra*, annexe 4.2, table des matières de l'édition Brunschvicg *major*, p. 713-714.

[6] En effet, dans l'édition de 1897 comme dans celle de 1904, les titres des sections et *a fortiori* ceux des sous-sections n'apparaissent pas dans le cours du texte mais seulement dans la table des matières.

remaniement se situe dans la continuité directe des nombreuses corrections effectuées au cours de l'édition. On a en effet par ailleurs un signe de cette attention portée à la correction des hypothèses interprétatives par un singulier « supplément » au onzième volume des *Œuvres complètes*, développant sur plus de quarante pages des « additions et corrections aux quatorze volumes des œuvres de Blaise Pascal »[1]. On pourrait s'attendre à une liste d'*errata* : il s'agit en fait, comme l'a souligné Alain Cantillon, d'un « lieu interne de discussion »[2] avec les éditeurs passés et contemporains, les universitaires, et plus généralement le public lettré de l'édition des « Grands Écrivains de la France ». Pour les *Pensées*, Brunschvicg a manifestement bénéficié de l'étude du manuscrit accomplie au moment de l'édition de la reproduction phototypique, à laquelle il se réfère à plusieurs reprises, et surtout d'échanges avec Gustave Michaut dont le nom est parfois cité de manière « quasi-obsédant[e] »[3].

Ces modifications apportées à l'ordre et aux titres des sections, qui attestent de la continuité d'une action en cours sur la figure de Pascal[4], sont enfin significatives dans la mesure où on peut les articuler aux jugements, formulés dans différents textes liminaires, qui consistent à affirmer le caractère philosophique du texte. Si, souvent, Brunschvicg emploie le substantif « *Apologie* » pour désigner les *Pensées*, d'usage courant depuis Cousin[5], il refuse de s'en servir comme hypothèse gouvernant *a priori* l'interprétation, et conduisant à écarter certains textes, comme chez Cousin ou Faugère :

> Les fragments des *Pensées* […] forment un ensemble dont nous ne pouvions sans séparation arbitraire distraire aucune partie. Nous les avons publiés, en les envisageant moins comme une esquisse de l'Apologie que comme une sorte de journal intime, comme le résumé de la vie intellectuelle de Pascal pendant ses dernières années. Quoique parues les premières [dans la série des œuvres complètes], elles forment en réalité la conclusion de l'œuvre entière de Pascal.[6]

Comme chez Havet, renoncer à l'interprétation qui forcerait le trait « apologétique » des *Pensées* n'est pas renoncer à toute forme d'unité – elles « forment un ensemble » dont l'unité tient à celle de la pensée de leur auteur. D'où la nécessité d'un classement qui soit une voie médiane entre le *désordre* romantique de l'édition Michaut, et une *reconstitution* : il suffit de faire en sorte que Pascal puisse « être compris par le lecteur moderne »[7], qui puisse lui-même procéder à cette

---

[1] « Supplément III. Additions et corrections aux quatorze volumes des œuvres de Blaise Pascal », *in* B. PASCAL, *Œuvres*, édition GEF, t. XI, p. 343-509.

[2] « L'institution des *Œuvres-complètes-de-Blaise-Pascal* », art. cité.

[3] *Loc. cit.*

[4] Voir F. BARANCY, « Agir en éditant », art. cité.

[5] L. THIROUIN, « Depuis quand Pascal a-t-il écrit une "*apologie*" ? », *Quaderni Leif*, nº 19, 2020, p. 43-57.

[6] *Œuvres*, édition GEF, t. I, p. V.

[7] *Pensées*, édition Brunschvicg *minor*, p. 269.

	Titres dans l'édition de 1897	Titres dans l'édition de 1904
Section I	[Pensées sur l'Esprit et le style]	« Esprit de géométrie, esprit de finesse »
Section II	[Misère de l'Homme sans Dieu]	La connaissance de l'homme
Section III	[De la nécessité du pari]	Contre les incrédules
Section IV	[Des Moyens de croire]	Les « moyens de croire »
Section V	[La Justice et la Raison des Effets]	Les lois
Section VI	[Les Philosophes]	Dignité de la pensée
Section VII	[La Morale et la Doctrine]	La doctrine chrétienne
Section VIII	[Les Fondements de la Religion chrétienne]	Ambiguïté des « fondements » de la religion
Section IX	[La Perpétuité]	Les religions
Section X	[Les Figuratifs]	Les Figuratifs
Section XI	[Les Prophéties]	Les prophéties
Section XII	[Preuves de Jésus-Christ]	Preuves de Jésus-Christ
Section XIII	[Les Miracles]	La règle des miracles
—	—	Appendice : Questions à M. de Barcos sur les miracles
Section XIV	[Appendice : fragments polémiques]	Les divisions de l'Église

Tableau 8. Évolution des titres des sections des éditions Brunschvicg (1897 et 1904)

unification[1]. L'idée d'une unité fondamentale de la pensée de Pascal est donc ce qui autorise ce classement conçu comme un étiquetage prudent : elle « offre au lecteur un fichier pour d'autres classements possibles »[2], mais s'en tient elle-même à distance. Cette conception du travail éditorial par Brunschvicg témoigne du changement de paradigme qui s'opère au même moment en histoire de l'art : la « restauration » du monument des *Pensées* ne vise pas à lui rendre son lustre d'antan, quitte à ce que cet état puisse « n'avoir jamais existé à un moment donné », comme le voulait

[1] Sur l'actualité de ces débats autour de 1900, voir E. JANSSENS, « Un problème "pascalien" : le plan de l'Apologie », *Revue philosophique de Louvain*, nº 48, 1905, p. 418-453.

[2] M. V. ROMEO, « Le Pascal de Léon Brunschvicg », art. cité, p. 328.

Eugène Viollet-le-Duc[1]. Elle tient davantage de la « conservation » prônée dans les mêmes années par John Ruskin[2] et Camillo Boito[3], dont les idées commencent à se diffuser en France. Pour Brunschvicg, l'éditeur des *Pensées* doit ainsi se montrer semblable à l'archéologue, qui « restitu[e] à chaque pierre sa signification et sa valeur en en indiquant la provenance, en la rapprochant des autres par un groupement méthodique »[4]. Mais un tel travail a lui-même besoin d'être régulé par un idéal : la conviction intime de l'unité de la pensée de Pascal. Or, cette idée n'est elle-même qu'un autre mot pour désigner la philosophie, comme Brunschvicg le précise dans l'introduction des *Pensées* :

> Tout homme est philosophe qui a su dominer, et *ramener à l'unité*, l'ensemble de ses conceptions scientifiques, psychologiques, sociales et religieuses. Pascal a-t-il […] conçu dans son intégralité le monde intellectuel ? S'il l'a fait, il y a lieu de décrire le monde de Pascal, comme on ferait pour le monde de Malebranche ou de Spinoza, de Schopenhauer ou de Hegel.[5]

Là où l'édition Havet, en 1851, se présentait comme une *démonstration* du caractère philosophique des *Pensées*, menée, à chaque page, dans les notes, celle de Brunschvicg se contente d'en prendre acte, certes de manière discrète, et s'en sert pour justifier un classement qui oriente une lecture philosophique sans pour autant tomber dans le « philosophisme »[6] de Condorcet. Cette discrétion, qui la rendait acceptable pour une grande variété de lecteurs, était aussi la condition de la pérennisation de la figure de Pascal comme « philosophe ». Achèvement d'un processus de nationalisation commencé avec Cousin – le mot d'ordre de la Collection des « Grands Écrivains de la France » est rigoureusement le même que celui formulé à l'orée du *Rapport* de 1842 : traiter les modernes comme des anciens[7] – les éditions Brunschvicg sont en même temps le moment fort de la consécration philosophique des *Pensées*. Il nous reste toutefois à montrer comment ce projet

---

[1] E. VIOLLET-LE-DUC, *Dictionnaire raisonné de l'architecture française du XIe au XVIe siècle*, t. VIII, Paris, Morel, 1869, article « Restauration », p. 14.

[2] J. RUSKIN, *The Seven Lamps of Architecture*, Londres, Smith, Elder & Co., 1849. Si ses œuvres n'étaient pas traduites – la première le fut par Proust –, ses idées circulaient abondamment. En 1895, Henry Lapauze note que « la mode est à Ruskin » (« Revue des revues », *Le Gaulois*, 1er décembre 1895, p. 2).

[3] C. BOITO, « Restaurare o conservare », *in Questioni pratiche du belle arti, restauri, concorsi, legislazione, professione, insegnalento*, Milan, Hoepli, 1893, p. 3-85. Cet ouvrage n'a été traduit en français que très récemment (*Conserver ou restaurer ?*, tr. J.-M. MANDOSIO, Saint-Front-sur-Nizonne, Éditions de l'Encyclopédie des Nuisances, 2013). L'étude de Boito sur la basilique Saint-Marc de Venise, moins théorique, avait été traduite en 1890 (*La Basilique de S. Marc à Venise étudiée au double point de vue de l'art et de l'histoire sous la direction du Prof. Camillo Boïto*, Venise, s. n. 1890).

[4] *Pensées*, édition Brunschvicg *minor*, p. 268.

[5] *Pensées*, édition Brunschvicg *major*, p. CIII-CIV (nous soulignons).

[6] *Ibid.* p. XXX.

[7] « Nous avons jugé que nos grands écrivains méritaient les mêmes hommages et le même travail. Eux aussi sont des anciens et des classiques » (*Librairie Hachette et Cie. [Catalogue pour l']Exposition Universelle de 1889*, *op. cit.* p. 38). Dragos Jipa relève, à juste titre, que cet impératif éditorial doit beaucoup à l'article de Sainte-Beuve de 1850, « Qu'est-ce qu'un classique ? », qui « entendait justement élargir la notion de "classique" aux grands écrivains des littératures modernes » (D. JIPA, « Le directeur de collection comme "auteur" », art. cité ; voir C.-A. de SAINTE-BEUVE, « Qu'est-ce qu'un classique ? », *Le Constitutionnel*, 21 octobre 1850).

monumental s'articule à la conception que Brunschvicg se fait de l'enseignement de la philosophie : comment « son » Pascal s'insère-t-il dans le projet social moral que nous avons esquissé ? Pour le comprendre, il convient d'entrer dans le détail de la figure de Pascal telle que Brunschvicg la conçoit.

3. Quel philosophe pour quelle philosophie ?

Reconnaître aux éditions de Brunschvicg ce statut de consécration philosophique n'est pas sans poser un certain nombre de difficultés. Maria Vita Romeo, dans son récent article sur « Le Pascal de Léon Brunschvicg », a ainsi montré sur quel paradoxe il se fondait : son éditeur avouait en effet « n'avoir aucune idée commune avec Pascal »[1]. En effet, si le « Pascal » est une des premières œuvres de Brunschvicg, et une dans lesquelles on peut considérer qu'il s'est particulièrement illustré, ce dernier n'a jamais caché que sa sympathie philosophique allait entièrement à Spinoza – il n'hésitait d'ailleurs pas à se déclarer lui-même « spinoziste »[2]. Mais cette défiance allait bien au-delà de la simple préférence pour un système philosophique parmi d'autres. Elle se fonde surtout sur le refus de l'idée qu'il puisse exister quelque chose comme une « philosophie chrétienne ». Les prises de positions de Brunschvicg sur le sujet sont connues : elles ont été à l'origine d'une querelle qui a secoué l'université française, la « querelle de l'athéisme »[3]. Dans la communication du même titre à la Société française de philosophie, Brunschvicg résume cette querelle par une formule empruntée à Pascal[4], si célèbre qu'il n'en cite pas l'auteur : l'alternative entre « le Dieu d'Abraham, d'Isaac, de Jacob » et le « Dieu des philosophes et des savants »[5]. Lui-même prend sans ambiguïté

---

[1] Propos rapportés par Jean Laporte, dans « Brunschvicg historien de la philosophie », *Léon Brunschvicg. L'œuvre. L'homme*, *Revue de métaphysique et de morale*, vol. L, nº 1, 1945, p. 95 ; cité par M. V. ROMEO, « Le Pascal de Léon Brunschvicg », art. cité, p. 322. Voir également P. TERZI, « Consciousness awakens : Montaigne, Descartes and … Pascal ? », *Rediscovering Brunschvicg's critical idealism*, *op. cit.* p. 49-58.

[2] Voir D. GIL, « Le "vrai" spinoziste, de Brunschvicg à Bachelard », *in* O. BLOCH (dir.), *Spinoza au XXe siècle*, Paris, PUF, 1993, p. 41-70.

[3] Voir les débats au sein de la Société française de philosophie, et en particulier les séances sur « la querelle de l'athéisme » (*Bulletin de la Société française de philosophie*, séance du 24 mars 1928, t. XXVIII, 1928, p. 49-95) et « la notion de philosophie chrétienne » (*ibid*. séance du 21 mars 1931, t. XXXI, 1931, p. 37-93). Nous renvoyons également au commentaire de Cristina Chimisso (*Writing the history of the mind*, *op. cit.* p. 77-80).

[4] C'est celle du « Mémorial » : « Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob, / non des philosophes et des savants ». Distingué des *Pensées* en 1897, Brunschvicg l'y réintègre, comme préambule, dans l'édition de 1904 (*Pensées*, édition Brunschvicg *major*, t. I, p. 3-7).

[5] « Le drame de la conscience religieuse depuis trois siècles est défini avec précision par les termes du Mémorial du 23 novembre 1654 : entre le Dieu qui est celui d'Abraham, d'Isaac, de Jacob et le Dieu qui est celui des philosophes et des savants, les essais de synthèse, les espérances de compromis, demeurent illusoires. » (« La querelle de l'athéisme », texte cité, p. 49)

parti pour la seconde option – se déclarant ainsi, de fait, anti-pascalien[1]. Un an après, dans un article décisif intitulé « Discours et vérité », Brunschvicg revient sur cette question de la « conscience religieuse ». Il éclaircit alors les raisons pour lesquelles on ne peut se satisfaire en philosophie de ce « Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob », et tous ses « expédients verbaux », tel l'universel concret de Hegel. Tous sont « mortel[s] au progrès de la réflexion philosophique » :

> D'un point de vue conformiste où, comme aimait à répéter Pascal, « la Sagesse nous renvoie à l'enfance », le « Dieu des philosophes » sera […] l'« abstraction vide de sens que Jésus-Christ n'a pas connue ». Mais qui ne voit que les philosophes, à leur tour, seraient mal satisfaits d'eux-mêmes s'ils se relâchaient de leur effort pour « se raidir contre » la fidélité au préjugé d'une tradition, qu'ils seraient bien plutôt disposés à déceler un jeu d'abstraction nécessairement illusoire, d'analogie constamment trompeuse, dans la paternité d'un être surnaturel, figuré sur un livre de prières ou au porche des cathédrales, comme dans la hiérarchie des puissances destinées à peupler un royaume céleste qui, trop visiblement, emprunte aux monarchies d'ici-bas les éléments principaux de sa constitution ?[2]

Le « paradoxe » que représente l'intérêt de Brunschvicg pour Pascal ne saurait, dès lors, se résumer à une simple question d'historiographie pascalienne, voire de biographie intellectuelle. Il met en jeu une conception, plus générale, des rapports entre philosophie et religion (chrétienne), d'une part, et des conséquences sociales d'une telle théorie, d'autre part. En ce sens, il est aussi inséparable d'une pensée du progrès de « l'esprit européen » dont Brunschvicg indique qu'il se réalise dans la loi de 1905 sur la séparation des Églises et de l'État, comme l'ont relevé Cristina Chimisso et Pietro Terzi[3].

(i) Revendiquer une juridiction philosophique et laïque sur Pascal

Pourquoi éditer un philosophe se réclamant du christianisme quand soi-même on ne s' y reconnaît pas le moins du monde ? La question rejoint les discussions qui, au même moment, agitent la Société française de philosophe, sur la place à accorder à « l'idée religieuse dans

---

[1] Dans le chapitre dédié à Pascal dans *Spinoza et ses contemporains* (ca. 1904), Brunschvicg écrivait déjà que « tandis que le Dieu qui apparaissait à Pascal dans la nuit du 23 novembre 1654, le "Dieu de Jésus-Christ", était "Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob, non des philosophes et des savants", Spinoza, […] disait que le Christ a été le philosophe par excellence » (*Spinoza et ses contemporains*, Paris, Alcan, 1923, p. 334-335).

[2] « Discours et vérité », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. XXXVIII, nº 1, 1931, p. 36. « Se raidir contre » est une référence à la *Vie de Monsieur Pascal* écrite par sa sœur Gilberte : « Il avait remarqué, par expérience, que rien n'était plus capable […] de […] rebuter [ceux qu'il avait dessein de convaincre] et de leur ôter l'espérance de trouver la vérité, que de prétendre de les convaincre ainsi seulement par ces sortes de raisonnements contre lesquels ils se sont si souvent raidis » (*Œuvres complètes*, éd. MESNARD, t. I, p. 619). Cette phrase ne figure que dans la seconde version de la *Vie*, que Brunschvicg fut le premier à publier dans son intégralité (*Œuvres*, édition GEF, t. I, p. 37-114 ; p. 76 pour la présente citation). Il l'avait déjà mise à profit pour l'édition de 1897 (*Pensées*, édition Brunschvicg *minor*, p. 1-40 ; p. 20 pour la présente citation). L'attention de Brunschvicg avait peut-être été portée sur cette expression par le fait que le copiste du manuscrit qu'il utilisait avait commis une erreur de lecture, en lui substituant « réduits ». Il corrige dès 1897, et ajoute une note pour s'expliquer de cette correction en 1904. Sur l'histoire du texte, de sa composition, et sur la différence entre les deux versions de la *Vie de Pascal*, voir B. PASCAL, *Œuvres complètes*, éd. MESNARD, t. I, p. 539-570.

[3] C. CHIMISSO, *Writing the history of the mind*, *op. cit.* p. 77 ; P. TERZI, *Rediscovering Brunschvicg's critical idealism*, *op. cit.* p. 56.

l'enseignement »[1] : « En quoi doit consister […] la neutralité observée par l'État dans l'école » ?[2] Le débat, en réalité, se porte très vite sur la philosophie, et sur son programme :

> Notre affaire […] est précisément d'éveiller cet esprit [critique], de le stimuler au mieux, sans nous inquiéter des conséquences possibles.
>
> N'y a -t-il pas cependant un domaine dans lequel il nous soit interdit de pénétrer ? Ne devons-nous pas ignorer de parti pris les croyances religieuses des jeunes gens qui nous sont confiés ?[3]

En d'autres termes : peut-on, doit-on conserver les sections du programme consacrées à la question de Dieu ? On peut s'étonner que ce débat survienne en 1905, alors même que le programme du baccalauréat ès-lettres de 1902 était marqué par trois innovations : la disparition de la rubrique « théodicée », jusqu'alors intégrée à la métaphysique (**Tableau 9**), la réduction du nombre de questions au sein de cette rubrique « métaphysique », et la quasi disparition de la mention de Dieu (**Tableau 10**). En réalité, ce programme est jugé doublement insuffisant.

D'une part, s'il obéit bien à l'une des recommandations de la commission parlementaire de 1899 (et des professeurs de philosophie qui y ont pris la parole), en réduisant la place accordée à la métaphysique, le programme de 1902 apparaît surtout comme un compromis, relativement prudent, entre différentes options théoriques au sujet de la métaphysique : une conception critique d'inspiration kantienne, une conception plus proche du spiritualisme de Ravaisson, et une conception, enfin, dont l'intitulé très large peut être rapproché de ce que défendent les fondateurs de la *Revue de métaphysique et de morale* depuis dix ans – la métaphysique non plus comme « science séparée, discutant isolément un nombre déterminé de problèmes spéciaux »[4], mais comme « science s'interrogeant sur elle-même, sur la structure de l'esprit qui la crée, […] sur la signification des principes ou postulats qu'elle se donne, sur la portée vraie des lois les plus hautes auxquelles elle aboutit »[5], c'est-à-dire une métaphysique comprise comme « recherche des fondements de la connaissance et de l'action »[6]. Ainsi, ce programme signe certes la fin de toute « philosophie d'État » en pluralisant la définition de la métaphysique, mais il continue d'être vecteur d'anciennes

---

[1] « L'idée religieuse dans l'enseignement », *Bulletin de la Société française de philosophie*, t. V, 1905, séance du 23 février, p. 151-191.

[2] *Ibid.* p. 151.

[3] *Ibid.* p. 153.

[4] É. HALÉVY, lettre à Xavier Léon du 31 août 1891, *in Correspondance (1891-1937)*, éd. H. GUY-LOË, Paris, Éditions de Fallois, 1996, p. 65.

[5] B. JACOB, *in* « L'idée religieuse dans l'enseignement », texte cité, p. 191.

[6] Selon les mots de François Mentré, à l'article « Métaphysique » du *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* d'André Lalande (*Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, Alcan, 1926, t. I, p. 458). Cet article avait été discuté le 7 juillet 1910 devant la Société française de philosophie (*Bulletin de la Société française de philosophie*, t. X, 1910, p. 203-212). Sur ces différentes définitions de la métaphysique, voir P. TERZI, « D'une métaphysique à l'autre : science et théorie de la connaissance chez Léon Brunschvicg », *in* D. ANTOINE-MAHUT et S. LÉZÉ (dir.), *La Métaphysique et les sciences au XIXe siècle en France*, Leiden, Brill, 2023.

conceptions jugées inactuelles. Louis Couturat, par exemple, note que l'influence de Cousin y est encore trop présente ; elle gouvernerait, même, le maintien des deux rubriques « psychologie » et « métaphysique »[1].

D'autre part, ce programme de 1902 est jugé insuffisant du point de vue des pratiques enseignantes : si le nom de Dieu a pratiquement disparu des intitulés, il est toujours très présent dans les « opinions » des élèves, et donc dans leurs questions et leurs réflexions[2]. Dès lors, cette quasi-disparition du programme peut apparaître comme une démission de la part du gouvernement, qui laisse à eux-mêmes les professeurs de philosophie qui ont à s'exprimer sur le sujet. En 1905, la réintroduction d'un « enseignement systématique des diverses conceptions religieuses »[3] est ainsi envisagée comme un moyen de lutte contre l'influence de l'Église dans l'éducation des enfants, néfaste dans la mesure où celle-ci ne leur permet pas d'exercer leur esprit critique sur les croyances qu'elle promeut. C'est par exemple la position de Félix Pécaut, qui insiste également sur le caractère lacunaire de la connaissance des élèves de l'Évangile[4]. Face à un Gustave Lanson qui accuse les professeurs de philosophie désireux de réintroduire les « idées religieuses » comme contenu d'enseignement, de vouloir se faire « directeurs de conscience »[5], Brunschvicg soutient à son tour la nécessité d'une prise en charge des « questions métaphysiques » par l'État. Cette réponse se soutient de deux affirmations : 1° Dieu n'est pas seulement un « fait social » comme le proposait Pécaut, mais un objet de la réflexion ; 2° à ce titre son étude ne saurait être laissée aux seuls croyants.

> Nous concevons la philosophie comme une réflexion sur l'ensemble du savoir, sur les limites de l'horizon intellectuel. Or il nous paraît impossible que le professeur [de philosophie] ne puisse discuter avec ses élèves les solutions qui font intervenir Dieu pour définir et constituer l'unité du savoir. […]
>
> Le droit de l'État n'enchaîne pas la liberté des individus […]. Il appartient à l'État de reconnaître que Dieu est une matière de réflexion ; il appartient ensuite aux professeurs, dont l'État a reconnu la compétence, d'exposer le problème suivant la méthode qui leur est propre, *historique, critique* ou *dogmatique*.[6]

---

[1] « Qu'est-ce que la psychologie vient faire dans ce programme, alors que tout le monde s'accorde à la distinguer, à la séparer même de la philosophie ? Cela ne peut s'expliquer que par une raison historique : c'est que, pour Victor Cousin, de qui je le répète, datent encore nos programmes, la psychologie était la base de la métaphysique. » (« La place et le caractère de la philosophie dans l'enseignement secondaire », *Bulletin de la Société française de philosophie*, séance du 18 décembre 1902, t. III, 1903, p. 48-49)

[2] « L'idée religieuse dans l'enseignement », texte cité, p. 173-177.

[3] *Ibid.* p. 181.

[4] *Ibid.* p. 184.

[5] « Les professeurs de philosophie […] sont tentés, comme M. Appühn, de se regarder comme des directeurs de conscience nommés par l'État. Un directeur de conscience ne se choisit pas ainsi administrativement. C'est affaire de liberté et de confiance individuelles. » (*Ibid.* p. 187)

[6] *Ibid.* p. 188.

1880	1902
Introduction	Introduction
Psychologie	Psychologie
—	Notions sommaires d'esthétiques
Logique	Logique
Morale	Morale
Métaphysique et théodicée	Métaphysique
Histoire de la philosophie	—

Tableau 9. Intitulés du programme de philosophie au baccalauréat ès-lettres (1880-1902)

MÉTAPHYSIQUE ET THÉODICÉE (1880)

Le problème de la certitude. — Le scepticisme. — L'idéalisme.
Diverses conceptions sur la matière et la vie.
L'esprit. — Matérialisme et spiritualisme.
Dieu : son existence et ses attributs. — Le problème du mal. — Optimisme et pessimisme.
Immortalité.

MÉTAPHYSIQUE (1902)

Valeur et limites de la connaissance
Les problèmes de la philosophie première : la Matière, l'Âme et Dieu
Rapports de la métaphysique avec la science et la morale

Tableau 10. Questions de métaphysique et de théodicée au programme du baccalauréat ès-lettres (1890-1902)

Il ne s'agit donc ni d'étudier la religion d'un point de vue historique ou social, pour montrer comment elle détermine ses contemporains à penser (Pécaut), ni de réintroduire « l'idée religieuse » dans l'enseignement comme fondement d'une morale, dût-il être dépassé dans une analyse proprement philosophique (Appühn). Ce renforcement de la place accordée à la métaphysique ne vise qu'une meilleure compréhension des systèmes philosophiques en eux-mêmes. Exclure ces questions au nom d'une inquiétante conception de la « neutralité » de l'État en la matière, ce serait aussi se couper du « passé » qui a fait de nous ce que nous sommes aujourd'hui, comme le précise à sa suite Alphonse Darlu :

> On n'est pas libre d'exclure de la philosophie les questions métaphysiques, celle de Dieu, de la spiritualité de l'âme, de la liberté, de la vie future. Car la philosophie existe historiquement, et ces questions font partie de son existence historique. On les résoudra comme on voudra, on les traitera par la méthode que l'on préférera, on les examinera au point de vue critique, soit ; mais on ne peut exclure de la philosophie la pensée d'un Spinoza, d'un Leibniz, d'un Hegel. Nous sommes, pour une part très modeste, les héritiers de ces personnes et leurs interprètes auprès des jeunes esprits. Ne serait-ce pas abaisser le niveau de notre civilisation que de leur cacher ces régions de la pensée humaine, comme si le spiritualisme était malséant ?[1]

Derrière cette conception de l'État comme garant de l'intégrité de la philosophie et de la civilisation, on retrouve à nouveau une querelle juridictionnelle dont nous avons montré qu'elle servait déjà de contexte à la publication de l'édition des *Pensées* par Brunschvicg. On comprend ainsi que, pour lui, éditer un écrivain dont il ne « partageait » non seulement aucune idée, mais encore à plusieurs égards pouvait se déclarer « contre » lui, est la mise en œuvre de cette approche laïque des textes et des auteurs revendiquée devant la Société française de philosophie. En ce sens, on ne peut pas réduire son édition à l'expression d'un corporatisme disciplinaire, motivé par la publication très rapprochée de trois éditions dues à des hommes d'Église entre 1896 et 1897[2]. Elle suppose que Pascal soit, en philosophie, un « ancêtre » dont on puisse se réclamer, et donc qu'il contienne, en quelque sorte, la condition de son propre dépassement. Cette ambivalence est au cœur de l'interprétation de Brunschvicg.

(ii) Pascal et le progrès de la conscience européenne

Pascal serait donc un philosophe qui, comme tous les autres, ne serait ni à rejeter purement et simplement, ni à adorer comme un modèle indépassable. Mais il n'est pas non plus un objet de contemplation désintéressée : ne rien exclure *a priori*, mais être capable de discerner dans les systèmes philosophiques les éléments et les valeurs qui vont dans le sens du progrès, c'est ainsi que Brunschvicg conçoit le projet intellectuel d'une histoire de la philosophie comme histoire de l'esprit[3]. Dès lors, il ne nous semble pas que l'impératif, formulé dans l'introduction de la seconde

---

[1] *Ibid.* p. 190.

[2] *Pensées de Pascal, reproduites d'après le texte autographe, disposées selon le plan primitif et suivies des opuscules*. Édition philosophique et critique, enrichie de notes et précédées d'un essai sur l'apologétique de Pascal, par A. GUTHLIN, ancien vicaire et chanoine d'Orléans, Paris, Lethielleux, [1896] ; *Pensées de Blaise Pascal dans leur texte authentique et selon l'ordre voulu par l'auteur, précédées de documents sur sa vie et suivies de ses principaux opuscules*, édition coordonnée et annotée par M. le chanoine Jules DIDIOT, Lille, Desclée de Brouwer, 1896 ; *Pensées*, édition classique par M. l'abbé MARGIVAL, Paris, Poussielgue, 1897.

[3] « Au premier abord, du point de vue de l'histoire, tous les systèmes devraient être mis sur le même plan, comme si, du fait seul de leur apparition, ils avaient un droit égal à naître et à vivre. En réalité, quand la recherche historique est poussée suffisamment loin, elle est capable de fournir une base pour le discernement des systèmes. » (*Nature et Liberté*, *op. cit.* p. IX)

série des *Œuvres complètes*, de « ferme[r] l'esprit aux rumeurs des passions contemporaines »[1], renvoie à l'idéal de « rigueur philologique » d'un « grand historien » hostile à ceux qui « par manie immodérée de rendre Pascal actuel, effectuent des coupures sans scrupules, des séparations illicites, des combinaisons imprudentes, et bouleversent ainsi la vérité historique de sa pensée »[2]. Il apparaît plutôt comme la condition d'une meilleure actualisation philosophique, dans la mesure où il est strictement articulé à un second impératif, celui de « traite[r] dans les termes *objectifs* où ils se sont posés à leur date les problèmes soulevés par les œuvres qu'il publie »[3]. Seule cette attention au texte et à son contexte permet d'expliquer l'« *actualité continuée* »[4] des *Pensées*, c'est-à-dire le fait que, tant d'années après sa parution, ce texte continue de déchaîner les passions. En somme, il s'agit de revenir au texte pour comprendre ce qui, en sa racine, suscite de telles actualisations. Cette posture, indique Brunschvicg, correspond à celle de « l'historien critique »[5] dont le programme de recherche est ainsi tracé. Qu'est-ce qui, dans la pensée de Pascal, non pas en fait un contemporain – ce qui n'a pas de sens –, mais peut le laisser penser ? En d'autres termes, qu'est-ce qui, dans ses écrits, peut retenir l'attention d'un philosophe « critique » ?

Cette thématique excède largement la question de la production, par Brunschvicg, de l'édition qui va canoniser philosophiquement Pascal, même si elle permet de l'éclairer. Aussi ne rentrerons-nous pas dans le détail de l'interprétation de Brunschvicg, d'autant plus complexe et nuancée qu'elle fut développée sur près de cinquante ans, et dans de très nombreux textes[6]. Son ouvrage consacré au *Progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*[7], permet de caractériser ce qui motive son intérêt pour Pascal. Celui-ci, dont la référence parcourt l'ensemble du texte, est envisagé d'emblée comme un « penseur de la crise »[8], c'est-à-dire comme un philosophe dont la doctrine est peut-être moins importante en elle-même qu'en tant qu'elle met en évidence les « problèmes nouveaux » que le triomphe de la modernité rend invisibles :

---

[1] B. PASCAL, *Œuvres*, édition GEF, t. IV, p. XXVI. Si la première personne du pluriel utilisée dans cette introduction peut laisser penser à une écriture collective (avec Félix Gazier et Pierre Boutroux), Brunschvicg indiquera en 1924 qu'il avait bien rédigé, seul, ces pages (Félix Gazier en ayant refusé la charge ; voir *Le Génie de Pascal*, Paris, Hachette, 1924, « Avertissement », p. VII-VIII).

[2] M. V. ROMEO, « Le Pascal de Léon Brunschvicg », art. cité, p. 329-330.

[3] B. PASCAL, *Œuvres*, édition GEF, t. IV, p. XXVI-XXVII. Nous soulignons.

[4] *Ibid.* p. XXIV.

[5] « Rien ne manifeste mieux que ces diverses publications l'*actualité continuée*, sans cesse renouvelée, qui est la destination de l'œuvre pascalienne ; mais rien n'est plus propre à provoquer la réflexion critique et le scrupule de l'historien. » (*Loc. cit.*)

[6] Pour un aperçu des principaux lieux « pascaliens » de l'œuvre de Brunschvicg, voir la bibliographie de Geneviève Lewis dans L. BRUNSCHVICG, *Blaise Pascal*, *op. cit.* p. VI-VII.

[7] L. BRUNSCHVICG, *Le Progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, Paris, PUF, 1953 [1927].

[8] P. TERZI, *Rediscovering Brunschvicg's idealism*, *op. cit.* p. 58.

> Malgré lui, Pascal est emporté par ce sentiment qui transforme l'homme au XVII^e^ siècle, d'une opposition aigüe entre l'autonomie du sujet spirituel et l'imagination médiévale d'une hiérarchie imposée du dehors à une certaine espèce d'être. […] Le conceptualisme scolastique supposait un monde moral qui est un tissu de notions abstraites, rattachées à la formule de principes officiellement consignés. […] Parce qu'il laisse tomber cette pseudo-logique de l'École, dont il avait percé à jour la vanité dans ses réponses au P. Noël, dont il dévoile au public l'immoralité radicale, l'auteur des *Provinciales* se trouve avoir restitué sa rectitude à la conscience, non pas seulement du chrétien, mais de l'homme simplement homme.
>
> Et toujours en suivant Pascal on est entraîné plus loin encore : le rationalisme véritable de Descartes a mis fin au dynamisme équivoque et confus qui parlait « des choses corporelles spirituellement et des spirituelles corporellement ». L'âme cesse d'être conçue par analogie avec le schème abstrait de la substance matérielle. Alors se pose à Pascal la question : « Qu'est-ce que le *moi* ? » Et il répond qu'il n'y a pas de réponse. […] Mais alors aussi on se demandera en vain sur quoi portera désormais […] le dogme de l'immortalité individuelle, une fois mis à nu le caractère imaginaire du « suppôt » de l'ontologie péripatéticienne comme son incapacité à recevoir la moindre détermination d'ordre moral, *a fortiori* d'ordre religieux.
>
> Tels sont les problèmes nouveaux que Pascal aperçoit, entre la métaphysique traditionnelle dont il enregistre l'effondrement, et le cartésianisme dont toutefois les conséquences lui répugnent […]. De ces problèmes, Pascal n'apportera pas, pour son propre compte, une solution définie en formules didactiques, susceptible d'être démontrée par les voies ordinaires de l'intelligence. Mais […] nul n'a, comme Pascal, approfondi la conception que la première moitié du XVII^e^ siècle apportait avec soi, d'une humanité qui se développe comme un organisme, sans avoir pour autant à subir les vicissitudes et la décadence de l'organisme individuel.[1]

Parce qu'il était un savant, et qu'il avait lui-même participé à cette grande « révolution » scientifique, Pascal pouvait voir avec acuité dans quelle mesure cette nouvelle conscience, conquise sur les ruines de l'aristotélisme, charriait son lot de problèmes. Particulièrement, il soulignait l'incapacité de cette nouvelle philosophie à formuler les principes d'une vraie morale – et donc la nécessité de fonder autrement cette morale. Toutefois, on le voit, cette conscience des « problèmes nouveaux » qui se posent à la philosophie des « temps nouveaux »[2] ne fut pas accompagnée d'une « solution » à sa hauteur. Brunschvicg montre ainsi comment Pascal n'a pas cherché à « surmonter la crise », dont il fait le diagnostic, en la dépassant par le haut : il a préféré « se laisser renvoyer à l'enfance »[3], en se soumettant aux principes d'une morale qui, en grande partie, relève du simple préjugé. Mais derrière ce renvoi à l'enfance, à la soumission à la « folie de la Croix »[4], il ne faut cependant pas voir une démission de l'intelligence, comme Cousin se plaisait à le penser. Pascal est allé jusqu'au bout de sa démarche, et en cela il peut être bénéfique, en philosophie, d'étudier ce qui

---

[1] *Le Progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, *op. cit.* t. I, p. 158-159.

[2] L'expression est utilisée dans le *Pascal* de 1932 : « Nulle part, comme dans certains fragments posthumes de Pascal, n'a été exaltée la caractéristique des *temps nouveaux*, cette autonomie du jugement humain, que le moyen âge n'a pas connue, dont le siècle de la Renaissance et de la Réforme a eu sentiment encore confus. » (*Pascal*, Paris, Rieder, 1932, p. 50 ; nous soulignons). Elle apparaît également dans l'édition de 1904 (*Pensées*, édition Brunschvicg *major*, t. I, p. XCVII).

[3] *Le Progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, *op. cit.* t. I, p. 666.

[4] *Pensées*, fr. 323 [Br. 587] : « Cette religion si grande en miracles […], si grande en science, après avoir étalé tous ses miracles et toute sa sagesse, elle réprouve tout cela et dit qu'elle n'a ni sagesse ni signe, mais la croix et la folie. »

apparaît bien comme une *réponse* au problème moral posé dans et par la modernité. Brunschvicg le précise encore dans son article « Discours et vérité » :

> [Le progrès de la religion et le progrès de la raison humaine] se définissent tous deux par un même effort de conversion, orienté du passé vers l'avenir, de la pluralité des communautés qui se proclament également universalistes et qui, cependant, demeurent séparées par leurs frontières terrestres, vers l'unité d'une communion exactement universelle[.] Nous n'apercevons qu'un moyen d' « ôter les obstacles » à la séparation, et ce n'est assurément pas « de plier la machine » ; c'est, comme Pascal nous en a donné l'exemple, d'aller jusqu'au bout et de notre pensée et de l'expression de notre pensée. Répondre à moitié, ce n'est pas répondre.[1]

Les citations de Pascal, dans cet extrait, révèlent toute son ambivalence, en tant que penseur, pour Brunschvicg. Pascal est à la fois celui qui a prôné l'abêtissement – « plier » l'intelligence aux « règles de la religion »[2] – et celui qui a ouvert la voie à son propre dépassement, en s'efforçant d'aller jusqu'au bout de son projet intellectuel. En l'occurrence, Brunschvicg indique ici quel sera le « moyen » pour que progrès de la religion et progrès de la philosophie se rejoignent : non pas « plier la machine », c'est-à-dire anéantir le conflit par la force (« fabriquer en nous une nature artificielle qui suive, au lieu de combattre, la direction de la volonté réfléchie »[3]), mais en combattant l'influence de l'Église sur le terrain de la pensée, en produisant une philosophie qui puisse la dépasser en l'intégrant, c'est-à-dire une philosophie vraiment laïque et universelle, et qui ne fuie pas le débat.

Mais Pascal n'intéresse pas seulement Brunschvicg par la radicalité de ses choix, élaborés sur le diagnostic d'une crise au sein même de la pensée moderne : précisément parce qu'il juge l'apport de ces choix très limités. Pascal intéresse aussi Brunschvicg parce qu'il serait celui qui, le premier, a proposé une alternative à l'« idéalisme triomphant » de Descartes[4]. Progressivement, c'est même sur cette confrontation de Pascal à Descartes que l'attention de Brunschvicg va se focaliser, jusque dans son « testament philosophique »[5], *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*[6]. Mais dès

---

[1] L. BRUNSCHVICG, « Discours et vérité », art. cité, p. 37.

[2] *Pensées*, édition Brunschvicg *minor*, p. 301.

[3] C'est ainsi que Brunschvicg définit « la machine » dans les notes du fragment des *Pensées* qu'il commente dans « Discours et vérité », le fragment 45 [Br. 246] : « Après la lettre qu'on doit chercher Dieu, faire la lettre d'ôter les obstacles, qui est le discours de la machine, de préparer la machine, de chercher par raison. » (*Ibid.* p. 448) L'expression « plier la machine » est quant à elle une référence au fr. 59 [Br. 308] : « La coutume de voir les rois accompagnés de gardes, de tambours, d'officiers et de toutes les choses qui ploient la machine vers le respect et la terreur font [*sic*] que leur visage, quand il est quelquefois seul et sans ces accompagnements, imprime dans leurs sujets le respect et la terreur parce qu'on ne sépare point dans la pensée leur personne d'avec leur suite qu'on y voit d'ordinaire jointe. […] »

[4] Cette focalisation aura des effets décisifs, en Allemagne, sur la lecture de Martin Heidegger, qui considérait Pascal comme « le complément exprès, déjà nécessaire, de [l]a position fondamentale [de Descartes] » (*Überlegungen XII-XV (Schwarze Hefte 1939/41)*, Frankfurt, Klostermann, 2014, p. 39, nous traduisons). Sur ce lien entre Brunschvicg et Heidegger, voir notre article « Pascal aux limites de la philosophie » (art. cité).

[5] Selon le mot d'Arnold Raymond lors de la séance d'hommage à Brunschvicg à la Société française de philosophie, reproduit dans la *Revue de métaphysique et de morale* (vol. L, nº 1, 1945, p. 11).

[6] L. BRUNSCHVICG, *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*, Neuchâtel, Éditions de la Baconnière, 1942.

l'édition des *Pensées* de 1897, la comparaison entre les deux philosophes représente une part importante des analyses de Brunschvicg. Ce motif ne lui est pas propre, et Pascal lui-même, dans plusieurs fragments, explicite les raisons de son opposition à Descartes, sur le terrain scientifique[1]. Brunschvicg, toutefois, réinvestit ce motif en en proposant une interprétation sensiblement différente de celle de deux de ses prédécesseurs : Cousin et Havet. Nous avons vu dans les chapitres précédents dans quelle mesure l'opposition de Pascal à Descartes était centrale, selon eux, pour penser son rapport à la philosophie. Pour Cousin, en combattant Descartes et le cartésianisme, Pascal déclarait la guerre à toute philosophie[2]. Havet, nous l'avons montré, retourne l'argumentation, et revendique une légitimité philosophique pour Pascal par le rapprochement avec Descartes. Brunschvicg, quant à lui, opère une sorte de synthèse de ces deux positions en conservant l'idée d'une radicalité de l'opposition de Pascal et Descartes, mais en indiquant que c'est là précisément que réside l'intérêt philosophique de Pascal[3]. Plus précisément, Pascal serait celui qui, face au concepteur de « la méthode universelle et sur laquelle devait reposer la philosophie universelle »[4], a compris la nécessité de faire coexister différentes méthodes. Autrement dit, Pascal mérite notre attention en philosophie justement parce qu'il ne s'en est pas tenu à la *mathesis universalis* cartésienne, qu'il a dépassée en l'intégrant dans un système plus large, qui articule « esprit de géométrie » et « esprit de finesse ». Brunschvicg l'affirme explicitement dans l'introduction de l'édition des *Pensées* de 1904 :

> Sans doute, si nous réservons de définir la philosophie par une certaine méthode rationnelle et positive de démonstration, nous nous autorisons à nier que Pascal soit un philosophe ; mais de quel droit astreindre Pascal à des conventions qui viennent de nous, et qui ne regardent que nous ?[5]

Mais dès l'édition de 1897, l'attention du philosophe est focalisée sur ces « questions de méthode »[6], qui forment la matière de la section inaugurale. Pourtant, Brunschvicg semble bien plus « préoccupé » par celles-ci, pour reprendre ses propres termes[7], que ne le fut Pascal. Si le terme de « méthode » apparaît de nombreuses fois sous la plume de ce dernier dans le court texte sur

---

[1] *Pensées*, fr. 102 [Br. 76], fr. 118 [Br. 79], fr. 445 [Br. 78]. Sur cette question voir le *Pascal et Descartes* de Michel Le Guern (Paris, Nizet, 1971), plus proche de la lettre du texte que le *Pascal et la philosophie* de Vincent Carraud (Paris, PUF, 1991). Brunschvicg lui-même avait très bien vu que c'est d'abord d'un point de vue scientifique (et même, physique) que Pascal s'oppose à Descartes ; il montre toute la portée de cette opposition dans *Nature et Liberté*, *op. cit.* ch. I, « Descartes et Pascal », p. 1-35.

[2] V. COUSIN, *Des Pensées de Pascal. Rapport à l'Académie Française sur la nécessité d'une nouvelle édition de cet ouvrage*, Paris, Ladrange, 1843, p. XIII et p. LIV.

[3] Pour une présentation synthétique de l'utilisation de la figure de Descartes pour définir les rapports de Pascal à la philosophie et son histoire, voir notre article « Pascal aux limites de la philosophie » (art. cité).

[4] *Pensées*, édition Brunschvicg *minor*, p. 55.

[5] *Pensées*, édition Brunschvicg *major*, t. I, p. CIII.

[6] *Pensées*, édition Brunschvicg *minor*, p. 269.

[7] *Loc. cit.*

« l'esprit géométrique », il n'est jamais employé à propos de son travail dans les *Pensées* – Pascal se contentant de noter que Montaigne et Charron « avai[ent] bien senti le défaut d'une droite méthode »[1]. Mais c'est bien comme une « méthode » que Brunschvicg conçoit cet ensemble de fragments sur « l'esprit et le style »[2], par lequel il ouvre son édition. Cette affirmation est plus polémique qu'elle en a l'air : en déclarant que ces pensées, qui donnent les contours de la « Rhétorique »[3] de Pascal, sont en réalité la clé de sa « méthode », il prend explicitement position contre toute la tradition qui, dans le sillage de Cousin, avait rejeté les *Pensées* dans le domaine strictement littéraire. Nombre des fragments que Brunschvicg fait figurer dans cette section peuvent par exemple être retrouvés dans celle que Faugère intitulait « Pensées sur l'éloquence et le style ». Autrement dit, la théorie du langage de Pascal n'est pas seulement une théorie du « beau style » – une « esthétique » – mais une théorie de « l'art de penser », qui ressortit donc à la « logique », pour reprendre les catégories du programme de philosophie :

> Nul écrivain n'a accordé moins de valeur intrinsèque au langage que Pascal, et nul écrivain n'a fait de l'art d'écrire une étude plus minutieuse et plus profonde. À ses yeux, en effet, le langage n'est rien par lui-même, il n'existe que comme l'expression de la pensée […].[4]

La critique de la « méthode » cartésienne opérée par Pascal serait double : elle porterait à la fois sur la découverte des vérités et sur leur exposition. C'est ce que s'attache à montrer Brunschvicg au deuxième chapitre de son ouvrage sur *Le Génie de Pascal*, qui est un commentaire des deux premiers fragments de son édition des *Pensées*[5]. En cherchant à donner à la découverte de la vérité une méthode « universelle », Descartes aurait manqué l'idée que celle-ci ne peut pas être simplement « géométrique », mais qu'elle doit articuler cette méthode à une analyse « en finesse » des mêmes problèmes : l'idéal démonstratif qui soutiendrait une telle conception se heurterait nécessairement à des principes indémontrables qui ne se donneraient que dans une intuition. Dès lors, la découverte de la vérité requerrait l'exercice conjugué de deux formes d'« intelligence »[6] : la capacité à déduire des conséquences à partir d'un principe donné (esprit de géométrie), et la capacité à saisir et à distinguer ces principes (esprit de finesse). Le même genre d'opposition se retrouve du point de vue de l'exposition de la vérité : celui qui n'est « que géomètre »[7] s'imagine

---

[1] *Pensées*, fr. 644 [Br. 62]. Le terme est en réalité surtout employé par Pascal dans ses œuvres mathématiques, pour désigner la bonne manière de produire un résultat.

[2] Voir suite logique des *Pensées*, section I (*Pensées*, édition Brunschvicg *minor*, p. 269-271).

[3] *Ibid.* p. 270.

[4] *Pensées*, édition Brunschvicg *minor*, p. 288.

[5] L. BRUNSCHVICG, *Le Génie de Pascal*, *op. cit.* ch. II, « Finesse et géométrie », p. 43-68.

[6] *Ibid.* p. 44.

[7] *Pensées*, fr. 670 [Br. 1].

qu'une démonstration seulement déductive sera à même de convaincre son auditeur, sans rien dire des principes sur lesquels celle-ci se fonde. Or, pour convaincre son interlocuteur, c'est de là qu'il faut partir :

> L'éloquence repose sur le sentiment, elle consiste à prendre conscience de la pensée qui vit au dedans de nous et se développe spontanément suivant ses lois propres ; l'orateur doit reproduire ce mouvement intérieur de la pensée et engendrer ainsi la vérité dans l'esprit de l'auteur, il ne persuade pas autrui, il fait qu'autrui se persuade soi-même.[1]

La démonstration de Brunschvicg, dans *Le Génie de Pascal*, semble s'ancrer sur le constat d'une insuffisance historiographique : la distinction entre « esprit de géométrie » et « esprit de finesse » « est devenue classique »[2], indique-t-il. De ce fait, elle aurait mené à une confusion, consistant à tenir ces deux « esprits » pour séparés, alors même que Pascal insiste sur la nécessité de les maintenir côte à côte :

> Il n'y aurait pas de pire erreur, du point de vue de Pascal lui-même, que d'imaginer deux mondes différents, correspondant aux deux types d'intelligence : ici « des choses de finesse » que les géomètres seraient, par définition, incapables de saisir ; là un domaine géométrique où l'esprit de finesse n'aurait que faire.[3]

Brunschvicg, ici, endosse le rôle de l'historien de la philosophie qui se fait le porte-parole, et donc l'avocat, de « son » auteur. En interprétant Pascal de la sorte, on manque ce qui précisément constitue le fond de sa pensée, mais surtout, pour reprendre une distinction de l'édition de 1904, on fait d'un penseur systématique un « auteur de maximes » qui se serait contredit tout au long de sa vie et qui, après avoir longtemps pratiqué la « méthode géométrique », aurait décidé qu'elle était impropre pour traiter de son nouveau sujet de prédilection : l'« apologie de la religion ». Ce serait donc faire un double outrage à la mémoire de Pascal : d'abord en ne le comprenant pas, mais aussi en niant l'unité fondamentale de sa pensée. En effet, « ce qui caractérise un Pascal, c'est, tout au contraire, qu'il a traité des affaires morales et religieuses aussi géométriquement qu'il a su aborder finement le calcul des probabilités et la géométrie infinitésimale »[4]. Lorsqu'il annote les *Pensées*, Brunschvicg se situe exactement dans la même logique scolastique. L'évolution de l'appareil de notes du fragment 1, intitulé « Différence entre l'esprit de géométrie et l'esprit de finesse », témoigne de la mise en évidence de cette double nécessité de *distinguer* et d'*unir* ces deux « esprits ». En 1897, Brunschvicg indique que Pascal oppose dans le fragment « deux *familles*

---

[1] *Pensées*, édition Brunschvicg *minor*, p. 270.

[2] L. BRUNSCHVICG, *Le Génie de Pascal*, *op. cit.* p. 44.

[3] *Ibid.* p. 63.

[4] *Loc. cit.* Voir également *Spinoza et ses contemporains*, *op. cit.* ch. X, « Pascal », p. 306-335. Ce chapitre est la reproduction d'un article paru dans la *Revue de métaphysique et de morale* entre 1904 et 1908 (donc au plus fort de la préparation de l'édition GEF), que nous n'avons pas pu retrouver.

d'esprit : les "logiciens" […] et puis les "intuitifs" »[1] ; il se corrige en 1904, et ne parle plus que de deux « *tendances fondamentales* [de] l'esprit humain »[2]. Il lui est alors plus aisé de montrer qu'il est nécessaire, pour Pascal, de faire converger ces tendances. D'autres notes du même fragment et du suivant permettent de situer ce débat historiographique : l'article de Ravaisson sur « la philosophie de Pascal »[3] est cité à plusieurs reprises, comme exemple d'un interprète qui aurait manqué la nécessité de la convergence de ces deux tendances de l'esprit, au profit de la seule « intuition ».

Les paragraphes qui closent l'étude de ces fragments sur l'esprit de géométrie et l'esprit de finesse, dans *Le Génie de Pascal*, marquent un changement brutal de ton par rapport à cette revue historiographique. Ils permettent ainsi de mieux saisir l'intérêt que Brunschvicg pouvait trouver dans la « méthode » pascalienne et la nécessité de défendre sa véritable lecture, coûte que coûte, face à d'autres interprètes. Ceux-ci s'y révèlent comme autant d'adversaires politiques. Alors, leur discussion et leur réfutation n'engagent pas seulement la défense d'un auteur, mais d'une « civilisation » :

> Dans ce rapprochement étroit, dans cette fusion intime, entre la géométrie et la finesse, réside toute l'intelligence de la civilisation moderne. […] Jamais sans doute comme aujourd'hui la géométrie ne s'est, avec plus de succès, appuyée sur la finesse : elle est devenue l'école de la finesse véritable.
>
> Le danger trop évident qui menace actuellement la civilisation doit être cherché d'un autre côté. Il est dans cette présomption illusoire de finesse, qui croît avec le mépris de la science et de la raison. L'orgueil et la paresse, « qui sont, suivant Pascal, les deux sources de tous les vices » [Br. 435], sont effrayés par ce que la continuité du progrès dans l'ordre de l'intelligence exige d'effort laborieux et méthodique ; dès lors l'opposition prétendue entre la géométrie et la finesse offrira un prétexte commode et flatteur pour se dispenser de toute application « haute et sérieuse ». […]
>
> Or, précisément, Pascal nous refuse le droit de mettre en avant l'inintelligence de la géométrie pour nous décerner un brevet de finesse, pour ériger en intuition du « sentiment » la « fantaisie » hasardeuse où nous poussent intérêts et passions. […]
>
> Ne serait-ce pas la pire disgrâce, de se réclamer de Pascal, et en même temps d'exalter cette fausse finesse qui trouve son compte à parler et à juger de tout sans avoir rien approfondi méthodiquement, sincèrement, de « plier la machine » au respect d'un empirisme oratoire dont la « tyrannie » apparaissait, il y a trois siècles déjà, comme une des grandes misères de l'humanité ?[4]

Ce que Brunschvicg combat ici, ce sont les réinvestissements massifs de Pascal pour penser une « contre » ou « anti-modernité », face au cartésianisme triomphant de la troisième République[5]. Les références sont trop nombreuses pour pouvoir les citer : à droite comme à gauche, Pascal devient un symbole pour tous ceux qui souhaitent des réformes politiques ; au-delà, son admiration s'associe à

---

[1] *Pensées*, édition Brunschvicg *minor*, p. 319, note 3 (nous soulignons).

[2] *Pensées*, édition Brunschvicg *major*, t. I, p. 14, note 1 (nous soulignons).

[3] F. RAVAISSON, « La philosophie de Pascal », *Revue des deux mondes*, t. LXXX, 1887, p. 399-428.

[4] L. BRUNSCHVICG, *Le Génie de Pascal*, *op. cit.* p. 64-68.

[5] Voir F. AZOUVI, « La IIIe République fille de la France », *in Descartes et la France*, *op. cit.* p. 253-316.

des formes très variées de critiques du monde moderne[1]. Or, Brunschvicg montre ici que ces réinvestissements se fondent sur une mauvaise compréhension de Pascal, qui le réduit à un penseur du « cœur » – Charles Du Bos parlait ainsi de « l'emploi si remarquable, si totalement anti-moderne que Pascal fait du mot *cœur* »[2]. Au contraire, Pascal est, paradoxalement, une figure de la modernité, au même titre que Descartes, et peut-être même davantage que lui : si Descartes a « transform[é] les conditions de la pensée »[3], Pascal a fourni les conditions d'un progrès pour toutes « les branches "aberrantes" de la science »[4] que ne permettaient pas de comprendre le cadre cartésien, et en particulier l'appréhension de l'infini, par le calcul des probabilités. Dans la conclusion de l'ultime *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*, Brunschvicg prolongeait ainsi l'enquête sur la postérité du « courant pascalien » chez ses contemporains, depuis Augustin Cournot et Émile Boutroux jusqu'à Louis de Broglie[5]. Il va même jusqu'à inclure Albert Einstein dans cette généalogie pascalienne, contrairement à Pierre Duhem qui, au même moment, fait d'Einstein un représentant de « l'esprit exclusivement géométrique »[6]. Dans *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*, Pascal et Descartes sont présentés comme les deux sources de la modernité, non pas opposées, mais complémentaires :

> Par le bienfait d'un nouveau *renversement du pour au contre*, la conception pascalienne de la science irait à notre secours pour nous sauver d'un *cartésianisme dégénéré* qui, à l'exemple du positivisme, s'interdirait de réfléchir sur ses propres principes, pour susciter l'avènement d'un *cartésianisme généralisé*, capable de comprendre dans l'unité de la méthode les aspects indéfiniment divers du savoir, et de les rattacher du dedans aux plus lointaines aspirations de l'âme.[7]

---

[1] Voir *ibid*. p. 266-267, et surtout A. COMPAGNON, « "Le funeste Pascal" », *Revue d'histoire littéraire de la France*, vol. CVII, nº 2, 2007, p. 413-432.

[2] C. DU BOS, *Journal*, juin 1922, Paris, Corrêa, 1946, t. I, p. 103 ; cité par A. COMPAGNON, « "Le funeste Pascal" », art. cité, p. 413.

[3] *Pensées*, édition Brunschvicg *major*, p. XCVIII.

[4] L. BRUNSCHVICG, *Le Génie de Pascal*, *op. cit.* p. 64.

[5] L. BRUNSCHVICG, *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*, *op. cit.* p. 207-210. C'est ce que relevait encore Jan Miel en 1979 : « Dans l'œuvre scientifique de Pascal, parmi ses découvertes les plus importantes, il y en a au moins trois qui devaient attendre le XIXe siècle pour obtenir leur développement : le célèbre théorème de Pascal sur les sections coniques appartient à une méthode géométrique qu'on appelle "projective" et qui devait attendre Brianchon, au début du XIXe siècle, pour avancer de nouveau. La "machine arithmétique" a été […] à l'origine d'une science du calcul mécanique qui ne fit guère de progrès avant 1820 et ne prit son essor que vers la fin du XIXe siècle. Et quant au calcul des probabilités, […] ce n'est qu'au milieu du XIXe siècle que l'on a vu l'importance de ce genre de mathématiques, et que son développement s'est accéléré. » (« Les méthodes de Pascal et l'*épistémè* classique », *in Méthodes chez Pascal*, Paris, PUF, 1979, p. 28)

[6] P. DUHEM, « Quelques réflexions sur la science allemande », *Revue des deux mondes*, t. XXV, 1915, p. 682. Voir J.-F. STOEFFEL, « Blaise Pascal dans l'œuvre de Pierre Duhem », *in* R. HALLEUX et A.-C. BERNÈS (dir.), *Nouvelles tendances en histoire et philosophie des sciences*, Bruxelles, Palais des Académies, 1993, p. 53-81.

[7] L. BRUNSCHVICG, *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*, *op. cit.* p. 210.

Cette lecture doit probablement beaucoup à celle de celui qui fut le « meilleur ennemi »[1] de Brunschvicg, Henri Bergson – dont l'interprétation, focalisée sur l'opposition entre esprit de finesse et esprit de géométrie[2], doit elle-même beaucoup à Brunschvicg, par un singulier jeu d'aller-retour[3]. Dans un texte de 1915, rédigé à l'occasion de l'Exposition universelle de San Francisco, Bergson faisait de Descartes et Pascal les deux « pères » de la philosophie française (avec Malebranche) et, au-delà, indiquait qu'ils étaient les « grands représentants des deux formes ou méthodes de pensée entre lesquelles se partage l'esprit moderne »[4]. Que *Le Progrès de la conscience dans la philosophie occidentale* de Brunschvicg soit dédié à Bergson n'a à cet égard rien d'anodin. D'autant plus que ce texte marque un tournant dans le jugement porté par Brunschvicg sur Pascal, qui y souligne bien plus nettement l'apport de Pascal à la modernité que dans les éditions des *Pensées* 1897 et de 1904, où il apparaissait surtout comme le contempteur d'une modernité de part en part cartésienne :

> Pascal […] ne s'est pas contenté de nier la vérité de la philosophie moderne ; il a refusé d'aborder le problème de la vérité dans les termes nouveaux où cette philosophie le pose.[5]

L'analyse par Brunschvicg des fragments sur l'esprit de géométrie et l'esprit de finesse, dans les notes de cette même édition, permet de nuancer la portée de ces propos. Il s'agit moins de dire que Pascal aurait « manqué » la profondeur de l'analyse cartésienne, mais qu'il a formulé une proposition radicalement opposée, quitte à négliger, par dévotion, ce que cette science nouvelle

---

[1] Voir P. TERZI, *Rediscoverging Brunschvicg's idealism*, *op. cit.* p. 27-44, qui introduit son analyse de la « critique du bergsonisme » par la citation de Brunschvicg suivante : « Souvent, on se ressemble plus entre ennemis qu'entre amis. » (*Ibid.* p. 27 ; tirée de L. BRUNSCHVICG, *Agenda retrouvé, 1892-1942*, éd. J. WAHL, Paris, Éditions de Minuit, 1948, p. 204) Sur les rapports de Brunschvicg et Bergson, voir M. DESCHOUX, « Brunschvicg et Bergson », *Revue internationale de philosophie*, vol. V, nº 15, 1951, p. 100-114 ; F. WORMS, « Entre critique et métaphysique : la science chez Bergson et Brunschvicg », *in* P. WAGNER (dir.), *Les Philosophes et la science*, Paris, Gallimard, 2002, p. 403-446 ; *id.* « Bergson et ses contemporains : le problème de l'homme entre vie et connaissance », *in id.* (dir.), *Le Moment 1900 en philosophie*, *op. cit.* p. 21-41.

[2] « Sans cesse il faut en appeler de l'"esprit géométrique" à l'"esprit de finesse" », écrit ainsi Bergson pour décrire sa propre tâche dans l'introduction de *La Pensée et le mouvant* : « Grand est [l']embarras [de la science positive] quand elle arrive à l'esprit. […] Sur ce nouveau terrain on n'avancerait jamais, comme sur l'ancien, en se fiant à la seule force de la logique. Sans cesse il faut en appeler de l'"esprit géométrique" à l'"esprit de finesse". » (H. BERGSON, *La Pensée et le mouvant*, Paris, Alcan, 1934, p. 43)

[3] On sait que la médiation de Jacques Chevalier fut décisive à cet égard. Bergson avait lu et annoté son *Pascal* (Paris, Plon, 1922). Aucune étude approfondie n'a été menée sur les rapports de Bergson à Pascal, auquel il a plus été assimilé que lui-même ne s'y reconnaissait. Voir tout de même J.-L. VIEILLARD-BARON, « Affinités et divergences entre Bergson et Pascal », *in* D. LEDUC-FAYETTE (dir.), *Pascal au miroir du XIXe siècle*,, Paris, Mame, 1993, p. 145-158, et A. COMPAGNON, « "Le funeste Pascal" », art. cité, p. 422-423.

[4] H. BERGSON, « La philosophie française, tableau récapitulatif destiné à l'Exposition de San Francisco », *La Revue de Paris*, vol. XXII, nº 3, 1915, p. 240.

[5] *Pensées*, édition Brunschvicg *major*, t. I, p. XCVIII. Ce « revirement », certes relatif, avait déjà été esquissé dans *Nature et Liberté* (*op. cit.* ch. I, « Descartes et Pascal », p. 1-35).

avait apporté au monde[1]. Brunschvicg rejette également avec force, dans ces mêmes textes, l'idée d'un « sentimentalisme » de Pascal[2]. Dès ses premiers textes, Pascal est donc présenté dans le rapport ambigu qu'il entretient à la modernité. Cette ambiguïté, au cœur de son attention, va s'effacer dans la suite de son travail, où Brunschvicg ne s'intéresse plus guère à cette « dévotion » pascalienne qui ne rencontre que très partiellement ses propres recherches : il se focalise alors sur ce qu'il considère former le véritable « génie » de Pascal, à savoir la mise en œuvre d'une méthode qui lui permette d'aborder avec la même rigueur les problèmes théologiques, scientifiques et philosophiques. C'est ce qui ressort de l'avertissement de l'ouvrage sur *Le Génie de Pascal* : plutôt que s'en tenir à la célébration d'une facette de la vie de Pascal, Brunschvicg souligne que le génie consiste précisément à « domin[er] toute matière à laquelle il leur [*sc.* aux génies] a plu de s'appliquer, y imprimant, pour la durée des temps, la trace de leur passage »[3]. Le « génie » de Pascal consiste dans sa capacité à articuler toutes ces réflexions en une pensée dont l'unité « profonde et essentielle »[4] n'a cessé de fasciner Brunschvicg, et qui le porte à considérer son œuvre comme « un modèle tout à la fois de richesse, de profondeur, de rigueur capable encore aujourd'hui de nous parler le langage le plus intime et le plus prenant »[5].

(iii) Pascal et l'idéalisme critique

Pascal est donc au cœur de l'analyse de Brunschvicg, qui en fait l'un des pères de la modernité européenne. C'est cet intérêt, qui se transforme en une fascination pour l'unité de la pensée et de la vie de Pascal, qui motive, de l'édition de 1897 à l'ultime *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*, son travail sur Pascal. Brunschvicg est certainement très loin de vouloir « suivre [Pascal] sur [son] rocher solitaire »[6] janséniste. Mais faire de l'histoire de la philosophie ne revient pas à se déclarer « pour » ou « contre » ceux dont on lit les pensées. Il s'agit d'y distinguer, par l'exercice d'un jugement, ce que cette philosophie a de bon et de moins bon ; de déterminer, en la

---

[1] Nous disons ici « moins » car Brunschvicg semble avoir beaucoup navigué entre ces deux pôles interprétatifs. Il déclarait ainsi en 1920 que Pascal « a méconnu la porté de la révolution cartésienne » (« L'Orientation du rationalisme. Représentation, concept, jugement », *Revue de métaphysique et de morale*, t. XXVII, nº 3, 1920, p. 312). Mais ces jugements « négatifs » sont beaucoup moins présents sous sa plume que l'idée de la philosophie pascalienne comme « alternative » au cartésianisme. Dans *Nature et Liberté* (donc un an plus tard), il écrit par exemple que « Pascal a vu combien Descartes était grand » (*Nature et Liberté*, *op. cit.* p. 16).

[2] « Nul n'a condamné, avec plus de netteté que Pascal, cette philosophie du sentiment dont on a voulu qu'il fût un précurseur. […] À aucun moment Pascal ne récuse la lumière de la raison. » (*Pensées*, édition Brunschvicg *major*, t. I, p. CVIII-CIX)

[3] L. BRUNSCHVICG, *Le Génie de Pascal*, *op. cit.* p. XIII.

[4] M. V. ROMEO, « Le Pascal de Léon Brunschvicg », art. cité, p. 334.

[5] L. BRUNSCHVICG, *Pascal*, *op. cit.* p. 5.

[6] *Pensées de Blaise Pascal,* édition GEF, t. I, p. CII.

réinscrivant dans une histoire, les éléments qui ont contribué au progrès de la conscience française et européenne, et les éléments qui, au contraire, ont freiné ce progrès. L'analyse pourrait donc s'arrêter ici : en restituant la place du travail de l'éditeur de Pascal dans le cadre de la pensée, par Brunschvicg, de l'histoire, le paradoxe que représentait au départ son intérêt pour quelqu'un dont il ne partageait « aucune idée » semble dissipé. Pourtant, ce serait oublier une dimension fondamentale de ce travail : c'est que l'enquête historique de Brunschvicg, notamment dans *Le Progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, ne s'arrête pas à proprement parler à Pascal : il la prolonge jusqu'à ses contemporains les plus immédiats, notamment Bergson. Or, Brunschvicg, si l'on peut dire, est lui-même, comme philosophe, son propre contemporain : c'est à lui, aussi, qu'aboutit l'histoire de la philosophie dont il décrit le progrès. Dès lors, que Pascal s'y trouve inscrit – et même plus : que Brunschvicg l'ait édité avec la rigueur et le zèle que l'on sait – doit signifier, d'une certaine façon, qu'il pouvait lui-même se considérer comme un rejeton de cette ascendance pascalienne. Au-delà d'une meilleure intelligence du monde présent, quelles ressources pouvait-il trouver chez Pascal pour sa propre pensée ?

Une première réponse peut être apportée en examinant l'adjectif dont Brunschvicg se sert pour caractériser la « méthode » de Pascal. Son fondement, indique-t-il, est « psychologique » :

> Il n'y a pas de distinction expresse entre certains fragments de la section II qui visent à établir par la psychologie la misère de l'homme et certains fragments de la section VI qui tirent des oppositions entre les philosophies la preuve de sa double nature.[1]

> Des pensées éparses sur l'esprit et sur le style [on peut] tirer ce qu'on appelle la *Rhétorique* de Pascal. Le fondement de cette rhétorique est psychologique.[2]

> Cette même psychologie pénétrante qui donne à quelques-unes des *Provinciales* la saveur des meilleures comédies, inspire ce dialogue inimitable où le libertin est traîné, engendré à la foi […].[3]

Il va même jusqu'à parler d'une distinction nette, dans « l'*Apologie* », entre « une partie psychologique et une partie théologique »[4]. Le rapprochement avec le projet philosophique de Brunschvicg peut sembler inopportun, dans le mesure où celui-ci s'est souvent déclaré comme un adversaire de la psychologie, qu'il s'agisse de la « psychologie rudimentaire » d'Édouard le Roy, ou de la psychologie scientifique de Ribot[5] – ou encore du modèle, certes lointain, de la psychologie cousinienne. Lalande, dans son *Vocabulaire historique et critique de la philosophie*, note ainsi que « les philosophes [de son temps] ont marqué une certaine défiance au mot *psychologie* »[6]. Mais on

---

[1] *Pensées*, édition Brunschvicg *minor*, p. 269.

[2] *Ibid.* p. 269-270.

[3] *Ibid.* p. 291.

[4] *Ibid.* p. 257.

[5] Voir P. TERZI, *Images de Kant et formes du criticisme dans la philosophie française contemporaine*, *op. cit*. p. 334 *sq.*

[6] A. LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie op. cit.* t. II, « Psychologie », p. 649.

ne cherche souvent à se distinguer que de ceux avec qui on ne souhaite pas être confondu : et ce refus de la psychologie s'articule en réalité chez Brunschvicg à la promotion d'un autre type d'analyse, « critique », de l'« esprit ». Cette méthode qu'il défend est radicalement opposée à l'introspection des spiritualistes. Au contraire, l'analyse psychologique doit selon Brunschvicg s'efforcer de s'élever en généralité, de dépasser l'*individualité* vers l'*essence* de l'homme. Il le précise dans l'avant-propos de *De la Connaissance de soi* (1931), en convoquant une image pascalienne s'il en est, celle du *pari* :

> Se connaître, c'est assurément se pencher sur son passé dans l'espoir de le ressusciter ; c'est […] s'interroger sur son devenir et sur sa destinée ; c'est parier sur soi-même.
>
> Mais l'individu ne fait pas ce pari à soi tout seul et pour son compte unique. […] Parier sur nous, c'est, au fond, parier sur notre capacité intime de comprendre et d'intégrer les valeurs qui se sont produites au cours de l'évolution humaine. Le pari de l'individu sur soi conduit ainsi à ce pari plus essentiel que l'« animal raisonnable » a fait sur lui-même quand il a proclamé l'autonomie de son progrès spécifique […].[1]

Il s'agit donc bien d'une forme de psychologie : mais qui ne s'intéresse ni aux sentiments, ni au cerveau, ni même à la conscience, mais seulement à « l'intelligence »[2] de l'espèce, c'est-à-dire son pouvoir, dynamique, de création rationnelle[3]. Elle est une « psychologie de l'humanité ». Cette formule abstraite contient en fait un programme de recherche très précis : analyser « [l]es liaisons opérées par l'esprit dans sa spontanéité et son effort illimité de compréhension », comme le résume Laurent Fedi[4]. Autrement dit, il s'agit pour Brunschvicg de faire une histoire de l'esprit *a posteriori*, à partir de ses produits (les arts, les religions, les sciences, les systèmes philosophiques), c'est-à-dire dans sa spontanéité créatrice. Cette histoire de l'esprit n'a elle-même de sens qu'en tant qu'elle met en évidence un progrès. Non pas au sens d'une progressive « réalisation » de cet esprit dans le monde, mais au sens où l'esprit se révèle dans cette histoire en perpétuelle tension vers des normes morales, les « valeurs d'humanité »[5]. Ce sont précisément ces normes, découvertes à même l'histoire, qui permettent de conférer une unité à cette dernière, mais une unité uniquement *a posteriori* et dont toute synthèse « dialectique » à la Hegel est impossible. Brunschvicg refuse ainsi toute idée de lois de ce développement, conçues comme autant de « formules magiques »[6] ; mais il identifie des normes qui permettent, empiriquement, d'attester ce progrès, sans pour autant prévoir

---

[1] L. BRUNSCHVICG, *De la Connaissance de soi*, Paris, Alcan, 1931, p. X.

[2] L. BRUNSCHVICG, *De la Modalité du jugement*, préface de la seconde édition, Paris, Alcan, 1934 [1897], p. III.

[3] L. BRUNSCHVICG, *Les Étapes de la philosophie mathématique*, Paris, Alcan, 1912, p. 459.

[4] L. FEDI, « Du primat du jugement à l'édification de l'esprit : éléments d'interprétation pour une lecture de Léon Brunschvicg », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. CXI, nº 3, 2021, p. 287-305.

[5] L. BRUNSCHVICG, *De la Connaissance de soi*, *op. cit.* p. 182.

[6] « Histoire et philosophie », *Bulletin de la Société française de philosophie*, séance du 31 mai 1923, p. 33.

son avenir – elles sont seulement un « horizon »[1]. Il en a donné, au cours de sa carrière universitaire, différentes formulations. Généralement, il renvoie à un idéal d'auto-détermination de toutes les volontés, qui lui-même peut s'exprimer dans trois champs : l'accès à l'éducation, l'égalité des sexes, l'égalité des travailleurs. Les « valeurs d'humanité » ne désignent alors rien d'autre que les idéaux qui guident ces luttes : « l'eugénique, le féminisme, le socialisme »[2]. Et le progrès lui-même peut être défini comme l'« intégration à l'homme des valeurs d'humanité »[3], contre tout déterminisme naturel ou social.

La psychologie telle que Brunschvicg la conceptualise est donc doublement une « psychologie de l'humanité ». Elle l'est d'abord parce qu'elle montre l'impossibilité de s'en tenir à une analyse de l'agent moral, sans voir que ses conduites et les produits de son activité impliquent toute l'espèce humaine. Deuxièmement, elle est psychologie de l'humanité en tant que cet impératif de prise en compte de l'espèce humaine se traduit par la mise en évidence de « valeurs d'humanité » vers lesquelles doivent tendre individuellement les hommes. Elle se résout donc entièrement dans une histoire dont la forme est, comme l'a montré Laurent Fedi, une analyse des jugements[4].

Dans cette histoire, Pascal ne joue-t-il un rôle qu'en tant qu'il a servi ce progrès de l'humanité ? S'il a lui-même défendu, dans la *Préface au traité du vide*, l'idée d'un progrès de l'humanité[5], l'intérêt de Brunschvicg pour Pascal ne se résume pas à signaler sa place, comme philosophe et comme savant[6], dans cette histoire de l'esprit. On peut en effet lire dans la définition même de la « psychologie » qu'il entend pratiquer la marque de certains traits sur lesquels se focalise au même moment sa lecture de Pascal. L'intérêt de Brunschvicg pour Pascal, son engagement auprès de lui, l'insistance sur la nécessité qu'un philosophe laïque prenne en charge la sauvegarde de sa mémoire, s'expliqueraient alors par une certaine proximité méthodologique.

---

[1] L. FEDI, *Kant, une passion française 1795-1940*, Hildesheim, Olms, 2018, p. 644.

[2] Voir notamment *De la Connaissance de soi*, *op. cit.* p. 109, et *Le Progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, *op. cit.* t. I, p. 39. La mention de l'« eugénique » peut surprendre : mais Brunschvicg écrit ces ouvrages en 1927 et 1931 ; n'oublions pas qu'il a bien plus été le contemporain d'Einstein que d'Hitler, comme le souligne Raymond Aron (« La philosophie de Léon Brunschvicg », *in Léon Brunschvicg : l'homme et l'œuvre*, *Revue de métaphysique et de morale*, vol. L, nos 1-2, 1945, p. 138). Pietro Terzi a montré comment cette conception de l'eugénisme visait chez Brunschvicg un eugénisme « social » et non biologique (*Rediscovering Brunschvicg's critical idealism*, *op. cit.* p. 22-23).

[3] L. BRUNSCHVICG, *De la Connaissance de soi*, *op. cit.* p. 182.

[4] « Du primat du jugement à l'édification de l'esprit », art. cité.

[5] Voir *Le Progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, *op. cit.* t. I, p. XIII.

[6] La conception de l'histoire de l'esprit comme analyse des jugements permet à Brunschvicg d'unir comme un seul « laboratoire » deux branches du savoir que l'université maintenaient fermement distinctes : l'histoire de la philosophie et l'histoire des sciences (voir « Histoire et philosophie », texte cité). Sur la réception polémique de ce rapprochement entre disciplines, voir C. CHIMISSO, *Writing the history of the mind*, *op. cit.* p. 73-74.

Rien ne paraît moins évident à première vue. La conception brunschvicgienne semble en effet surtout redevable de deux modèles : la phénoménologie de l'esprit de Hegel[1], et la psychologie de l'école de Marbourg[2]. Pourtant, plusieurs indices, dans son travail sur Pascal, permettent de penser qu'il n'est pas tout à fait étranger au projet d'« idéalisme critique ». Si Pascal, assurément, n'a pas dans cette entreprise le statut de « précurseur » que Brunschvicg reconnaît à Kant, et parfois à Spinoza[3], il n'est toutefois pas n'importe quel auteur. Il est cité dès la première ligne du livre *De la Connaissance de soi*. C'est le fragment « Qu'est-ce que le moi ? » (Br. 323) qui intéresse ici Brunschvicg ; il lui permet de mettre en évidence tout le problème de la connaissance de soi, à savoir la tension entre la dispersion de l'identité dans des phénomènes que ne permet d'unifier aucun « substrat », et le sentiment intime, irrépressible, de la mienneté de l'existence[4]. Ce dernier point constitue une nouveauté par rapport à l'analyse de ce même fragment en 1927. Brunschvicg se contentait alors de souligner la critique par Pascal de la métaphysique aristotélicienne[5]. Ici, il montre que Pascal avait pensé les deux parties de ce problème de la « connaissance de soi ». Il y revient encore quelques pages plus loin :

> Par-delà son appareil théologique, et partant d'une discussion abstraite, sinon verbale, sur les diverses tentatives de synthèse entre la grâce divine et la liberté humaine, [la querelle des *Provinciales*] aboutit à porter dans une lumière décisive la question fondamentale qui nous préoccupe : où est la vérité psychologique ? La découvrirons-nous en interrogeant directement les actes eux-mêmes, ou peut-on se borner à recueillir ce que nous disons ou faisons dire […]. Pour Pascal […] l'esprit de finesse inséparable de l'esprit de géométrie, ruine toute l'idéologie de complaisance qui prétend interdire à autrui, à Dieu lui-même, l'accès à notre être véritable, qui nous invite à nous cacher derrière l'image que nous nous ingénions à donner de nous au-dehors.[6]

Brunschvicg indique bien, ici, que ce ne sont pas les contenus mêmes de la dispute qui l'intéressent, mais la conception de la vérité et de la nature de l'esprit dont elle atteste – c'est la théorie de l'histoire qu'il défend partout, et qui permet d'unifier histoire de la philosophie et histoire des sciences[7]. En l'occurrence, dans la querelle des *Provinciales*, Pascal défendrait contre les jésuites l'idée que le « moi » est irréductible à tout « comportement » extérieur, et la morale, aux

---

[1] Voir T. Ö. ÚLFSSON, « Entre fatalisme et chaos : l'événement dans la philosophie de Léon Brunschvicg », *Methodos*, nº 17, 2017. [En ligne] Disponible à : http://journals.openedition.org/methodos/4741 (consulté le 1er juin 2022).

[2] Voir L. FEDI, « Du primat du jugement à l'édification de l'esprit », art. cité, p. 297-301.

[3] Voir en particulier « L'idéalisme critique », *in Écrits philosophiques*, t. II, *L'orientation du rationalisme*, Paris, PUF, 1954, p. 58.

[4] L. BRUNSCHVICG, *De la Connaissance de soi*, *op. cit.* p. 1-2.

[5] L. BRUNSCHVICG, *Le Progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, *op. cit.* t. I, p. 159.

[6] L. BRUNSCHVICG, *De la Connaissance de soi*, *op. cit.* p. 11.

[7] Comme le résume Laurent Fedi : Brunschvicg considère « la connaissance scientifique comme donnée à la réflexion, pour chercher ensuite quelle conception de la vérité elle légitime » (*Kant, une passion française*, *op.cit.* p. 600). Voir notamment L. BRUNSCHVICG, *Les Étapes de la philosophie mathématique*, *op. cit.* p. 462.

seuls « actes ». En effet, il les accuse de chercher à justifier des actes immoraux par des montages théologiques qui leur donnent l'apparence d'une conformité avec les lois morales.

Dans cette analyse, le conflit entre Pascal et les jésuites n'est donc pas seulement un « laboratoire » pour le philosophe critique, au sens où il fournirait un exemple du dynamisme *créateur* de l'esprit : il est aussi un exemple de sa capacité *critique*, c'est-à-dire capacité à rectifier cet élan créateur, qui contribue à donner à l'histoire de l'esprit la forme d'un progrès[1]. Il ne s'agit alors pas, comme un Bréhier[2] ou un Boutroux[3] pouvaient le concevoir, de reconnaître la « similarité » de l'esprit de Pascal avec le nôtre[4]. Brunschvicg ne croit pas à l'idée d'une philosophie pérenne : là où Boutroux écrivait que « dans le passé il n'y a pas que du passé »[5], lui soutient qu'au contraire, dans l'histoire, l'esprit se transforme radicalement. Mais on peut identifier, dans le passé, des gestes « critiques » que l'on peut renouveler. Pascal, à cet égard, est bien une ressource pour l'analyse qu'il souhaite lui-même mener, pour autant que l'on considère moins sa philosophie dans ses inventions propres que dans sa portée résolument critique, qualité qu'il partage par exemple avec Montaigne, même si Brunschvicg soulignera aussi, dans les années 1940, les apports de son « génie créateur » à la philosophie contemporaine[6].

Cette conception de Pascal comme ressource utile pour penser la nature même de la critique est formulée de plus en plus explicitement à partir des années 1920 et de l'étude séminale sur *Le Progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*. Pascal devient ainsi incontestablement, pour cette raison, au centre de l'intérêt de Brunschvicg dans ces mêmes années. Peut-on pour autant soutenir que, *dès 1897*, cet enjeu était entré en ligne de compte dans la publication d'une édition des *Pensées* ? C'est bien ce que révèle, selon nous, l'analyse de la définition que Brunschvicg donne de la « psychologie » pascalienne dans cette même édition. En effet, cette psychologie se fonde sur une « conscience » aiguë de la manière dont les jugements se forment dans l'esprit :

---

[1] Comme le note Marcel Deschoux : « L'intelligence véritable se détermine historiquement par sa propre critique, de sorte qu'on la rabaisse injustement en ne voulant y voir qu'un aspect de l'activité vitale, comme si elle était vouée éternellement par nature à l'analyse discontinue de la matière inerte. » (« Brunschvicg et Bergson », art. cité, p. 104) Sur ces questions, voir P. TERZI, *Images de Kant et formes du criticisme dans la philosophie française contemporaine*, *op. cit.* p. 334-341.

[2] Voir notamment É. BRÉHIER, « La philosophie et son passé », *in La Philosophie et son passé*, Paris, PUF, 1940, p. 21-44. Cette étude porte très précisément sur les différentes modalités de la « présence du passé » (*ibid.* p. 22).

[3] É. BOUTROUX, « Rôle de l'histoire de la philosophie dans l'étude de la philosophie », *in Congrès international de philosophie, deuxième session tenue à Genève du 4 au 8 septembre 1904*, rapports et compte rendus, Genève, Kündig, 1905, p. 49-68.

[4] Voir C. CHIMISSO, *Writing the history of the mind*, *op. cit.* p. 63.

[5] « Rôle de l'histoire de la philosophie dans l'étude de la philosophie », texte cité, p. 52.

[6] « Tandis que Kierkegaard s'est violemment séparé d'une civilisation à laquelle il a pris le parti de rester étranger, le génie créateur de Pascal en avait assuré le progrès dans des travaux qui, par-delà les siècles, demeurent propres à stimuler et à orienter la méditation des philosophes. » (L. BRUNSCHVICG, *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*, *op. cit.* p. 208)

> L'éloquence […] consiste à prendre conscience de la pensée qui vit au dedans de nous et se développe spontanément suivant ses lois propres ; l'orateur doit reproduire ce mouvement intérieur de la pensée et engendrer ainsi la vérité dans l'esprit de l'auteur, il ne persuade pas autrui, il fait qu'autrui se persuade soi-même. Le discours doit prendre son point de départ dans les idées que l'auditeur est capable de comprendre, ou mieux encore sur lesquelles l'amour-propre le dispose à faire réflexion, puis il laisse ces idées initiales insinuer d'elles-mêmes leurs conséquences dans l'esprit […].[1]

Pour convaincre les destinataires de son œuvre, Pascal a mis en évidence les « lois » de l'engendrement de la vérité dans la pensée. Il montre alors que les jugements par lesquels ces vérités sont affirmées mêlent toujours à une ambition d'universalité des dispositions singulières de l'amour-propre. C'est même le point de départ de tout son « art de persuader » : il ne suffit pas, pour convaincre quelqu'un, de lui présenter des « preuves géométriques ». Il faut pouvoir savoir ce qui, par sa complexion propre, sera à même de le convaincre. Cette thèse rejoint celle formulée par Brunschvicg dès sa thèse sur *La Modalité du jugement* (1897), à savoir que tout jugement d'existence ne peut logiquement pas être plus qu'un « compromis entre l'intelligible et le réel »[2] ; dans *Nature et Liberté* (1921), il écrira même que les jugements les plus universels sont le produit d'un « jeu d'actions et réactions entre les faits et les raisons »[3]. Autrement dit, tout jugement résultant d'un certain « effort [de l'intelligence] pour saisir l'être »[4], l'être n'est jamais *constaté* mais *posé* par une opération de l'esprit. De la sorte, aucun jugement ne peut prétendre à une pure universalité, ni à une pure abstraction. Même un jugement purement formel, ou aussi abstrait que ceux d'une science comme la physique, n'est jamais qu'une tentative de généralisation, élaborée sur une synthèse des perceptions qu'il entend dépasser. Tout jugement, en tant qu'il est formulé par un individu, qui lui-même vit dans l'univers à propos duquel il émet un jugement, se fonde sur une finitude indépassable – la « finitude anthropologique » dont parlera Foucault dans *Les Mots et les choses*[5] – à savoir que toute vérité n'est qu'une vérité « humaine », et qu'en tant que telle elle est nécessairement « partielle et mal assurée d'elle-même »[6]. Mais cette conclusion, indique Brunschvicg, ne saurait être « sceptique »[7] : elle le serait si l'esprit n'avait aussi la capacité

---

[1] *Pensées*, édition Brunschvicg *minor*, p. 270.

[2] L. BRUNSCHVICG, *De la Modalité du jugement*, *op. cit.* p. 173.

[3] L. BRUNSCHVICG, *Nature et Liberté*, *op. cit.* p. X.

[4] L. BRUNSCHVICG, *De la Modalité du jugement*, *op. cit.* p. 170.

[5] M. FOUCAULT, *Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, en part. ch. VII, « Les limites de la représentation », p. 229-261.

[6] L. BRUNSCHVICG, *De la Modalité du jugement*, *op. cit.* p. 175.

[7] Ce sera le fond de la critique que Brunschvicg adresse à William James et à sa théorie de l'expérience. Il est très significatif que, dans cette critique du « scepticisme » de James, Brunschvicg propose de le corriger par … Pascal. Voir L. BRUNSCHVICG, « Discours et vérité », art. cité, p. 33-34. Pour une perspective plus large sur la réception du pragmatisme dans le moment 1900, voir R. PUDAL, « Enjeux et usages du pragmatisme en France (1880-1920). Approche sociologique et historique d'une acculturation philosophique », *Revue française de sociologie*, vol. LII, nº 4, 2011, p. 747-775.

d'émettre des jugements dont la modalité n'est plus l'*existence*, mais la *possibilité*, et qui ont pour fonction de rendre le monde intelligible. Dès lors, s'il ne peut y avoir qu'équivocité entre existence et possibilité, réalité et nécessité, cette équivocité a elle-même une histoire : celle de l'esprit qui tend asymptotiquement à « se faire un univers assimilable aussi complexe et aussi varié que l'univers donné »[1].

Ainsi, face à un Descartes qui affirme que par la méthode il est possible de posséder « la » vérité, Pascal juge selon Brunschvicg que « c'est un péché de croire qu'on possède la vérité, qu'on l'a emportée de haute lutte, et qu'on peut la traiter en ville conquise ; […] c'est revendiquer pour soi un mérite qui n'appartient qu'à Dieu seul »[2]. On peut certes y tendre, mais tout en conservant cette « pensée de derrière la tête » par laquelle nous savons que nos jugements ne constituent pas la réalité. Brunschvicg, dans l'édition de 1904, souligne néanmoins les excès de Pascal à cet égard : si pour lui « la pensée tend au vrai »[3] sans jamais pouvoir s'y arrêter, c'est parce que la vérité est d'une autre nature, et est inaccessible à tout jugement[4]. Cette réflexion nous renvoie, une fois de plus, au défaut de « génie créateur » que Brunschvicg ne cesse de souligner à cette époque chez le Pascal des *Pensées*. Toutefois, nous avons vu que cet « élan » ne constituait que la moitié, pour ainsi dire, de l'intelligence : et dès les éditions de 1897 et 1904, Brunschvicg s'efforce de mettre en évidence l'autre *côté* de Pascal : son génie critique – non pas seulement au sens négatif (comme lorsqu'il montre l'inanité de la conception aristotélicienne de la substance), mais dans ce que cette critique peut elle-même avoir de créateur, lorsqu'elle formule à son tour des jugements. Il le fait en particulier lorsqu'il commente le fragment « Géométrie. – Finesse » (Br. 4), dans lequel Pascal affirme la supériorité de « la morale du jugement » sur « la morale de l'esprit »[5]. Dans le vocabulaire de *De la Modalité du jugement*, cette opposition renvoie à celle des jugements d'existence et des jugements d'intelligibilité. Pascal ne se contenterait ainsi pas seulement de souligner le caractère non-constituant des jugements d'existence ; il affirmerait en même temps la nécessité de formuler des jugements qui, en fournissant des normes pour l'action, rendent le monde

---

[1] L. BRUNSCHVICG, *De la Modalité du jugement*, *op. cit.* p. 173.

[2] L. BRUNSCHVICG, *Nature et Liberté*, *op. cit.* p. 31. Pascal écrivait ainsi qu'« on agit comme si on avait mission pour faire triompher la vérité, au lieu que nous n'avons mission que pour combattre pour elle » (lettre aux Périer, ca. mars 1657, *Œuvres complètes*, éd. MESNARD, t. III, p. 1206). Brunschvicg publie cette lettre comme une « lettre à Domat » et situe sa rédaction autour de 1661 (*Pensées*, édition Brunschvicg *minor*, p. 246).

[3] *Pensées*, édition Brunschvicg *major*, t. I, p. CIV.

[4] « Ceux-là seuls y [*sc.* la vérité] parviendront, qui sauront ne rien attendre de leur raison propre, qui auront renoncé à leur jugement, à leur libre examen, qui se seront abandonnés eux-mêmes. Car cette vérité n'a rien d'humain ; par on origine et par son contenu elle est toute divine. » (*Ibid.* p. CXII)

[5] « La vraie éloquence se moque de l'éloquence. La vraie morale se moque de la morale, c'est-à-dire que la morale du jugement se moque de la morale de l'esprit qui est sans règles. / Car le jugement est celui à qui appartient le sentiment, comme les sciences appartiennent à l'esprit. La finesse est la part du jugement, la géométrie est celle de l'esprit. / Se moquer de la philosophie, c'est vraiment philosopher. »

intelligible. C'est ce que Brunschvicg explicite dans les notes du fragment. L'absence de ponctuation, dans le texte rédigé par Pascal, introduisait en effet une ambiguïté que tout éditeur devait trancher :

> La vraye eloquence se moque de l'eloquence , la vraye moralle se moque de la moralle. C'est a dire que la moralle du jugement se moque de la moralle de l'esprit qui est sans regles, […][1]

La difficulté, ici, porte sur l'identification de l'antécédent de « qui » : est-ce la morale de l'esprit ou la morale du jugement qui est « sans règles » ? La lecture la plus évidente est de considérer que la morale de l'esprit est sans règles ; mais le pluriel fait alors difficulté, car l'« esprit de géométrie », auquel est rattachée la morale de l'esprit[2], semble justement se caractériser par la production de règles. Aussi les premiers copistes des *Pensées* ont-ils transcrit « règle »[3] – Faugère fut le premier à rétablir la véritable leçon[4]. Dans une note, Brunschvicg revient sur la difficulté : la morale de l'esprit est bien une morale sans *règle*, c'est-à-dire qu'elle n'est contrôlée par aucune norme, mais il est absurde de considérer qu'elle soit sans *règles*. Il conclue alors à l'alternative suivante : ou bien on tord le texte (suppression du *s*), ou bien on considère que le « qui » se rapporte à la morale du jugement. C'est cette dernière option qu'il retient, et ajoute un tiret pour souligner son interprétation :

> La vraie éloquence se moque de l'éloquence ; la vraie morale se moque de la morale, c'est-à-dire que la morale du jugement se moque de la morale de l'esprit — qui est sans règles[5].

Si l'on résume cette difficulté et la manière dont Brunschvicg la dissipe, nous voyons qu'il ne récuse pas à proprement parler l'idée que la morale du jugement soit sans norme : au contraire, ses jugements visent justement à produire des normes. Ce qu'elle ne produit pas, en revanche, ce sont des règles comprises comme des « prescriptions ». Autrement dit, la morale du jugement est une morale dont les principes sont obtenus par « intuition » et non par « déduction »[6]. Ainsi, si Pascal refuse l'idée que l'on puisse parvenir à la vérité par des jugements d'existence, des jugements élaborés sur la base d'une intuition permettent bien de rendre le monde intelligible en formulant des

---

[1] *Recueil des papiers originaux des* Pensées *de Pascal*, BNF, f. fr. 9202, f° 169-2.

[2] « La finesse est la part du jugement, la géométrie est celle de l'esprit. » (*Pensées*, fr. 755 [Br. 4])

[3] *Copie des* Pensées *de Pascal*, BNF, f. fr. 9203 (C^1), p. 323 et *Copie des* Pensées *de Pascal*, BNF, f. fr. F FR 9204 (C^2), p. 403.

[4] *Pensées, fragments et lettres de Blaise Pascal*, éd. citée, t. I, p. 151.

[5] Jean Mesnard a établi l'interprétation qui nous semble la plus juste : « qui » se rapporte bien à « la morale de l'esprit », mais les règles ne désignent que des règles rhétoriques *efficaces* : faute de bien comprendre les principes de la nature humaine, le géomètre ne peut produire aucune règle morale capable de transformer son interlocuteur. Voir B. NORMAN, « L'idée de règle chez Pascal », *in Méthodes chez Pascal*, *op. cit.* p. 87-99, et l'intervention de Jean Mesnard dans la discussion, *ibid.* p. 98-99.

[6] *Pensées*, édition Brunschvicg *major*, t. I, p. 18.

normes morales. On retrouve, avec leurs limites, deux idées séminales de la thèse de Brunschvicg sur la modalité du jugement.

Il ne faut pas voir dans cette proximité une quelconque « influence » sur Brunschvicg de la lecture de Pascal. Ses cadres d'analyses sont très clairement ceux de Spinoza, interprété à partir de Kant[1]. Mais, appliqués à Pascal, ils révèlent, derrière celui que Cousin rejetait comme un pur sceptique, un philosophe dont certains jugements conservent une valeur heuristique – et d'autres beaucoup moins. En étudiant le fondement « psychologique » de l'éloquence pascalienne, Brunschvicg met ainsi en évidence la qualité des jugements de Pascal sur la nature même des jugements. Que cette intelligence au sujet de la nature des jugements ait eu pour but de produire des preuves véritablement convaincantes au sein d'une *Apologie de la religion chrétienne* n'entame en rien l'intérêt du philosophe critique, qui s'occupe de démêler ce qui, dans les jugements, relève de « l'état psychique individuel »[2] de ce qui vise bien une universalité.

*

* *

La lecture faite de Pascal au prisme des catégories élaborées dans *De la Modalité du jugement* rencontrait ainsi immédiatement les intérêts antérieurs de Brunschvicg. Cette rencontre explique selon nous l'engagement de ce dernier dans les travaux d'édition monumentaux auxquels son nom reste attaché – alors même qu'il fut épaulé, pour le plus important d'entre eux, par Pierre Boutroux et Félix Gazier. Le processus de canonisation philosophique auquel il participa très activement n'est donc pas réductible à la volonté de placer sur un piédestal celui qui aurait été « son » philosophe. Il apparaît comme la conséquence d'une histoire de la philosophie qui est en même temps une histoire de l'« esprit ». Il ne s'agit ainsi nullement de promouvoir une quelconque « *actualité* » de Pascal pour penser les querelles du moment. Au contraire, Brunschvicg s'oppose très franchement à ceux qui l'instrumentalisent pour promouvoir leur propre idéal d'une « philosophie chrétienne » : le monde de Pascal est radicalement différent du nôtre, et il serait absurde de le considérer comme un contemporain, à moins de fonder ce jugement sur des contresens majeurs – notamment celui de réduire sa philosophie à une « philosophie du sentiment ». En revanche, cet impératif de se tenir à distance des « passions contemporaines »[3], nous l'avons montré, ne signifie nullement que l'édition

---

[1] Voir L. BRUNSCHVICG, *De la Modalité du jugement*, *op. cit.* p. 181.

[2] L. FEDI, « Du primat du jugement à l'édification de l'esprit », art. cité, p. 292.

[3] *Œuvres*, édition GEF, t. IV, p. XXVI.

de 1897, comme celle de 1904, ne soient à leur manière engagées dans leur présent. Leur auteur prend en effet position, *via* Pascal, au sein des nombreux débats qui animent la vie politique, et plus particulièrement sur la place à donner à la religion dans les programmes de philosophie, et sur la définition de la morale en dehors de tout système confessionnel, dans une théorie des valeurs[1].

Cette conception l'amène notamment à produire une édition qui fait de Pascal l'un des héros d'une histoire de la philosophie nationale, aux côtés de Descartes, dans un contexte où Pascal est récupéré par les partisans d'une contre-modernité, et où les mêmes fustigent Descartes comme le responsable de tous les maux de la philosophie contemporaine. Ce faisant, il réunissait deux voies jusque-là antagonistes dans le travail sur Pascal, que l'on peut schématiquement résumer comme l'alliance de Bossut et de Havet : à savoir l'inclusion de Pascal dans un Panthéon littéraire, et la reconnaissance du caractère philosophique de son génie. Dans cette mesure, on peut bien considérer que Brunschvicg est le principal acteur de sa « canonisation » philosophique, dans la mesure où il n'inscrit pas seulement Pascal dans un « imaginaire national »[2], ce qui est le propre de tout classique, mais en fait un élément central de l'« imaginaire scientifique »[3] de la discipline philosophie. Il ouvrait ainsi une nouvelle ère pour l'histoire des *Pensées*, en les offrant à l'attention des philosophes de tous bords. Les mobilisations de Pascal par des philosophes du XX^e^ siècle, si nombreuses et si variées[4], lui sont toutes redevables. Non pas pour avoir produit l'une des premières interprétations systématiques de toute sa pensée, que tous ces philosophes auraient suivi ; mais pour avoir constitué Pascal comme centre d'intérêt incontournable pour la philosophie.

---

[1] Sur l'actualité des débats sur la « philosophie des valeurs » au moment où écrit Brunschvicg, voir A. STERN, « La philosophie des valeurs », *Thalès*, vol. III, 1936, p. 136-141, en particulier la bibliographie allemande et française des ouvrages sur le sujet (p. 139-141), la séance de la Société française de philosophie sur « La morale et les valeurs. Consistance et précarité » (à laquelle participe Brunschvicg), *Bulletin de la Société française de philosophie*, vol. XXXVI, 1936, séance du 29 février 1936, p. 61-102, et É. BRÉHIER, « Doutes sur la philosophie des valeurs », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. XLVI, n° 3, 1939, p. 399-414. Dès 1922, les « valeurs » sont l'objet de débats à la Société française de philosophie, comme il paraît dans le *Vocabulaire* de Lalande (« Valeurs » *in* A. LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, *op. cit.* t. II, p. 1182-1186).

[2] B. ANDERSON, *Imaginated Communities. Reflections on the origin and spread of nationalism*, Londres-New York, Verso, 2006 [1983].

[3] Sur ce concept, voir G. HOLTON, *Thematic Origins of scientific thought. Kepler to Einstein*, Cambridge-Londres, Harvard University Press, 1973 et *id. The Scientific Imagination. Case Studies*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978.

[4] Pour un aperçu, de ces réceptions, voir le numéro *Le Pascal des philosophes* des *Études philosophiques* (n° 96, 2011), qui s'en tient aux « grands noms » d'une histoire de la philosophie très sélective ; on pourra compléter ces articles par H. BOUCHILLOUX, « Apologétique et philosophie : Pascal lu par les philosophes. Bilan », *Courrier du Centre International Blaise-Pascal*, n° 19, 1997, p. 29-32, et J. MESNARD, « Histoire secrète de la recherche pascalienne au XX^e^ siècle », *in* D. WETSEL F. CANOVAS (dir.), *Pascal. New trends in Port-Royal studies*, Tübingen, Narr, 2002, p. 13-38.

Conclusion.
Canon de la philosophie et modernité philosophique

Les œuvres de Pascal, et en particulier les *Pensées*, sont au cœur d'une querelle qui agite tout le XIXe siècle français. Celle-ci, comme nous l'avons vu, n'est réductible ni à une controverse *au sujet de Pascal*, dont l'enjeu serait de produire une meilleure intelligibilité du corpus, ni à une controverse *à l'occasion de Pascal*, qui se trouverait instrumentalisé au sein d'un « duel » qui le dépasse, opposant les partisans d'une laïcisation des institutions et les défenseurs de la tradition. En bataillant autour de sa figure, il s'agit de se confronter à des problèmes philosophiques de première importance, dont le cœur commun est constitué par une interrogation sur la portée universelle de la philosophie, et sur l'autorité dont peuvent se prévaloir ceux qui la pratiquent. Il n'est pas anodin que cette question s'ouvre massivement au moment où s'institutionnalise, en France, un enseignement de philosophie au lycée. En effet, plus que tout autre, cet enseignement est mis en tension par le caractère *universel* des problèmes qu'il entend présenter, voire traiter, et la *particularité* de la situation de l'enseignant qui en a la charge. La « querelle du monopole » est apparue à cet égard comme l'un des moments les plus déterminants, et les plus intenses, dans cette problématisation. Chaque parti se prévaut d'une universalité réelle, et renvoie son adversaire dans le particulier. Cousin et les éclectiques défendent une philosophie qui atteint à l'universel par le libre examen des doctrines passées, en les intégrant dans un système plus général. Leurs adversaires, réunis autour de Mgr Parisis et de Mgr Affre, accusent cette philosophie de n'être que la traduction voire le travestissement d'une licence politique suspecte, et se posent en défenseurs de la tradition « catholique », c'est-à-dire d'une universalité ultimement fondée en Dieu.

Au-delà de leurs oppositions, ces deux partis s'accordent en réalité sur la forme de la solution du problème : soumettre l'enseignement – c'est-à-dire les enseignants – à un strict contrôle, afin de garantir l'universalité de leurs positions. En ce sens, cette solution n'est pas très différente du modèle jadis légué par Napoléon : une politique de centralisation administrative et pédagogique, dans laquelle joue un rôle central l'inspection générale, créée par Napoléon, et conçue comme l'« œil toujours ouvert [du gouvernement] dans les écoles »[1]. Ce n'est qu'à la fin du siècle, sous la Troisième République, que l'on assiste, au moins en apparence, à un changement de paradigme,

[1] D'après l'expression d'Antoine de Fourcroy, dans le rapport sur le projet de loi du 11 floréal an IV, prévoyant notamment la création d'un corps d'inspecteurs généraux ; cité par P. GERBOD, « Les inspecteurs généraux de l'Instruction publique de 1802 à 1882 », *Revue historique*, 90e année, t. CCXXXVI, 1966, p. 79.

incarné dans le principe de « liberté des professeurs ». Ce principe organise formellement un transfert de l'autorité. Après 1880, c'est au professeur de philosophie de se faire philosophe, dans ce que l'on continue d'identifier comme le geste par excellence de la philosophie : le choix. Le champ d'application sur lequel pouvait porter ce choix s'est lui-même étendu : d'abord cantonné à l'*ordre* dans lequel seront traitées les questions du programme (1880), le professeur peut ensuite choisir, au sein d'une liste, les *auteurs* à étudier en classe (1885). Enfin, il devient libre de choisir le *système* philosophique d'après lequel il enseignera (1902). Si l'inspection joue toujours un rôle de premier plan, un tel transfert est rendu possible par l'organisation systématique de la formation des enseignants. Parce que les professeurs sont des philosophes, et parce que l'État garantit leur compétence, la particularité de leur enseignement ne fait alors plus problème.

L'examen du rôles des auteurs dans les programmes de philosophie nous a permis de voir qu'en réalité, ce transfert de l'*autorité pédagogique* est limité par la promulgation d'*autorités philosophiques* – dans un canon. Ces autorités délimitent les conditions de l'exercice de la liberté du professeur, en définissant doublement des normes de genre pour la discipline : il est à la fois entendu qu'on ne fera pas autre chose en cours qu'expliquer des auteurs philosophiques, et que ces auteurs sont en fait des modèles de la réflexion philosophique. En outre, nous avons vu que ce transfert d'autorité, et donc de responsabilité, conduisait aussi à la reproduction de dispositions acquises lors de la formation des professeurs eux-mêmes – « Il est plus facile de changer les programmes que de changer les hommes », comme le soulignait Lionel Dauriac, en 1907, devant ses collègues de philosophie[1]. Enfin, l'inertie propre aux figures philosophiques, dont les choix qui les constituent n'accèdent à l'évidence qu'après un travail critique, explique la persistance, inaperçue comme telle, de motifs interprétatifs hérités notamment de l'historiographie philosophique cousinienne, du XIX^e^ siècle à nos jours.

Dans cette histoire de la réflexion sur la nature de l'autorité qui caractérise l'enseignement de la philosophie, Pascal a un rôle central. Cette centralité s'explique d'abord parce que Pascal permet, par sa vie, de problématiser la hiérarchie éventuelle entre la philosophie et l'Église, entendues comme des institutions concurrentes. Ce trait marque notamment la lecture de Lamennais, de Cousin et de ses disciples (Saisset en particulier). Nous avons également montré comment elle était en réalité inscrite dans le texte lui-même du livre « *Pensées*-de-Pascal », dont la préface naturelle a longtemps été la « légende » rédigée par sa sœur Gilberte (la *Vie de Monsieur Pascal*).

---

[1] « Enquête sur l'enseignement de la philosophie », *Bulletin de la société française de philosophie*, t. VIII, séance du 28 novembre 1907, p. 6.

Le rôle central de Pascal s'explique, en outre, parce que lui-même met en crise, en tant que philosophe, la notion d'autorité, qu'il redéfinit à l'aune d'une anthropologie sceptique dans les *Pensées*, mais dont il se sert aussi pour légitimer la tradition catholique dans l'*Entretien avec Monsieur de Sacy* et « De l'autorité en matière de philosophie ». L'interprétation de ce lieu de la pensée pascalienne a conduit, comme nous l'avons vu, à son rejet hors de la philosophie par les cousiniens (Cousin, Saisset, Havet en particulier), et à sa réintégration dans les programmes, sous le Second Empire puis au moment de l'Ordre Moral. Mais c'est aussi une certaine interprétation de la critique du sentiment d'évidence et de la rationalité cartésienne qui a consacré Pascal, autour du moment 1900, comme « le » penseur d'une contre ou anti-modernité, lecture que Heidegger canonisera pour longtemps chez les historiens de la philosophie, y compris en France.

Enfin, ce rôle central s'explique par l'articulation, chez Pascal, d'une prose radicalement nouvelle qui lui assure d'être unanimement reconnu comme un « classique », et de l'« ouverture » du texte des *Pensées*, qui en permet des appropriations très divergentes. Ce Pascal classique est tout autant le sceptique de Condorcet, de Voltaire, puis de Cousin, le géomètre chrétien de Bossut, le « philosophe chrétien » de Frantin, de Flottes, et de certains antimodernes de la fin du siècle, enfin, le penseur critique de la modernité de Brunschvicg.

Pour le voir, c'est-à-dire pour mesurer l'implication philosophique des décisions qui instituent, en France, un canon philosophique, il convenait d'accorder du crédit à la parole des individus dont nous nous occupions. Cette démarche supposait notamment de prendre au sérieux le choix de ces philosophes et hommes politiques de s'engager dans les questions éducatives. Elle impliquait aussi de ne pas réduire *a priori* ces individus à des catégories historiographiques figées (représentant d'une école ou d'une tendance philosophique, précurseur, *outsider*, etc.)[1], et de faire des interactions réelles le lieu premier et privilégié de donation du sens.

Un tel parti pris méthodologique nous a conduit à ne pas retracer, sinon dans leurs grandes lignes ou par la bande, les « grands débats » qui animent la vie politique du XIX^e^ siècle. Mais le gain perdu en intelligibilité globale nous paraît compensé, à l'échelle locale, par la restitution des problèmes auxquels les individus de notre étude ont tâché singulièrement de se confronter. L'éclairage que ces micro-débats apportent à l'histoire de la formation du canon de la philosophie et à l'histoire de l'enseignement, en général, pourrait faire l'objet d'une publication ultérieure. D'autre part, notre focalisation sur les acteurs responsables de l'institutionnalisation, en France, d'un canon

[1] Voir C. KÖNIG-PRALONG, « Individuals in the history of philosophy », *in* C. KÖNIG-PRALONG, M. MELIADÒ et Z. RADEVA (dir.), *Outsiders and Forerunners : modern reason and historiographical births of medieval philosophy*, Turnhout, Brepols, 2018, p. 9-26.

philosophique, ne nous a pas permis de développer comme on aurait pu le souhaiter les modalités concrètes de l'*enseignement* du canon, et en particulier la manière dont il a pu être transmis à des élèves. Il est certain qu'une plus grande attention à ce qu'Yves Chevallard appelle la « transposition didactique »[1] aurait pu fournir des résultats décisifs, dans la mesure où les décisions qui instituent le canon philosophique sont prises en grande majorité, à l'échelle du siècle, par des professeurs du supérieur (Cousin, Duruy, Janet, Brunschvicg, Boutroux notamment), sur la base d'interprétations élaborées elles-mêmes par des professeurs du supérieur – d'ailleurs souvent les mêmes. On pense, dans le cas de Pascal, à Cousin, bien sûr, mais aussi à Havet (professeur à l'École normale, à la Sorbonne, puis au Collège de France), à Flottes (professeur à la faculté des lettres de Montpellier), ou encore à Boutroux (professeur à la faculté des lettres de Montpellier, de Nancy puis de Paris) et à Brunschvicg (professeur de première supérieure au lycée Henri IV, puis maître de conférences à la faculté des lettres de Paris). L'appropriation de ces interprétations canoniques par des professeurs du secondaire mériterait ainsi sa propre étude.

Mais cette absence des élèves et de leurs professeurs s'explique aussi pour des raisons matérielles, puisque les sources sur le sujet sont rares et difficiles d'accès. Une meilleure prise en compte de la « salle de classe » comme lieu de savoir, aurait nécessité une augmentation considérable du volume et donc du temps de travail, ce que ne nous permettait pas le cadre restreint de cette thèse. Pour autant, les élèves ne sont pas totalement absents de notre étude dont certains aspects, à cet égard, peuvent aussi servir à écrire cette « histoire des élèves » qui connaît actuellement un profond renouvellement[2].

En effet, que la « salle de classe » soit, selon une expression consacrée, « la boîte noire de l'enseignement »[3], signifie aussi, d'une certaine manière, qu'elle en est la *camera obscura*. Autrement dit, s'il est difficile de savoir précisément « ce qui s'y passe »[4], on peut toujours entreprendre d'en mesurer les effets. Ce qui, alors, tient lieu d'impression photographique, ce sont les *représentations*. Elles-mêmes, à la manière du négatif, ont besoin d'être « révélées », afin que

---

[1] Y. CHEVALLARD, *La Transposition didactique. Du savoir savant au savoir enseigné*, Grenoble, La Pensée Sauvage, 1985. Ce concept avait d'abord été développé par Michel Verret dans *Le Temps des études* (Paris, Honoré Champion, 1975).

[2] Voir J.-F. CONDETTE et V. CASTAGNET-LARS (dir.), *L'Histoire des élèves en France*, vol. I, *Parcours scolaires, genres, inégalités (XVII^e-XX^e siècles)*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2020, et J. KROP et S. LAMBRÉ (dir.), *L'Histoire des élèves en France*, vol. II, *Ordres, désordres et engagements (XVI^e-XX^e siècles)*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2020.

[3] P. CASPARD, « Introduction », *in id.* (dir.), *Travaux d'élèves. Pour une histoire des performances scolaires et de leur évaluation*, *Histoire de l'éducation*, n° 46, 1990, p. 1.

[4] Selon le mot d'Antoine Prost : « L'enseignement proprement dit n'a guère été étudié, [c'est-à-dire] ce qui se passe dans une classe, entre un maître et des élèves. » (« Jalons pour une histoire de la pratique pédagogique », *in Actes du 95^e congrès national des sociétés savantes*, Paris, Bibliothèque nationale, 1974, t. I, p. 105)

les « fantômes » qu'on y aperçoit retrouvent leur statut de trace, et donc la « signifiance » qui l'accompagne[1]. C'est ce que nous avons cherché à faire, en procédant d'abord à un inventaire de toute la documentation pascalienne, sur un siècle[2], dont la majeure partie figure dans notre bibliographie. Un tel état des lieux de l'interprétation de Pascal au XIXe siècle nous a permis d'en mesurer les tendances majeures, notamment chez des auteurs qui ne sont ni des « pascaliens » ni des « pascalisants », ni même des universitaires, en nous tenant à l'écart des « grands interprètes » – c'est-à-dire des auteurs dont on pouvait suspecter que la connaissance de Pascal soit plus marquée par ce qu'ils en avaient lu ou entendu dire au lycée ; au-delà, tous les auteurs dont nous avons commenté les textes sont des anciens bacheliers. En outre, cet inventaire nous a permis de remettre dans la lumière plusieurs exégètes dont l'œuvre n'est plus aujourd'hui perçue comme un moment important de la lecture de Pascal. Nous pensons en particulier au petit groupe formé, à l'Académie des sciences, arts et belles-lettres de Dijon, par Jean-Marie Félicité Frantin, Jean-Paul Bernard Nault et Jean-Baptiste Riambourg, ou encore à Jean-Baptiste Flottes, à Montpellier, ou même à Abel-François Villemain, dont le commentaire pascalien n'est plus guère lu aujourd'hui.

D'autre part, pour approcher cette « boîte noire » qu'est l'enseignement de la philosophie proprement dit, nous avons travaillé à rendre compte de la fabrication même de l'appareil dont nous étudiions les « photographies », c'est-à-dire les représentations. Cela revenait, pour nous, à analyser non seulement, en aval, l'évolution des représentations à l'échelle d'un pays, mais aussi, en amont, les instruments par lesquels ces représentations avaient elles-mêmes pu se diffuser en milieu scolaire. C'est ce qui nous a conduit à accorder aux éditions une place centrale dans notre propos. Là encore, notre démarche devait aller à rebours des procédés habituels. Nous n'avons ainsi pas considéré les éditions qui, rétrospectivement, se sont avérées avoir été des avancées déterminantes dans la connaissance du texte pascalien – par exemple, celles d'Auguste Molinier, de Gustave Michaut, d'Augustin Gazier ou de Zacharie Tourneur. Bien plus importantes pour nous se sont révélées être celles de Faugère, de Havet et de Brunschvicg, qui, toutes, ont donné lieu à des versions « classiques », plus ou moins abrégées dans leur paratexte.

---

[1] Voir J. DERRIDA, « La différance », *in Marges – de la philosophie*, Paris, Éditions de Minuit, 1972, p. 25 *sq*. (à qui nous empruntons la métaphore fantomatique), et P. RICŒUR, *Temps et récit*, Paris, Seuil, 1991 [1985], t. III, p. 217-228.

[2] Ce travail a été facilité par la bibliographie d'Albert Maire (*Bibliographie générale des œuvres de Blaise Pascal*, Paris, Giraud-Badin, en part. t. IV, *Pascal philosophe : les « Pensées » : les éditions, les critiques, les travaux*, 1926), complétée par l'étude de Raymond Francis, et son abondante bibliographie (R. FRANCIS, *Les Pensées de Pascal en France de 1842 à 1942. Essai d'étude historique et critique*, Paris, Nizet, 1959). Nous avons, enfin, mis à profit le catalogue de la BNF, le système inter-universitaire de documentation (SUDOC), et effectué de très nombreux sondages dans la base numérique de Google Books.

En étudiant les éditions, il s'agissait aussi de questionner ce que Pierre-François Moreau appelle des « instruments de notre modernité »[1], c'est-à-dire le médium par lequel nous avons eu accès, parfois en les reconstruisant, aux philosophies que nous estimons être constitutives de notre modernité. Étudier ces instruments, c'est donc se donner la possibilité de penser quelque chose comme la constitution *réelle* de notre modernité, et identifier les gestes qui ont fait de nous des modernes à notre tour : dans leurs partis pris et dans leurs audaces, comme dans leurs négligences. C'est donc aussi se donner les moyens de reproduire ou de réinventer ces gestes. Philibert Damiron, en 1828, alertait déjà sur le danger qui menace toute idée : celui de devenir dogmatique. Il formulait alors un semblable impératif :

> Bien que les doctrines n'aient pas toujours sur la conduite de ceux qui les embrassent tout l'effet que l'on pourrait croire, et que souvent des idées ou des sentiments contraires en combattent l'action, cependant, à la longue, elles l'emportent et triomphent, pour peu qu'elles se soutiennent par le raisonnement et l'autorité. Insensiblement elles deviennent dogmes et croyance […], et gouvernent la volonté.[2]

Les auteurs que nous avons érigés en *autorités* – philosophiques, pédagogiques, « critiques », même, dans le cas de Cousin – ont fait de nous des modernes. Mais pour que nous le soyons toujours, et pour éviter que nos autorités ne deviennent comme ces « notions monastiques qui nous gouvernent sans que nous le sachions et sans qu'on s'en aperçoive »[3] que René de La Chalotais dénonçait en 1763, il convient de questionner sans relâche ce qui nous a poussés à les considérer comme tels. Une telle idée n'implique pas de renoncer à toute forme d'autorité : mais nos auteurs canoniques feraient alors moins autorité par le caractère incontestable de leur stature philosophique que, précisément, par leur capacité à soutenir un tel questionnement. Pascal, à cet égard, apparaît peut-être comme l'un des plus aptes à se soumettre à ce type d'exercices. Lui, dont l'ouverture des textes est apparue comme une invitation au dialogue, dont l'actualité, qu'il s'agisse de la saluer ou de la dénoncer, est soulignée par tous ses interprètes du XIXe siècle, semble avoir été épargné par la menace du « monologue éternel » qui attend les écrivains après leur mort – dont la voix, comme

---

[1] Nous pensons ici aux riches discussions qui ont suivi l'intervention de Pierre-François Moreau lors de la journée d'études que nous avions organisée le 17 juin 2021 à l'ENS de Lyon sur « l'édition des philosophes classiques en France au XIXe siècle ». Il a récemment développé cette idée dans un entretien pour la revue *Mouvements* (P.-F. MOREAU, « Il n'y a rien de plus réel que l'imaginaire [propos recueillis par Vincent Bourdeau et Noé Le Blanc] », *Mouvements*, no 108, 2021, p. 14-28).

[2] J.-P. DAMIRON, *Essai sur l'histoire de la philosophie en France au XIXe siècle*, Paris, Ponthieu, 1828, p. 50.

[3] L.-R. CARADEUC DE LA CHALOTAIS, *Essai d'éducation nationale ou plan d'études pour la jeunesse*, Philibert, 1763, p. 13.

l'écrivait Georges Bernanos en d'autres circonstances, « change vite »[1]. Les modèles historiographiques dont nous avons fait l'histoire pourraient eux-mêmes être réinvestis dans un tel projet. Celui de l'école cousinienne, par ses outrances jugeantes, nous rappelle le caractère éminemment normatif de tout récit historique, notamment parce qu'on choisit toujours ceux à qui on donne la parole. Ceux, plus sûrs, de Havet et de Brunschvicg, nous rappellent que la rigueur méthodologique et philologique n'est pas incompatible avec un engagement philosophique et politique – pour peu qu'on l'explicite. Ce qui, en fait, est déjà beaucoup.

[1] « La voix des morts change vite et lorsqu'elle commence à prendre […] je ne sais quel accent nasillard qui tient de la clarinette et du ventriloque, il n'y a plus de raison que cesse jamais leur monologue éternel […]. » (G. BERNANOS, *Les Enfants humiliés*, *in Essais et écrits de combat*, Paris, Gallimard, 1971, t. I, p. 818 ; cité par L. THIROUIN, « Dialoguer avec Pascal », *in Pascal ou le défaut de la méthode. Lecture des* Pensées *selon leur ordre*, Paris, Honoré Champion, 2015, p. 250)

Index nominum

A

Adam (Charles) : 400, 422.

Affre (Denys) : 208, 227, 289-290, 297-298, 301, 392, 475.

Astié (Jean-Frédéric) : 433.

Astros (Paul David Thérèse, d') : 306.

B

Ballanche (Pierre-Simon) : 83, 272.

Belot (Gustave) : 363, 418-421.

Bénard (Charles) : 328.

Benda (Jules) : 27, 426-427.

Bergson (Henri) : 315, 363, 400, 458-460, 464.

Berr (Henri) : 335, 351-352, 417, 458.

Binet-Sanglé (Charles) : 244.

Boirac (Émile) : 363, 400, 405, 407.

Bonald (Louis, de) : 222, 255, 263-264, 266, 405.

Bossut (Charles) : 41-42, 57, 62, 71-88, 104, 106-107, 127-128, 131, 133-134, 136, 138, 156, 159, 161, 179, 182, 185, 188, 199-200, 214-218, 263, 265, 273, 275, 298, 340, 366, 368-372, 378, 437, 440, 470, 477.

Bouillier (Francisque) : 26, 202, 285.

Boutroux (Émile) : 296, 364, 412-413, 418, 420, 425, 427-428, 458, 464-465, 478.

Bréhier (Émile) : 464, 469.

Brunetière (Ferdinand) : 27, 424.

Brunschvicg (Léon) : 35, 67, 71, 74-75, 81, 137-138, 168, 248, 338, 358, 403, 409-410, 417, 420-469, 477-479, 481.

Buisson (Ferdinand) : 22, 23, 315, 321, 332, 336-337, 418.

C

Chateaubriand (François-René, de) : 83-84, 131, 134, 234, 271, 294-296.

Clausel de Montals (Charles) : 246, 280-281, 284, 286, 290, 297-298, 301-302.

Combalot (Thierry) : 281, 286, 290.

Comte (Auguste) : 19, 313, 401, 417, 435.

Condillac (Étienne Bonnot, de) : 94, 97, 105-106, 111, 162, 178, 195, 202-204, 326.

Condorcet (Nicolas, de) : 27, 54, 71, 79-83, 87-89, 104, 106-108, 117, 130, 137, 148, 164, 177, 215, 221-223, 228, 244, 271, 295, 301, 375, 297, 424, 444, 477.

Cousin (Victor) : 9-10, 17-19, 24, 26-30, 32-33, 35-36, 47, 53, 57-58, 67, 71, 74-75, 95, 97-98, 110, 114-115, 117-118, 120, 123, 125, 131-132, 142-143, 145, 147-149, 151-262, 264-265, 267, 269-274, 276-278, 280-306, 308-309, 313-328, 330-331, 334-335, 337-340, 345, 348, 354, 356, 358, 361-362, 364, 368-370, 374-377, 380, 383-385, 388-390, 392, 397-399, 401, 408, 412-413, 417-418, 422, 429, 435, 442, 444, 447-448, 452, 454-455, 461, 475-478, 480-481.

Cuvier (Georges) : 111.

D

Damiron (Jean-Philibert) : 96-98, 117-118, 132, 203, 224, 237, 253-254, 258, 275, 303, 323, 376, 380, 412, 480.

Darlu (Alphonse) : 16, 363, 400, 418-420, 424, 449.

Degérando (Joseph-Marie) : 13, 98, 105, 130-131, 142, 162, 181.

Didiot (Jules) : 367, 434, 450.

Drioux (Claude-Joseph) : 219, 406.

Droz (Édouard) : 32-33, 151, 221, 388-389.

Dubois (Paul) : 117, 206, 213, 218, 380.

Duhem (Pierre) : 363, 458.

Dupanloup (Félix) : 299.

Durkheim (Émile) : 39, 313.

Duruy (Victor) : 320, 328-332, 343, 478.

F

Falloux (Alfred, de) : 289, 320, 322, 398.

Faugère (Prosper) : 27, 53, 126, 138, 152, 166, 169-177, 184, 217-219, 221, 223, 304, 314, 363-364, 366-368, 370-371, 374, 389, 396, 423-426, 428-430, 438-439, 442, 445, 468, 479.

Ferrari (Giuseppe) : 19, 285.

Ferraz (Marin) : 332.

Ferry (Jules) : 22, 332, 350-351, 411-412.

Flotte (Jean-Sylvestre) : 101, 122, 266.

Flottes (Jean-Baptiste) : 25, 101, 139-140, 221, 228, 236, 266-269, 272-273, 276, 295, 300-307, 309, 477-479.

Foisset (Théophile) : 132, 138, 348.

Fontanes (Louis, de) : 85, 93-95, 97, 100, 102, 104, 107-108, 110-113, 141.

Fourcroy (Antoine-François) : 96, 112, 475.

Fortoul (Hippolyte) : 313, 320, 322-332, 341-343, 381, 418.

Fouillée (Alfred) : 414-415, 418.

Franck (Adolphe) : 31, 202-203, 235-236, 370.

Frantin (Jean-Marie Félicité) : 53, 81, 87, 132-140, 142, 180, 215, 223, 298, 348, 366, 371, 433, 477, 479.

Frayssinous (Denis) : 114, 117, 122-124, 142, 228, 289.

G

Gaume (Jean-Joseph) : 209, 290, 298, 298.

Gazier (Augustin) : 138, 226, 425, 433-435, 479.

Gazier (Félix) : 35, 86, 425, 427, 430, 450, 469.

Giraud (Victor) : 70, 426-427, 432-434, 441.

Guizot (François) : 124, 210, 213, 279, 293-294, 319, 413.

Guyau (Jean-Marie) : 33, 348.

H

Hatzfeld (Adolphe) : 362-363.

Havet (Ernest) : 27, 32, 57, 75, 151, 166, 171, 179, 221, 223, 314-315, 348, 358, 361-378, 381-400, 402-404, 406-409, 422-424, 433-434, 437, 440, 442, 444, 454, 470, 477-479, 481.

I

Izoulet (Jean) : 363, 400.

J

Janet (Paul) : 171, 204, 261, 263-264, 313, 328, 332, 363, 395, 400-401, 478.

Jeannin (Jean-Baptiste) : 393, 433.

Jouffroy (Théodore) : 30, 91, 123, 154, 264, 270, 303, 380, 417-418.

L

Lachelier (Jules) : 16, 33, 309, 313, 334, 351-353, 355-356, 418, 420.

Lamennais (Félicité-Robert de) : 24, 32, 139-140, 142, 165, 203, 231, 237-238, 242, 252-280, 284-285, 287, 290-291, 294, 297-298, 302, 306-307, 309, 411, 476.

Lanson (Gustave) : 338, 363, 448.

Laromiguière (Pierre) : 96-98, 117, 123, 272.

Lélut (Louis-Francisque) : 244, 304.

Lévy-Bruhl (Lucien) : 363, 400.

Liard (Louis) : 420.

Lintilhac (Eugène) : 221, 363.

Longhaye (Georges) : 27, 30, 238, 296, 298, 363-364.

M

Maine de Biran (Pierre) : 19, 131, 154, 178, 181, 222-223.

Maistre (Joseph, de) : 30, 165, 184, 255, 264, 268-269, 315, 410.

Maret (Henri) : 22, 251, 278-279.

Marion (Henri) : 331-333, 336, 351-352, 357, 413, 415.

Margival (Henri) : 364, 434, 450.

Maynard (Michel Ulysse) : 217, 296, 396, 406.

Merlet (Gustave) : 27, 221, 315, 364.

Michaut (Gustave) : 178, 221, 362, 403, 425, 430, 434, 442, 479.

Molinier (Auguste) : 430, 433, 479.

N

Napoléon I^{er} (Napoléon Bonaparte, dit) : 28, 92-96, 98-99, 103, 107, 109-116, 141-142, 475.

Napoléon III (Louis-Napoléon Bonaparte, dit) : 324, 329, 341, 392.

Nault (Jean-Paul Bernard) : 85, 132, 234, 479.

Naville (Ernest) : 19, 222.

P

Parisis (Pierre-Louis) : 208, 281, 290-291, 299, 302, 475.

Péguy (Charles) : 363.

Proust (Marcel) : 338, 363, 444.

R

Rabier (Élie) : 16, 356, 363, 405, 407, 419-420.

Ravaisson (Félix) : 19, 159, 309, 313, 322, 349, 380, 418, 447, 457.

Raymond (Georges-Marie) : 127-131, 142.

Rémusat (Charles, de) : 96, 294.

Renan (Ernest) : 148, 152, 258, 337, 373, 394-395.

Renouard (Augustin) : 75, 81, 104, 106-107, 134, 138, 275, 366, 371-372, 378.

Renouvier (Charles) : 19, 313.

Riambourg (Jean-Baptiste) : 132, 293, 479

Ribot (Théodule) : 347, 417, 461.

Rocheblave (Simon) : 275, 363.

Rocher (Victor) : 27, 393, 433.

Royer-Collard (Pierre-Paul) : 95-98, 102, 117-118, 123, 131-132, 192, 203-204, 273, 303.

S

Sainte-Beuve (Charles Augustin, de) : 27, 57-59, 141, 147, 152, 169, 184, 188, 241, 264, 304, 306, 325, 348, 426, 444.

Saisset (Émile) : 19, 26, 155, 184, 223, 236, 250, 356, 364, 401, 476-477.

Salvandy (Narcisse-Achille, de) : 319-322.

Secrétan (Charles) : 348.

Simon (Jules) : 212, 294, 319-321, 324, 328, 332.

Souriau (Émile) : 296.

T

Taine (Hippolyte) : 25.

V

Vapereau (Gustave) : 171, 221, 223, 364.

Vialard (Augustin) : 400, 406, 433-434.

Villemain (Abel-François) : 92, 103, 110, 123-124, 126, 169-170, 205-206, 213-217, 219, 319, 322-325, 479.

Vinet (Alexandre) : 306, 433.

Voltaire (François-Marie Arouet, dit) : 29, 42, 44, 48, 60, 70-73, 79-80, 82-83, 85-87, 89-90, 104, 106-108, 130, 137, 148, 161, 177, 193, 215, 221-223, 238-239, 244, 271, 295, 301, 370, 375-376, 381, 397, 404, 414, 477.

TABLE DES ENCADRÉS.

Illustration 1. Vignette-frontispice de l'édition *princeps* des *Pensées* (1670) 49

Illustration 2. Listes des auteurs recommandés pour la classe de rhétorique, version de travail, 27 juin 1841 (extrait). 213

Illustration 3. Liste des auteurs philosophiques pour l'épreuve d'explication, version de travail, 21 novembre 1884 (extrait). 355

Tableau 1. Pièces liminaires de l'édition des *Pensées* de 1684 63

Tableau 2. Chronologie des récits biographiques liés à la *Vie* rédigée par Gilberte Pascal 69

Tableau 3. Livres autorisés pour la philosophie. Comparaison de la liste de 1809 avec le catalogue de 1804 105

Tableau 4. Comparaison du texte du fragment 168 : Cousin et les sources manuscrites des *Pensées* 175

Tableau 5. Entrées et sorties de la liste des auteurs de Philosophie (1895-1902) 417

Tableau 6. Le « système GEF ». Publications pascaliennes de la maison Hachette (1897-1914) 427

Tableau 7. Classement des œuvres de Pascal dans les éditions Brunschvicg (1897 et 1904-1914) 439

Tableau 8. Évolution des titres des sections des éditions Brunschvicg (1897 et 1904) 443

Tableau 9. Intitulés du programme de philosophie au baccalauréat ès-lettres (1880-1902) 449

Tableau 10. Questions de métaphysique et de théodicée au programme du baccalauréat ès-lettres (1890-1902) 449

TABLE DES MATIÈRES DU VOLUME I

Résumés 3

Remerciements 5

Avertissement 7

INTRODUCTION. FAIRE L'HISTOIRE DU CANON PHILOSOPHIQUE EN FRANCE AU XIXE SIÈCLE

1. La double naissance de la philosophie 9
2. La philosophie et son canon 12
3. Philosophie, politique, administration 16
4. La constitution du canon philosophique « à la française » et l'histoire de la laïcité 21
5. Blaise Pascal, figure privilégiée pour étudier la formation du canon philosophique en France 25
6. Pascal, entre sécularisation et scepticisme 28
7. Quel XIXe siècle ? 33

PREMIÈRE PARTIE : UN NOM QUI « DONNE À SONGER » : PASCAL À L'ORÉE DU XIXE SIÈCLE (1809-1842)

Chapitre 1. De quel Pascal hérite le XIXe siècle ? 41

1. De la mort de l'auteur des Pensées à leur monumentalisation 42
   (i) La dispersion initiale 43
   (ii) La tradition familiale et la résolution du désordre dans l'édition de 1670 55
   (iii) Minimiser la portée philosophique des Pensées 62
2. L'édition Bossut et la naissance du Pascal classique 72
   (i) L'édition-Bossut dans l'histoire des Pensées-de-Pascal 72
   (ii) Le projet éditorial de Bossut : totalisation et monumentalisation d'un « classique » 75

Chapitre 2. Entre classique culturel et classique scolaire : Pascal dans le premier tiers du XIXe siècle 89

1. « Mettre la jeunesse au régime des saines et fortes lectures » : Napoléon et l'invention des classiques 92
   (i) La création d'un système d'enseignement national 93
   (ii) Créer un corps de classiques pour la nation 99

(iii) Un Pascal-philosophe au début du xixe siècle ? 104

2. La consolidation du système d'enseignement sous la Restauration : entre éclipse des classiques et constitution « disciplinaire » 114

(i) Réglementation de l'enseignement et nouvelle génération philosophique 116

(ii) L'éclipse des classiques dans l'organisation d'une matière d'enseignement 119

3. Les premières appropriations « disciplinaires » de Pascal 125

(i) Les éloges académiques 126

(ii) Éditer Pascal en philosophe chrétien : Jean-Marie Félicité Frantin 132

DEUXIÈME PARTIE : LE MOMENT COUSINIEN DE LA RÉCEPTION DE PASCAL (1842-1851)

Chapitre 3. Victor Cousin, trompette pascalien « sans plus » ? La revendication d'une rupture historiographique 151

1. La philologie comme stratégie politico-philosophique 154

(i) Pascal et les devoirs de la nation 156

(ii) Pascal et les « devoirs » de l'historien de la philosophie 159

(iii)Pascal, entre histoire littéraire et « histoire intellectuelle » 162

2. La philologie selon Cousin, ou la constitution d'un self d'éditeur 166

(i) La philologie comme exigence 166

(ii) La philologie comme enjeu. Cousin contre Faugère 169

3. La figure de Pascal chez Cousin : jansénisme, scepticisme, anti-cartésianisme 176

(i) Les opuscules philosophiques : Pascal cartésien, ou Pascal avant Pascal 179

(ii) Le jansénisme comme événement pascalien 182

(iii) Les Pensées et les Provinciales : du jansénisme au scepticisme 187

Chapitre 4. L'exclusion de Pascal hors du domaine de la philosophie 197

1. Pascal hors de la philosophie 201

(i) L'arrêté du 12 août 1842 : un acte philosophique ? 201

(ii) Pascal autorisé pour la classe de rhétorique 212

2. Pascal et la philosophie : construction d'une incompatibilité 220

(i) Scepticisme et philosophie 221

(ii) Pascal « ennemi de la philosophie » 225

3. La fonction de la figure de Pascal chez Cousin 240

(i) La persona Pascal, ou pourquoi Pascal 240

(ii) Pascal, anti-modèle pour la philosophie 243

(iii) Du paradoxe au paradoxe des conséquences : Pascal philosophe ? 246

Chapitre 5. Les effets politiques de l'exclusion de Pascal du canon philosophique 249

1. La querelle Cousin-Lamennais comme matrice du Rapport sur les Pensées. 252
   (i) Quel est l'objet de la querelle Cousin-Lamennais ? 255
   (ii) Le statut de Pascal dans la querelle Cousin-Lamennais 260
   (iii) L'enjeu de la mobilisation de Pascal par Cousin dans la querelle avec Lamennais 269
2. Pascal dans la campagne contre l'enseignement universitaire 277
   (i) Retourner l'accusation de scepticisme.....280
   (ii) Définir le « vrai christianisme » 283
   (iii) Définir le rôle social de la philosophie et de la religion 288
3. Se réapproprier Pascal : la « réaction » catholique.....294
   (i) Un Pascal-catholique contre le philosophe Cousin ?.....295
   (ii) Produire une « philosophie chrétienne » : l'œuvre de l'abbé Flottes 302

TROISIÈME PARTIE : L'INCLUSION PROGRESSIVE DE PASCAL DANS LE CANON PHILOSOPHIQUE (1852-1914)

Chapitre 6. Les conditions institutionnelles du retour de Pascal en classe de philosophie 317

1. De la suppression de la philosophie à la philosophie des professeurs : les transformations de l'institution.....319
   (i) Mettre les philosophes à l'écart : de Falloux à Fortoul.....320
   (ii) Le rétablissement de la philosophie pour des raisons non-philosophiques 328
   (iii) Vers la fin de la « philosophie d'État » ? 332
2. Créer une « philosophie diffuse » : la réorganisation du rôle des auteurs philosophiques dans la seconde moitié du xixe siècle.....339
   (i) Une « liste des auteurs classiques » légitimes peu prescriptive (1848-1851).....339
   (ii) L'apparition des auteurs de philosophie au baccalauréat (1852) 341
   (iii) L'instauration d'une liste unique : promouvoir une philosophie d'État (1874).....345
   (iv) L'invention de l'explication de texte philosophique (1880) 350
   (v) La liberté du choix des professeurs-philosophes (1885-1902) 352

Chapitre 7. Habiliter philosophiquement Pascal : le travail éditorial d'Ernest Havet 361

1. L'habilitation philosophique des Pensées 365
   (i) La réorganisation des Pensées 367
   (ii) Les notes de bas de page.....374
2. Les ambiguïtés de la figure de Pascal chez Havet 388

(i) Validité logique vs. acceptabilité morale 390
(ii) L'intérêt de Havet pour Pascal 393
3. L'ambivalence des effets de l'édition Havet 399
(i) Dans l'institution 400
(ii) Dans les classes 402
Chapitre 8 La consécration d'un Pascal philosophique dans le moment 1900 409
1. De la « crise de la morale » à la réforme de 1902 411
(i) Crise de la morale et crise de l'enseignement 411
(ii) Réforme de l'enseignement, réforme morale ? 416
2. La création d'un philosophe national : Brunschvicg éditeur de Pascal 422
(i) Le « système GEF » et l'aboutissement d'un projet de nationalisation 422
(ii) L'avènement du « Pascal des philosophes et des savants » 432
(iii) Nationalisation philosophique et transformation du texte 436
3. Quel philosophe pour quelle philosophie ? 445
(i) Revendiquer une juridiction philosophique et laïque sur Pascal 446
(ii) Pascal et le progrès de la conscience européenne 450
(iii) Pascal et l'idéalisme critique 460
Conclusion. Canon de la philosophie et modernité philosophique 475
Index nominum 483

Numéro National de Thèse : 2022ENSL0028

THÈSE

en vue de l'obtention du grade de Docteur, délivré par

l'ÉCOLE NORMALE SUPÉRIEURE DE LYON

École Doctorale N° 487
École Doctorale de Philosophie (PHCR)

Discipline : Philosophie, épistémologie

Soutenue publiquement le 12/12/2022, par :

Félix BARANCY

La « carrière scolaire » de Blaise Pascal. Politique des auteurs et canonisation philosophique en France au XIXe siècle (1809-1914)

Volume II. Annexes

Devant le jury composé de :

Julien CAHON, Professeur des universités, Université de Picardie Jules Verne, Rapporteur
Lisa SHAPIRO, Professeure, McGill University, Rapporteure
Alain CANTILLON, Maître de conférences HDR, Université de la Sorbonne nouvelle Paris 3, Membre
Philippe FORAY, Professeur des universités, Université Jean Monnet, Membre
Sylvia GIOCANTI, Professeure des universités, Université Paul Valéry, Membre
Delphine ANTOINE-MAHUT, Professeure des universités, ENS de Lyon, Directrice de thèse
Bruno POUCET, Professeur émérite, Université de Picardie Jules Verne, Co-directeur de thèse

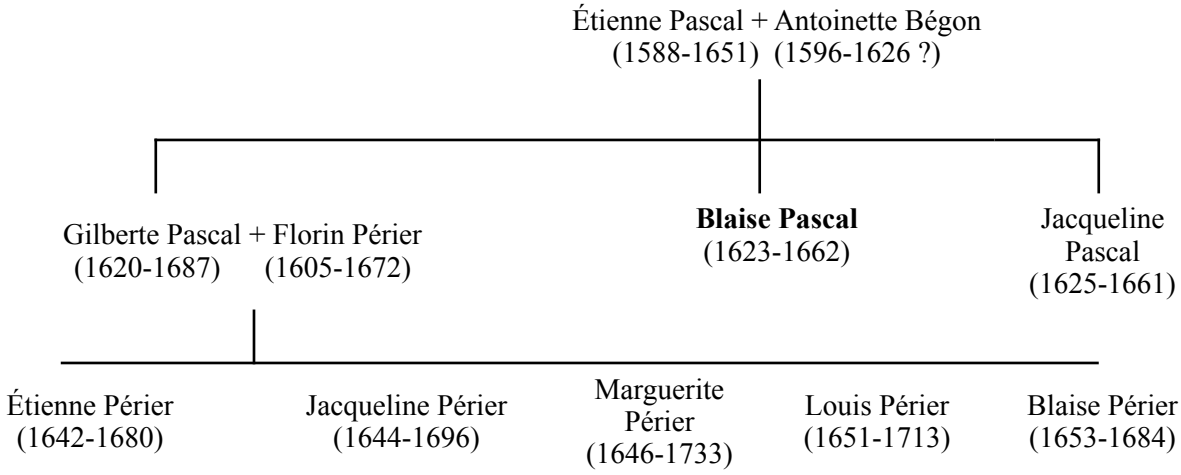
Première partie :
Documents relatifs à Blaise Pascal et à sa famille

Annexe 1.1 Arbre généalogique de la famille Pascal

Annexe 1.2 Préface de l'édition *Princeps* des *Pensées*

Annexe 1.3 La *Vie de Pascal*, par Gilberte Pascal, d'après l'édition de 1684

Annexe 1.1 – Arbre généalogique de la famille Pascal



Annexe 1.2 – Préface de l'édition *princeps* des *Pensées* (1670)

Nous donnons ici le texte de la préface, tel qu'il a été publié dans l'édition *princeps* des *Pensées*, en 1670. Nous préférons cette version à celle de la « préoriginale » de 1669, qui est un document de travail. Seule l'édition de 1670 donne la version achevée de cet écrit d'Étienne Périer. Ses variantes sont minimes, et nous les donnons en note (nous ne signalons pas les variations orthotypographiques). Nous lui adjoignons la « fin de la préface » rédigée à l'origine, qui n'a finalement pas été publiée, mais dont un recueil pascalien a conservé la trace.

La disparition de certaines modifications entre les éditions de 1669 et 1678 laisse penser à des erreurs de typographes, sans qu'il soit possible de trancher absolument;

SOURCES

Penſées de M. Paſcal ſur la religion et sur quelques autres sujets, qui ont esſté trouvées aprés ſa mort parmy ſes papiers, Paris, Desprez, 1669.

Penſées de M. Paſcal ſur la religion et sur quelques autres sujets, qui ont esſté trouvées aprés ſa mort parmy ſes papiers, Paris, Desprez, 1670.

Penſées de M. Paſcal ſur la religion et sur quelques autres sujets, qui ont esſté trouvées aprés ſa mort parmy ſes papiers, nouvelle édition, augmentée de plusieurs pensées du même Autheur, Paris, Desprez, 1678.

Fin de la préface des pensées de M. Pascal qui n'a point été imprimé[e], *Recueil « de l'Oratoire de Paris »*, BNF, f. fr. 20945, f° 290.

Préface,
Contenant de quelle manière ces Pensées ont été écrites et recueillies ; ce qui en a fait retarder l'impression ; quel était le dessein de Monsieur Pascal dans cet ouvrage ; et de quelle sorte il a passé les dernières années de sa vie.

[1] Monsieur Pascal ayant quitté fort jeune l'étude des mathématiques, de la physique et des autres sciences profanes, dans lesquelles il avait fait un si grand progrès qu'il y a eu assurément peu de personnes qui aient pénétré plus avant que lui dans les matières particulières qu'il en a traitées, il commença vers la trentième année de son âge à s'appliquer à des choses plus sérieuses et plus relevées, et à s'adonner uniquement, autant que sa santé le put permettre, à l'étude de l'Écriture, des Pères et de la morale chrétienne.

[2] Mais quoiqu'il n'ait pas moins excellé dans ces sortes de sciences qu'il avait fait dans les autres, comme il l'a bien fait paraître par des ouvrages qui passent pour assez parfaits et assez achevés en leur genre[1], on peut dire néanmoins que, si Dieu eût permis qu'il eût travaillé quelque temps à celui qu'il avait dessein de faire sur la religion, et auquel il voulait employer tout le reste de sa vie, cet ouvrage eût beaucoup surpassé tous les autres qu'on a vus de lui ; parce qu'en effet les

[1] « Qui passent pour assez achevés en leur genre » (1669) ; *idem* (1678).

vues qu'il avait sur ce sujet surpassaient[2] infiniment au-dessus de celles qu'il avait sur toutes les autres choses.

[3] Je crois qu'il n'y aura personne qui n'en soit facilement persuadé en voyant seulement le peu que l'on en donne à présent, quelque imparfait qu'il paraisse, et principalement sachant la manière dont il y a travaillé, et toute l'histoire du recueil qu'on en a fait. Voici comment tout cela s'est passé.

[4] Monsieur Pascal conçut le dessein de cet ouvrage plusieurs années avant sa mort ; mais il ne faut pas néanmoins s'étonner s'il fut si longtemps sans en rien mettre par écrit ; car il avait toujours accoutumé de songer beaucoup aux choses et de les disposer dans son esprit avant que de les produire au-dehors, pour bien considérer et examiner avec soin celles qu'il fallait mettre les premières ou les dernières, et l'ordre qu'il leur devait donner à toutes, afin qu'elles pussent faire l'effet qu'il désirait. Et comme il avait une mémoire excellente, et qu'on peut dire même prodigieuse, en sorte qu'il a souvent assuré qu'il n'avait jamais rien oublié de ce qu'il avait une fois bien imprimé dans son esprit ; lorsqu'il s'était ainsi quelque temps appliqué à un sujet, il ne craignait pas que les pensées qui lui étaient venues lui pussent jamais échapper ; et c'est pourquoi il différait assez souvent de les écrire, soit qu'il n'en eût pas le loisir, soit que sa santé, qui a presque toujours été languissante et imparfaite, ne fût pas assez forte pour lui permettre de travailler avec application.

[5] C'est ce qui a été cause que l'on a perdu à sa mort la plus grande partie de ce qu'il avait déjà conçu touchant son dessein. Car il n'a presque rien écrit des principales raisons dont il voulait se servir, des fondements sur lesquels il prétendait appuyer son ouvrage, et de l'ordre qu'il y voulait garder[3] ; ce qui était assurément très considérable. Tout cela était tellement gravé dans son esprit et dans sa mémoire qu'ayant négligé de l'écrire lorsqu'il l'aurait peut-être pu faire, il se trouva, lorsqu'il l'aurait bien voulu, hors d'état d'y pouvoir du tout travailler.

[6] Il se rencontra néanmoins une occasion, il y a environ dix ou douze ans, en laquelle on l'obligea, non pas d'écrire ce qu'il avait dans l'esprit sur ce sujet-là, mais d'en dire quelque chose de vive voix. Il le fit donc en présence et à la prière de plusieurs personnes très considérables de ses amis. Il leur développa en peu de mots le plan de tout son ouvrage ; il leur représenta ce qui en devait faire le sujet et la matière ; il leur en rapporta en abrégé les raisons et les principes, et il leur expliqua l'ordre et la suite des choses qu'il y voulait traiter. Et ces personnes, qui sont aussi capables qu'on le puisse être de juger de ces sortes de choses, avouent qu'elles n'ont jamais rien entendu de plus beau, de plus fort, de plus touchant, ni de plus convaincant ; qu'elles en furent charmées ; et que ce qu'elles virent de ce projet et de ce dessein dans un discours de deux ou trois heures, fait ainsi sur-le-champ sans avoir été prémédité ni travaillé, leur fit juger ce que ce pourrait être un jour, s'il était jamais exécuté et conduit à sa perfection par une personne dont ils connaissaient la force et la capacité, qui avait accoutumé de tant travailler tous ses ouvrages, qui ne se contentait presque jamais de ses premières pensées, quelque bonnes qu'elles parussent aux

---

[2] « Étaient infiniment » (1669) ; *idem* (1678).

[3] « Qu'il voulait y garder » (1669) ; *idem* (1678).

autres, et qui a refait souvent jusqu'à huit ou dix fois des pièces que tout autre que lui trouvait admirables dès la première.

[7] Après qu'il leur eût fait voir quelles sont les preuves qui font le plus d'impression sur l'esprit des hommes, et qui sont les plus propres à les persuader, il entreprit de montrer que la religion chrétienne avait autant de marques de certitude et d'évidence que les choses qui sont reçues dans le monde pour les plus indubitables.

[8] Pour entrer dans ce dessein, il commença d'abord par une peinture de l'homme, où il n'oublia rien de tout ce qui le pouvait faire connaître et au-dedans et au-dehors de lui-même, jusqu'aux plus secrets mouvements de son cœur. Il supposa ensuite un homme qui, ayant toujours vécu dans une ignorance générale, et dans l'indifférence à l'égard de toutes choses, et surtout à l'égard de soi-même, vient enfin à se considérer dans ce tableau, et à examiner ce qu'il est. Il est surpris d'y découvrir une infinité de choses auxquelles il n'a jamais pensé ; et il ne saurait remarquer sans étonnement et sans admiration tout ce que Monsieur Pascal lui fait sentir de sa grandeur et de sa bassesse, de ses avantages et de ses faiblesses, du peu de lumières qui lui reste, et des ténèbres qui l'environnent presque de toutes parts ; et enfin de toutes les contrariétés étonnantes qui se trouvent dans sa nature. Il ne peut plus après cela demeurer dans l'indifférence, s'il a tant soit peu de raison ; et quelque insensible qu'il ait été jusqu'alors, il doit souhaiter, après avoir ainsi connu ce qu'il est, de connaître aussi d'où il vient et ce qu'il doit devenir.

[9] Monsieur Pascal, l'ayant mis dans cette disposition de chercher à s'instruire sur un doute si important, il l'adresse premièrement aux philosophes ; et c'est là qu'après lui avoir développé tout ce que les plus grands philosophes de toutes les sectes ont dit sur le sujet de l'homme, il lui fait observer tant de défauts, tant de faiblesse, tant de contradictions et tant de faussetés dans tout ce qu'ils en ont avancé, qu'il n'est pas difficile à cet homme de juger que ce n'est pas là où il s'en doit tenir.

[10] Il lui fait ensuite parcourir tout l'univers et tous les âges, pour lui faire remarquer une infinité de religions qui s'y rencontrent ; mais il lui fait voir en même temps, par des raisons si fortes et si convaincantes, que toutes ces religions ne sont remplies que de vanités, que de folies, que d'erreurs, que d'égarements et d'extravagances, qu'il n'y trouve rien encore qui le puisse satisfaire.

[11] Enfin il lui fait jeter les yeux sur le peuple juif, et il lui en fait observer des circonstances si extraordinaires qu'il attire facilement son attention. Après lui avoir représenté tout ce que ce peuple a de singulier, il s'arrête particulièrement à lui faire remarquer un livre unique par lequel il se gouverne, et qui comprend tout ensemble son histoire, sa loi et sa religion. A peine a-t-il ouvert ce livre qu'il y apprend que le monde est l'ouvrage d'un Dieu et que c'est ce même Dieu qui a créé l'homme à son image, et qui l'a doué de tous les avantages du corps et de l'esprit qui convenaient à cet état. Quoiqu'il n'ait rien encore qui le convainque de cette vérité, elle ne laisse pas de lui plaire, et la raison seule suffit pour lui faire trouver plus de vraisemblance dans cette supposition qu'un Dieu est l'auteur des hommes et de tout ce qu'il y a dans l'univers, que dans tout ce que ces mêmes hommes se sont imaginé par leurs propres lumières. Ce qui l'arrête en cet endroit est de voir, par la

peinture qu'on lui a faite de l'homme, qu'il est bien éloigné de posséder tous ces avantages qu'il a dû avoir lorsqu'il est sorti des mains de son auteur. Mais il ne demeure pas longtemps dans ce doute, car dès qu'il poursuit la lecture de ce même livre, il y trouve qu'après que l'homme eût été créé de Dieu dans l'état d'innocence, et avec toutes sortes de perfections, la première action qu'il fit fut de se révolter contre son créateur, et d'employer tous les avantages qu'il en avait reçus pour l'offenser.

[12] Monsieur Pascal lui fait alors comprendre que ce crime ayant été le plus grand de tous les crimes en toutes ses circonstances, il avait été puni non seulement dans ce premier homme, qui, étant déchu par là de son état, tomba tout d'un coup dans la misère, dans la faiblesse, dans l'erreur et dans l'aveuglement ; mais encore dans tous ses descendants, à qui ce même homme a communiqué et communiquera encore sa corruption dans toute la suite des temps.

[13] Il lui fait ensuite parcourir divers endroits de ce livre où il a découvert cette vérité. Il lui fait prendre garde qu'il n'y est plus parlé de l'homme que par rapport à cet état de faiblesse et de désordre ; qu'il y est dit souvent que toute chair est corrompue, que les hommes sont abandonnés à leurs sens, et qu'ils ont une pente au mal dès leur naissance. Il lui fait voir encore que cette première chute est la source, non seulement de tout ce qu'il y a de plus incompréhensible dans la nature de l'homme, mais aussi d'une infinité d'effets qui sont hors de lui, et dont la cause lui est inconnue. Enfin il lui représente l'homme si bien dépeint dans tout ce livre, qu'il ne lui paraît plus différent de la première image qu'il lui en a tracée.

[14] Ce n'est pas assez d'avoir fait connaître à cet homme son état plein de misère ; Monsieur Pascal lui apprend encore qu'il trouvera dans ce même livre de quoi se consoler, Et, en effet, il lui fait remarquer qu'il y est dit que le remède est entre les mains de Dieu: que c'est à lui que nous devons recourir pour avoir les forces qui nous manquent ; qu'il se laissera fléchir, et qu'il enverra même un libérateur aux hommes, qui satisfera pour eux, et qui réparera leur impuissance.

[15] Après qu'il lui a expliqué un grand nombre de remarques très particulières sur le livre de ce peuple, il lui fait encore considérer que c'est le seul qui ait parlé dignement de l'Être souverain et qui ait donné l'idée véritable religion. Il lui en fait concevoir les marques les plus sensibles qu'il applique à celles que ce livre a enseignées ; et il lui fait faire une attention particulière sur ce qu'elle fait consister l'essence de son culte dans l'amour du Dieu qu'elle adore ; ce qui est un caractère tout singulier, et qui la distingue visiblement de toutes les autres religions, dont la fausseté paraît par le défaut de cette marque si essentielle.

[16] Quoique Monsieur Pascal, après avoir conduit si avant cet homme qu'il s'était proposé de persuader insensiblement, ne lui ait encore rien dit qui le puisse convaincre des vérités qu'il lui a fait découvrir, il l'a mis néanmoins dans la disposition de les recevoir avec plaisir, pourvu qu'on puisse lui faire voir qu'il doit s'y rendre, et de souhaiter même de tout son cœur qu'elles soient solides et bien fondées, puisqu'il y trouve de si grands avantages pour son repos et pour l'éclaircissement de ses doutes. C'est aussi l'état où devrait être tout homme raisonnable, s'il était une fois bien entré dans la suite de toutes les choses que Monsieur Pascal vient de représenter, et il y a sujet de croire qu'après cela il se rendrait facilement à toutes les preuves qu'il apporta ensuite

pour confirmer la certitude et l'évidence de toutes ces vérités importantes dont il avait parlé, et qui font le fondement de la religion chrétienne, qu'il avait dessein de persuader.

[17] Pour dire en peu de mots quelque chose de ces preuves, après qu'il eût montré en général que les vérités dont il s'agissait étaient contenues dans un livre de la certitude duquel tout homme de bon sens ne pouvait douter, il s'arrêta principalement au livre de Moïse, où ces vérités sont particulièrement répandues, et il fit voir, par un très grand nombre de circonstances indubitables, qu'il était également impossible que Moïse eût laissé par écrit des choses fausses, ou que le peuple à qui il les avait laissées s'y fût laissé tromper, quand même Moïse aurait été capable d'être fourbe.

[18] Il parla aussi de tous les grands miracles qui sont rapportés dans ce livre ; et comme ils sont d'une grande conséquence pour la religion qui y est enseignée, il prouva qu'il n'était pas possible qu'ils ne fussent vrais, non seulement par l'autorité du livre où ils sont contenus, mais encore par toutes les circonstances qui les accompagnent et qui les rendent indubitables.

[19] Il fit voir encore de quelle manière toute la loi de Moïse était figurative : que tout ce qui était arrivé aux Juifs n'avait été que la figure des vérités accomplies à la venue du Messie, et que, le voile qui couvrait ces figures ayant été levé, il était aisé d'en voir l'accomplissement et la consommation parfaite en faveur de ceux qui ont reçu Jésus-Christ.

[20] Monsieur Pascal entreprit ensuite de prouver la vérité de la religion par les prophéties ; et ce fut sur ce sujet qu'il s'étendit beaucoup plus que sur les autres. Comme il avait beaucoup travaillé là-dessus, et qu'il y avait des vues qui lui étaient toutes particulières, il les expliqua d'une manière fort intelligible ; il en fit voir le sens et la suite avec une facilité merveilleuse ; et il les mit dans tout leur jour et dans toute leur force.

[21] Enfin, après avoir parcouru les livres de l'Ancien Testament, et fait encore plusieurs observations convaincantes pour servir de fondements et de preuves à la vérité de la religion, il entreprit encore de parler du Nouveau Testament, et de tirer ses preuves de la vérité même de l'Évangile. Il commença par Jésus-Christ ; et quoiqu'il l'eût déjà prouvé invinciblement par les prophéties et par toutes les figures de la loi dont on voyait en lui l'accomplissement parfait, il apporta encore beaucoup de preuves tirées de sa personne même, de ses miracles, de sa doctrine et des circonstances de sa vie.

[22] Il s'arrêta ensuite sur les apôtres ; et pour faire voir la vérité de la foi qu'ils ont publiée hautement partout, après avoir établi qu'on ne pouvait les accuser de fausseté qu'en supposant ou qu'ils avaient été des fourbes, ou qu'ils avaient été trompés eux-mêmes, il fit voir clairement que l'une et l'autre de ces suppositions étaient également impossibles.

[23] Enfin il n'oublia rien de tout ce qui pouvait servir à la vérité de l'histoire évangélique, faisant de très belles remarques sur l'Évangile même, sur le style des évangélistes, et sur leurs personnes ; sur les apôtres en particulier, et sur leurs écrits ; sur le nombre prodigieux de miracles ; sur les martyrs ; sur les saints ; en un mot, sur toutes les voies par lesquelles la religion chrétienne s'est entièrement établie. Et quoiqu'il n'eût pas le loisir, dans un simple discours, de traiter au long une si vaste matière, comme il avait dessein de faire dans son ouvrage, il en dit néanmoins assez

pour convaincre que tout cela ne pouvait être l'ouvrage des hommes, et qu'il n'y avait que Dieu seul qui eût pu conduire l'événement de tant d'effets différents qui concourent tous également à prouver d'une manière invincible la religion qu'il est venu lui-même établir parmi les hommes.

[24] Voilà en substance les principales choses dont il entreprit de parler dans tout ce discours, qu'il ne proposa à ceux qui l'entendirent que comme l'abrégé du grand ouvrage qu'il méditait, et c'est par le moyen d'un de ceux qui y furent présents qu'on a su depuis le peu que je viens d'en rapporter.

[25] On verra parmi les fragments que l'on donne au public quelque chose de ce grand dessein de Monsieur Pascal, mais on y en verra bien peu ; et les choses mêmes que l'on y trouvera sont si imparfaites, si peu étendues et si peu digérées, qu'elles ne peuvent donner qu'une idée très grossière de la manière dont il avait envie de les traiter.

[26] Au reste, il ne faut pas s'étonner si, dans le peu qu'on en donne, on n'a pas gardé son ordre et sa suite pour la distribution des matières. Comme on n'avait presque rien qui se suivît, il eût été inutile de s'attacher à cet ordre ; et l'on s'est contenté de les disposer à peu près en la manière qu'on a jugée être plus propre et plus convenable à ce que l'on en avait. On espère même qu'il y aura peu de personnes qui, après avoir bien conçu une fois le dessein de Monsieur Pascal, ne suppléent d'elles-mêmes au défaut de cet ordre, et qui, en considérant avec attention les diverses matières répandues dans ces fragments, ne jugent facilement où elles doivent être rapportées suivant l'idée de celui qui les avait écrites.

[27] Si l'on avait seulement ce discours-là par écrit tout au long et en la manière qu'il fut prononcé, l'on aurait quelque sujet de se consoler de la perte de cet ouvrage, et l'on pourrait dire qu'on en aurait au moins un petit échantillon, quoique fort imparfait. Mais Dieu n'a pas permis qu'il nous ait laissé ni l'un ni l'autre ; car peu de temps après il tomba malade d'une maladie de langueur et de faiblesse qui dura les quatre dernières années de sa vie, et qui, quoiqu'elle parût fort peu au-dehors, et qu'elle ne l'obligeât pas de garder le lit ni la chambre, ne laissait pas de l'incommoder beaucoup, et de le rendre presque incapable de s'appliquer à quoi que ce fût[4] : de sorte que le plus grand soin et la principale occupation de ceux qui étaient auprès de lui étaient de le détourner d'écrire, et même de parler de tout ce qui demandait quelque application et quelque contention d'esprit, et de ne l'entretenir que de choses indifférentes et incapables de le fatiguer.

[28] C'est néanmoins pendant ces quatre années de langueur et de maladie qu'il a fait et écrit tout ce que l'on a de lui de cet ouvrage qu'il méditait, et tout ce que l'on en donne au public. Car, quoiqu'il attendît que sa santé fût entièrement rétablie pour y travailler tout de bon, et pour écrire les choses qu'il avait déjà digérées et disposées dans son esprit ; cependant, lorsqu'il lui survenait quelques nouvelles pensées, quelques vues, quelques idées, ou même quelque tour et quelques expressions qu'il prévoyait lui pouvoir un jour servir pour son dessein, comme il n'était pas alors en état de s'y appliquer aussi fortement qu'il faisait quand il se portait bien, ni de les imprimer dans son esprit et dans sa mémoire, il aimait mieux en mettre quelque chose par écrit pour ne le pas

[4] « Quoi que ce soit » (1669) ; *idem* (1678).

oublier ; et pour cela il prenait le premier morceau de papier qu'il trouvait sous sa main, sur lequel il mettait sa pensée en peu de mots, et fort souvent même seulement à demi-mot ; car il ne l'écrivait que pour lui ; et c'est pourquoi il se contentait de le faire fort légèrement, pour ne pas se fatiguer l'esprit, et d'y mettre seulement les choses qui étaient nécessaires pour le faire ressouvenir des vues et des idées qu'il avait.

[29] C'est ainsi qu'il a fait la plupart des fragments qu'on trouvera dans ce recueil ; de sorte qu'il ne faut pas s'étonner s'il y en a quelques-uns qui semblent assez imparfaits, trop courts et trop peu expliqués, et dans lesquels on peut même trouver des termes et des expressions moins propres et moins élégantes. Il arrivait néanmoins quelquefois qu'ayant la plume à la main, il ne pouvait s'empêcher, en suivant son inclination, de pousser ses pensées, et de les étendre un peu davantage, quoique ce ne fût jamais avec la force et l'application d'esprit qu'il aurait pu faire en parfaite santé. Et c'est pourquoi l'on en trouvera aussi quelques-unes plus étendues et mieux écrites, et des chapitres plus suivis et plus parfaits que les autres.

[30] Voilà de quelle manière ont été écrites ces pensées. Et je crois qu'il n'y aura personne qui ne juge facilement par ces légers commencements et par ces faibles essais d'une personne malade, qu'il n'avait écrits que pour lui seul, et pour se remettre dans l'esprit des pensées qu'il craignait de perdre, et qu'il n'a jamais revus ni retouchés, quel eût été l'ouvrage entier, si Monsieur Pascal eût pu recouvrer sa parfaite santé et y mettre la dernière main, lui qui savait disposer les choses dans un si beau jour et un si bel ordre, qui donnait un tour si particulier, si noble et si relevé à tout ce qu'il voulait dire, qui avait dessein de travailler cet ouvrage plus que tous ceux qu'il avait jamais faits, qui y voulait employer toute la force d'esprit et tous les talents que Dieu lui avait donnés, et duquel il a dit souvent qu'il lui fallait dix ans de santé pour l'achever.

[31] Comme l'on savait le dessein qu'avait Monsieur Pascal de travailler sur la religion, l'on eut un très grand soin, après sa mort, de recueillir tous les écrits qu'il avait faits sur cette matière. On les trouva tous ensemble enfilés en diverses liasses, mais sans aucun ordre et sans aucune suite, parce que, comme je l'ai déjà remarqué, ce n'était que les premières expressions de ses pensées qu'il écrivait sur de petits morceaux de papier à mesure qu'elles lui venaient dans l'esprit. Et tout cela était si imparfait et si mal écrit qu'on a eu toutes les peines du monde à les déchiffrer.

[32] La première chose que l'on fit fut de les faire copier tels qu'ils étaient, et dans la même confusion qu'on les avait trouvés. Mais lorsqu'on les vit en cet état, et qu'on eut plus de facilité de les lire et de les examiner que dans les originaux, ils parurent d'abord si informes, si peu suivis, et la plupart si peu expliqués, qu'on fut fort longtemps sans penser du tout à les faire imprimer, quoique plusieurs personnes de très grande considération le demandassent souvent avec des instances et des sollicitations fort pressantes ; parce que l'on jugeait bien que l'on ne pouvait pas remplir l'attente et l'idée que tout le monde avait de cet ouvrage, dont l'on avait déjà entendu parler, en donnant ces écrits en l'état qu'ils étaient.

[33] Mais enfin on fut obligé de céder à l'impatience et au grand désir que tout le monde témoignait de les voir imprimés. Et l'on s'y porta d'autant plus aisément que l'on crut que ceux qui les liraient seraient assez équitables pour faire le discernement d'un dessin ébauché avec une pièce

achevée, et pour juger de l'ouvrage par l'échantillon, quelque imparfait qu'il fût. Et ainsi l'on se résolut de les donner au public. Mais, comme il y avait plusieurs manières de l'exécuter, l'on a été quelque temps à se déterminer sur celle que l'on devait prendre.

[34] La première qui vint dans l'esprit, et celle qui était sans doute la plus facile, était de les faire imprimer tout de suite dans le même état qu'on les a trouvés. Mais l'on jugea bientôt que, de le faire de cette sorte, c'eût été perdre presque tout le fruit qu'on en pouvait espérer ; parce que les pensées plus parfaites, plus suivies, plus claires et plus étendues étant mêlées et comme absorbées parmi tant d'autres imparfaites, obscures, à demi digérées, et quelques-unes même presque inintelligibles à tout autre qu'à celui qui les avait écrites, il y avait tout sujet de croire que les unes feraient rebuter les autres, et que l'on ne considérerait ce volume, grossi inutilement de tant de pensées imparfaites, que comme un amas confus, sans ordre, sans suite, et qui ne pouvait servir à rien.

[35] Il y avait une autre manière de donner ces écrits au public, qui était d'y travailler auparavant, d'éclaircir les pensées obscures, d'achever celles qui étaient imparfaites, et, en prenant dans tous ces fragments le dessein de Monsieur Pascal, de suppléer en quelque sorte l'ouvrage qu'il voulait faire. Cette voie eût été assurément la plus parfaite ; mais il était aussi très difficile de la bien exécuter. L'on s'y est néanmoins arrêté assez longtemps, et l'on avait en effet commencé à y travailler. Mais enfin l'on s'est résolu de la rejeter aussi bien la première, parce que l'on a considéré qu'il était presque impossible de bien entrer dans la pensée et dans le dessein d'un auteur, et surtout d'un auteur mort, et que ce n'eût pas été donner l'ouvrage de Monsieur Pascal, mais un ouvrage tout différent.

[36] Ainsi, pour éviter les inconvénients qui se trouvaient dans l'une et l'autre de ces manières de faire paraître ces écrits, l'on en a choisi une entre deux, qui est celle que l'on a suivie dans ce recueil. L'on a pris seulement parmi ce grand nombre de pensées celles qui ont paru les plus claires et les plus achevées ; et on les donne telles qu'on les a trouvées, sans y rien ajouter ni changer, si ce n'est qu'au lieu qu'elles étaient sans suite, sans liaison, et dispersées confusément de côté et d'autre, on les a mises dans quelque sorte d'ordre, et réduit sous les mêmes titres celles qui étaient sur les mêmes sujets ; et l'on a supprimé toutes les autres qui étaient ou trop obscures, ou trop imparfaites.

[37] Ce n'est pas qu'elles ne continssent aussi de très belles choses, et qu'elles ne fussent capables de donner de grandes vues à ceux qui les entendraient bien. Mais comme l'on ne voulait pas travailler à les éclaircir et à les achever, elles eussent été entièrement inutiles en l'état qu'elles sont. Et afin que l'on en ait quelque idée, j'en rapporterai ici seulement une pour servir d'exemple, et par laquelle on pourra juger de toutes les autres que l'on a retranchées. Voici donc quelle est cette pensée, et en quel état on l'a trouvée parmi ces fragments : *Un artisan qui parle des richesses, un procureur qui parle de la guerre, de la royauté, etc. Mais le riche parle bien des richesses, le roi parle froidement d'un grand don qu'il vient de faire, et Dieu parle bien de Dieu.*

[38] Il y a dans ce fragment une fort belle pensée ; mais il y a peu de personnes qui la puissent voir, parce qu'elle y est expliquée très imparfaitement et d'une manière fort obscure, fort courte et fort abrégée ; en sorte que, si on ne lui avait souvent ouï dire de bouche la même pensée, il serait

difficile de la reconnaître dans une expression si confuse et si embrouillée. Voici à peu près en quoi elle consiste.

[39] Il avait fait plusieurs remarques très particulières sur le style de l'Écriture, et principalement de l'Évangile, et il y trouvait des beautés que peut-être personne n'avait remarquées avant lui. Il admirait entre autres choses la naïveté, la simplicité, et, pour le dire ainsi, la froideur avec laquelle il semble que Jésus-Christ y parle des choses les plus grandes et les plus relevées, comme sont, par exemple, le royaume de Dieu, la gloire que posséderont les saints dans le ciel, les peines de l'enfer, sans s'y étendre, comme ont fait les Pères et tous ceux qui ont écrit sur ces matières. Et il disait que la véritable cause de cela était que ces choses, qui à la vérité sont infiniment grandes et relevées à notre égard, ne le sont pas de même à l'égard de Jésus-Christ, et qu'ainsi il ne faut pas trouver étrange qu'il en parle de cette sorte sans étonnement et sans admiration, comme l'on voit, sans comparaison, qu'un général d'armée parle tout simplement et sans s'émouvoir du siège d'une place importante et du gain d'une grande bataille, et qu'un roi parle froidement d'une somme de quinze ou vingt millions dont un particulier et un artisan ne parleraient qu'avec de grandes exagérations.

[40] Voilà quelle est la pensée qui est contenue et renfermée sous le peu de paroles qui composent ce fragment ; et cette considération, jointe à quantité d'autres semblables, pouvait servir assurément, dans l'esprit des personnes raisonnables et qui agissent de bonne foi, de quelque preuve de la divinité de Jésus-Christ.

[41] Je crois que ce seul exemple peut suffire, non seulement pour faire juger quels sont à peu près les autres fragments qu'on a retranchés, mais aussi pour faire voir le peu d'application et la négligence, pour ainsi dire, avec laquelle ils ont presque tous été écrits, ce qui doit bien convaincre de ce que j'ai dit, que Monsieur Pascal ne les avait écrits en effet que pour lui seul, et sans aucune pensée qu'ils dussent jamais paraître en cet état. Et c'est aussi ce qui fait espérer que l'on sera assez porté à excuser les défauts qui s'y pourront rencontrer.

[42] Que s'il se trouve encore dans ce recueil quelques pensées un peu obscures, je pense que, pour peu qu'on s'y veuille appliquer, on les comprendra néanmoins très facilement, et qu'on demeurera d'accord que ce ne sont pas les moins belles, et qu'on a mieux fait de les donner telles qu'elles sont que de les éclaircir par un grand nombre de paroles qui n'auraient servi qu'à les rendre traînantes et languissantes, et qui en auraient ôté une des principales beautés, qui consiste à dire beaucoup de choses en peu de mots.

[43] L'on en peut voir un exemple dans un des fragments du chapitre des *Preuves de Jésus-Christ par les prophéties*[5]*,* qui est conçu en ces termes : *Les prophètes sont mêlés de prophéties particulières et de celles du Messie, afin que les prophéties du Messie ne fussent pas sans preuves, et que les prophéties particulières ne fussent pas sans fruit.* Il rapporte dans ce fragment la raison pour laquelle les prophètes, qui n'avaient en vue que le Messie et qui semblaient ne devoir prophétiser que de lui et de ce qui le regardait, ont néanmoins souvent prédit des choses particulières qui paraissaient assez indifférentes et inutiles à leur dessein. Il dit que c'était afin que

[5] « Par les prophéties page 125 » (1669) ; *idem* (1678).

ces événements particuliers s'accomplissent de jour en jour aux yeux de tout le monde ; en la manière qu'ils les avaient prédits, ils fussent incontestablement reconnus pour prophètes, et qu'ainsi l'on ne pût douter de la vérité et de la certitude de toutes les choses qu'ils prophétisaient du Messie. De sorte que, par ce moyen, les prophéties du Messie tiraient en quelque façon leurs preuves et leur autorité de ces prophéties particulières vérifiées et accomplies ; et ces prophéties particulières servant ainsi à prouver et à autoriser celles du Messie, elles n'étaient pas inutiles et infructueuses. Voilà le sens de ce fragment étendu et développé. Mais il n'y a sans doute personne qui ne prît bien plus de plaisir de le découvrir soi-même dans ces paroles obscures que de le voir ainsi éclairci et expliqué.

[44] Il est encore, ce me semble, assez à propos, pour détromper quelques personnes qui pourraient peut-être s'attendre de trouver ici des preuves et des démonstrations géométriques de l'existence de Dieu, de l'immortalité de l'âme, et de plusieurs autres articles de la foi chrétienne, de les avertir que ce n'était pas là le dessein de Monsieur Pascal. Il ne prétendait point prouver toutes ces vérités de la religion par de telles démonstrations fondées sur des principes évidents, capables de convaincre l'obstination des plus endurcis ni par des raisonnements métaphysiques, qui souvent égarent plus l'esprit qu'ils ne le persuadent, ni par des lieux communs tirés de divers effets de la nature ; mais par des preuves morales qui vont plus au cœur qu'à l'esprit. C'est-à-dire qu'il voulait plus travailler à toucher et à disposer le cœur, qu'à convaincre et à persuader l'esprit, parce qu'il savait que les passions et les attachements vicieux qui corrompent le cœur et la volonté sont les plus grands obstacles et les principaux empêchements que nous ayons à la foi, et que, pourvu que l'on pût lever ces obstacles, il n'était pas difficile de faire recevoir à l'esprit les lumières et les raisons qui pouvaient le convaincre.

[45] L'on sera facilement persuadé de tout cela en lisant ces écrits. Mais Monsieur Pascal s'en est encore expliqué lui-même dans un de ses fragments qui a été trouvé parmi les autres, et que l'on n'a point mis dans ce recueil. Voici ce qu'il dit dans ce fragment : *Je n'entreprendrai pas ici de prouver par des raisons naturelles, ou l'existence de Dieu, ou la Trinité, ou l'immortalité de l'âme, ni aucune des choses de cette nature ; non seulement parce que je ne me sentirais pas assez fort pour trouver dans la nature de quoi convaincre des athées endurcis, mais encore parce que cette connaissance, sans Jésus-Christ, est inutile et stérile. Quand un homme serait persuadé que les proportions des nombres sont des vérités immatérielles, éternelles, et dépendantes d'une première vérité en qui elles subsistent et qu'on appelle Dieu, je ne le trouverais pas beaucoup avancé pour son salut.*

[46] L'on s'étonnera peut-être aussi de trouver dans ce recueil une si grande diversité de pensées, dont il y en a même plusieurs qui semblent assez éloignées du sujet que Monsieur Pascal avait entrepris de traiter. Mais il faut considérer que son dessein était bien plus ample et plus étendu que l'on ne se l'imagine, et qu'il ne se bornait pas seulement à réfuter les raisonnements des athées et de ceux qui combattent quelques-unes des vérités de la foi chrétienne. Le grand amour et l'estime singulière qu'il avait pour la religion faisait que non seulement il ne pouvait souffrir qu'on la voulût détruire et anéantir tout à fait, mais même qu'on la blessât et qu'on la corrompît en la moindre

chose. De sorte qu'il voulait déclarer la guerre à tous ceux qui en attaquent ou la vérité, ou la sainteté : c'est-à-dire non seulement aux athées, aux infidèles et aux hérétiques, qui refusent de soumettre les fausses lumières de leur raison à la foi, et de reconnaître les vérités qu'elle nous enseigne ; mais même aux chrétiens et aux catholiques, qui, étant dans le corps de la véritable Église, ne vivent pas néanmoins selon la pureté des maximes de l'Évangile, qui nous y sont proposées comme le modèle sur lequel nous devons régler et conformer toutes nos actions.

[47] Voilà quel était son dessein, et ce dessein était assez vaste et assez grand pour pouvoir comprendre la plupart des choses qui sont répandues dans ce recueil. Il s'y en pourra néanmoins trouver quelques-unes qui n'y ont nul rapport, et qui en effet n'y étaient pas destinées, comme par exemple la plupart de celles qui sont dans le chapitre des *Pensées diverses,* lesquelles on a aussi trouvées parmi les papiers de Monsieur Pascal et que l'on a jugé à propos de joindre aux autres ; parce que l'on ne donne pas ce livre-ci simplement comme un ouvrage fait contre les athées ou sur la religion, mais comme un recueil de *Pensées de Monsieur Pascal sur la religion, et sur quelques autres sujets.*

[48] Je pense qu'il ne reste plus, pour achever cette préface, que de dire quelque chose de l'auteur après avoir parlé de son ouvrage. Je crois que non seulement cela sera assez à propos, mais que ce que j'ai dessein d'en écrire pourra même être très utile pour faire connaître comment Monsieur Pascal est entré dans l'estime et dans les sentiments qu'il avait pour la religion, qui lui firent concevoir le dessein d'entreprendre cet ouvrage.

[49] L'on a déjà rapporté en abrégé, dans la préface des *Traités de l'équilibre des liqueurs et de la pesanteur de l'air,* de quelle manière il a passé sa jeunesse, et le grand progrès qu'il y fit en peu de temps dans toutes les sciences humaines et profanes auxquelles il voulut s'appliquer, et particulièrement en la géométrie et aux mathématiques ; la manière étrange et surprenante dont il les apprit à l'âge d'onze ou douze ans ; les petits ouvrages qu'il faisait quelquefois, et qui surpassaient toujours beaucoup la force et la portée d'une personne de son âge : l'effort étonnant et prodigieux de son imagination et de son esprit qui parut dans sa machine d'arithmétique, qu'il inventa âgé seulement de dix-neuf à vingt ans ; et enfin les belles expériences du vide qu'il fit en présence des personnes les plus considérables de la ville de Rouen, où il demeura quelque temps pendant que Monsieur le président Pascal, son père, y était employé pour le service du roi dans la fonction d'intendant de justice. Ainsi je ne répéterai rien ici de tout cela, et je me contenterai seulement de représenter en peu de mots comment il a méprisé toutes ces choses, et dans quel esprit il a passé les dernières années de sa vie ; en quoi il n'a pas moins fait paraître la grandeur et la solidité de sa vertu et de sa piété qu'il avait montré auparavant la force, l'étendue et la pénétration admirable de son esprit.

[50] Il avait été préservé pendant sa jeunesse, par une protection particulière de Dieu, des vices où tombent la plupart des jeunes gens ; et ce qui est assez extraordinaire à un esprit aussi curieux que le sien, il ne s'était jamais porté au libertinage pour ce qui regarde la religion, ayant toujours borné sa curiosité aux choses naturelles. Et il a dit plusieurs fois qu'il joignait cette obligation à toutes les autres qu'il avait à Monsieur son père, qui, ayant lui-même un très grand respect pour la

religion, le lui avait inspiré dès l'enfance, lui donnant pour maxime, que tout ce qui est l'objet de la foi ne saurait l'être de la raison, et beaucoup moins y être soumis.

[51] Ces instructions, qui lui étaient souvent réitérées par un père pour qui il avait une très grande estime, et en qui il voyait une grande science accompagnée d'un raisonnement fort et puissant, faisaient tant d'impression sur son esprit que, quelques[6] discours qu'il entendît faire aux libertins, il n'en était nullement ému ; et, quoiqu'il fût fort jeune, il les regardait comme des gens qui étaient dans ce faux principe que la raison humaine est au-dessus de toutes choses, et qui ne connaissaient pas la nature de la foi.

[52] Mais enfin, après avoir ainsi passé sa jeunesse dans des occupations et des divertissements qui paraissaient assez innocents aux yeux du monde, Dieu le toucha de telle sorte qu'il lui fit comprendre parfaitement que la religion chrétienne nous oblige à ne vivre que pour lui, et à n'avoir point d'autre objet que lui. Et cette vérité lui parut si évidente, si utile et si nécessaire, qu'elle le fit résoudre de se retirer, et de se dégager peu à peu de tous les attachements qu'il avait au monde, pour pouvoir s'y appliquer uniquement.

[53] Ce désir de la retraite et de mener une vie plus chrétienne et plus réglée lui vint lorsqu'il était encore fort jeune ; et il le porta dès lors à quitter entièrement l'étude des sciences profanes pour ne s'appliquer plus qu'à celles qui pouvaient contribuer à son salut et à celui des autres. Mais de continuelles maladies qui lui survinrent le détournèrent quelque temps de son dessein, et l'empêchèrent de le pouvoir exécuter plus tôt qu'à l'âge de trente ans.

[54] Ce fut alors qu'il commença à y travailler tout de bon, et, pour y parvenir plus facilement, et rompre tout d'un coup toutes ses habitudes, il changea de quartier, et ensuite se retira à la campagne, où il demeura quelque temps ; d'où, étant de retour, il témoigna si bien qu'il voulait quitter le monde, qu'enfin le monde le quitta. Il établit le règlement de sa vie dans sa retraite sur deux maximes principales, qui sont de renoncer à tout plaisir et à toute superfluité. Il les avait sans cesse devant les yeux, et il tâchait de s'y avancer et de s'y perfectionner toujours de plus en plus.

[55] C'est l'application continuelle qu'il avait à ces deux grandes maximes qui lui faisait témoigner une si grande patience dans ses maux et dans ses maladies, qui ne l'ont presque jamais laissé sans douleur pendant toute sa vie ; qui lui faisait pratiquer des mortifications très rudes et très sévères envers lui-même ; qui faisait que non seulement il refusait à ses sens tout ce qui pouvait leur être agréable, mais encore qu'il prenait sans peine, sans dégoût, et même avec joie, lorsqu'il le fallait, tout ce qui leur pouvait déplaire, soit pour la nourriture, soit pour les remèdes ; qui le portait à se retrancher tous les jours de plus en plus tout ce qu'il ne jugeait pas lui être absolument nécessaire, soit pour le vêtement, soit pour la nourriture, pour les meubles, et pour toutes les autres choses ; qui lui donnait un amour si grand et si ardent pour la pauvreté, qu'elle lui était toujours présente, et que, lorsqu'il voulait entreprendre quelque chose, la première pensée qui lui venait en l'esprit était de voir si la pauvreté y pouvait être pratiquée ; et qui lui faisait avoir en même temps tant de tendresse et tant d'affection pour les pauvres, qu'il ne leur a jamais pu refuser l'aumône, et

[6] « Quelque » (1669) ; « Quelques » (1678)

qu'il en a fait même fort souvent d'assez considérables, quoiqu'il n'en fît que de son nécessaire ; qui faisait qu'il ne pouvait souffrir qu'on cherchât avec soin toutes ses commodités, et qu'il blâmait tant cette recherche curieuse et cette fantaisie de vouloir exceller en tout, comme de se servir en toutes choses des meilleurs ouvriers, d'avoir toujours du meilleur et du mieux fait, et mille autres choses semblables qu'on fait sans scrupule, parce qu'on ne croit pas qu'il y ait de[7] mal, mais dont il ne jugeait pas de même ; et enfin qui lui a fait faire plusieurs actions très remarquables et très chrétiennes, que je ne rapporte pas ici de peur d'être trop long, et parce que mon dessein n'est pas de faire une vie, mais seulement de donner quelque idée de la piété et de la vertu de Monsieur Pascal à ceux qui ne l'ont pas connu ; car pour ceux qui l'ont vu, et qui l'ont un peu fréquenté pendant les dernières années de sa vie, je ne prétends pas leur rien apprendre par là, et je crois qu'ils jugeront, bien au contraire, que j'aurais pu dire encore beaucoup d'autres choses que je passe sous silence.

[56] *[Fin de la préface des pensées de M. Pascal qui n'a point été imprimée]* Monsieur Pascal mourut le 19 du mois d'août de l'année 1662 âgé de 39 ans et deux mois, en suite d'une longue et fâcheuse maladie toute pleine de douleurs et de souffrances, pendant laquelle il fit paraître, non seulement une patience admirable, mais aussi toutes les autres vertus qu'il était capable de pratiquer en cet état ; faisant bien voir qu'une vie aussi pure et aussi innocente que celle qu'il avait menée ne pouvait être terminée que par une mort toute sainte et toute chrétienne.

[57] Enfin, je crois ne pouvoir mieux finir ce tableau et cette image grossière et imparfaite que j'ai voulu donner ici de Monsieur Pascal que par le portrait et la peinture qu'il avait faite de lui-même, afin qu'ayant continuellement devant les yeux la voie par laquelle Dieu le conduisait, il travaillât aussi continuellement à ne s'en détourner jamais, et que l'on a trouvé après sa mort dans un petit papier écrit de sa main en cette manière : *J'aime la pauvreté parce que Jésus-Christ l'a aimée ; J'aime les bien, parce qu'ils donnent le moyen d'en assister les misérables ; Je garde la fidélité à tout le monde ; Je ne rends pas le mal à ceux qui m'en font, mais je leur souhaite une condition pareille à la mienne, où l'on ne reçoit ni du mal ni du bien de la plupart des hommes ; Je tâche d'être toujours véritable, sincère, et fidèle à tous les hommes ; J'ai une tendresse de cœur pour ceux à qui Dieu m'a uni plus étroitement ; et soit que je sois seul ou à la vue des hommes, j'ai en toutes mes actions la vue de Dieu qui les doit juger et à qui je les ai toutes consacrées. Voilà quels sont mes sentiments, et je bénis tous les jours de ma vie mon Rédempteur qui les a mis en moi, et qui d'un homme plein de faiblesse, de misère, de concupiscence, d'orgueil et d'ambition en a fait un homme exempt de tous ces maux par la force de sa grâce à laquelle toute la gloire en est due, n'ayant de moi que la misère et l'erreur.*

[7] « Du mal » (1669) ; « De mal » (1678).

Annexe 1.3 La *Vie de Pascal*, par Gilberte Pascal, d'après l'édition de 1684

Nous publions ce texte d'après la version qui figure dans l'édition de 1684, qui correspond à la première qui fut composée par Gilberte Pascal. C'est celle qui passera à la postérité comme l'inévitable « portique » des *Pensées*. Nous avons établi ce texte sur sur sa version imprimée, et non sur les manuscrits, en suivant Jean Mesnard, malgré le caractère défectueux de l'imprimé. En effet, dans la mesure où nous cherchons à mettre en évidence les effets de cette publication, il impliquait de reproduire ce que les acteurs du XIX^e^ siècle avaient sous les yeux. Les différences entre les éditions sont minimes ; nous ne les faisons pas figurer.

SOURCE

Pensées de M. Pascal sur la Religion, et sur quelques autres sujets, qui ont esfté trouvées aprés ſa mort parmy ſes papiers. Edition nouvelle, Augmentée de beaucoup de pensées, & de la Vie du même Autheur. Amsterdam, Wolfgang, 1684.

La Vie de M. Pascal, écrite par Madame Périer, sa sœur

[1] Mon frère naquit à Clermont le 19 juin de l'année 1623. Mon père s'appelait Étienne Pascal, président en la Cour des aides, et ma mère Antoinette Begon ; dès que mon frère fut en âge qu'on lui pût parler il donna des marques d'un esprit extraordinaire par les petites réparties qu'il faisait fort à propos, mais encore plus par des questions sur la nature des choses qui surprenaient tout le monde. Ce commencement qui donnait de belles espérances ne se démentit jamais, car à mesure qu'il croissait, il augmentait toujours en force de raisonnement, en sorte qu'il était toujours beaucoup au-dessus de son âge.

[2] Cependant, ma mère étant morte dès l'année 1626, [alors] que mon frère n'avait que trois ans, mon père, se voyant seul, s'appliqua plus fortement au soin de sa famille et, comme il n'avait point d'autre fils que celui-là, cette qualité de fils unique et les grandes marques d'esprit qu'il reconnut en cet enfant lui donnèrent une si grande affection pour lui qu'il ne put se résoudre à commettre son éducation à un autre, et se résolut dès lors de l'instruire lui-même, comme il a fait, mon frère n'ayant jamais entré dans aucun collège, et n'ayant jamais eu d'autre maître que mon père.

[3] En l'année 1631, mon père se retira à Paris, nous y mena tous, et y établit sa demeure. Mon frère, qui n'avait que huit ans, reçut un grand avantage de cette retraite, dans ce dessein que mon père avait de l'élever. Car il est sans doute qu'il n'aurait pas pu prendre le même soin dans la province, où l'exercice de sa charge, et les compagnies continuelles qui abondaient chez lui l'auraient beaucoup détourné. Mais il était à Paris dans une entière liberté ; il s'y appliqua tout

entier, et il eut tous les livres que purent avoir les soins d'un père aussi intelligent et aussi affectionné qu'on le puisse être.

[4] Sa principale maxime dans cette éducation était de tenir toujours cet enfant au-dessus de son ouvrage, et ce fut par cette raison qu'il ne voulut point commencer à lui apprendre le latin qu'il n'eût douze ans, afin qu'il le fît avec plus de facilité.

[5] Pendant cet intervalle, il ne le laissait pas inutile, car il l'entretenait de toutes les choses dont il le voyait capable. Il lui avait fait voir en général ce que c'était que les langues ; il lui montrait comme on les avait réduites en grammaires sous de certaines règles, que ces règles avaient encore des exceptions qu'on avait eu soin de remarquer, et qu'ainsi l'on avait trouvé le moyen par là de rendre toutes les langues communicables d'un pays en un autre.

[6] Cette idée générale lui débrouillait l'esprit et lui faisait voir la raison des règles de la grammaire, de sorte que, quand il vint à l'apprendre, il savait pourquoi il le faisait, et il s'appliquait précisément aux choses à quoi il fallait le plus d'application.

[7] Après ces connaissances, mon père lui en donna d'autres. Il lui parlait souvent des effets extraordinaires de la nature, comme de la poudre à canon et d'autres choses qui surprennent quand on les considère. Mon frère prenait grand plaisir à cet entretien, mais il voulait savoir la raison de toutes choses, et comme elles ne sont pas toutes connues, lors que mon père ne les disait pas, ou qu'il lui disait celles qu'on allègue d'ordinaire, qui ne sont proprement que des défaites, cela ne le contentait pas, car il a toujours eu une netteté d'esprit admirable pour discerner le faux. Et on peut dire que, toujours, et en toutes choses, la vérité a été le seul objet de son esprit, puisque jamais rien ne l'a pu satisfaire que sa connaissance. Ainsi, dès son enfance, il ne pouvait se rendre qu'à ce qui lui paraissait vrai évidemment, de sorte que, quand on ne lui disait pas de bonnes raisons, il en cherchait lui-même, et, quand il s'était attaché à quelque chose, il ne la quittait point, qu'il n'en eût trouvé quelqu'une qui le pût satisfaire. Une fois entre autres, quelqu'un ayant frappé à table un plat de faïence avec un couteau, il prit garde que cela rendait un grand son, mais qu'aussitôt qu'on eût mis la main dessus, cela l'arrêta. Il voulut en même temps en savoir la cause, et cette expérience le porta à en faire beaucoup d'autres sur les sons. Il y remarqua tant de choses qu'il en fit un traité à l'âge de douze ans, qui fut trouvé tout à fait bien raisonné.

[8] Son génie à la géométrie commença à paraître lors qu'il n'avait encore que douze ans, par une rencontre si extraordinaire qu'il que me semble qu'elle mérite bien d'être déduite en particulier.

[9] Mon père était homme savant dans les mathématiques et avait habitude par là avec tous les habiles gens en cette science, qui étaient souvent chez lui. Mais, comme il avait dessein d'instruire mon frère dans les langues, et qu'il savait que la mathématique est une chose qui remplit et qui satisfait beaucoup l'esprit, il ne voulut point que mon frère en eût aucune connaissance, de peur que cela ne le rendît négligent pour la latine et les autres langues dans lesquelles il voulait le perfectionner. Par cette raison, il avait serré tous les livres qui en traitent, et il s'abstenait d'en parler avec ses amis en sa présence. Mais cette précaution n'empêchait pas que la curiosité de cet enfant ne fut excitée, de sorte qu'il priait souvent mon père de lui apprendre la mathématique. Mais il le lui refusait, lui proposant cela comme une récompense. Il lui promettait qu'aussitôt qu'il saurait le latin

et le grec il les lui apprendrait. Mon frère, voyant cette résistance, lui demanda un jour ce que c'était que cette science, et de quoi on y traitait. Mon père lui dit en général que c'était le moyen de faire des figures justes, et de trouver les proportions qu'elles avaient entre elles, et en même temps lui défendit d'en parler davantage et d'y penser jamais. Mais cet esprit qui ne pouvait demeurer dans ces bornes, dès qu'il eut cette simple ouverture que la mathématique donne des moyens de faire des figures infailliblement justes, il se mit lui-même à rêver sur cela, à ses heures de récréation. Et étant seul dans une salle où il avait accoutumé de se divertir, il prenait du charbon et faisait des figures sur des carreaux, cherchant les moyens de faire, par exemple, un cercle parfaitement rond, un triangle dont les côtés et les angles fussent égaux, et les autres choses semblables. Il trouvait tout cela lui seul ; ensuite, il cherchait les proportions des figures entre elles. Mais comme le soin de mon père avait été si grand de lui cacher toutes ces choses, il n'en savait pas même les noms. Il fut contraint lui-même de se faire des définitions. Il appelait un cercle un rond, une ligne une barre, et ainsi des autres. Après ces définitions, il se fit des axiomes, et enfin il fit des démonstrations parfaites. Et comme l'on va de l'un à l'autre dans ces choses, il poussa ses recherches si avant qu'il en vint jusqu'à la trente-deuxième proposition du premier livre d'Euclide. Comme il en était là-dessus, mon père entra dans le lieu où il était, sans que mon frère l'entendît. Il le trouva si fort appliqué qu'il fut longtemps sans s'apercevoir de sa venue. On ne peut dire lequel fut le plus surpris, ou le fils de voir son père, à cause de la défense expresse qu'il lui en avait faite, ou du père de voir son fils au milieu de toutes ces choses. Mais la surprise du père fut bien plus grande lorsque, lui ayant demandé ce qu'il faisait, il lui dit qu'il cherchait telle chose, qui était la trente-deuxième proposition du premier livre d'Euclide. Mon père lui demanda ce qui l'avait fait penser à cela, il dit que c'était qu'il avait trouvé telle autre chose, et sur cela, lui ayant fait la même question, il lui dit encore quelques démonstrations qu'il avait faites. Et enfin, en rétrogradant, et s'expliquant toujours par les noms de rond et de barre, il en vint à ses définitions et à ses axiomes.

[10] Mon père fut si épouvanté de la grandeur et de la puissance de ce génie que, sans lui dire mot, il le quitta et alla chez M. Le Pailleur, qui était son ami intime, et qui était aussi fort savant. Lorsqu'il fut arrivé là-dedans, il y demeura immobile, comme un homme transporté. M. Le Pailleur, voyant cela, et voyant même qu'il versait quelques larmes, fut tout épouvanté et le pria de ne lui pas celer plus longtemps la cause de son déplaisir. Mon père lui répondit : « Je ne pleure pas d'affliction, mais de joie. Vous savez les soins que j'ai pris pour ôter à mon fils la connaissance de la géométrie, de peur de le détourner de ses autres études. Cependant voici ce qu'il a fait. » Sur cela il lui montra tout ce qu'il avait trouvé, par où l'on pouvait dire en quelque façon qu'il avait inventé les mathématiques. M. Le Pailleur ne fut pas moins surpris que mon père l'avait été, et il lui dit qu'il ne trouvait pas juste de captiver plus longtemps cet esprit, et de lui cacher encore cette connaissance, qu'il fallait lui laisser voir les livres sans le retenir davantage.

[11] Mon père, ayant trouvé cela à propos, lui donna les *Éléments* d'Euclide, pour les lire à ses heures de récréation. Il les vit et les entendit tout seul, sans avoir jamais eu besoin d'aucune explication. Et pendant qu'il les voyait, il composait et allait si avant qu'il se trouvait régulièrement aux conférences qui se faisaient toutes les semaines, où tous les habiles gens de Paris s'assemblaient pour porter leurs ouvrages, ou pour examiner ceux des autres. Mon frère y tenait fort bien son rang,

tant pour l'examen que pour la production. Car il était de ceux qui y portaient le plus souvent des choses nouvelles. On voyait aussi souvent dans ces assemblées-là des propositions qui étaient envoyées d'Italie, d'Allemagne, et d'autres pays étrangers, et l'on prenait son avis sur tout avec autant de soin que de pas un des autres.

[12] Car il avait des lumières si vives, qu'il est arrivé quelquefois qu'il a découvert des fautes dont les autres ne s'étaient point aperçus. Cependant, il n'employait à cette étude que les heures de récréation, car il apprenait le latin sur des règles que mon père lui avait faites exprès. Mais comme il trouvait dans cette science la vérité qu'il avait si ardemment recherchée, il en était si satisfait qu'il y mettait son esprit tout entier. De sorte que, pour peu qu'il s'y appliquât, il y avançait tellement qu'à l'âge de seize ans il fit un *Traité des coniques* qui passa pour un si grand effort d'esprit, qu'on disait que depuis Archimède on n'avait rien vu de cette force. Les habiles gens étaient d'avis qu'on [l']imprimât dès lors, parce qu'ils disaient qu'encore que ce fut un ouvrage qui serait toujours admirable, néanmoins si l'on l'imprimait dans le temps que celui qui l'avait inventé n'avait encore que seize ans, cette circonstance ajouterait beaucoup à sa beauté. Mais, comme mon frère n'a jamais eu de passion pour la réputation, il ne fit pas de cas de cela, et ainsi cet ouvrage n'a jamais été imprimé.

[13] Durant tout ce temps-là, il continuait toujours d'apprendre le latin et le grec, et outre cela, pendant et après le repas, mon père l'entretenait tantôt de la logique, tantôt de la physique et des autres parties de la philosophie, et c'est tout ce qu'il en a appris n'ayant jamais été au collège, ni eu d'autres maîtres pour cela, non plus que pour le reste. Mon père prenait un plaisir tel qu'on le peut croire de ces grands progrès que mon frère faisait dans toutes les sciences. Mais il ne s'aperçut pas que les grandes et continuelles applications dans un âge si tendre pouvaient beaucoup intéresser sa santé, et en effet elle commença d'être altérée, dès qu'il eût atteint l'âge de dix-huit ans. Mais comme les incommodités qu'il ressentait alors n'étaient pas encore d'une grande force, elles ne l'empêchèrent pas de continuer toujours dans ses occupations ordinaires, de sorte que ce fut en ce temps-là, et à l'âge de dix-neuf ans, qu'il inventa cette machine d'arithmétique, par laquelle on fait non seulement toute sorte de supputation sans plume et sans jetons, mais on les fait même sans savoir aucune règle d'arithmétique, et avec une sûreté infaillible.

[14] Cet ouvrage a été considéré comme une chose nouvelle dans la nature, d'avoir réduit en machine une science qui réside tout entière dans l'esprit, et d'avoir trouvé le moyen d'en faire toutes les opérations avec une entière certitude, sans avoir besoin de raisonnement. Ce travail le fatigua beaucoup, non pas pour la pensée ou pour les mouvements qu'il trouva sans peine, mais pour faire comprendre aux ouvriers toutes ces choses. De sorte qu'il fut deux ans à la mettre dans cette perfection où il est à présent.

[15] Mais cette fatigue et la délicatesse où se trouvait sa santé depuis quelques années le jetèrent dans des incommodités qui ne l'ont plus quitté, de sorte qu'il nous disait quelques fois que, depuis l'âge de dix-huit ans, il n'avait pas passé un jour sans douleur. Ces incommodités, néanmoins, n'étant pas toujours dans une égale violence, dès qu'il avait un peu de relâche, son esprit se portait incontinent à chercher quelque chose de nouveau.

[16] Ce fut dans ce temps-là, à l'âge de vingt-trois ans, qu'ayant vu l'expérience de Torricelli, il inventa ensuite, et exécuta les autres expériences qu'on nomme les expériences [*sic*]. Celle du vide, qui prouvait si clairement que tous les effets qu'on avait attribués jusque-là à l'horreur du vide sont causés par la pesanteur de l'air. Cette occupation fut la dernière où il occupa son esprit pour les sciences humaines. Et, quoiqu'il ait inventé la Roulette après, cela ne contredit point à ce que je dis. Car il la trouva sans y penser, et d'une manière qui fait bien voir qu'il n'y avait pas d'application, comme je dirai dans son lieu.

[17] Immédiatement après cette expérience, et lorsqu'il n'avait pas encore vingt-quatre ans, la Providence de Dieu, ayant fait naître une occasion qui l'obligea de lire des écrits de piété, Dieu l'éclaira de telle sorte par cette lecture, qu'il comprit parfaitement que la religion chrétienne nous oblige à ne vivre que pour Dieu, et à n'avoir point d'autre objet que lui. Et cette vérité lui parut si évidente, si nécessaire et si utile, qu'elle termina toutes ses recherches. De sorte que dès ce temps-là, il renonça à toutes les autres connaissances, pour s'appliquer uniquement à l'unique chose que Jésus-Christ appelle nécessaire.

[18] Il avait été jusqu'alors préservé, par une protection de Dieu particulière, de tous les vices de la jeunesse et, ce qui est encore plus étrange à un esprit de cette trempe et de ce caractère, il ne s'était jamais porté au libertinage pour ce qui regarde la religion, ayant toujours borné sa curiosité aux choses naturelles. Il m'a dit plusieurs fois qu'il joignait cette obligation à toutes les autres qu'il avait à mon père, qui, ayant lui-même un très grand respect pour la religion, le lui avait inspiré dès l'enfance, lui donnant pour maximes que tout ce qui est l'objet de la foi ne le saurait l'être de la raison, et beaucoup moins y être soumis. Ces maximes qui lui étaient souvent réitérées par un père pour qui il avait une très grande estime, et en qui il voyait une grande science accompagnée d'un raisonnement fort net et fort puissant, faisaient une si grande impression sur son esprit que, quelques discours [*sic*] qu'il entendît faire aux libertins, il n'en était nullement ému et, quoiqu'il fût fort jeune, il les regardait comme des gens qui étaient dans ce faux principe que la raison humaine est au-dessus de toutes choses, et qui ne connaissent pas la nature de la foi. Et ainsi cet esprit, si grand, si vaste, et si rempli de curiosités, qui cherchait avec tant de soin la cause et la raison de tout, était en même temps soumis à toutes les choses de la religion comme un enfant, et cette simplicité a régné en lui toute sa vie. De sorte que, depuis même qu'il se résolut de ne plus faire d'autre étude que celle de la religion, il ne s'est jamais appliqué aux questions curieuses de la théologie, et il a mis toute la force de son esprit à connaître et à pratiquer la perfection de la morale chrétienne, à laquelle il a consacré tous les talents que Dieu lui avait donnés, n'ayant fait autre chose dans tout le reste de sa vie que méditer la loi de Dieu jour et nuit.

[19] Mais, quoiqu'il n'eût pas fait une étude particulière de la scolastique, il n'ignorait pourtant pas les décisions de l'Église contre les hérésies qui ont été inventées par la subtilité de l'esprit. Et c'est contre ces sortes de recherches qu'il était le plus animé. Et Dieu lui donna dès ce temps-là une occasion de faire paraître le zèle qu'il avait pour la religion.

[20] Il était alors à Rouen, où mon père était employé pour le service du Roi, et il y avait aussi en ce temps-là un homme qui enseignait une nouvelle philosophie qui attirait tous les curieux. Mon

frère, ayant été pressé par deux jeunes hommes de ses amis, y fut avec eux. Mais ils furent bien surpris, dans l'entretien qu'ils eurent avec cet homme, [de voir] qu'en leur débitant les principes de sa philosophie, il en tirait des conséquences sur des points de foi, contraires aux décisions de l'Église. Il prouvait par ses raisonnements que le corps de Jésus-Christ n'était pas formé du sang de la sainte Vierge, mais d'une autre matière créée exprès, et plusieurs autres choses semblables. Ils voulurent le contredire, mais il demeura ferme dans ce sentiment. De sorte qu'ayant considéré entre eux le danger qu'il y avait de laisser la liberté d'instruire la jeunesse à un homme qui avait des sentiments erronés, ils résolurent de l'avertir premièrement, et puis de le dénoncer s'il résistait à l'avis qu'on lui donnait. La chose arriva ainsi, car il méprisa cet avis, de sorte qu'ils crurent qu'il était de leur devoir de le dénoncer à M. du Bellay, qui faisait pour lors les fonctions épiscopales dans le diocèse de Rouen, par commission de M. l'Archevêque. M. du Bellay envoya quérir cet homme et, l'ayant interrogé, il fut trompé par une confession de foi équivoque qu'il lui écrivit et signa de sa main, faisant d'ailleurs peu de cas d'un avis de cette importance qui lui était donné par trois jeunes hommes.

[21] Cependant, aussitôt qu'ils virent cette confession de foi, ils connurent ce défaut, ce qui les obligea d'aller trouver à Gaillon M. l'Archevêque de Rouen, qui, ayant examiné toutes ces choses, les trouva si importantes qu'il écrivit une patente à son conseil, et donna un ordre exprès à M. du Bellay de faire rétracter cet homme sur tous les points dont il était accusé, et de ne recevoir rien de lui que par la communication de ceux qui l'avaient dénoncé. La chose fut exécutée ainsi, et il comparut dans le conseil de M. l'Archevêque, et renonça à tous ses sentiments. Et on put dire que ce fut sincèrement, car il n'a jamais témoigné de fiel contre ceux qui lui avaient causé cette affaire, ce qui fait croire qu'il était lui-même trompé par les fausses conclusions qu'il tirait de ses faux principes. Aussi était-il bien certain qu'on n'avait eu en cela aucun dessein de lui nuire, ni d'autre vue que de le détromper par lui-même et l'empêcher de séduire les jeunes gens qui n'eussent pas été capables de discerner le vrai d'avec le faux dans des questions si subtiles. Ainsi, cette affaire se termina doucement, et mon frère, continuant de chercher de plus en plus le moyen de plaire à Dieu, cet amour pour la perfection s'enflamma de telle sorte dès l'âge de vingt-quatre ans, qu'il se répandait sur toute la maison. Mon père même, n'ayant pas de honte de se rendre aux enseignements de son fils, embrassa pour lors une manière de vie plus exacte, par la pratique continuelle des vertus jusqu'à sa mort, qui a été tout à fait chrétienne. Et ma sœur, qui avait des talents d'esprit tout extraordinaires et qui était, dès son enfance, dans une réputation où peu de filles parviennent, fut tellement touchée des discours de mon frère, qu'elle se résolut de renoncer à tous ces avantages qu'elle avait tant aimés jusqu'alors, pour se consacrer à Dieu tout entière, comme elle a fait depuis, s'étant faite religieuse dans une maison très sainte et très austère, où elle a fait un si bon usage des perfections dont Dieu l'avait ornée, qu'on l'a trouvée digne des emplois les plus difficiles, dont elle s'est toujours acquittée avec toute la fidélité imaginable, et où elle est morte saintement le 4 octobre 1661, âgée de trente-six ans.

[22] Cependant, mon frère, de qui Dieu se servait pour opérer tous ces biens, était travaillé par des maladies continuelles et qui allaient toujours en augmentant. Mais comme alors il ne connaissait pas d'autre science que la perfection, il trouvait une grande différence entre celle-là et celle qui

avait occupé son esprit jusqu'alors. Car, au lieu que ses indispositions retardaient le progrès des autres, celle-ci au contraire les perfectionnait dans ces mêmes indispositions, par la patience admirable avec laquelle il les souffrit. Je me contenterai pour le faire voir d'en rapporter un exemple.

[23] Il avait entre autres incommodités celles de ne pouvoir rien avaler de liquide, à moins qu'il ne fût chaud, [et] encore ne le pouvait-il faire que goutte à goutte. Mais comme il avait outre cela une douleur de tête insupportable, une chaleur d'entrailles excessive, et beaucoup d'autres maux, les médecins lui ordonnèrent de se purger de deux jours l'un durant trois mois, de sorte qu'il fallut prendre toutes ces médecines, et pour cela les faire chauffer et les avaler goutte à goutte, ce qui était un véritable supplice et qui faisait mal au cœur à tous ceux qui étaient auprès de lui, sans qu'il s'en soit jamais plaint.

[24] La continuation de ces remèdes avec d'autres qu'on lui fit pratiquer lui apportèrent quelque soulagement, mais non pas une santé parfaite. De sorte que les médecins crurent que pour la rétablir entièrement, il fallait qu'il quittât toute d'application d'esprit, et qu'il cherchât autant qu'il cherchât autant qu'il pourrait toutes les occasions de se divertir. Mon frère eut quelque peine à se rendre à ce conseil, parce qu'il y voyait du danger. Mais enfin il le suivit, croyant être obligé de faire tout ce qui lui serait possible pour remettre sa santé, et il s'imagina que les divertissements honnêtes ne pourraient pas lui nuire. Et ainsi il se mit dans le monde. Mais, quoique, par la miséricorde de Dieu, il se soit exempté des vices, néanmoins, comme Dieu l'appelait pour une plus grande perfection, il ne voulut pas l'y laisser, et il se servit de ma sœur pour ce dessein, comme il s'était servi autrefois de mon frère lorsqu'il avait voulu retirer ma sœur des engagements où elle était dans le monde.

[25] Elle était alors religieuse, et elle menait une vie si sainte qu'elle édifiait toute la maison. Étant en cet état, elle eut de la peine de voir que celui à qui elle était redevable, après Dieu, des grâces dont elle jouissait, ne fût pas dans la possession de ces grâces, et comme mon frère la voyait souvent, elle lui en parlait souvent aussi, et enfin elle le fit avec tant de force et de douceur qu'elle lui persuada ce qu'il lui avait persuadé le premier, de quitter absolument le monde, en sorte qu'il se résolut de quitter tout à fait toutes les conversations du monde, et de retrancher toute les inutilités de la vie, au péril même de sa santé, parce qu'il crut que le salut était préférable à toutes choses.

[26] Il avait pour lors trente ans, et il était toujours infirme, et c'est depuis ce temps-là qu'il a embrassé la manière de vivre où il a été jusqu'à la mort.

[27] Pour parvenir à ce dessein, et rompre toutes ses habitudes, il changea de quartier fut demeurer quelque temps à la c[a]mpagne, d'où, étant de retour, il témoigna si bien qu'il voulait quitter le monde, qu'enfin le monde le quitta. Et il établit le règlement de sa vie dans cette retraite sur des maximes principales qui furent de renoncer à tout plaisir et à toutes superfluités. Et c'est dans cette pratique qu'il a passé le reste de sa vie. Pour y réussir, il commença dès lors, comme il fit toujours depuis, à se passer du service des domestiques autant qu'il le pouvait. Il faisait son lit lui-même, il allait prendre son dîner dans la cuisine et le portait à sa chambre, il le rapportait, et enfin il ne se servait de son monde que pour faire sa cuisine, pour aller en ville, et pour les autres choses qu'il ne pouvait absolument faire. Tout son temps était employé à la prière et à la lecture de

l'Écriture sainte, et il y prenait un plaisir incroyable. Il disait que l'Écriture sainte n'était pas une science de l'esprit, mais une science du cœur, qui n'était intelligible que pour ceux qui ont le cœur droit, et que tous les autres n'y trouvaient que de l'obscurité. C'est dans cette disposition qu'il la lisait, renonçant à toutes les lumières de son esprit. Et il s'y était si fortement appliqué qu'il la savait toute par cœur, de sorte qu'on ne pouvait la lui citer à faux. Car lorsqu'on lui disait une parole, sur cela il disait positivement « cela n'est pas de l'Écriture sainte » ou « cela en est », et alors il marquait précisément l'endroit. Il lisait aussi tous les commentaires avec grand soin, car le respect pour la religion où il avait été élevé dès sa jeunesse était alors changé en amour ardent, et sensible pour toutes les vérités de la foi, soit pour celles qui regardent la pratique dans le monde, à quoi toute la religion se termine, et cet amour se portait à travailler sans cesse à détruire tout ce qui se pouvait opposer à ces vérités.

[28] Il avait une éloquence naturelle qui lui donnait une facilité merveilleuse à dire ce qu'il voulait, mais il avait ajouté à cela des règles dont on ne s'était pas encore avisé, et dont il se servait si avantageusement qu'il était maître de son style. En sorte que non seulement il disait tout ce qu'il voulait, mais il le disait en la manière qu'il voulait, et son discours faisait l'effet qu'il s'était proposé. Et cette manière d'écrire, naturelle, naïve et forte en même temps, lui était si propre et si particulière, qu'aussitôt qu'on vit paraître les *Lettres au Provincial,* on vit bien qu'elles étaient de lui, quelque soin qu'il ait toujours pris de les cacher, même à ses proches. Ce fut dans ce temps-la qu'il plut à Dieu de guérir ma fille d'une fistule lacrymale qui avait fait un si grand progrès dans trois ans et demi, que le pus sortait non seulement par l'œil, mais aussi par le nez, par la bouche. Et cette fistule était d'une si mauvaise qualité, que les plus habiles chirurgiens de Paris la jugeaient incurable. Cependant, elle fut guérie en un moment par l'attouchement de la Sainte Épine, et ce miracle fut si authentique qu'il a été avoué de tout le monde, ayant été attesté par de très grands médecins et par les plus habiles chirurgiens de France, et ayant été autorisé par un jugement solennel de l'Église.

[29] Mon frère fut sensiblement touché de cette grâce, qu'il regardait comme faite à lui-même, puisque c'était sur une personne qui, outre sa proximité, était encore sa fille spirituelle dans le baptême. Et sa consolation fût extrême de voir que Dieu se manifestait si clairement dans un temps où la foi paraissait comme éteinte dans le cœur de la plupart du monde. La joie qu'il en eut fut si grande, qu'il en était pénétré, de sorte qu'en ayant l'esprit tout occupé, Dieu lui inspira une infinité de pensées admirables sur les miracles qui, lui donnant de nouvelles lumières sur la religion, lui redoublèrent l'amour et le respect, qu'il avait toujours eu pour elle.

[30] Et ce fut cette occasion qui fit paraître cet extrême désir qu'il avait de travailler a réfuter les principaux et les plus faux raisonnements des athées. Il les avait étudiés avec grand soin, et avait employé tout son esprit a chercher tous les moyens de les convaincre. C'est a quoi il s'était mis tout entier. La dernière année de son travail a été toute employée à recueillir diverses pensées sur ce sujet, mais Dieu, qui lui avait inspiré ce dessein et toutes ses pensées, n'a pas permis qu'il l'ait conduit a sa perfection, pour des raisons qui nous sont inconnues.

[31] Cependant, l’éloignement du monde qu’il pratiquait avec tant de soin n'empêchait point qu’il ne vit souvent des gens de grand esprit et de grande condition qui, ayant des pensées de retraite, demandaient ses avis, et les suivaient exactement, et d’autres qui étaient travaillés de doutes sur les matières de la foi et qui, sachant qu’il avait de grandes lumières là-dessus, venaient à lui le consulter, et s'en retournaient toujours satisfaits. De sorte que toutes ces personnes qui vivent présentement fort chrétiennement témoignent encore aujourd’hui que c’est à ses avis et à ses conseils, et aux éclaircissements qu’il leur a donnés, qu'ils sont redevables de tout le bien qu’ils font.

[32] Les conversations auxquelles il se trouvait souvent engagé, quoiqu’elles fussent toutes de charité, ne laissaient pas de lui donner quelque crainte qu’il ne s[’y] trouvât du péril. Mais, comme il ne pouvait pas aussi en conscience refuser le secours que les personnes lui demandaient, il avait trouvé un remède à cela. Il prenait dans les occasions une ceinture de fer pleine de pointes, il la mettait à nu sur sa chair, et, lorsqu’il lui venait quelque pensée de vanité ou qu’il prenait quelque plaisir au lieu où il était, ou quelque chose semblable, il se donnait des coups de coude pour redoubler la violence des piqûres, et se faisait ainsi souvenir lui-même de son devoir. Cette pratique lui parut si utile qu’il la conserva jusqu’à la mort, et même dans les derniers temps de sa vie, où il était dans des douleurs continuelles, parce qu’il ne pouvait écrire ni lire. Il était contraint de demeurer sans rien faire, et de s’aller promener. Il était dans une continuelle crainte que ce manque d’occupation ne le détournât de ses vues. Nous n’avons su toutes ces choses qu’après sa mort, et par une personne de très grande vertu qui avait beaucoup de confiance en lui, à qui il avait été obligé de le dire, pour des raisons qui la regardaient elle-même.

[33] Cette rigueur qu’il exerçait sur lui-même était tirée de cette grande maxime de renoncer à tout plaisir, sur laquelle il avait fondé tout le règlement de sa vie. Dès le commencement de sa retraite, il ne manquait pas non plus de pratiquer exactement cet[te] autre, qui l’obligeait de renoncer à toute superfluité. Car il retranchait avec tant de soin toutes les choses inutiles, qu’il s’était réduit peu à peu à n’avoir plus de tapisserie dans sa chambre, parce qu'il ne croyait pas que cela fût nécessaire; et de plus n'y étant obligé par aucune bienséance, parce qu’il n’y venait que ses gens, à qui il recommandait sans cesse le retranchement. De sorte qu’ils n’étaient pas surpris de ce qu’il vivait lui-même de la manière qu’il conseillait aux autres de vivre.

[34] Voilà comme il a passé cinq ans de sa vie, depuis trente ans jusqu’à trente-cinq, travaillant sans cesse pour Dieu, pour le prochain, et pour lui-même, en tâchant de se perfectionner de plus en plus. Et on pouvait dire en quelque façon que c’est tout le temps qu’il a vécu, car les quatre années que Dieu lui a données après n’ont été qu’une continuelle langueur. Ce n’était pas proprement une maladie qui fût venue nouvellement, mais un redoublement des grandes indispositions où il avait été sujet dès sa jeunesse. Mais il en fut lors attaqué avec tant de violence, qu’enfin il y est succombé, et, durant tout ce temps, il n’a pu en tout travailler un instant à ce grand ouvrage qu’il avait entrepris pour la religion, ni assister les personnes qui s’adressaient à lui pour avoir des avis, ni de bouche ni par écrit, car ses maux étaient si grands, qu’il ne pouvait les satisfaire, quoiqu’il en eût un grand désir.

[35] Ce renouvellement de ses maux commença par un mal de dents, qui lui ôta absolument le sommeil. Dans ses grandes veilles, il lui vint une nuit dans l'esprit, sans dessein, quelques pensées sur la proposition de la roulette. Cette pensée étant suivie d'une autre, et celle-ci d'une autre, enfin une multitude de pensées qui se succédèrent les unes aux autres, lui découvrirent, comme malgré lui, la démonstration de toutes ces choses, dont il fut lui-même surpris. Mais comme il y avait longtemps qu'il avait renoncé à toutes ces connaissances, il ne s'avisa pas seulement de les écrire. Néanmoins, en ayant parlé par occasion à une personne à qui il devait toute sorte de déférence, et par respect et par reconnaissance de de l'affection dont il l'honorait, cette personne, qui est aussi considérable par sa piété que par les éminentes qualités de son esprit, et par la grandeur de sa naissance, ayant formé sur cela un dessein qui ne regardait que la gloire de Dieu, trouva à propos qu'il en usât comme il fit, et qu'ensuite il le fit imprimer.

[36] Ce fut seulement alors qu'il l'écrivit, mais avec une précipitation extrême, en huit jours. Car c'était en même temps que les imprimeurs travaillaient, fournissant à deux en même temps, sur deux différents traités, sans que jamais il en eût d'autre copie que celle qui fut faite pour l'impression ; ce qu'on ne sut que six mois après que la chose fut trouvée.

[37] Cependant, ses infirmités, continuant toujours sans lui donner un seul moment de relâche, le réduisirent, comme j'ai dit, à ne pouvoir plus travailler, et à ne voir quasi personne. Mais si elles l'empêchèrent de servir le public et les particuliers, elles ne furent point inutiles pour lui-même, et il les a souffertes avec tant de paix et tant de patience, qu'il y a sujet de croire que Dieu a voulu achever par là de le rendre tel qu'il le voulait pour paraître devant lui. Car, durant cette longue maladie, il ne s'est jamais détourné de ses vues, ayant toujours dans l'esprit ces deux grandes maximes, de renoncer a tout plaisir et a toute superfluité. Il les pratiquait dans le plus fort de son mal avec une vigilance continuelle sur ses sens, leur refusant absolument tout ce qui leur était agréable. Et quand la nécessité le contraignait à faire quelque chose qui pouvait lui donner quelque satisfaction, il avait une adresse merveilleuse pour en détourner son esprit, afin qu'il n['y] prit point de part. Par exemple, ses continuelles maladies l'obligeant de se nourrir délicatement, il avait un soin très grand de ne point goûter ce qu'il mangeait, et nous avons pris garde que, quelque peine qu'on prît à lui chercher quelque viande agréable, à cause des dégoûts à quoi il était sujet, jamais il n'a dit « voilà qui est bon ». Et encore, lorsqu'on lui servait quelque chose de nouveau selon les saisons, si l'on demandait après le repas s'il l'avait trouvé bon, il disait simplement « il fallait m'en avertir devant, et je vous avoue que je n'y ai point pris garde ». Et, lorsqu'il arrivait que quelqu'un admirait la bonté de quelque viande en sa présence, il ne le pouvait souffrir, il appelait cela être sensuel, encore même que ce ne fût que des choses communes, parce qu'il disait que c'était une marque pour contenter le goût, ce qui était toujours mal.

[38] Pour éviter d'y tomber, il n'a jamais voulu permettre qu'on lui fit aucune sauce ni ragoût, non pas même de l'orange et du verjus, ni rien de tout ce qui excite l'appétit, quoiqu'il aimât naturellement toutes ces choses. Et, pour se tenir dans des bornes réglées, il avait pris garde, dès le commencement de sa retraite, à ce qu'il fallait pour son estomac. Et, depuis cela, il avait réglé tout ce qu'il devait manger, en sorte que, quelque appétit qu'il eût, il ne passait jamais cela, et, quelque

dégoût qu'il eût, il fallait qu'il le mangeât. Et, lorsqu'on lui demandait la raison pourquoi il se contraignait ainsi, il disait que c'était le besoin de son estomac qu'il fallait satisfaire, et non pas son appétit.

[39] La mortification de ses sens n'allait pas seulement à se retrancher tout ce qui pouvait leur être agréable, mais encore à ne leur rien refuser, par cette raison qu'il pourrait leur déplaire, soit par sa nourriture, soit par ses remèdes. Il a pris quatre ans durant des consommés sans en témoigner le moindre dégoût ; il prenait toutes les choses qu'on lui ordonnait pour sa santé sans aucune peine, quelques difficiles qu'elles fussent. Et, lorsque je m'étonnais de ce qu'il ne témoignait pas la moindre répugnance en les prenant, il se moquait de moi, et me disait qu'il ne pouvait pas comprendre lui-même comment on pouvait témoigner de la répugnance quand on prenait une médecine volontairement, après qu'on avait été averti qu'elle était mauvaise, et qu'il n'y avait que la violence ou la surprise qui dussent produire cet effet. C'est en cette manière qu'il travaillait sans cesse à la mortification.

[40] Il avait un amour si grand pour la pauvreté, qu'elle lui était toujours présente, de sorte que dès qu'il voulait entreprendre quelque chose, ou que quelqu'un lui demandait conseil, la première pensée qui lui venait en l'esprit, c'était de voir si la pauvreté pouvait être pratiquée. Une des choses sur lesquelles il s'examinait le plus, c'était cette fantaisie de vouloir exceller en tout, comme de se servir en toutes choses des meilleurs ouvriers, et autres choses semblables. Il ne pouvait encore souffrir qu'on cherchât avec soin toutes les commodités, comme d'avoir toutes choses près de soi, et mille autres choses qu'on fait sans scrupule, parce qu'on ne croit pas qu'il y ait du mal. Mais il n'en jugeait pas de même, et nous disait qu'il n'y avait rien de si capable d'éteindre l'esprit de pauvreté, comme cette recherche curieuse de ses commodités, de cette bienséance qui porte à vouloir toujours avoir du meilleur et du mieux fait. Et il nous disait que, pour les ouvriers, il fallait toujours choisir les plus pauvres et les plus gens de bien, et non pas cette excellence qui n'est jamais nécessaire, et qui ne saurait jamais être utile. Il s'écriait quelquefois « Si j'avais le cœur aussi pauvre que l'esprit, je serais bien heureux, car je suis merveilleusement persuadé que la pauvreté est un grand moyen pour faire son salut. »

[41] Cet amour qu'il avait pour la pauvreté le portait à aimer les pauvres avec tant de tendresse qu'il n'a jamais pu refuser l'aumône, quoiqu'il n'en fit que de son nécessaire, ayant peu de bien, et étant obligé de faire une dépense qui excédait son revenu, à cause de ses infirmités. Mais, lorsqu'on lui voulait représenter cela, quand il faisait quelque aumône considérable, il se fâchait, et disait « J'ai remarqué une chose, que, quelque pauvre qu'on soit, on laisse toujours quelque chose en mourant. » Ainsi, il fermait la bouche, et il a été quelquefois si avant, qu'il s'est réduit à prendre de l'argent au change, pour avoir donné aux pauvres tout ce qu'il avait, et ne voulant pas après cela importuner ses amis.

[42] Dès que l'affaire des carrosses fut établie, il me dit qu'il voulait demander mille francs par avance pour sa part à des fermiers avec qui l'on traitait, si l'on pouvait demeurer d'accord avec eux, parce qu'ils étaient de sa connaissance, pour envoyer aux pauvres de Blois. Et, comme je lui disais que l'affaire n'était pas assez sûre pour cela, et qu'il fallait attendre à une autre année, il me fit tout

aussitôt cette réponse qu'il ne voyait pas un grand inconvénient à cela, parce que s'ils y perdaient, il le leur rendrait de son bien, et qu'il n'avait garde d'attendre à une autre année, parce que le besoin était trop pressant pour différer la charité. Et, comme on ne s'accordait pas avec ces personnes, il ne put exécuter cette résolution, par laquelle il nous faisait voir la vérité de ce qu'il nous avait dit tant de fois, qu'il ne souhaitait avoir du bien que pour en assister les pauvres, puisqu'en même temps que Dieu lui donnât l'espérance d'en avoir, il commençait à le distribuer par avance, avant même qu'il en fût assuré.

[43] Sa charité envers les pauvres avait toujours été fort grande, mais elle était si fort redoublée à la fin de sa vie, que je ne pouvais le satisfaire davantage que de l'en entretenir. Il m'exhortait avec grand soin depuis quatre ans à me consacrer au service des pauvres, et à y porter mes enfants. Et, quand je lui disais que je craignais que cela ne me divertît du soin de ma famille, il me disait que ce n'était que manque de bonne volonté, et que, comme il y a divers degrés dans cette vertu, on peut bien la pratiquer en sorte que cela ne nuise point aux affaires domestiques. Il disait que c'était la vocation générale des chrétiens, et qu'il ne fallait point de marque particulière pour savoir si on était appelé, parce que cela était certain que c'est sur cela que Jésus-Christ jugera le monde, et que quand on considérerait que la seule omission de cette vertu est cause de la damnation, cette seule pensée était capable de nous porter a nous dépouiller de tout, si nous avions de la foi. Il nous disait encore que la fréquentation des pauvres est extrêmement utile, en ce que, voyant continuellement les misères dont ils sont accablés, et que même dans l'extrémité de leurs maladies ils manquaient des choses les plus nécessaires, qu'après cela il faudrait être bien dur pour ne pas se priver volontairement des commodités inutiles et des ajustements superflus.

[44] Tous ces discours nous excitaient et nous portaient quelquefois à faire des préparations pour trouver des moyens pour des règlements généraux qui pourvussent à toutes les nécessités. Mais il ne trouvait pas cela bon, et il disait que nous n'étions pas appelés au général, mais au particulier, et qu'il croyait que la manière la plus agréable à Dieu était de servir les pauvres pauvrement, c'est-à-dire chacun selon son pouvoir, sans se remplir l'esprit de ses grands desseins qui tiennent de cette excellence dont il blâmait la recherche en toutes choses. Ce n'est pas qu'il trouvât mauvais l'établissement des hôpitaux généraux ; au contraire, il avait beaucoup d'amour pour cela, comme il l'a bien témoigné par son testament. Mais il disait que ces grandes entreprises étaient réservées à de certaines personnes que Dieu destinait à cela, et qu'il conduisait quasi visiblement, mais que ce n'était pas la vocation générale de tout le monde, comme l'assistance journalière et particulière des pauvres.

[45] Voilà une partie des instructions qu'il nous donnait pour nous porter à la pratique de cette vertu, qui tenait une si grande place dans son cœur. C'est un petit échantillon qui nous fait voir la grandeur de sa charité. Sa pureté n'était pas moindre, et il avait un si grand respect pour cette vertu, qu'il était continuellement en garde pour empêcher qu'elle ne fût blessée, ou dans lui, ou dans les autres, et il n'est pas croyable combien il était exact sur ce point. J'en étais même dans la crainte, car il trouvait à redire en des discours que je faisais, et que je croyais très innocents, et dont il me faisait ensuite voir les défauts que je n'aurais jamais connus sans ses avis. Si je disais quelquefois

par occasion que j'avais vu une belle femme, il se fâchait et me disait qu'il ne fallait jamais tenir ces discours devant des laquais ni de jeunes gens, parce que je ne savais pas quelle pensée je pourrais exciter par là en eux. Il ne pouvait souffrir aussi les caresses que je recevais de mes enfants, et il me disait qu'il fallait les en désaccoutumer, et que cela ne pouvait que leur nuire, et qu'on leur pouvait témoigner de la tendresse en mille autres manières. Voilà les instructions qu'il me donnait là-dessus, et voilà quelle était sa vigilance pour la conservation de la pureté, dans lui et dans les autres.

[46] Il lui arriva une rencontre, environ trois mois avant sa mort, qui en fut une preuve bien sensible, et qui fait voir en même temps la grandeur de sa charité. Comme il revenait un jour de la messe de Saint-Sulpice, il vint à lui une jeune fille, d'environ quinze ans (fort belle), qui lui demandait l'aumône. Il fut touché de voir cette personne exposée à un danger si évident. Il lui demanda qui elle était, et ce qui l'obligeait à demander ainsi l'aumône. Et, ayant su qu'elle était de la campagne, et que son père était mort, et que sa mère étant tombée malade, on l'avait porté[e] à l'Hôtel-Dieu ce jour-là même, il crut que Dieu la lui avait envoyée aussitôt qu'elle avait été dans le besoin. De sorte que, dès l'heure même, il la mena au séminaire, où il la mit entre les mains d'un bon prêtre, à qui il donna de l'argent, et le pria d'en prendre soin, et de la mettre en quelque condition où elle pût recevoir de la conduite, à cause de sa jeunesse, où elle fût en sûreté de sa personne. Et, pour la soulager dans ce soin, il lui dit qu'il lui enverrait le lendemain une femme pour lui acheter des habits, et tout ce qui lui serait nécessaire pour la mettre en état de pouvoir servir une maîtresse. Le lendemain, il lui envoya une femme qui travailla si bien avec ce bon prêtre, qu'après l'avoir fait habiller, ils la mirent dans une bonne condition. Et, cet ecclésiastique ayant demandé à cette femme le nom de celui qui faisait cette charité, elle lui dit qu'elle n'avait point charge de le dire, mais qu'elle le viendrait voir de temps en temps pour pourvoir avec lui aux besoins de cette fille. Et il la pria d'obtenir de lui la permission de lui dire son nom : « Je vous promets, dit-il, que je n'en parlerai jamais pendant sa vie, mais si Dieu permettait qu'il mourût avant moi, j'aurais de la consolation de publier cette action, car je la trouve si belle, que je ne puis souffrir qu'elle demeure dans l'oubli. » Ainsi, par cette seule rencontre, ce bon ecclésiastique, sans le connaître, jugeait combien il avait de charité et d'amour pour la pureté. Il avait une extrême tendresse pour nous. Mais cette affection n'allait pas jusqu'à l'attachement. Il en donna une preuve bien sensible, à la mort de ma sœur, qui précéda la sienne de dix mois. Lorsqu'il reçut cette nouvelle, il ne dit rien, sinon « Dieu nous fasse la grâce d'aussi bien mourir ». Et il s'est toujours depuis tenu dans une soumission admirable aux ordres de la providence de Dieu, sans faire jamais réflexion que sur les grandes grâces que Dieu avait faites à ma sœur pendant sa vie, et des circonstances du temps de sa mort, ce qui lui faisait dire sans cesse : « Bienheureux ceux qui meurent, pourvu qu'ils meurent au Seigneur. » Lorsqu'il me voyait dans de continuelles afflictions pour cette perte que je ressentais si fort, il se fâchait, et me disait que cela n'était pas bien, et qu'il ne fallait pas avoir ces sentiments pour la mort des justes, et qu'il fallait au contraire louer Dieu de ce qu'il l'avait si fort récompensée des petits services qu'elle lui avait rendus.

[47] C'est ainsi qu'il faisait voir qu'il n'avait nulle attache pour ceux qu'il aimait. Car, s'il eut été capable d'en avoir, c'eût été sans doute pour ma sœur, parce que c'était assurément la personne du monde qu'il aimait le plus. Mais il n'en demeura pas là, car non seulement il n'avait point

d'attache pour les autres, mais il ne voulait point du tout que les autres en eussent pour lui. Je ne parle pas de ces attaches criminelles et dangereuses, car cela est grossier, et tout le monde le voit bien, mais je parle de ces amitiés les plus innocentes. Et c'était une des choses sur lesquelles il s'observait le plus régulièrement, afin de n'y point donner de sujet, et même pour l'empêcher. Et, comme je ne savais pas cela, j'étais toute surprise des rebuts qu'il me faisait quelquefois, et je le disais à ma sœur, me plaignant à elle que mon frère ne m'aimait pas, et qu'il semblait que je lui faisais de la peine lors même que je lui rendais mes services les plus affectionnés dans ses infirmités. Ma sœur me disait là-dessus que je me trompais, qu'elle savait le contraire, qu'il avait pour moi une affection aussi grande que je le pouvais souhaiter. C'est ainsi que ma sœur remettait mon esprit, et je ne tardais guère à en voir des preuves, car aussitôt qu'il se présentait quelque occasion où j'avais besoin du secours de mon frère, il l'embrassait avec tant de soin et de témoignages d'affection, que je n'avais pas lieu de douter qu'il ne m'aimât beaucoup. De sorte que j'attribuais au chagrin de sa maladie les manières froides dont il recevait les assiduités que je lui rendais pour le désennuyer. Et cette énigme ne m'a été expliquée que le jour même de sa mort, qu'une personne des plus considérables par la grandeur de son esprit et de sa piété, avec qui il avait eu de grandes communications sur la pratique de la vertu, me dit qu'il lui avait donné cette instruction, entre autres, qu'il ne souffrit jamais de qui que ce fût qu'on l'aimât avec attachement, que c'était une faute sur laquelle on ne s'examine pas assez, parce qu'on n'en conçoit pas assez la grandeur, et qu'on ne considérait pas qu'en fomentant et souffrant ces attachements, on occupait un cœur qui ne devait être qu'à Dieu seul ; que c'était lui faire un larcin de la chose du monde qui lui était la plus précieuse. Nous avons bien vu ensuite que ce principe était bien avant dans son cœur, car, pour l'avoir toujours présent, il l'avait écrit de sa main sur un petit papier séparé où il y avait ces mots : « Il est injuste qu'on s'attache à moi, quoiqu'on le fasse avec plaisir et volontairement. Je tromperais ceux en qui je ferais naître ce désir, car je ne suis la fin de personne, et n'ai de quoi le satisfaire. Ne suis-je pas prêt a mourir ? Et ainsi l'objet de leur attachement mourra donc ? Comme je serais coupable de faire croire une fausseté, quoique je la persuadasse doucement, et qu'on la crut avec plaisir, et qu'en cela on me fit plaisir. De même, je suis coupable si je me fais aimer, et si j'attire les gens a s'attacher à moi. Je dois avertir ceux qui seraient prêts à consentir au mensonge, qu'ils ne le doivent pas croire, quelque avantage qu'il m'en revienne, et de même qu'ils ne doivent pas s'attacher a moi, car il faut qu'ils passent leur vie et leurs soins à plaire à Dieu et à le chercher. »

[48] Voilà de quelle manière il s'instruisait lui-même, et comme il pratiquait si bien ses instructions, que j'y avais été trompée moi-même par ces marques que nous avons de ses pratiques, qui ne sont venues a notre connaissance que par hasard, on peut voir une partie des lumières que Dieu lui donnait pour la perfection de la vie chrétienne.

[49] Il avait un si grand zèle pour la gloire de Dieu, qu'il ne pouvait souffrir qu'elle fût violée en quoi que ce soit. C'est ce qui le rendait si ardent pour le service du roi, qu'il résistait à tout le monde lors des troubles de Paris ; et, toujours, depuis, il appelait des prétextes toutes les raisons qu'on donnait pour excuser cette rébellion, et il disait que dans un État établi en République comme Venise, c'était un grand mal de contribuer à y mettre un roi, et opprimer la liberté des peuples à qui Dieu l'a donnée, mais, que dans un État où la puissance royale est établie, on ne pouvait violer le

respect qu'on lui doit que par une espèce de sacrilège, puisque c'est non seulement une image de la puissance de Dieu, mais une participation de cette même puissance à laquelle on ne pouvait s'opposer sans résister visiblement à l'ordre de Dieu, et qu'ainsi l'on ne pouvait assez exagérer la grandeur de cette faute, outre qu'elle est toujours accompagnée de la guerre civile, qui est le plus grand péché que l'on puisse commettre contre la charité du prochain. Et il observait cette maxime si sincèrement, qu'il a refusé dans ce temps-là des avantages très considérables pour n['y] pas manquer. Il disait ordinairement qu'il avait un aussi grand éloignement pour ce péché-là, que pour assassiner le monde, ou pour voler sur les grands chemins, et qu'enfin il n'y avait rien qui fût plus contraire à son naturel, et sur quoi il fut moins tenté.

[50] Ce sont là les sentiments où il était pour le service du roi ; aussi était-il irréconciliable avec tous ceux qui s'y opposent. Et, ce qui faisait voir que ce n'était pas par tempérament ou par attachement à ses sentiments, c'est qu'il avait une douceur admirable pour ceux qui l'offensaient en particulier. En sorte qu'il n'a jamais fait de différence de ceux-là d'avec les autres, et il oubliait si absolument ce qui ne regardait que sa personne, qu'on avait peine a l'en faire souvenir, et il fallait pour cela circonstancier les choses. Et, comme on admirait quelquefois cela, il disait, « Ne vous en étonnez pas, ce n'est pas par vertu, c'est par oubli réel ; je ne m'en souviens point du tout. » Cependant, il est certain qu'on voit par là que les offenses qui ne regardaient que sa personne ne lui faisaient pas grande impression, puisqu'il les oubliait si facilement, car il avait une mémoire si excellente, qu'il disait souvent qu'il n'avait jamais rien oublié des choses qu'il avait voulu retenir.

[51] Il a pratiqué cette douceur dans la pratique des choses désobligeantes jusqu'à la fin, car, peu de temps avant sa mort, ayant été offensé (dans une partie qui lui était fort sensible) par une personne qui lui avait de grandes obligations, et ayant en même temps reçu un service de cette personne, il la remercia avec tant de compliments et de civilités, qu'il en était excessif. Cependant, ce n'était pas par oubli, puisque c'était dans le même temps, mais c'est qu'en effet il n'avait point de ressentiment, pour les offenses qui ne regardaient que sa personne.

[52] Toutes ces inclinations dont j'ai remarqué les particularités se verront mieux en abrégé par une peinture qu'il a faite de lui-même dans un petit papier écrit de sa main en cette manière :

[53] « J'aime la pauvreté, parce que Jésus-Christ l'a aimée. J'aime les biens, parce qu'ils donnent le moyen d'en assister les misérables. Je garde fidélité à tout le monde. Je ne rends pas le mal à ceux qui m'en font, mais je leur souhaite une condition pareille à la mienne, où l'on ne reçoit pas le mal ni le bien de la plupart des hommes. J'essaye d'être toujours véritable, sincère et fidèle à tous les hommes, et j'ai une tendresse de cœur pour ceux que Dieu m'a unis plus étroitement. Et, soit que je sois seul, ou à la vue des hommes, j'ai en toutes mes actions la vue de Dieu, qui les doit juger, et à qui je les ai toutes consacrées. Voilà quels sont mes sentiments, et je bénis tous les jours de ma vie mon Rédempteur qui les a mis en moi, et qui d'un homme plein de faiblesse, de misère, de concupiscence, d'orgueil et d'ambition, a fait un homme exempt de tous ces maux, par la force de la grâce, à laquelle tout en est dû, n'ayant de moi que la misère et l'horreur. »

[54] Il s'était ainsi dépeint lui-même, afin qu'ayant continuellement devant les yeux la voie par laquelle Dieu le conduisait, il ne pût jamais s'en détourner. Les lumières extraordinaires, jointes à la

grandeur de son esprit, n'empêchaient pas une simplicité merveilleuse, qui paraissait dans toute la suite de sa vie, et qui le rendait exact à toutes les pratiques qui regardaient la religion. Il avait un amour sensible pour tout l'office divin, mais surtout pour les Petites Heures, parce qu'elles sont composées du psaume 118, dans lequel il trouvait tant de choses admirables, qu'il sentait de la délectation à le réciter. Quand il s'entretenait avec ses amis de la beauté de ce psaume, il se transportait, en sorte qu'il paraissait hors de lui-même ; et cette méditation l'avait rendu si sensible à toutes les choses par lesquelles on tâche d'honorer Dieu, qu'il n'en négligeait pas une. Lorsqu'on lui envoyait des billets tous les mois, comme on fait en beaucoup de lieux, il les récitait avec un respect admirable. Et il en récitait tous les jours la sentence, et, dans les quatre dernières années de sa vie, comme il ne pouvait travailler, son principal divertissement était d'aller visiter les églises où il y avait des reliques exposées, ou quelque solennité, et il avait pour cela un almanach spirituel qui l'instruisait des lieux où il y avait des dévotions particulières. Et il faisait tout cela si dévotement et si simplement, que ceux qui le voyaient en étaient surpris ; ce qui a donné lieu à cette belle parole d'une personne très vertueuse et très éclairée, que la grâce de Dieu se fait connaitre dans les grands esprits par les petites choses, et dans les esprits communs par les grandes.

[55] Cette grande simplicité paraissait lorsqu'on lui parlait de Dieu ou de lui-même. De sorte que, la veille de sa mort, un ecclésiastique, qui est un homme d'une très grande science, et d'une très grande vertu, l'étant venu voir, comme il l'avait souhaité, et ayant demeuré une heure avec lui, il en sortit si édifié, qu'il me dit : « Allez, consolez-vous ; si Dieu l'appelle, vous avez bien sujet de le louer des grâces qu'il lui fait. J'avais toujours admiré beaucoup de grandes choses en lui, mais je n'y avais jamais remarqué la grande simplicité que je viens de voir. Cela est incomparable dans un esprit tel que le sien ; je voudrais de tout mon cœur être en sa place. »

[56] M. le curé de Saint-Étienne, qui l'a vu dans toute sa maladie, y voyait la même chose, et disait à toute heure : « C'est un enfant, il est humble, il est soumis comme un enfant. » C'est par cette même simplicité qu'on avait une liberté toute entière pour l'avertir de ses défauts, et il se donnait aux avis qu'on lui donnait sans résistance. L'extrême vivacité de son esprit le rendait quelquefois si impatient, qu'on avait peine à le satisfaire ; mais, quand on l'avertissait, ou qu'il s'apercevait qu'il avait fâché quelqu'un dans ses impatiences, il réparait incontinent cela par des traitements si doux et par tant de bienfaits, que jamais il n'a perdu l'amitié de personne par là. Je tâche tant que je puis d'abréger ; sans cela, j'aurais bien des particularités à dire sur chacune des choses que j'ai marquées ; mais comme je ne veux pas m'étendre, je viens à sa dernière maladie.

[57] Elle commença par un dégoût étrange qui lui prit deux mois avant sa mort. Son médecin lui conseilla de s'abstenir de manger du solide, et de se purger. Pendant qu'il était en cet état, il fit une action de charité bien remarquable. Il avait chez lui un bon homme avec sa femme et son ménage, à qui il avait donné une chambre, et à qui il fournissait du bois, tout cela par charité, car il n'en tirait point d'autre service que de n'être point seul dans sa maison. Ce bon homme avait un fils qui, étant tombé malade, en ce temps-là, de la petite vérole. Mon frère, qui avait besoin de mes assistances, eut peur que je n'eusse de l'appréhension d'aller chez lui à cause de mes enfants. Cela l'obligea à penser de se séparer de ce malade, mais comme il craignait qu'il ne fut en danger si on le

transportait en cet état hors de sa maison, il aima mieux en sortir lui-même, quoiqu'il fut déjà fort mal, disant qu'« il y a moins de danger pour moi dans ce changement de demeure. C'est pourquoi il faut que ce soit moi qui quitte. » Ainsi, il sortit de sa maison le 29 juin pour venir chez nous, et il n'y rentra jamais. Car trois jours après, il commença d'être attaqué d'une colique très violente, qui lui ôtait absolument le sommeil. Mais, comme il avait une grande force d'esprit et un grand courage, il endurait ses douleurs avec une patience admirable. Il ne laissait pas de se lever tous les jours, et de prendre lui-même ses remèdes sans vouloir souffrir qu'on lui rendît le moindre service. Les médecins qui le traitaient, voyant que ses douleurs étaient considérables, mais, parce qu'il avait le pouls fort bon, sans aucune altération ni apparence de fièvre, assuraient qu'il n['y] avait aucun péril, se servant même de ces mots : « Il n'y a pas la moindre ombre de danger. » Nonobstant ces discours, voyant que la continuation de ses douleurs et de ses grandes veilles l'affaiblirait, dès le quatrième jour de la colique, et avant même que d'être alité, il envoya quérir M. le Curé et se confessa. Cela fit bruit parmi ses amis, et en obligea quelques-uns de le venir voir tout épouvantés d'appréhension. Les médecins même en furent si surpris qu'ils ne purent s'empêcher de le témoigner, disant que c'était une marque d'appréhension, à quoi ils ne s'attendaient pas de sa part. Mon frère voyant l'émotion que cela avait causé, en fut fâché, et me dit : « J'eusse voulu communier, mais puisque je vois qu'on est si surpris de ma confession, j'aurais peur qu'on ne le fut davantage. » C'est pourquoi il vaut mieux différer, et M. le curé ayant été de cet avis, il ne communia pas. Cependant, son mal continuait, et comme M. le curé le venait voir de temps en temps par visite, il ne perdait pas une de ces occasions pour se confesser, et il n'en disait rien de peur d'effrayer le monde, parce que les médecins assuraient toujours qu'il n'y avait nul danger à sa maladie ; et, en effet, il y eut quelque diminution en ses douleurs, en sorte qu'il se levait quelquefois dans sa chambre. Elle ne le quittèrent jamais néanmoins tout à fait, et même elles revenaient quelquefois, et il maigrissait aussi beaucoup, ce qui n'effrayait pas beaucoup les médecins. Mais, quoiqu'ils pussent dire, il dit toujours qu'il était en danger et ne manque de se confesser toutes les fois que M. le curé le venait voir. Il fit même son testament dans ce temps-là, où les pauvres ne furent pas oubliés, et il se fit violence pour ne pas leur donner davantage, car il me dit que si M. Périer eût été à Paris et qu'il y eût consenti, il aurait disposé de tout son bien en faveur des pauvres ; et, enfin, il n'avait rien dans l'esprit et dans le cœur que les pauvres, et il me disait quelquefois : « D'où vient que je n'ai encore jamais rien fait pour les pauvres, quoique j'aie toujours eu un si grand amour pour eux ? » Je lui dis : « C'est que vous n'avez jamais assez de bien pour leur donner de grandes assistances. » Et il me répondit : « Puisque je n'avais pas de bien pour leur en donner, je devais leur avoir donné mon temps et ma peine ; c'est à quoi j'ai failli. Et si les médecins disent vrai, et si Dieu permette que je relève de cette maladie, je suis résolu de n'avoir d'autre emploi ni d'autre occupation tout le reste de ma vie, que le service des pauvres. » Ce sont les sentiments dans lesquels Dieu l'a pris.

[58] Il joignait à cette ardente charité pendant sa maladie une patience si admirable, qu'il édifiait et surprenait toutes les personnes qui étaient autour de lui, et il disait à ceux qui lui témoignaient avoir de la peine de voir l'état où il était que, pour lui, il n'en avait pas, et qu'il appréhendait même de guérir. Et quand on lui en demandait la raison, il disait : « C'est que je connais les dangers de la

santé, et les avantages de la maladie. » Il disait encore, au plus fort de ses douleurs, quand on s'affligeait de les lui voir souffrir : « Ne me plaignez point, la maladie est l'état naturel des chrétiens, parce qu'on est par là comme on devrait toujours être, dans les souffrances des maux, dans la privation de tous les biens et de tous les plaisirs des sens, exempt de toutes les passions qui travaillent pendant tout le cours de la vie, sans ambition, sans avarice, dans l'attente continuelle de la mort. N'est-ce pas ainsi que les chrétiens doivent passer la vie ? Et n'est-ce pas un grand bonheur quand on se trouve par nécessité dans l'état où on est obligé d'être, et qu'onn'a autre chose à faire qu'à se soumettre humblement et paisiblement. C'est pourquoi je ne demande autre chose que de prier Dieu qu'il me face cette grâce. » Voilà dans quel esprit il endurait tous ses maux.

[59] Il souhaitait beaucoup de communier, mais les médecins s'y opposaient, disant qu'il ne le pouvait faire à jeun, à moins que ce ne fut la nuit, ce qu'il ne trouvait pas à propos de faire sans nécessité, et que pou communier en viatique il fallait être en danger de mort ; ce qui, ne se trouvant pas en lui, ils ne pouvaient pas lui donner ce conseil. Cette résistance le fâchait, mais il était contraint d'y céder. Cependant, la colique continuant toujours, on lui ordonna de boire des eaux qui, en effet, le soulagèrent beaucoup. Mais, au sixième jour de sa boisson qui était le 14 août, il sentit un grand étourdissement avec une grande douleur de tête. Et, quoique les médecins ne s'étonnassent pas de cela, et qu'ils l'assurassent que ce n'était que la vapeur des eaux, il ne laissa pas de se confesser, et il demanda avec des instances incroyables qu'on le fît communier, et qu'au nom de Dieu on trouvât moyen de remédier à tous les inconvénients qu'on lui avait allégués jusqu'alors. Et il pressa tant pour cela, qu'une personne qui se trouva présente lui reprocha qu'il avait de l'inquiétude, et qu'il devait se rendre au sentiment de ses amis, qu'il se porterait mieux, et qu'il n'avait presque plus de colique, et que ne lui restant qu'une vapeur d'eau, il n'était pas juste qu'il se fit apporter le Saint Sacrement, qu'il valait mieux différer pour faire cette action à l'Église. Il répondit à cela : « On ne sent pas mon mal, et on y sera trompé. Ma douleur de tête a quelque chose de fort extraordinaire. » Néanmoins, voyant une si grande opposition à son désir, il n'osa plus en parler, mais il dit : « Puisqu'on ne me veut pas accorder cette grâce, j'y voudrais bien suppléer par quelque bonne œuvre, et ne pouvant pas communier dans le Chef, je voudrais bien communier dans les membres. Et, pour cela, j'ai pensé d'avoir céans un pauvre malade, à qui on rende les mêmes services comme à moi, qu'on prenne une garde exprès, et, enfin, qu'il n'y ait aucune différence de lui à moi, afin j'aie cette consolation de savoir qu'il y a un pauvre aussi bien traité que moi, dans la confusion que je souffre de me voir dans la grande abondance de toutes choses où je me vois. Car, quand je pense qu'au même temps que je suis si bien, il y a une infinité de pauvres qui sont plus malades que moi, et qui manquent des choses les plus nécessaires, cela me fait une peine que je ne puis supporter. Et, ainsi, je vous prie de demander un malade à M. le Curé pour le dessein que j'ai. »

[60] J'envoyais à M. le Curé, à l'heure même, qui manda qu'il n'y en avait point qui fut en état d'être transporté, mais qu'il lui donnerait aussitôt qu'il serait guéri un moyen d'exercer la charité, en se chargeant d'un vieux homme dont il prendrait soin le reste de sa vie ; car M. le Curé ne doutait point qu'il ne dût guérir.

[61] Comme il vit qu'il ne pouvait pas avoir un pauvre en sa maison avec lui, il me pria donc de lui faire cette grâce de le faire porter aux Incurables, parce qu'il avait grand désir de mourir en la compagnie des pauvres. Je lui dis que les médecins ne trouvaient pas à propos de le transporter en l'état où il était, ce qui le fâcha beaucoup. Il me fit promettre que, s'il avait un peu de relâche, je lui donnerais cette satisfaction.

[62] Cependant, cette douleur de tête augmentant, il la souffrait toujours comme tous les autres maux, c'est-à-dire sans se plaindre. Et, une fois, dans le plus fort de sa douleur, le 17 août, il me pria de faire une consultation, mais il entra en même temps en scrupule, et me dit : « Je crains qu'il n'y ait trop de recherche dans cette demande. » Je ne laissai pourtant pas de la faire, et les médecins lui ordonnèrent de boire du petit lait, lui assurant toujours qu'il n'y avait nul danger, et que ce n'était que la migraine mêlée avec la vapeur des eaux. Néanmoins, quoi qu'ils pussent dire, il ne les crut jamais, et me pria d'avoir un ecclésiastique pour passer la nuit auprès de lui. Et moi-même, je le trouvai si mal, que je donnai ordre, sans en rien dire, d'apporter des cierges et tout ce qu'il fallait pour le faire communier le lendemain matin.

[63] Les apprêts ne furent pas inutiles, mais ils servirent plus tôt que nous n'avions pensé. Car, environ minuit, il lui prit une convulsion si violente que, quand elle fut passée, nous crûmes qu'il était mort, et nous avions cet extrême déplaisir, avec tous les autres, de le voir mourir sans le sacrement, après l'avoir demandé si souvent avec tant d'instances. Mais Dieu, qui voulait récompenser un désir si fervent et si juste, suspendit comme par un miracle cette convulsion, et lui rendit son jugement entier, comme dans sa parfaite santé. En sorte que, M. le Curé entrant dans sa chambre avec le Saint Sacrement, lui cria : « Voici celui que vous avez tant désiré. » Ces paroles achevèrent de le réveiller, et comme M. le Curé approcha pour lui donner la communion, il fit un effort, et il se leva seul à moitié pour le recevoir avec plus de respect. Et M. le Curé l'ayant interrogé, selon la coutume, sur les principaux mystères de la foi, il répondit distinctement « Oui, Monsieur. Je crois tout cela de tout mon cœur. » Ensuite, il reçut le saint Viatique et l'extrême-onction avec des sentiments si tendres qu'il en versait des larmes. Il répondit à tout, remercia M. le Curé et, lorsqu'il le bénit avec le Saint Ciboire, il dit : « Que Dieu ne m'abandonne jamais ! », ce qui fut comme ses dernières paroles car, après avoir fait son action de grâces, un moment après, ses convulsions le reprirent, qui ne le quittèrent plus, et qui ne lui laissèrent pas un instant de liberté d'esprit. Elles durèrent jusqu'à sa mort, qui fut vingt-quatre heures après, le 19 août 1662, à une heure du matin, âgé de trente-neuf ans deux mois.

Deuxième partie :
Présence de Pascal dans l'espace médiatique. Approches statistiques

Annexe 2.1 Éditions et rééditions des *Pensées* et des *Provinciales* (1800-1914)

Annexe 2.2 Évolution des occurrences de « Pascal/Descartes » et « Blaise Pascal/René Descartes » dans l'espace imprimé (1800-1950)

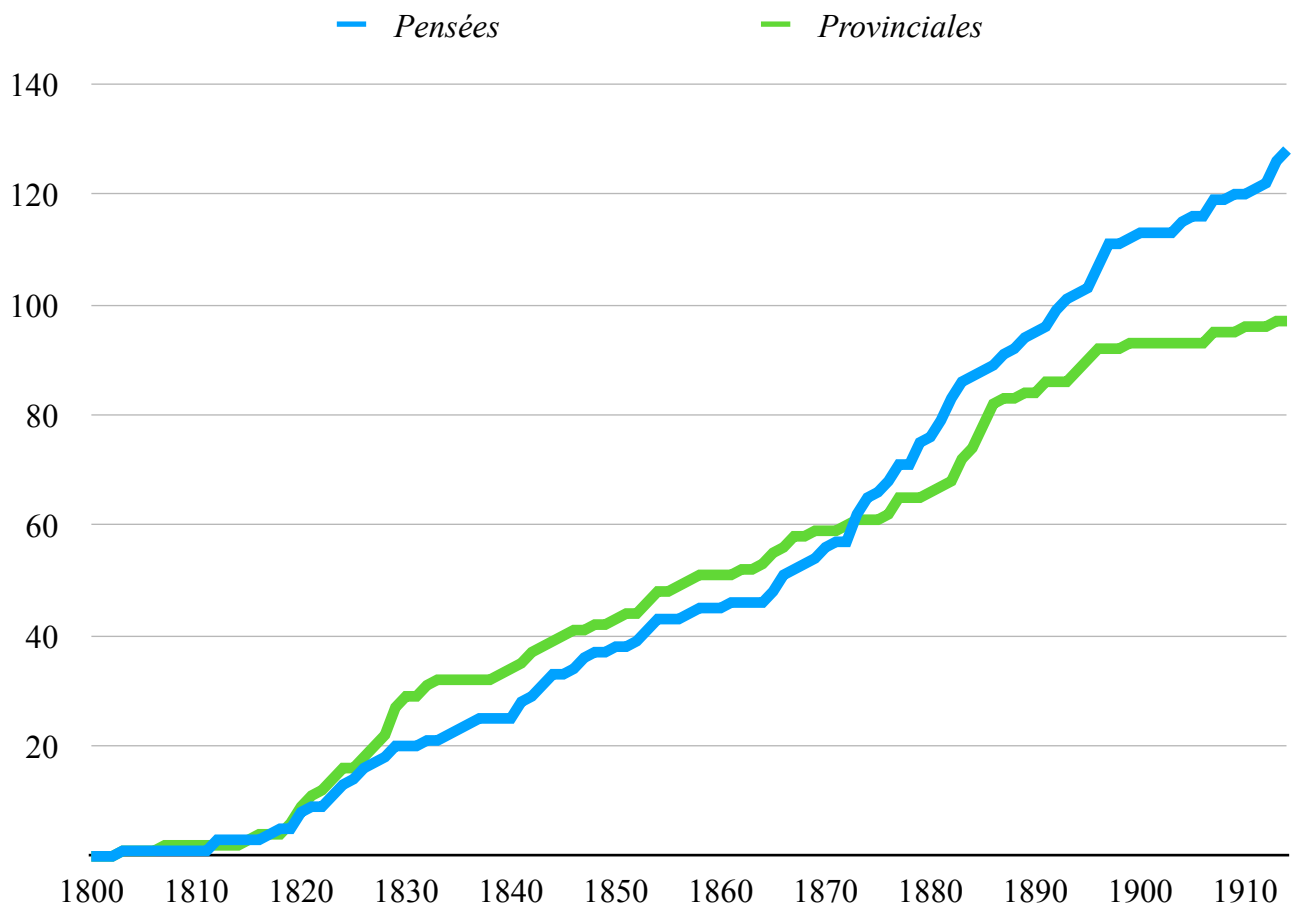
Annexe 2.1 – Éditions et rééditions des *Pensées* et des *Provinciales* (1800-1914)

Les données nécessaires à la réalisation de ce graphe ont été extraites de notre bibliographie.

Nous avons tenu compte, sans les distinguer ici, des éditions et des rééditions des *Pensées* et des *Provinciales*.

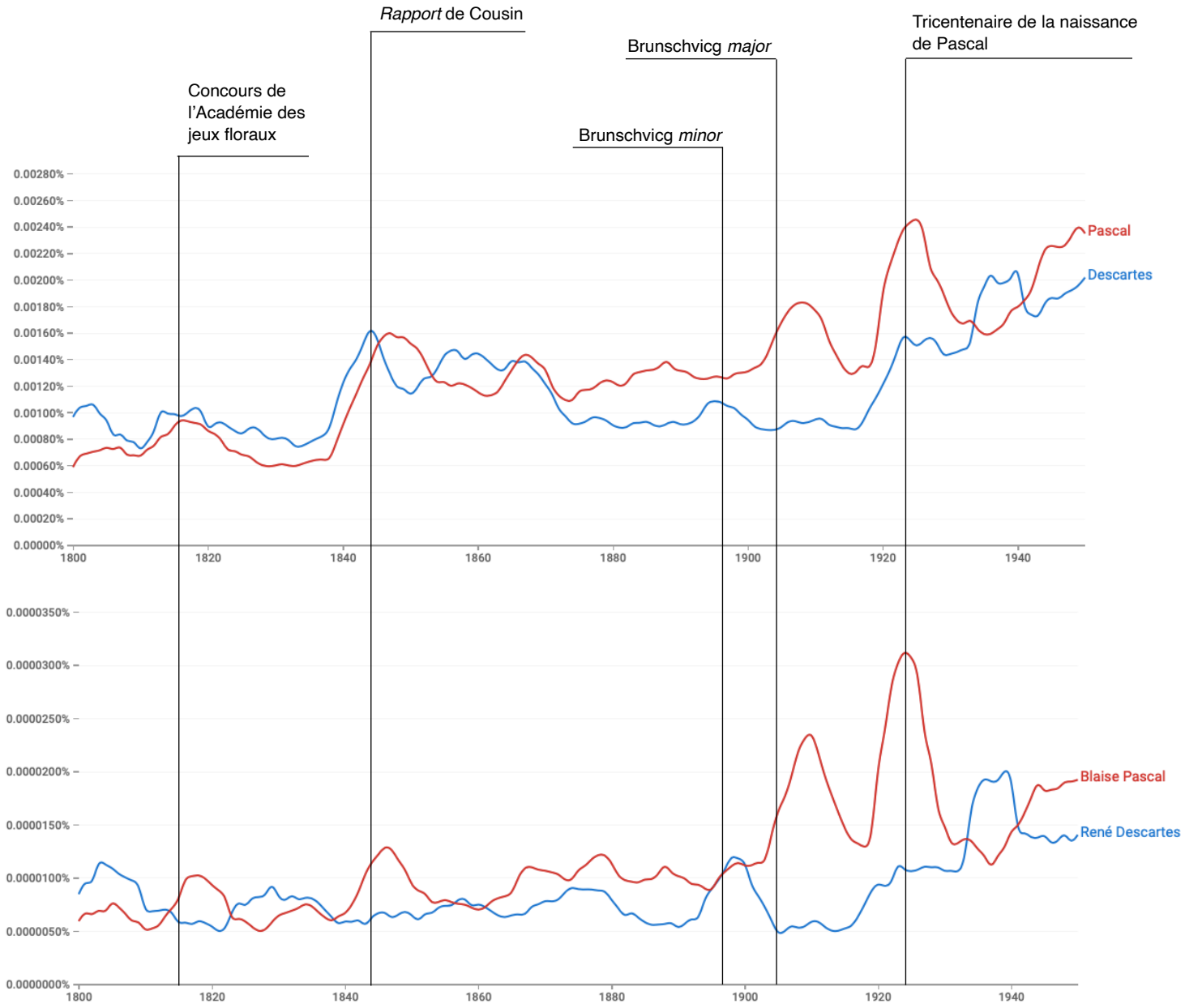
Nos données elles-mêmes nous proviennent principalement de trois sources : la *Monographie des éditions des* Lettres Provinciales de Jean-Hippolyte Basse (Paris, Techener, 1878), la *Bibliographie générale des œuvres de Blaise Pascal* réalisée par Albert Maire (Paris, Giraud-Badin, 1925-1927), et le catalogue de la Bibliothèque Nationale de France.

Enfin, nous avons mis à profit, ponctuellement, les bibliographies fournies dans différentes éditions des *Pensées* et des *provinciales*, particulièrement l'édition de Gustave Michaut, qui comporte une abondante bibliographie, et celle de Ferdinand Brunetière.



Éditions et rééditions des *Pensées* et des *Provinciales* (1800-1914)

Annexe 2.2 – Évolution des occurrences de « Pascal/Descartes » et « Blaise Pascal/René Descartes » dans l'espace imprimé (1800-1950)



Données extraites à partir de Google Books « Ngram viewer » [https://books.google.com/ngrams/]

NB : ces données tiennent compte uniquement des occurrences, et non de la diffusion des ouvrages (un ouvrage confidentiel comptant autant qu'un *best-seller*)

Troisième partie :
Documentation sur l'histoire de l'enseignement de la philosophie (1809-1902)

Annexe 3.1 Tableau récapitulatif des entrées et sorties de Pascal des programmes de philosophie (1809-1902)

Annexe 3.2 Listes des auteurs classiques pour la philosophie et pour le baccalauréat ès-lettres (1809-1906)

Annexe 3.3 Programmes d'enseignement et d'examen de la philosophie (1809-1902)

Annexe 3.1 – Tableau récapitulatif des entrées et sorties de Pascal des programmes de philosophie (1809-1902)

Année	Mouvement	Texte(s)	Type de document
1809	Entrée	Le chapitre sur la manière de prouver la vérité et de l'exposer aux hommes (Condorcet)	Liste d'auteurs recommandés
1842	Sortie	Ø	*Idem*
1851	Entrée + ajout	De l'autorité en matière de philosophie (Bossut)	*Idem*
1852	Ajout	De l'autorité en matière de philosophie. Réflexions sur la géométrie en généal. De l'art de persuader	Liste d'auteurs à expliquer en classe de Logique, section des lettres
1864	Entrée	*Idem*	Programme du baccalauréat ès-lettres
1874	Ajout + suppression	De l'autorité en matière de philosophie. Entretien avec M. de Sacy	*Idem*
1880	Sortie	Ø	*Idem*
1885	Entrée + ajout	De l'autorité en matière de philosophie. De l'esprit géométrique. Entretien avec M. de Sacy	*Idem*
1895	Ajout	Opuscules. Pensées	*Idem*
1902	Inversion de l'ordre	Pensées et opuscules	*Idem*

Annexe 3.2 – Listes des auteurs classiques pour la philosophie et pour le baccalauréat ès-lettres (1809-1906)

Nous donnons ci-après la liste de tous les textes officiels arrêtant les listes d'auteurs destinés à être étudiés en classe de philosophie ou bien mis au programme du baccalauréat ès-lettres, publiés entre 1809 et 1906 – date de la dernière révision des auteurs classiques de philosophie pour notre période.

Ces textes, comme nous le soulignons dans notre chapitre VI, n'ont pas tous le même statut. Il importe d'y être attentif, dans la mesure où ces différences de statut conditionnent aussi des différences d'usage. Ces listes sont d'abord des listes d'auteurs recommandés, non prescriptives. Ce n'est qu'à partir de 1852 qu'elles sont intégrées aux programmes d'enseignement, puis, en 1857, aux programmes du baccalauréat ès-lettres. En 1880, enfin, une épreuve d'« explication » de texte est instaurée, pour la philosophie, au baccalauréat. Les auteurs sont alors étudiés pour eux-mêmes.

Afin de mettre en évidence les évolutions, et la force de « l'effet-liste », nous avons choisi de ne pas publier ici les programmes de questions qui, dans les programmes d'enseignement, accompagnent les listes d'auteurs. Ceux-ci, toutefois, sont à consulter en parallèle, car ils constituent le plus souvent l'horizon problématique dans lequel doivent être interprétés les auteurs du programme. Ces programmes pourront être consultés dans la section suivante de cette annexe 3.

Nous ne faisons figurer ici que les extraits de programme qui concernent la classe de philosophie. N'y ont donc pas de place toutes les listes, publiées entre 1813 et 1837, qui s'arrêtent à la classe de rhétorique. En revanche, nous signalons, même lorsqu'elles ne prennent pas la forme de liste, toutes les indications données relativement aux auteurs philosophiques au sein de programmes ou de catalogues d'auteurs employés dans les classes. C'est par exemple le cas de certaines listes publiées entre 1811 et 1841.

Ce travail s'appuie en grande partie sur la très complète recension des textes officiels concernant les auteurs du programme effectuée par André Chervel dans « L'enseignement secondaire traditionnel » (*in* A. CHERVEL [dir.] *Les Auteurs français, latins et grecs au programme de l'enseignement secondaire de 1800 à nos jours*, Paris, Institut national de recherche pédagogique, 1986, p. 29-42).

Les abréviations utilisées ici sont les mêmes que celles de la thèse (se reporter à l'avertissement du tome I).

1809

Liste des livres recommandés pour les classes de langues anciennes, de rhétorique, de philosophie, de mathématiques et des sciences physiques, *Règlement sur l'enseignement dans les lycées*, 19 septembre 1809, §IV, « Des livres classiques », *RLR*, t. V, p. 39-40.

Il n'existe aucun ouvrage qui ait paru au Conseil de l'Université pouvoir être proposé comme un traité méthodique, élémentaire et complet de toutes les parties de la philosophie : il se borne, quant à présent, à recommander aux professeurs de philosophie de se pénétrer de ce qu'il y a de meilleur dans les ouvrages suivants :

Parmi les anciens :
Les Dialogues de Platon ;
Les Analytiques d'Aristote
Les Traités philosophiques de Cicéron

Parmi les modernes :
Le livre de Augmentis scientiarum*, et le* Novum organum *de Bacon ;*
La Méthode de Descartes, ses Méditations ;
Le chapitre de Pascal sur la manière de prouver la vérité et de l'exposer aux hommes ;
La Logique de Port-Royal ;
L'Essai sur l'entendement humain de Locke ;
Les nouveaux Essais sur l'entendement humain, de Leibnitz ; sa Théodicée ;
Recherche de la vérité, par Malebranche ; ses Entretiens métaphysiques ;
De l'existence de Dieu, par Fénelon ;
De l'existence de Dieu, par Clarke ;
La Logique de Wolf ;
L'Introduction à la philosophie de s'Gravesende ;
Principes du droit naturel, par Burlamaqui ;
Traité des systèmes, l'Art de penser, la Logique de Condillac ;
Lettre d'Euler à une princesse d'Allemagne ;
Essai analytique sur les facultés de l'âme, par Charles Bonnet

1811

Livres classiques qui doivent être mis à l'usage des lycées et des collèges, arrêté du 17 septembre 1811, *RLR*, t. v, p. 287.

Rien n'est changé, cette année, à la désignation des ouvrages prescrits ou indiqués, en 1809, pour la philosophie et les sciences physiques et mathématiques.

1813

Liste des livres classiques pour les lycées et les collèges pendant l'année 1813-1814, Conseil National de l'Université, procès-verbal de la séance du 29 octobre 1813, AN F17*/1756, p. 493-494.

NB : cette liste n'a pas parue dans le *RLR* et reste jusqu'à ce jour inédite.

Le Conseil de l'Université n'indique encore aucun traité élémentaire et complet de philosophie. Il continue à recommander aux professeurs de se bien pénétrer de ce qu'il y a de meilleur dans tous les ouvrages suivants :

Parmi les anciens :
Les Dialogues de Platon ;
Les Analytiques d'Aristote
Les Traités philosophiques de Cicéron

Parmi les modernes :
Le livre de Augmentis scientiarum*, et le* Novum organum *de Bacon ;*
La Méthode de Descartes, ses Méditations ;
Le chapitre de Pascal sur la manière de prouver la vérité et de l'exposer aux hommes ;
La Logique de Port-Royal ;
L'Essai sur l'entendement humain de Locke ;
Les nouveaux Essais sur l'entendement humain, de Leibnitz ; sa Théodicée ;
Recherche de la vérité, par Malebranche ; ses Entretiens métaphysiques ;
De la connaissance de l'homme et de Dieu par Bossuet
De l'existence de Dieu, par Fénelon ;
De l'existence de Dieu, par Clarke ;
La Logique de Wolff ;
L'Introduction à la philosophie de s'Gravesende ;
Principes du droit naturel, par Burlamaqui ;
Traité des systèmes, l'Art de penser, la Logique par Condillac ;
Lettre d'Euler à une princesse d'Allemagne (édition originale) ;
Essai analytique sur les facultés de l'âme, par Charles Bonnet
Essai d'instruction morale, ou devoirs envers Dieu, le Prince, la patrie, la société et soi-même.[8]

[8] Ce livre fut rédigé par l'abbé de L'Espinasse, Égide Louis Edme Joseph de L'Espinasse de Lageac.

1814

Liste des livres indiqués pour la classe de philosophie [annexée au *Statut portant règlement sur la discipline et les études des lycées et des collèges*], 28 septembre 1814, *RLR*, t. V, p. 515.

En attendant qu'il ait pu être rédigé un traité élémentaire de philosophie, on l'enseignera conformément aux méthodes en usage dans l'ancienne Université de Paris. Il sera publié un programme des principaux objets à traiter par les professeurs.

1822

Liste des livres adoptés par le Conseil royal de l'instruction publique pour l’année scolaire 1822-1823, Conseil royal de l’instruction publique, séance du 28 septembre 1822, AN/F17*/1770, p. 1581.

NB : Ce document n’a pas été publié dans le RLR, et reste donc inédit.

Le Conseil s’occupe de faire rédiger un traité de philosophie qui puisse servir de base à l’enseignement de cette partie importante du cours d’études.

1838

Livres classiques pour 1838-1839, arrêté du 13 juillet 1838, *BU*, 1838, t. VII, n° 137, p. 297.

NB : La liste de 1809, à destination des seuls enseignants, obtient ici le statut de contenu d'enseignement. Cet arrêté donne en effet le « catalogue des ouvrages qui seront employés pour l'enseignement ».

Consulter les ouvrages recommandés par le règlement du 19 septembre 1809 sur l'enseignement des collèges.

1839

Livres classiques pour 1839-1840, arrêté du 16 août 1839, *BU*, 1839, t. VIII, nº 148, p. 164.

Consulter les ouvrages recommandés par le règlement du 19 septembre 1809 sur l'enseignement des collèges.

1840

Livres classiques pour 1840-1841, arrêté du 17 juillet 1840, *BU*, 1840, t. IX,, nos 4 -5, p. 99-103.

Consulter les ouvrages recommandés par le règlement du 19 septembre 1809 sur l'enseignement des collèges.

1841

Catalogue des ouvrages qui seront employés pour l’enseignement dans les Collèges de l’académie de Paris et des autres académies du royaume, pendant l’année 1841-1842, arrêté du 27 juillet 1841, *BU*, 1841, t. X, n° 18, p. 99.

Consulter les ouvrages recommandés par le règlement du 19 septembre 1809 sur l’enseignement des collèges.

1842

Catalogue des ouvrages qui seront employés pour l'enseignement dans les Collèges de l'académie de Paris et des autres académies du royaume, pendant l'année 1842-1843, arrêté du 12 août 1842, *BU*, 1842, t. XI, nº 31, p. 80-81.

Il n'existe aucun ouvrage qui ait paru au Conseil royal de l'instruction publique pouvoir être proposé comme un traité méthodique, élémentaire et complet de toutes les parties de la philosophie : il suffit de recommander aux professeurs de philosophie de se pénétrer de ce qu'il y a de meilleur dans les ouvrages suivants :

Parmi les anciens :
Les Dialogues de Platon.
Les Analytiques d'Aristote.
Les Traités philosophiques de Cicéron.

Parmi les modernes :
Bacon (le livre *de Augmentis scientiarum*, et le *Novum organum*).
Descartes (le Discours de la méthode, ses Méditations, avec les objections et les réponses).
La Logique de Port-Royal.
Bossuet (Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même, et Traité du libre arbitre).
Fénelon (Traité de l'existence de Dieu, et Lettres sur divers sujets de métaphysique (1713)).
Malebranche (Recherche de la vérité ; Méditations chrétiennes ; Entretiens métaphysiques).
Arnauld (Traité des vraies et des fausses idées).
Buffier (Traité des vérités premières).
Locke (Essais sur l'entendement humain).
Leibnitz (Nouveaux Essais sur l'entendement, et Théodicée).
Clarke (de l'Existence et des Attributs de Dieu).
Lettres d'Euler à une princesse d'Allemagne.
Instituts de philosophie morale de Ferguson.
Œuvres de Reid.

1843

Catalogue des ouvrages qui seront employés pour l'enseignement dans les Collèges de l'académie de Paris et des autres académies du royaume, pendant l'année 1843-1844, arrêté du 25 août 1843, *BU*, 1843, t. XII, nº 44, p. 160-161.

Il n'existe aucun ouvrage qui ait paru au Conseil royal de l'instruction publique pouvoir être proposé comme un traité méthodique, élémentaire et complet de toutes les parties de la philosophie : il suffit de recommander aux professeurs de philosophie de se pénétrer de ce qu'il y a de meilleur dans les ouvrages suivants :

Parmi les anciens :
Les Dialogues de Platon.
Les Analytiques d'Aristote.
Les Traités philosophiques de Cicéron.

Parmi les modernes :
Bacon (le livre *de Augmentis scientiarum*, et le *Novum organum*).
Descartes (le Discours de la méthode, ses Méditations, avec les objections et les réponses).
La Logique de Port-Royal.
Bossuet (Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même, et Traité du libre arbitre).
Fénelon (Traité de l'existence de Dieu, et Lettres sur divers sujets de métaphysique (1713).
Malebranche (Recherche de la vérité ; Méditations chrétiennes ; Entretiens métaphysiques).
Arnauld (Traité des vraies et des fausses idées).
Buffier (Traité des vérités premières).
Locke (Essais sur l'entendement humain).
Leibnitz (Nouveaux Essais sur l'entendement, et Théodicée).
Clarke (de l'Existence et des Attributs de Dieu).
Lettres d'Euler à une princesse d'Allemagne.
Instituts de philosophie morale de Ferguson.
Œuvres de Reid.

1844

Catalogue des ouvrages qui seront employés pour l'enseignement dans les Collèges de l'académie de Paris et des autres académies du royaume, pendant l'année 1844-1845, arrêté du 2 août 1844, *BU*, 1844, t. XIII, nº 56, p. 42-43.

Il n'existe aucun ouvrage qui ait paru au Conseil royal de l'instruction publique pouvoir être proposé comme un traité méthodique, élémentaire et complet de toutes les parties de la philosophie : il suffit de recommander aux professeurs de philosophie de se pénétrer de ce qu'il y a de meilleur dans les ouvrages suivants :

Parmi les anciens :
Les Dialogues de Platon.
Les Analytiques d'Aristote.
Les Traités philosophiques de Cicéron.

Parmi les modernes :
Bacon (le livre *de Augmentis scientiarum*, et le *Novum organum*).
Descartes (le Discours de la méthode, ses Méditations, avec les objections et les réponses).
La Logique de Port-Royal.
Bossuet (Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même, et Traité du libre arbitre).
Fénelon (Traité de l'existence de Dieu, et Lettres sur divers sujets de métaphysique (1713).
Malebranche (Recherche de la vérité ; Méditations chrétiennes ; Entretiens métaphysiques).
Arnauld (Traité des vraies et des fausses idées).
Buffier (Traité des vérités premières).
Locke (Essais sur l'entendement humain).
Leibnitz (Nouveaux Essais sur l'entendement, et Théodicée).
Clarke (de l'Existence et des Attributs de Dieu).
Lettres d'Euler à une princesse d'Allemagne.
Instituts de philosophie morale de Ferguson.
Œuvres de Reid.
Leçons de philosophie de Laromiguière (6e édition).

1845

Liste des livres classiques pour l'année 1845-1846, arrêté du 27 août 1845, *BU*, 1845, t. XIV, nº 68, p. 122.

Il n'existe aucun ouvrage qui ait paru au Conseil royal de l'instruction publique pouvoir être proposé comme un traité méthodique, élémentaire et complet de toutes les parties de la philosophie : il suffit de recommander aux professeurs de philosophie de se pénétrer de ce qu'il y a de meilleur dans les ouvrages suivants :

Parmi les anciens :
Les Dialogues de Platon.
Les Analytiques d'Aristote.
Les Traités philosophiques de Cicéron.

Parmi les modernes :
Bacon (le livre *de Augmentis scientiarum*, et le *Novum organum*).
Descartes (le Discours de la méthode, les Méditations, avec les objections et les réponses).
La Logique de Port-Royal.
Bossuet (Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même, et Traité du libre arbitre).
Fénelon (Traité de l'existence de Dieu, et Lettres sur divers sujets de métaphysique (1713).
Malebranche (Recherche de la vérité ; Méditations chrétiennes ; Entretiens métaphysiques).
Arnauld (Traité des vraies et des fausses idées).
Buffier (Traité des vérités premières).
Locke (Essais sur l'entendement humain).
Leibnitz (Nouveaux Essais sur l'entendement, et Théodicée).
Clarke (de l'Existence et des Attributs de Dieu).
Lettres d'Euler à une princesse d'Allemagne.
Instituts de philosophie morale de Ferguson.
Œuvres de Reid.
Leçons de philosophie de Laromiguière (6e édition).
Extraits des leçons de M. Royer-Collard.

1846

Liste des ouvrages classiques pour l'année 1846-1847, arrêté du 14 août 1846, *BU*, 1846, t. XV, n° 80, p. 132.

Les Dialogues de Platon.
Les Analytiques d'Aristote.
Les traités philosophiques de Cicéron.
Bacon (*de Augmentis scientiarum* ; *Novum organum*).
Descartes (le Discours de la méthode, les Méditations, avec les objections et les réponses).
La Logique de Port-Royal.
Bossuet (Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même, et Traité du libre arbitre).
Fénelon (Traité de l'existence de Dieu, et Lettres sur divers sujets de métaphysique (1713).
Malebranche (Recherche de la vérité ; Méditations chrétiennes ; Entretiens métaphysiques).
Arnault (Traité des vraies et des fausses idées).
Buffier (Traité des vérités premières).
Locke (Essais sur l'entendement humain).
Leibnitz (Nouveaux Essais sur l'entendement, et Théodicée).
Clarke (de l'Existence et des Attributs de Dieu).
Lettres d'Euler à une princesse d'Allemagne.
Instituts de philosophie morale de Ferguson.
Œuvres de Reid.
Leçons de philosophie de Laromiguière (6e édition).
Extraits des leçons de M. Royer-Collard.

1847

Liste des ouvrages classiques pour l'année 1847-1848, arrêté du 30 juillet 1847, *BU*, 1847, t. XVI, n° 91, p. 126-127.

Les Dialogues de Platon.
Les Analytiques d'Aristote.
Les Traités philosophiques de Cicéron.
Bacon (*de Augmentis scientiarum* ; *Novum organum*).
Descartes (le Discours de la méthode, les Méditations, avec les objections et les réponses).
La Logique de Port-Royal.
Bossuet (Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même, et Traité du libre arbitre).
Fénelon (Traité de l'existence de Dieu, et Lettres sur divers sujets de métaphysique (1713).
Malebranche (Recherche de la vérité ; Méditations chrétiennes ; Entretiens métaphysiques).
Arnauld (Traité des vraies et des fausses idées).
Buffier (Traité des vérités premières).
Locke (Essais sur l'entendement humain).
Leibnitz (Nouveaux Essais sur l'entendement, et Théodicée).
Clarke (de l'Existence et des Attributs de Dieu).
Lettres d'Euler à une princesse d'Allemagne.
Instituts de philosophie morale de Ferguson.
Œuvres de Reid.
Leçons de philosophie de Laromiguière (6e édition).
Extraits des leçons de M. Royer-Collard.

1848

Liste des livres classiques pour l'année 1848-1849, arrêté du 28 juillet 1848, *BU*, 1848, t. XVII, n° 103, p. 248.

Les Dialogues de Platon.
Les Analytiques d'Aristote.
Les Traités philosophiques de Cicéron.
Bacon (*de Augmentis scientiarum* ; *Novum organum*).
Descartes (le Discours de la méthode, les Méditations, avec les objections et les réponses).
La Logique de Port-Royal.
Bossuet (Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même, et Traité du libre arbitre).
Fénelon (Traité de l'existence de Dieu, et Lettres sur divers sujets de métaphysique (1713).
Malebranche (Recherche de la vérité ; Méditations chrétiennes ; Entretiens métaphysiques).
Arnauld (Traité des vraies et des fausses idées).
Buffier (Traité des vérités premières).
Locke (Essais sur l'entendement humain).
Leibnitz (Nouveaux Essais sur l'entendement, et Théodicée).
Clarke (de l'Existence et des Attributs de Dieu).
Lettres d'Euler à une princesse d'Allemagne.
Instituts de philosophie morale de Ferguson.
Œuvres de Reid.
Leçons de philosophie de Laromiguière (6e édition).
Extraits des leçons de M. Royer-Collard.

1849

Liste des livres classiques autorisés pour l'usage des lycées et des collèges pendant l'année scolaire 1849-1850, arrêté du 10 août 1849, *BU*, 1849, t. XVIII, n° 116, p. 180.

Les Dialogues de Platon.
Les Analytiques d'Aristote.
Les Traités philosophiques de Cicéron.
Bacon (*de Augmentis scientiarum* ; *Novum organum*).
Descartes (le Discours de la méthode, les Méditations, avec les objections et les réponses).
La Logique de Port-Royal.
Bossuet (Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même, et Traité du libre arbitre).
Fénelon (Traité de l'existence de Dieu, et Lettres sur divers sujets de métaphysique (1713).
Malebranche (Recherche de la vérité ; Méditations chrétiennes ; Entretiens métaphysiques).
Arnauld (Traité des vraies et des fausses idées).
Buffier (Traité des vérités premières).
Locke (Essais sur l'entendement humain).
Leibnitz (Nouveaux Essais sur l'entendement, et Théodicée).
Clarke (de l'Existence et des Attributs de Dieu).
Lettres d'Euler à une princesse d'Allemagne.
Instituts de philosophie morale de Ferguson.
Œuvres de Reid.
Leçons de philosophie de Laromiguière (6e édition).
Extraits des leçons de M. Royer-Collard.

1850

Liste des livres classiques autorisés pour l'usage des lycées et des collèges pendant l’année scolaire 1850-1851, arrêté du 24 août 1850, *BA*, t. I, nº 8, p. 255.

Les Dialogues de Platon.
Les Analytiques d’Aristote.
Les Traités philosophiques de Cicéron.
Bacon (*de Augmentis scientiarum* ; *Novum organum*).
Descartes (le Discours de la méthode, les Méditations, avec les objections et les réponses).
La Logique de Port-Royal.
Bossuet (Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même, et Traité du libre arbitre).
Fénelon (Traité de l’existence de Dieu, et Lettres sur divers sujets de métaphysique (1713).
Malebranche (Recherche de la vérité ; Méditations chrétiennes ; Entretiens métaphysiques).
Arnauld (Traité des vraies et des fausses idées).
Buffier (Traité des vérités premières).
Locke (Essais sur l’entendement humain).
Leibnitz (Nouveaux Essais sur l’entendement, et Théodicée).
Clarke (de l’Existence et des Attributs de Dieu).
Lettres d’Euler à une princesse d’Allemagne.
Instituts de philosophie morale de Ferguson.
Œuvres de Reid.
Leçons de philosophie de Laromiguière (6e édition).
Extraits des leçons de M. Royer-Collard.

1851

Liste des livres classiques autorisés pour l’usage des lycées et des collèges pendant l'année scolaire 1851-1852, arrêté du 8 août 1851, *BA*, t. II, nº 20, p. 360.

Platon (le premier Alcibiade et le Gorgias).
Les Analytiques d’Aristote.
Cicéron (*de Officiis*).
Bacon (les parties de sa philosophie qui se rapportent à la Méthode).
Pascal (De l’autorité en matière de philosophie).
Descartes (le Discours de la méthode, en français ; les Méditations, en latin).
La Logique de Port-Royal.
Bossuet (Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même ; Traité du libre arbitre).
Fénelon (Traité de l’existence de Dieu ; Lettres sur divers sujets de métaphysique).
Lettres d’Euler à une princesse d’Allemagne.
Œuvres de Reid.

1852

Plan d'études des lycées, arrêté du 30 août 1852, programme de la leçon complémentaire de logique pour les élèves issus de la section des lettres, *BA*, 1852, t. III, nº 32, p. 142.

NB : Le programme de logique commun aux deux sections ne comprend pas de liste d'auteurs.

Platon : *Le premier Alcibiade* et *le Gorgias.*
Aristote : *Les Analytiques*.
Cicéron : *De Officiis*.
Saint Augustin : *Soliloques.*
Bacon : *Novum Organum*.
Descartes : *Le Discours de la méthode. — Les Méditations* (texte latin)
Pascal : *De l'autorité en matière de philosophie, réflexions sur la géométrie en général, de l'art de persuader.*
Logique de Port-Royal.
Malebranche : *Recherche de la vérité*.
Bossuet : *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même. — Traité du libre arbitre. — Logique*.
Fénelon : *Traité de l'existence de Dieu* et *Lettres sur divers sujets de métaphysique*.
Pensées de Leibnitz, par l'abbé Emery.
Euler : Lettres à une princesse d'Allemagne (édition complète).

1852

Programmes annexés au règlement sur l'examen du baccalauréat ès lettres, 7 septembre 1852, *BA*, 1852, t. III, nº 33, p. 247-248.

NB : Aucun auteur « philosophique » n'est donné dans la liste des auteurs à expliquer pour la première épreuve orale. En revanche, cinq des huit questions du programme de Logique sont des analyses d'œuvres philosophiques.

LOGIQUE.

1. Étude de l'esprit humain et du langage.
2. De la méthode dans les divers ordres de connaissances.
3. Application des règles de la méthode à l'étude des principales vérités de l'ordre moral.
4. Analyse du *De Officiis* de Cicéron.
5. — du discours *De la méthode* de Descartes
6. — de la *Logique* de Port-Royal
7. — du *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même*, de Bossuet
8. — du *Traité de l'existence de Dieu*, de Fénelon.

1857

Programmes annexés au règlement sur le baccalauréat ès lettres, *BA*, 1857, t. VIII, nº 92, p. 123-124.

NB : ce programme du baccalauréat ne distingue pas, pour l'épreuve de Logique, entre les questions et les auteurs. Nous donnons donc la totalité du programme.

---

1. *Logique*. Objet de la logique. — Ses rapports avec les autres sciences.
   Cicéron. *De officiis*, livre Ier. L'honnête.
2. *Logique*. Des facultés de l'âme. — Sensibilité. — Entendement. — Volonté.
   Cicéron, *De officiis*, livre IIe. L'utile.
3. *Logique*. De la sensibilité, des sensations et des sentiments.
   Cicéron. *De officiis*, livre IIIe. Comparaison de l'utile et de l'honnête.
4. *Logique*. Des opérations de l'entendement. — Attention. — Comparaison. — Jugement. — Raisonnement.
   Descartes. Discours de la méthode, 1re, 2e et 3e parties. Considérations touchant les sciences et règles de la méthode.
5. *Logique*. Des idées en général. — De leur origine. — De leurs différents caractères, de leurs diverses espèces. — Des notions et vérités premières.
   Descartes. Discours de la méthode, 4e, 5e et 6e parties. Raisons qui prouvent l'existence de Dieu et de l'âme humaine ; questions de physique.
6. *Logique*. De la mémoire et de l'association des idées. — De l'imagination.
   Logique de Port-Royal, 1re partie. Les idées.
7. *Logique*. Des signes en général et du langage en particulier. — Influence des signes sur la formation des idées. — Notions de grammaire générale.
   Logique de Port-Royal, 2e partie. Le jugement.
8. *Logique*. De la méthode en général. — De l'analyse et de la synthèse. — De la méthode dans les sciences physiques et naturelles. — Observation. — Expérimentation. — Des classifications (classifications naturelles, classifications artificielles).
   Logique de Port-Royal, 3e partie. Le raisonnement.
9. *Logique*. De l'analogie et de l'indication. — Des hypothèses.
   Logique de Port-Royal, 4e partie, La méthode.
10. *Logique*. De la méthode dans les sciences exactes. — Axiomes. — Définitions. — De la démonstration et de l'évidence.
    Bossuet. Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même, chapitre Ier, du nº 1 à 6. Les sens et les passions.
11. *Logique*. Du syllogisme, de ses figures, de ses règles. — Usage et abus du syllogisme.
    Bossuet, Traite de la connaissance de Dieu et de soi-même, chap. Ier, du nº 7 à 20. L'intelligence et la volonté.
12. *Logique*. De la méthode dans les sciences morales.
    Bossuet. Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même, chap. IVe. Dieu créateur de l'âme et du corps.

13. *Logique*. Autorité du témoignage des hommes. — Règles de la critique historique.
    Bossuet. Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même, chap. Ve. De la différence entre l'homme et la bête.
14. *Logique*. De la certitude en général, et des différentes sortes de certitude. — Des causes et des remèdes de nos erreurs.
    Fénelon. Traité de l'existence de Dieu, 1re partie, chap. I et II. Preuves de l'existence de Dieu tirées de l'aspect général de l'univers et des principales merveilles de la nature.
15. *Logique*. De la volonté.
    Fénelon. Traité de l'existence de Dieu, 1re partie, chap. IIIe. Réponse aux objections des épicuriens.
16. *Logique*. De la conscience et du sentiment moral.
    Fénelon. Traité de l'existence de Dieu, 2e partie, chap. Ier. Méthode qu'il faut suivre dans la recherche de la vérité.
17. *Logique*. Application des règles de la méthode à la démonstration de la loi morale et de ses diverses sanctions.
    Fénelon. Traité de la connaissance de Dieu, 2e partie, chap. Ier. Preuve métaphysique de l'existence de Dieu.
18. *Logique*. Application des règles de la méthode à la démonstration de l'existence et de la Providence de Dieu.
    Fénelon. Traité de l'existence de Dieu, 2e partie, chap. IIIe. Réfutation du spinosisme.
19. *Logique*. Application des règles de la méthode à la démonstration de la loi morale et de ses diverses sanctions.
    Fénelon. Traité de l'existence de Dieu, 2e partie, chap. IVe. Nouvelle preuve de l'existence de Dieu, tirée de la nature des idées.
20. *Logique*. De la destinée de l'homme et de l'immortalité de l'âme.
    Fénelon. Traité de l'existence de Dieu, 2e partie, chap. Ve. De la nature et des attributs de Dieu.

1863

Révision de la liste des auteurs désignés pour la leçon et l'explication dans les classes des lycées et collèges pendant l'année 1863-1864, arrêté du 4 décembre 1863, *BA*, 1863, t. XIV, nº 168, p. 459.

NB : il s'agit du programme d'enseignement, à destination de la classe de philosophie.

1º Platon, le Gorgias.
2º Cicéron, De Officiis (livre Ier).
3º Sénèque, Lettres choisies.
4º *Logique de Port-Royal.*
5º Descartes, Discours de la méthode.
6º Bossuet, Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même.
7º Fénelon, Traité de l'existence de Dieu (Ire partie).
8º Pascal, De l'autorité en matière de philosophie. — Réflexions sur la géométrie. — De l'art de persuader.

1864

Auteurs de philosophie pour le baccalauréat ès lettres, arrêté du 12 mars 1864, *BA*, 1864, t. I, nouvelle série, no 11, p. 217-218.

NB : il s'agit cette fois du programme du baccalauréat ès-lettres.

Le programme des questions portant sur les auteurs de philosophie qui doivent être être ajoutées aux questions dogmatiques du programme de philosophie pour le baccalauréat ès lettres publié le 8 septembre 1863, est réglé ainsi qu'il suit :

1. Platon : 1e partie du *Gorgias* jusqu'à l'intervention de Calliclès dans le dialogue.
2. Platon : 2e partie du *Gorgias*.
3. Cicéron : 1er livre du *De Officiis.*
4. Descartes : 1re, 2e et 3e parties du *Discours de la méthode*.
5. Descartes : 4e et 6e parties du *Discours de la méthode.*
6. Pascal : *De l'autorité en matière de philosophie*.
7. Pascal : *Réflexions sur la géométrie en général*. — *De l'art de persuader*.
8. Sénèque : *Lettres 2, 3, 6, 7, 8, et 18 à Lucilius.*
9. Sénèque : *Lettres 20, 21, 23, 24, 28 et 31 à Lucilius*.
10. Sénèque : *Lettres 41, 44, 65, 66, 73 et 84 à Lucilius*.
11. Sénèque : *Lettres 89, 92, 101 et 104 à Lucilius.*
12. Sénèque : *Lettres 107, 108, 120 et 124 à Lucilius.*
13. *Logique de Port-Royal*, 1er discours et chapitres 3, 6, 7, 12 et 13 de la 1re partie
14. *Logique de Port-Royal*, chapitres 3, 15 et 16 de la 2e partie.
15. *Logique de Port-Royal*, chapitres 1, 2, 3, 4 et 5 de la 3e partie.
16. *Logique de Port-Royal*, chapitres 19 et 20 de la 3e partie, et chapitre 2 de la 4e.
17. Bossuet : *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même*, chapitre 1er.
18. Bossuet : *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même*, chapitres 4 et 5.
19. Fénelon : *Traité de l'existence de Dieu*, chapitres 1 et 2 de la 1re partie.
20. Fénelon : *Traité de l'existence de Dieu*, chapitre 3 de la 1re partie.

1865

Liste des auteurs classiques et catalogue des ouvrages qui devront être employés pour l'enseignement littéraire des lycées, arrêté du 25 mars 1865, *BA*, 1865, t. III, nº 61, p. 385-386.

XÉNOPHON. — Mémoires sur Socrate.
PLATON. — Gorgias.
CICÉRON. — De republica ; Tusculanes ; de officiis.
SÉNÈQUE. — Lettres choisies.
Logique de Port-Royal.
DESCARTES. — Discours de la méthode.
PASCAL. — De l'autorité en matière de philosophie. Réflexions sur la géométrie en général. De l'art de persuader.
BOSSUET. — Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même.
FÉNELON. — Traité de l'existence de Dieu.

1874

Nouveau plan d'étude des lycées, classe de philosophie, *BA*, 1874, t. XVII, nº 338, p. 493.

Xénophon : Mémoires sur Socrate.
Platon : Phédon ; — le septième livre de la République (allégorie de la caverne ; théorie des idées.)
Épictète : Manuel.
Cicéron : de Officiis ; — les deux premiers livres du de Finibus bonorum et malorum (exposition et réfutation du système d'Épicure).
Logique de Port-Royal.
Descartes : Discours de la méthode.
Pascal : De l'autorité en matière de philosophie ; – Entretien de Pascal avec M. de Saci.
Bossuet : Traité de la connaisance de Dieu et de soi-même (plan général de l'ouvrage ; analyse de la 4e et de la 5e partie).
Fénelon : Traité de l'existence de Dieu.
Leibnitz : Théodicée (extraits).

1880

Plans d'études et programmes de l'enseignement secondaire classique dans les lycées et collèges, classe de philosophie, *BA*, 1880, t. XXIII, nº 456, p. 907.

Auteurs français.

Descartes : *Discours de la méthode. Première Méditation.*
Leibniz : *Monadologie*.

Auteurs latins.

Cicéron : *De legibus* (livre I)
Sénèque : *De Vitâ beatâ.*

Auteurs grecs.

Platon : *République* (livre VIII).
Aristote : Morale à Nicomaque (livre VIII).

1885

Programmes de l'enseignement secondaire classique, arrêté du 22 janvier 1885, *BA*, 1885, t. XXXVII, n° 635, p. 215-216.

TEXTES FRANÇAIS

Descartes. — Discours de la méthode.
Descartes. — Les principes de la philosophie, livre I.
Malebranche. — De la recherche de la vérité, livre II. (de l'imagination), première partie, chap. I et V ; deuxième et troisième partie en entier.
Pascal. — De l'autorité en matière de philosophie. — De l'esprit géométrique. — Entretien avec M. de Sacy.
Leibniz. — Nouveaux essais sur l'entendement humain ; avant-propos et livre I.
Condillac. — Traité des sensations, livre I.
V. Cousin. — le vrai, le beau et le bien, 3e partie (le bien).

TEXTES GRECS

Xénophon. — Mémorables ; livre I.
Platon. — Le VIe livre de la République.
Aristote. — Éthique à Nicomaque, livre X.
Épictète. — Manuel.

TEXTES LATINS.

Lucrèce. — De natura rerum, livre V.
Cicéron. — De natura deorum, livre II.
Cicéron. — De officiis, livre I.
Sénèque. — Lettres à Lucilius (les seize premières).

Le professeur devra faire expliquer chaque année deux textes français, un texte grec et un texte latin, choisis par lui dans la liste précédente.

1890

Programmes de l’enseignement secondaire, classes de lettres, arrêté du 28 janvier 1890, *BA*, 1890, t. XLVII, nº 891, p. 92.

Les programmes de philosophie n’ont pas été modifiés.

1895

Modification des listes d'auteurs adoptés pour les classes de l'enseignement secondaire classique [à partir de l'année 1896-1897], arrêté du 8 août 1895, *BA*, 1895, t. LVIII, nº 1174, p. 280-281.

Le professeur choisira, dans la liste suivante, un auteur grec, un auteur latin et deux auteurs français.

Auteurs grecs.

Xénophon. — Un livre des Mémorables.
Platon. — Phédon. — Gorgias. — VIe ou VIIe ou VIIIe livre de la République.
Aristote. — VIIIe ou IXe ou Xe livre de la Morale à Nicomaque. — VIIIe livre de la Politique.
Épictète. — Manuel.

Auteurs latins.

Lucrèce. — De Natura rerum, livre V.
Cicéron. — Un livre du De Officiis. — Une des Tusculanes. — La République.
Sénèque. — Les XVI premières lettres à Lucilius.
Bacon. — De Dignitate et Augmentis scientiarum (principaux chapitres).

Auteurs français.

Descartes. — Discours de la méthode. — Les Méditations. — Les Principes, livre I.
Pascal. — Opuscules. — Pensées.
Malebranche. — De la recherche de la vérité, livre II.
Bossuet. — Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même. Livres I, IV et V.
Fénelon. — Traité de l'existence de Dieu.
Leibnitz. — Nouveaux Essais, livre I. — La Théodicée. — Extraits. — La Monadologie.
Condillac. — Traité des sensations, livre I.
Montesquieu. — Esprit des lois, livre I.
Rousseau. — Contrat Social, livres I et II.
Jouffroy. — Extraits.
Auguste Comte. — Cours Leibnitz. — Nouveaux Essais, livre I. — La Théodicée. — Extraits. — La Monadologie.
philosophie positive, 1re et 2e leçon.
Cousin. — Du bien.
Claude Bernard. — Introduction à l'étude de la médecine expérimentale, 1re partie.
Kant. — Fondements de la métaphysique des mœurs.
Stuart Mill. — Logique, tome II, livre VI.

1902

Programmes d'enseignement des classes secondaires dans les lycées et collèges de garçons, programmes de philosophie, arrêté du 31 mai 1902, *BA*, 1902, t. LXXI, nº 1522, p. 762.

Le professeur choisira dans la liste suivante quatre textes qui seront commentés en classe et qui serviront de base à l'exposition des systèmes de philosophie auxquels ils se rattachent.

Xénophon : un livre des *Mémorables.*
Platon : *Phédon* ; *Gorgias* ; un livre de la *République*.
Aristote : un livre de la *Morale à Nicomaque* ; un livre de la *Politique*.
Épictète : *Manuel.*
Marc-Aurèle.
Lucrèce : *De Natura rerum*, livre II ou livre V.
Sénèque : Extraits des *Lettres à Lucilius* et des *Traités* de morale.
Bacon : *De la dignité et de l'accroissement des sciences.*
Descartes : *Discours de la méthode* ; *Méditations* ; *Les Principes*, livre I.
Pascal : *Pensées* et opuscules.
Malebranche : *De la recherche de la vérité*, livre I ou livre II. — *Entretiens sur la métaphysique.*
Spinoza : *Éthique* (un livre).
Leibnitz : *Nouveaux Essais*, avant-propos et livre I. — *Théodicée* (extraits). — *Monadologie*. — *Discours de métaphysique.*
Hume : *Traité de la nature humaine* (un livre)
Condillac : *Traité des sensations*, livre I.
Montesquieu : *Esprit des lois*, livre I.
J.-J. Rousseau : *Contrat social* (un livre).
Kant : *Fondements de la métaphysique des mœurs*. — *Prolégomènes.*
Jouffroy : Extraits.
A. Comte : *Cours de philosophie positive*, 1re et 2e leçons. — *Discours sur l'esprit positif.*
Cl. Bernard : *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, 1re partie.
Stuart Mill : *Logique*, livre VI. — *L'Utilitarisme. — La Liberté*.
Spencer : *Les premiers principes* (1re partie). — *Introduction à la science sociale.*

1906

Arrêté concernant les textes philosophiques portés au programme des classes de philosophie. BA, 1906, t. LXXX, nº 1735, p. 310.

Sont ajoutés aux textes philosophiques portés au programme des classes de philosophie A et B les textes ci-après :

Cicéron. — *De Officiis.*
Locke. — *Essai sur l'entendement humain (livre I).*
Cournot. — *Matérialisme, Vitalisme, Rationalisme.*

Index

NB : Nous faisons figurer non seulement les années où le nom est explicitement désigné, mais également celles où il est indiqué que les programmes ou listes ne changent pas par rapport à un texte précédent.

Les astérisques (*) signalent lorsque le texte est apparenté à l'auteur mais peut porter sur un autre (ex. : Les mémoires de Xenophon sur Socrate) ou lorsqu'il s'agit d'un ouvrage résumant la pensée d'un auteur (ex. Les pensées de Leibniz par l'abbé Emery, au programme en 1852).

Un ^{b} indique qu'il s'agit du programme du baccalauréat.

Dans un souci de clarté, nous faisons seulement apparaître le nom de l'auteur. Pour voir les œuvres mises au programme, se reporter aux textes officiels.

Aristote : 1809, 1811, 1813, 1838, 1839, 1841, 1842, 1843, 1844, 1845, 1846, 1847, 1848, 1849, 1850, 1851, 1852, 1880, 1885, 1890, 1895, 1902.
Arnauld : 1842, 1843, 1844, 1845, 1846, 1847, 1848, 1849, 1850.
Bacon : 1809, 1811, 1813, 1838, 1839, 1841, 1842, 1843, 1844, 1845, 1846, 1847, 1848, 1849, 1850, 1851, 1852, 1895, 1902.
Bernard : 1895, 1902.
Bonnet : 1809, 1811, 1813, 1838, 1839, 1841.
Bossuet : 1842, 1843, 1844, 1845, 1846, 1847, 1848, 1849, 1850, 1851, 1852, 1852^{b}, 1857, 1863, 1864, 1865, 1874, 1895.
Buffier : 1842, 1843, 1844, 1845, 1846, 1847, 1848, 1849, 1850.
Burlamaqui : 1809, 1811, 1813, 1838, 1839, 1841.
Cicéron : 1809, 1811, 1813, 1838, 1839, 1841, 1842, 1843, 1844, 1845, 1846, 1847, 1848, 1849, 1850, 1851, 1852, 1852^{b}, 1857, 1863, 1864, 1865, 1874, 1880, 1885, 1890, 1895, 1906.
Clarke : 1809, 1811, 1813, 1838, 1839, 1841, 1842, 1843, 1844, 1845, 1846, 1847, 1848, 1849, 1850.
Comte : 1895, 1902.
Condillac : 1809, 1811, 1813, 1838, 1839, 1841, 1885, 1890, 1895, 1902.
Cousin : 1885, 1890, 1895.
Cournot : 1906.
Descartes : 1809, 1811, 1813, 1838, 1839, 1841, 1842, 1843, 1844, 1845, 1846, 1847, 1848, 1849, 1850, 1851, 1852, 1852^{b}, 1857, 1863, 1864, 1865, 1874, 1880, 1885, 1890, 1895, 1902.
Épictète : 1874, 1885, 1890, 1895, 1902.
Euler : 1809, 1811, 1813, 1838, 1839, 1841, 1842, 1843, 1844, 1845, 1846, 1847, 1848, 1849, 1850, 1851, 1852.
Fénelon : 1809, 1811, 1813, 1838, 1839, 1841, 1842, 1843, 1844, 1845, 1846, 1847, 1848, 1849, 1850, 1851, 1852, 1852^{b}, 1857, 1863, 1864, 1865, 1874, 1895.
Ferguson : 1842, 1843, 1844, 1845, 1846, 1847, 1848, 1849, 1850.
Jouffroy : 1895, 1902.
Kant : 1895, 1902.
Laromiguière : 1844, 1845, 1846, 1847, 1848, 1849, 1850.

Leibniz : 1809, 1811, 1813, 1838, 1839, 1841, 1842, 1843, 1844, 1845, 1846, 1847, 1848, 1849, 1850, 1852*, 1874, 1880, 1885, 1890, 1895.
Lespinasse : 1813.
Locke : 1809, 1811, 1813, 1838, 1839, 1841, 1842, 1843, 1844, 1845, 1846, 1847, 1848, 1849, 1850, 1906.
Logique de Port-Royal : 1809, 1811, 1813, 1838, 1839, 1841, 1842, 1843, 1844, 1845, 1846, 1847, 1848, 1849, 1850, 1851, 1852, 1852b, 1857, 1863, 1864, 1865, 1874.
Lucrèce : 1885, 1890, 1895, 1902.
Malebranche : 1809, 1811, 1813, 1838, 1839, 1841, 1842, 1843, 1844, 1845, 1846, 1847, 1848, 1849, 1850, 1852, 1885, 1890, 1895, 1902.
Marc-Aurèle : 1902.
Montesquieu : 1895, 1902.
Pascal : 1809, 1811, 1813, 1838, 1839, 1841, 1852, 1863, 1864, 1865, 1874, 1885, 1890, 1895, 1902.
Platon : 1809, 1811, 1813, 1838, 1839, 1841, 1842, 1843, 1844, 1845, 1846, 1847, 1848, 1849, 1850, 1851, 1852, 1863, 1864, 1865, 1874, 1880, 1885, 1890, 1895, 1902.
Reid : 1842, 1843, 1844, 1845, 1846, 1847, 1848, 1849, 1850, 1851.
Rousseau : 1895, 1902.
Royer-Collard : 1845, 1846, 1847, 1848, 1849, 1850.
Saint Augustin : 1852.
Sénèque : , 1864, 1865, 1880, 1885, 1890, 1895, 1902.
S'Gravesende : 1809, 1811, 1813, 1838, 1839, 1841.
Spencer : 1902.
Spinoza : 1902.
Stuart Mill : 1895, 1902.
Xénophon : 1865*, 1874*, 1885, 1890, 1895, 1902.
Wolf : 1809, 1811, 1813, 1838, 1839, 1841.

Annexe 3.3 – Programmes, plans d'études et indications pour la Philosophie (1809-1902)

Pour comprendre comment la philosophie s'est dotée de « son programme », il importe de remonter en amont des textes qui se présentèrent ainsi. Si, avant les années 1830 – et les réformes prises sous l'impulsion de Victor Cousin –, l'enseignement de la philosophie est peu réglementé, il est tout de même l'objet de quelques indications dans les « statuts » et « règlements ». De telles indications sont peu représentatives de ce qui se faisait réellement en classe de philosophie, car, très vagues, elles pouvaient largement donner lieu à interprétation. Elles n'en sont pas moins déterminantes pour comprendre la vision que les réformateurs se faisaient alors de la philosophie et de ce qui, sous ce nom, devait être enseigné. En outre, la comparaison de ces textes avec ceux de la période suivante permet de comprendre comment les premiers programmes vont en entériner certains éléments.

1809

Règlement sur l'enseignement dans les lycées, 19 septembre 1809, article 17, *RLR*, t. V, p. 32.

Dans l'année de philosophie, les élèves seront instruits, soit en latin, soit en français, sur les principes de la logique, de la métaphysique, de la morale, et sur l'histoire des opinions des philosophes ; le professeur leur donnera quatre leçons par semaine, de deux heures chacune, et les fera composer sur des matières philosophiques.

1814

Statut portant réglement sur la discipline et les études des lycées et des collèges, 28 septembre 1814, titre III, « De l'enseignement », article 145, *RLR*, t. V, p. 515.

Dans les classes de philosophie, le professeur traitera, en quatre leçons par semaine, de la logique, de la métaphysique et de la morale, et terminera son cours par un abrégé de l'histoire de la philosophie.

1820

Arrêté sur les cours de philosophie et de rhétorique des collèges royaux de Paris, 31 octobre 1820, *RLR*, t. VI, p. 412-414)

Le cours de philosophie, dans les collèges, sera regardé comme le complément de la rhétorique : en conséquence, les professeurs s'abstiendront d'occuper leurs élèves de théories qui doivent être réservées pour les cours des facultés. Ils les exerceront surtout à argumenter et à écrire sur les questions les plus importantes et les plus utiles de la logique, de la métaphysique et de la morale. Pour encourager puissamment des études si nécessaires, il sera établi un prix d'honneur de philosophie, semblable au prix d'honneur de rhétorique. Ce prix sera accordé à celui des élèves qui, dans les compositions du concours général, aura le plus solidement et le plus disertement traité en latin une des principales questions sur la philosophie.

1821

Statut concernant les collèges royaux et communaux, 4 septembre 1821, chapitre III, De l'enseignement, art. 184-191, *RLR*, t. VII, p. 126-127.

L'enseignement de cette [première] année [de philosophie] comprend, 1° Les deux premières parties de la philosophie, savoir : la logique et la métaphysique ; 2° les mathématiques élémentaires […].
185. Toutes les matinées sont consacrées aux mathématiques élémentaires, et toutes les après-dinées à la philosophie. […]
186. La leçon de philosophie est donnée en latin. Elle est divisée en trois parties : la première est remplie par la lecture des dissertations de la veille ; la seconde, par l'explication de la nouvelle leçon ; la troisième, par l'argumentation des élèves. Le temps d'étude qui suit la leçon est consacré à des compositions relatives à l'objet de la leçon. […]
190. L'enseignement de cette [seconde] année [de philosophie] comprend, 1° la dernière partie de la philosophie, savoir, le cours de morale et du droit de la nature et des gens ; 2° la partie des mathématiques qui comprend la statique, les éléments de l'algèbre et l'application de l'algèbre à la géométrie, la physique proprement dite, la chimie et les éléments de l'astronomie physique.
191. On consacre deux matinées par semaine à la philosophie, et quatre aux sciences physiques. Toutes les après-dinées sont consacrées aux mathématiques.
Ce qui a été dit (articles 186 et 187) de l'emploi du temps consacré aux leçons et aux études pour la classe précédente, est applicable à celle-ci. Le cours de philosophie, dans les collèges, sera regardé comme le complément de la rhétorique : en conséquence, les professeurs s'abstiendront d'occuper leurs élèves de théories qui doivent être réservées pour les cours des facultés. Ils les exerceront surtout à argumenter et à écrire sur les questions les plus importantes et les plus utiles de la logique, de la métaphysique et de la morale. Pour encourager puissamment des études si nécessaires, il sera établi un prix d'honneur de philosophie, semblable au prix d'honneur de rhétorique. Ce prix sera accordé à celui des élèves qui, dans les compositions du concours général, aura le plus solidement et le plus disertement traité en latin une des principales questions sur la philosophie.

1823

Questions de philosophie pour l'examen du baccaulauréat ès-lettres, 1823.

Ce texte ne nous est pas connu de première main. Il ne figure ni dans le *RLR*, ni aux Archives nationales. Il est habituellement cité dans la reproduction qu'en donne Victor Cousin dans sa *Défense de l'Université et de la philosophie*. Mais ni cet ouvrage ni son auteur ne sauraient être considérés comme des sources fiables. Délibérément ou non, Cousin commet un certain nombre d'erreurs lorsqu'il cite les programmes antérieurs … et même celui qu'il vient de promulguer, en particulier en ce qui concerne les listes d'auteurs.

On dispose de sources plus sûres : les manuels de préparation au baccalauréat, en particulier celui édité par les professeurs de l'académie de Paris. Nous avons établi notre texte sur celui de la première édition de ce manuel (*Manuel complet des aspirans au baccalauréat ès-lettres*, par des professeurs de l'académie de Paris, Paris, Delalain, 1824, t. II), que nous avons comparée au texte édité par Cousin, et avec les autres manuels de l'époque.

La traduction que nous en donnons est inédite. Elle emprunte aux développements du manuel des professeurs de Paris certaines formulations.

Logique

1. Quid sit philosophia ? — An definiri possit : an debeat ? — Quomodo sit dividenda ? — Quonam vinculo cæteris disciplinis adhæreat ? — Quo tendat et cujus sit utilitatis ?

Qu'est-ce que la philosophie ? — Peut-on la définir ? Le doit-on ? — Comment peut-on la diviser ? — Quels sont les rapports de la philosophie avec les autres branches des sciences humaines ? — Du but et de l'utilité de la philosophie.

2. Quid sit logica ? — Quid cogitare ? — Quid loqui ? — An cogitare detur, si non loqueris ? — An ita dividi possit logica : *de idæis*, *de judicio*, *de ratiocinio*, *de methodo* ?

Définition de la logique. — Qu'est-ce que penser ? — Qu'est-ce que parler ? — Peut-on penser sans parler ? — La division de la logique en traités des idées, du jugement, du raisonnement et de la méthode, est-elle admissible ?

3. Quænam idæarum origo ? — An omnes unam et communem habeant ?

Quelle est l'origine des idées ? — Ont-elles toutes une origine commune ?

4. An discrimen ponas necesse sit inter idæarum naturam, causam et originem ? — Quænam idæarum causa ? — An omnes unam et communem habeant ?

Doit-on distinguer la nature, l'origine et la cause de nos idées ? — Ont-elles toutes la même cause ?

5. Quænam variæ idæarum species ? — Quibus in primis intersit ut studeamus ?

Quelles sont les différentes espèces d'idées ? — Quelles sont celles dont il importe le plus de faire une étude particulière ?

6. De conjunctione idæarum. — Quomodo per eam ingenium et mores hominis informentur ?

De l'association des idées. — Comment influent sur les habitudes intellectuelles et morales des hommes ?

7. Quid sit judicium ? — Quænam idæae et judicii mutua relatio ? — Quaenam sint objecta judiciorum ?

Qu'est-ce que le jugement ? — Quels rapports y a-t-il entre l'idée et le jugement ? — Quels sont les objets de nos jugements ?

8. Quænam sint judiciorum motiva ? — An cuncta ad unum possint reduci ?

Quels sont les motifs de nos jugements ? — Peut-on les ramener tous à un seul ?

9. Quid sit credere ? — Quid certitudo, evidentia, veritas ? — An in certitudine gradus ? Quid de scepticismo cogitandum ?

Qu'est-ce que la croyance ? Que sont la certitude, l'évidence, la vérité ? — La certitude admet-elle des degrés ? — Que doit-on penser du scepticisme ?

10. De auctoritate Sensus intimi et rationali evidentia.

De l'autorité du sens intime et de l'évidence rationnelle.

11. Quid valeat testimonium sensuum ?

Que vaut le témoignage des sens ?

12. Quid valeat testimonium hominum ?

Que vaut le témoignage des hommes ?

13. Quid valeat ad judicandum memoria ? Quid analogia ?
Que vaut la mémoire pour juger ? Et l'analogie ?

14. Quid sit ratiocinium ? — Quid idæae mediæ ? — Undenam petendæ sint ? — Quibus ratiocinium fundetur principiis ?

Qu'est-ce que le raisonnement ? — Que sont les idées moyennes ? — On doit-on les chercher ? — Quels sont les principes fondamentaux du raisonnement ?

15. Quid philosophice significet ea vox sermo ? Quid sermo bene compositus proficiat ? Quid prave compositus noceat ?

Quelle est l'acception philosophique du mot langue *? — Quels sont les avantages d'une langue bien faite ? — Quels sont les inconvénients d'une langue mal faite ?*

16. In quo constent sermo per gestus, et sermo per sonos articulatos ? In quo differant ? Quænam necessaria sermonis articulati elementa ?

En quoi consistent le langage des gestes et le langage des sons articulés ? — En quoi sont-ils différents ? — Quels sont les éléments nécessaires du langage articulé ?

17. Quid sint idæarum respectu signa quibus constat sermo ? — Quid cogitandum de realistarum et nominalium dissidio ?

Quel est le rapport des signes du langage aux idées ? — Que doit-on penser de la dispute des réalistes et des nominaux ?

18. Quid sit propositio ? — Quid in propositione comprehensio, et extensio terminorum ? Quænam variæ propositionum species ? Quasnam propositio mutationes admittat ?

Qu'est-ce qu'une proposition ? — Qu'entend-on par compréhension et extension des termes d'une proposition ? — Quelle sont les différentes sortes de propositions ? — Quels changements peut-on leur faire subir ?

19. De definitione et divisione, earumque regulis.

De la définition et de la division, et de leurs règles.

20. Quid sit argumentatio ? — Quid propositio deducta ? — Quænam variæ argumentandi formæ ? An omnes solus syllogismus complectatur ? Quænam præcipuæ syllogismi regulæ ?

Qu'est-ce qu'une argumentation ? — Qu'entend-on par proposition déduite ? Quelles sont les différentes sortes d'argumentation ? — Peuvent-elles se ramener au seul syllogisme ?

21. Quid sit methodus ? Quot numeres methodos ? — In quo differant ? — An quæ oratoris est et poëtae, eadem philosopho usurpanda ?

Qu'est-ce que la méthode ? Combien y a-t-il de [sortes de] méthodes ? En quoi sont-elles différentes ? — La méthode en usage chez les philosophes est-elle la même que celle des orateurs et des poètes ?

22. Quibus ex causis errores nostris profluant ? — Quomodo vitandus error, vel corrigendus ?

Quelles sont les causes de nos erreurs ? — Quels sont les moyens de les éviter et de les corriger ?

MÉTAPHYSIQUE.

23. De metaphysices definitione, divisione et utilitate.
De la définition, de la division et de l'utilité de la métaphysique,

24. De existentia et possibilitate. — De substantia et modo. — Quænam sit harum idæarum origo ?
De l'existence et de la possibilité. — De la substance et du mode. — Quelle est l'origine de ces idées ?

25. De causa et effectu. — De necessario et contingenti. — Quænam sit harum idæarum origo ?
De la cause et de l'effet. — Du nécessaire et du contingent. — Quelle est l'origine de ces idées ?

26. Quidnam sit corpus, quidnam spiritus ? — Undenam oriantur et corporum et spirituum idææ ?
Qu'est-ce qu'un corps ? Qu'est-ce qu'un esprit ? — D'où nous viennent ces idées de corps et d'esprit ?

27. Quid sit homo ? — Mens humana est prorsus a corpore diversa. — Objecta solventur.
Qu'est-ce que l'homme ? — L'âme humaine est absolument distincte du corps. — Résolution des objections.

28. Quodnam commercium mentem inter et corpus existit ? — Quænam sunt varia circa illud commercium systemata ? — Quid de his systematibus sentiendum ?
Quel commerce y a-t-il entre l'âme et le corps ? — Quels sont les divers systèmes des philosophes à ce sujet ? — Que doit-on penser de ces systèmes ?

29. Quid sit libertas ? — Homo est liber. — Solventur objecta.
Qu'est-ce que la liberté ? — L'homme est libre. — Résolution des objections.

30. Probabitur mentis immortalitas. Objecta solventur.
Preuves de l'immortalité de l'âme. — Résolution des objections.

31. Homo cum belluis comparabitur. — Quid de variis philosophorum opinionibus sentiendum ?
Comparaison de l'homme et des bêtes. — Que doit-on penser des diverses opinions des philosophes [à ce sujet] ?

32. Quænam omnibus hominibus affulget Dei idæa ? — Undenam proficiscitur ? — An varia argumenta existentiae Dei in sola causalitate principium habeant ?
Quelle idée les hommes se sont-ils faite de Dieu ? — Quelle est l'origine de cette idée ? — Les diverses preuves de l'existence de Dieu sont-elles fondées sur le principe de causalité ?

33. Existentiæ Dei argumenta physica. Objecta solventur.
Preuves physiques de l'existence de Dieu. — Résolution des objections.

34. Existentiæ Dei argumenta metaphysica et moralia. Objecta solventur.
Preuves métaphysiques et morales de l'existence de Dieu. — Résolution des objections.

35. Expositis commodis quæ hominibus privatis et societati affert theismus, expositis etiam atheismi horrendis consectariis, quæritur utrum societas atheorum stare et florere possit ?
Quels avantages le théisme apporte-t-il aux hommes, en privé et en société ? Quelles sont les conséquences horribles de l'athéisme ? Une société d'athées peut-elle se maintenir et prospérer ?

36. Exponentur præcipua Dei attributa, eorumque inter se relationes, Deumque esse summe perfectum probabitur.
Exposer les principaux attributs de Dieu et leur rapports, et prouver que Dieu est infiniment parfait.

37. Unicum deum existere demonstratibur. — Solventur objecta.
Démontrer qu'il existe un unique Dieu. — Résolution des objections.

38. De scientia divina — An libertati hominis et divinæ bonitati repugnet ?
De la science divine. — Répugne-t-elle à la liberté de l'homme et à la bonté de Dieu ?

39. Utrum origo boni et mali explicari possit admisso unico principio, nempe Deo ? — Solventur omnes difficultates quæ contra justitiam, bonitatem, sapientiam, sanctitatemque divinam proponi solent.
Peut-on expliquer l'origine du bien et du mal en admettant un seul principe, à savoir Dieu ? — Résolution de toutes les difficultés que l'on peut proposer contre sa justice, sa bonté, sa sagesse et sa sainteté.

MORALE.

40. De scientiæ moralis definitione, divisione, utilitate et necessitate.
De la définition, de la division, de l'utilité et de la nécesité de la morale.

41. De actu morali. — Quænam sint actuum moralium motiva ? An omnia ad unum referri possint ?
De l'actoin morale. Quels sont les motifs des actions morales ? — Peut-on les ramener à un seul [principe] ?

42. Est-ne quaedam actuum humanorum regula aut lex ? — Quænam sit ? — Habet-ne fundamentum in discrimine essentiali quod bonum inter et malum morale existit ?
Existe-t-il une règle ou une loi des actions humaine ? — Quelle est-elle ? Est-elle fondée sur la distinction essentielle du bien et du mal ?

43. Quid lex et quotuplex ? — Quid lex naturalis ? — Quodnam sit obligationis principium ?
Qu'est-ce qu'une loi, et combien y en a-t-il ? — Qu'est-ce que la loi naturelle ? — Quel est le principe de l'obligation ?

44. Quinam sint legislatoris characteres ? — An in Deo sint ? Quænam sint dotes legem accipientis ? — An iis homo præditus sit ?
Quels sont les caractères du législateur ? — Se retrouvent-ils en Dieu ? Quelles sont les qualités de celui qui reçoit la loi ?

45. De conscientia morali et de sanctione legis naturalis.
De la conscience morale et de la sanction de la loi naturelle.

46. Quænam sint officia erga Deum adimplenda, et quodnam eorum officiorum fundamentum ? — De definitione et necessitate religionis.
Quels sont les devoirs envers Dieu, et quel est leur fondement ? — De la définition et de la nécessité de la religion.

47. Quænam sint officia hominis erga semetipsum ? Quodnam eorum officiorum fundamentum ?
Quels sont les devoirs de l'homme envers lui-même ? Quel est leur fondement ?

48. Suicidium et duellum vetita sunt. Solventur objecta.
Le suicide et le duel sont défendus. — Résolution des objections.

49. Quid sit societas ? — An homo ad societatem sit natus ? — Officia hominis erga cæteros homines.
Qu'est-ce que la société ? — L'homme est-il né pour [vivre] en société ? — Devoirs de l'homme envers ses semblables.

50. Quænam sint officia hominis in societate domestica adimplenda ? Quodnam eorum fundamentum ?
Quels sont les devoirs que l'homme doit remplir dans la société domestique ? Quel est leur fondement ?

1832

Questions de philosophie de philosophie sur lesquelles seront interrogés les aspirants au grade de bachelier ès-lettres, arrêté du 28 septembre 1832, *BU*, t. III, nº 47, p. 78-84.

INTRODUCTION

I.
Objet de la philosophie. – Utilité et importance de la philosophie. – Ses rapports avec les autres sciences

II.
Des méthodes différentes qui ont été suivies jusqu'ici dans les recherches philosophiques. – De la vraie méthode philosophique.

III.
Division de la philosophie. – Ordre dans lequel il faut en disposer les parties.

PSYCHOLOGIE

IV.
Objet de la psychologie. – Nécessité de commencer l'étude de la philosophie par la psychologie. – De la conscience et de la certitude qui lui est propre.

V.
Des phénomènes de conscience, et de nos idées en général. – De leurs différents caractères et de leurs diverses espèces. – Donner des exemples.

VI.
De l'origine et de la formation des idées. – Prendre pour exemples quelques-unes des plus importantes de nos idées.

VII.
Donner une théorie des facultés de l'âme. –Qu'est-ce que déterminer l'existence d'une faculté ?

VIII.
Sensibilité. – Son caractère. – Distinguer la sensibilité de toutes les autres facultés, et marquer sa place dans l'ordre de leur développement.

IX.
De la faculté de connaître, ou de la raison. – Caractère propre de cette faculté.
Des facultés qui se rapportent à la faculté générale de connaître.
De la conscience.
De l'attention.

De la perception extérieure.
Du jugement.
Du raisonnement.
De la mémoire.
De l'abstraction.
De la généralisation.
De l'association des idées.

X.

De l'activité et de ses divers caractères. – De l'activité volontaire et libre. – Décrire le phénomène de la volonté et toutes ses circonstances. – Démonstration de la liberté.

XI.

Du moi ; de son identité ; de son unité. – De la distinction de l'âme et du corps.

LOGIQUE

XII.

De la méthode. – De l'analyse et de la synthèse.

XIII.

De la définition ; de la division, et des classifications.

XIV.

De la certitude en général et des différentes sortes de certitude.

XV.

De l'analogie. – De l'induction. – De la déduction.

XVI.

Autorité du témoignage des hommes.

XVII.

Du raisonnement et de ses différentes formes.

XVIII.

Des sophismes et des moyens de les résoudre.

XIX.

Des signes et du langage dans leur rapport avec la pensée.

XX.

Caractères d'une langue bien faite.

XXI.

Des causes de nos erreurs et des moyens d'y remédier.

MORALE ET THÉODICÉE

XXII.
Objet de la morale

XXIII.
Des divers motifs de nos actions. Est-il possible de les ramener à un seul ? Quelle est leur importance relative ?

XXIV.
Décrire les phénomènes moraux sur lesquels repose ce qu'on appelle conscience morale, sentiment ou notion du devoir, distinction du bien et du mal, obligation morale, etc.

XXV.
Du mérite et du démérite. – Des peines et des récompenses. – De la sanction de la morale.

XXVI.
Division des devoirs. – Morale individuelle, ou devoirs de l'homme envers lui-même.

XXVII.
Morale sociale, ou devoirs de l'homme envers ses semblables :
1o Devoirs envers l'homme en général
2o Devoirs envers l'État

XXVIII.
Énumération et appréciation des différentes preuves de l'existence de Dieu.

XXIX.
Des principaux attributs de Dieu ; de la divine Providence, et du plan de l'univers.

XXX.
Examen des objections tirées du mal physique et du mal moral.

XXXI.
Destinée de l'homme. – Preuves de l'existence l'immortalité de l'âme.

XXXII.
Morale religieuse, ou devoirs envers Dieu.

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

XXXIII.
Quelle méthode faut-il appliquer à l'étude de l'histoire de la philosophie ?

XXXIV.
En combien d'époques générales peut-on diviser l'histoire de la philosophie ?

XXXV.
Faire connaître les principales écoles de la philosophie grecque avant Socrate.

XXXVI.
Faire connaître Socrate, et le caractère de la révolution philosophique dont il est l'auteur.

XXXVII.
Faire connaître les principales écoles grecques depuis Socrate jusqu'à la fin de l'école d'Alexandrie.

XXXVIII.
Quels sont les principaux philosophes scolastiques ?

XXXIX.
Quelle est la méthode de Bacon ? Donner une analyse du *Novum organum.*

XL.
En quoi consiste la méthode de Descartes ? Donner une analyse du discours *de la Méthode*.

XLI.
Faire connaître les principales écoles modernes depuis Bacon et Descartes.

XLII.
Quels avantages peut-on retirer de l'histoire de la philosophie pour la philosophie elle-même ?

1840

Règlement du baccalauréat ès lettres, arrêté du 14 juillet 1840, *BU*, t. IX, 1840, p. 74-79.

INTRODUCTION

I.
Objet de la philosophie. – Utilité et importance de la philosophie. – Ses rapports avec les autres sciences

II.
Des méthodes différentes qui ont été suivies jusqu'ici dans les recherches philosophiques. – De la vraie méthode philosophique.

III.
Division de la philosophie. – Ordre dans lequel il faut en disposer les parties.

PSYCHOLOGIE

IV.
Objet de la psychologie. – Nécessité de commencer l'étude de la philosophie par la psychologie. – De la conscience et de la certitude qui lui est propre.

V.
Des phénomènes de conscience, et de nos idées en général. – De leurs différents caractères et de leurs diverses espèces. – Donner des exemples.

VI.
De l'origine et de la formation des idées. – Prendre pour exemples quelques-unes des plus importantes de nos idées.

VII.
Donner une théorie des facultés de l'âme. –Qu'est-ce que déterminer l'existence d'une faculté ?

VIII.
Sensibilité. – Son caractère. – Distinguer la sensibilité de toutes les autres facultés, et marquer sa place dans l'ordre de leur développement.

IX.
De la faculté de connaître, ou de la raison. – Caractère propre de cette faculté.

X.
Des facultés qui se rapportent à la faculté générale de connaître. – De la conscience. – De l'attention.

XI.
De la perception extérieure.

XII.
Du jugement. – Du raisonnement.

XIII.
De l’abstraction. – De la généralisation.

XIV.
De la mémoire. – De l’association des idées.

XV.
De l’activité et de ses divers caractères. – De l’activité volontaire et libre. – Décrire le phénomène de la volonté et toutes ses circonstances.

XVI.
Démonstration de la liberté.

XVII.
Du moi ; de son identité ; de son unité.

XVIII.
De la distinction de l’âme et du corps.

LOGIQUE

XIX.
De la méthode. – De l’analyse et de la synthèse.

XX.
De la définition ; de la division et des classifications.

XXI.
De la certitude en général et des différentes sortes de certitude.

XXII.
De l’analogie. – De l’induction. – De la déduction.

XXIII.
Du syllogisme et de ses règles. – Citer des exemples.

XXIV.
De l’utilité de la forme syllogistique

XXV.
Des sophismes et des moyens de les résoudre.

XXVI.
Autorité du témoignage des hommes.

XXVII.
Des signes et du langage dans leur rapport avec la pensée.

XXVIII.
Des causes de nos erreurs et des moyens d'y remédier.

MORALE ET THÉODICÉE

XXIX.
Objet de la morale

XXX.
Des divers motifs de nos actions. Est-il possible de les ramener à un seul ? Quelle est leur importance relative ?

XXXI.
Décrire les phénomènes moraux sur lesquels repose ce qu'on appelle conscience morale, sentiment ou notion du devoir, distinction du bien et du mal, obligation morale, etc.

XXXII.
Du mérite et du démérite. – Des peines et des récompenses. – De la sanction de la morale.

XXXIII.
Division des devoirs. – Morale individuelle, ou devoirs de l'homme envers lui-même.

XXXIV.
Morale sociale, ou devoirs de l'homme envers ses semblables.
1° Devoirs envers l'homme en général ;
2° Devoirs envers l'État.

XXXV.
Énumération et appréciation des différentes preuves de l'existence de Dieu.

XXXVI.
Des principaux attributs de Dieu ; de la divine Providence, et du plan de l'univers.

XXXVII.
Examen des objections tirées du mal physique.

XXXVIII.
Examen des objections tirées du mal moral.

XXXIX.
Destinée de l'homme. – Preuves de l'existence l'immortalité de l'âme.

XL.
Morale religieuse, ou devoirs envers Dieu.

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

XLI.
Quelle méthode faut-il appliquer à l'étude de l'histoire de la philosophie.

XLII.
En combien d'époques générales peut-on diviser l'histoire de la philosophie.

XLIII.
Faire connaître les principales écoles de la philosophie grecque avant Socrate.

XLIV.
Faire connaître Socrate, et le caractère de la révolution philosophique dont il est l'auteur.

XLV.
Faire connaître les principales écoles grecques depuis Socrate jusqu'à la fin de l'école d'Alexandrie.

XLVI.
Quels sont les principaux philosophes scolastiques ?

XLVII.
Quelle est la méthode de Bacon ? Donner une analyse du *Novum organum.*

XLVIII.
En quoi consiste la méthode de Descartes ? Donner une analyse du discours *de la Méthode*.

XLIX.
Faire connaître les principales écoles modernes depuis Bacon et Descartes.

L.
Quels avantages peut-on retirer de l'histoire de la philosophie pour la philosophie elle-même ?

1852

Programmes annexés au plan d'étude des lycées, 30 août 1852, *BA*, t. III, nº 32, p. 147-240.

Le professeur s'attachera à initier ses élèves à la connaissance des opérations de l'entendement par des interrogations qui porteront sur les questions suivantes :

1er trimestre.

Etude de l'esprit humain et du langage

1. Objet de la logique. Ses rapports avec les autres sciences.
2. Des facultés de l'âme. – Sensibilité. – Entendement. – Volonté.
3. De la sensibilité, des sensations et des sentiments.
4. Des opérations de l'entendement. – Attention, – Comparaison. – Jugement.
5. Du raisonnement.
6. Des idées en général. – De leur origine. – De leurs différents caractères, de leurs diverses espèces.
7. Des notions et vérités premières.
8. De la mémoire et de l'association des idées.
9. De l'imagination.
10. Des signes en général et du langage en particulier.
11. Influence des signes sur la formation des idées.
12. Notions de grammaire générale.

2e trimestre.

De la méthode dans les divers ordres de connaissances

13. De la méthode en général. – De l'analyse et de la synthèse.
14. De la méthode dans les sciences physiques et naturelles. – Observation. – Expérimentation.
15. Des classifications (classifications naturelles, classifications artificielles).
16. De l'analogie et de l'induction.
17. Des hypothèses.
18. De la méthode dans les sciences exactes. Axiomes. – Définitions.
19. De la démonstration et de l'évidence.
20. Du syllogisme, – de ses figures, – de ses règles.
21. Usage et abus du syllogisme.
22. De la méthode dans les sciences morales.
23. Autorité du témoignage des hommes.
24. Règles de la critique historique.
25. De la certitude en général, et des différentes sortes de certitude.
26. Des causes et des remèdes de nos erreurs.

3e trimestre.

Application des règles de la méthode à l'étude des principales vérités de l'ordre moral

27. De la volonté.
28. De la conscience et du sentiment moral.
29. Application des règles de la méthode à la démonstration de la spiritualité de l'âme et de la liberté.
30. Application des règles de la méthode à la démonstration de l'existence et de la Providence de Dieu.
31. Application des règles de la méthode à la démonstration de la loi morale et de ses diverses sanctions.
32. De la destinée de l'homme et de l'immortalité de l'âme.

1857

Programmes annexés au règlement sur le baccalauréat ès lettres, 3 août 1857, *BA*, t. VIII, nº 92, p. 122-131.

---

1. *Logique*. Objet de la logique. — Ses rapports avec les autres sciences.
   Cicéron. *De officiis*, livre Ier. L'honnête.
2. *Logique*. Des facultés de l'âme. — Sensibilité. — Entendement. — Volonté.
   Cicéron, *De officiis*, livre IIe. L'utile.
3. *Logique*. De la sensibilité, des sensations et des sentiments.
   Cicéron. *De officiis*, livre IIIe. Comparaison de l'utile et de l'honnête.
4. *Logique*. Des opérations de l'entendement. — Attention. — Comparaison. — Jugement. — Raisonnement.
   Descartes. Discours de la méthode, 1re, 2e et 3e parties. Considérations touchant les sciences et règles de la méthode.
5. *Logique*. Des idées en général. — De leur origine. — De leurs différents caractères, de leurs diverses espèces. — Des notions et vérités premières.
   Descartes. Discours de la méthode, 4e, 5e et 6e parties. Raisons qui prouvent l'existence de Dieu et de l'âme humaine ; questions de physique.
6. *Logique*. De la mémoire et de l'association des idées. — De l'imagination.
   Logique de Port-Royal, 1re partie. Les idées.
7. *Logique*. Des signes en général et du langage en particulier. — Influence des signes sur la formation des idées. — Notions de grammaire générale.
   Logique de Port-Royal, 2e partie. Le jugement.
8. *Logique*. De la méthode en général. — De l'analyse et de la synthèse. — De la méthode dans les sciences physiques et naturelles. — Observation. — Expérimentation. — Des classifications (classifications naturelles, classifications artificielles).
   Logique de Port-Royal, 3e partie. Le raisonnement.
9. *Logique*. De l'analogie et de l'indication. — Des hypothèses.
   Logique de Port-Royal, 4e partie, La méthode.
10. *Logique*. De la méthode dans les sciences exactes. — Axiomes. — Définitions. — De la démonstration et de l'évidence.
    Bossuet. Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même, chapitre Ier, du nº 1 à 6. Les sens et les passions.
11. *Logique*. Du syllogisme, de ses figures, de ses règles. — Usage et abus du syllogisme.
    Bossuet, Traite de la connaissance de Dieu et de soi-même, chap. Ier, du nº 7 à 20. L'intelligence et la volonté.
12. *Logique*. De la méthode dans les sciences morales.
    Bossuet. Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même, chap. IVe. Dieu créateur de l'âme et du corps.
13. *Logique*. Autorité du témoignage des hommes. — Règles de la critique historique.
    Bossuet. Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même, chap. Ve. De la différence entre l'homme et la bête.
14. *Logique*. De la certitude en général, et des différentes sortes de certitude. — Des causes et des remèdes de nos erreurs.

Fénelon. Traité de l'existence de Dieu, 1re partie, chap. I et II. Preuves de l'existence de Dieu tirées de l'aspect général de l'univers et des principales merveilles de la nature.

15. *Logique*. De la volonté.
    Fénelon. Traité de l'existence de Dieu, 1re partie, chap. IIIe. Réponse aux objections des épicuriens.
16. *Logique*. De la conscience et du sentiment moral.
    Fénelon. Traité de l'existence de Dieu, 2e partie, chap. Ier. Méthode qu'il faut suivre dans la recherche de la vérité.
17. *Logique*. Application des règles de la méthode à la démonstration de la loi morale et de ses diverses sanctions.
    Fénelon. Traité de la connaissance de Dieu, 2e partie, chap. Ier. Preuve métaphysique de l'existence de Dieu.
18. *Logique*. Application des règles de la méthode à la démonstration de l'existence et de la Providence de Dieu.
    Fénelon. Traité de l'existence de Dieu, 2e partie, chap. IIIe. Réfutation du spinosisme.
19. *Logique*. Application des règles de la méthode à la démonstration de la loi morale et de ses diverses sanctions.
    Fénelon. Traité de l'existence de Dieu, 2e partie, chap. IVe. Nouvelle preuve de l'existence de Dieu, tirée de la nature des idées.
20. *Logique*. De la destinée de l'homme et de l'immortalité de l'âme.
    Fénelon. Traité de l'existence de Dieu, 2e partie, chap. Ve. De la nature et des attributs de Dieu.

1863

Programme d'enseignement de la philosophie, arrêté du 14 juillet 1863, *BA*, t. XIV, nº 163, p. 133-134.

Identique au Programme de philosophie pour le baccalauréat ès-lettres, 8 septembre 1863, *BA*, t. XIV, nº 165, p. 230-231.

Objet de la philosophie, – ses rapports avec les autres sciences, – sa division.

PSYCHOLOGIE.

Des faits psychologiques et de la conscience.

Des facultés de l'âme : sensibilité, facultés intellectuelles, activité.

Sensibilité : des sens, des sensations, des sentiments.

Facultés intellectuelles : perception, conscience, mémoire, imagination, jugement, raison.

Des idées en général, – de leur origine, de leurs caractères. – Notions et vérités premières.

De l'activité et de ses divers caractères. – Activité volontaire et libre. – Démonstration de la liberté.

De la personnalité, – de la spiritualité de l'âme. – Distinction de l'âme et du corps, et leurs rapports.

LOGIQUE.

De la vérité et de l'erreur. – De l'évidence, de la certitude, de la probabilité.

Des signes et du langage dans leurs rapports avec la pensée.

De la méthode : analyse et synthèse.

Analogie, induction et déduction. – Raisonnement. – Syllogisme.

De la définition, de la division et des classifications.

Méthode dans les différents ordres de sciences.

Autorité du témoignage des hommes.

Des erreurs et des sophismes.

MORALE.

Divers motifs de nos actions.

Conscience morale. – Distinction du bien et du mal. Du devoir et de la vertu.

Mérite et démérite. – Peines et récompenses. Sanction de la morale.

Division des devoirs. – Devoirs de l'homme envers lui-même, envers ses semblables, la famille et l'État.

THÉODICÉE.

Existence de Dieu. – Preuves de l'existence de Dieu.

Principaux attributs de Dieu. – De la Providence. – Réfutation des objections tirées du mal physique et du mal moral.

Destinée de l'homme. – Preuves de l'immortalité de l'âme, morale religieuse ou devoirs envers Dieu.

Notions d'histoire de la philosophie.

1874

Nouveau plan d'étude des lycées, classe de philosophie, 23 juillet 1874, *BA*, t. XVII, nº 338, p. 490-493.

Objet de la Philosophie. – Ses principales divisions. – Ses rapports avec les autres sciences.

Psychologie.

Des faits physiologiques. – De la conscience. – Distinction des faits physiologiques et des faits psychologiques.

Des facultés dé l'âme. – Sensibilité, intelligence, volonté.

Sensibilité. – Sensations. – Sentiments. – Instincts, penchants, passions.

Intelligence. – Perception extérieure. – Perception intime. – Raison.

Des idées en général. – Classification des idées. – De l'origine des idées. – Différentes théories proposées sur cette question.

Notions premières, axiomes et principes de la raison.

Opérations intellectuelles. – La mémoire. – L'association des idées. – L'imagination.

L'attention, l'abstraction. – La comparaison. – La généralisation.

Le jugement. – Le raisonnement.

Les signes et le langage. – Des rapports du langage avec la pensée.

Volonté. Instinct. Habitude.

De la liberté morale ou libre arbitre. – Démonstration delà liberté. – Des principaux systèmes qui nient la liberté.

Harmonie des facultés de l'âme. – Unité du principe de ces facultés. – La personnalité humaine.

La spiritualité de l'âme. – Distinction de l'âme et du corps ; leur union ; lois de cette union. – Des différents systèmes qui nient la distinction de l'âme et du corps.

Logique.

Du fondement de la certitude. – Du scepticisme. – Formes principales du scepticisme ancien et moderne.

Des différentes espèces de certitudes. L'évidence sensible, l'évidence rationnelle, l'évidence morale.

De la méthode en général. – L'analyse et la synthèse.

Méthode déductive. – Définition. – Déduction. – Syllogisme. – Démonstration. – Abus du syllogisme, sophismes.

Méthode inductive. – Observation. – Expérimentation. – Induction. – Hypothèse. – Division. – Classification.

L'erreur. – Des causes logiques et morales de l'erreur.

Application de la méthode :

1o Aux sciences exactes ou mathématiques ;

2o Aux sciences physiques et naturelles;

3o Aux sciences morales et politiques (philosophie, droit, économie politique, etc.) ;

4o Aux sciences historiques. Le témoignage des hommes, la critique des témoignages.

Métaphysique et Théodicée.

Notions principales de métaphysique générale.

L'existence de Dieu. – Preuves de l'existence de Dieu.

Attributs de Dieu et Providence. – Réfutation des objections tirées du mal physique et du mal moral.

Morale.

Morale générale ou théorique. – Principe de la loi morale. – Réfutation des principes contraires ou incomplets.

La conscience morale. – Principaux phénomènes de la conscience. – La distinction du bien et du mal. – Les divers motifs de nos actions.

Le devoir et le droit. – La justice et la vertu. – Les sanctions de la loi morale.

Morale pratique et division des devoirs. – Devoirs de l'homme envers Dieu, envers lui-même, envers ses semblables, envers la famille, envers la société et l'État.

Destinée de l'homme. – Immortalité de l'âme.

Histoire de la Philosophie.

Des systèmes en général. – Définition des principaux systèmes philosophiques.

Notions sommaires sur la philosophie grecque avant Socrate : Ioniens, Atomistes, Éléates, Pythagoriciens, Sophistes.

Socrate. – Platon. – Aristote.

Notions sommaires sur les écoles après Socrate : Pyrrhoniens. Épicuriens, Stoïciens.

Notions sommaires sur la philosophie à Rome et sur l'École d'Alexandrie.

Notions sommaires sur la philosophie Scolastique.

Notions sommaires sur la philosophie de la Renaissance.

La philosophie au dix-septième siècle. – Bacon. – Descartes et ses principaux disciples. – Malebranche. – Leibniz et Locke.

Notions sommaires sur la philosophie du dix-huitième siècle en France, en Angleterre et en Allemagne.

1880

Programme de l'enseignement secondaire classique dans les lycées et collèges, classe de philosophie, 2 août 1880, *BA*, t. XXIII, nº 456, p. 960-963.

Philosophie – Introduction.

La science. – Classification des sciences. – Qu'appelle-t-on philosophie des sciences, de l'histoire, etc. ? – Objet propre de la philosophie ; ses divisions.

PSYCHOLOGIE.

Objet de la psychologie : caractère propre des faits qu'elle étudie. – Les degrés et les limites de la conscience.

Distinction et relation des faits psychologiques et des faits physiologiques.

Sources d'information de la psychologie : conscience, langues, histoire, etc. – Utilité de la psychologie comparée. – De l'expérimentation en psychologie. – Classification des faits psychologiques.

La sensibilité. – Émotions (plaisirs et douleurs). – Sensations et sentiments. – Inclinations et passions.

L'intelligence. – Acquisition, conservation, élaboration de la connaissance.

Acquisition : données de la conscience et des sens.

Conservation et combinaison : mémoire, association des idées, imagination.

Élaboration : formation des idées abstraites et générales ; jugement, raisonnement.

Les principes directeurs de la connaissance : données de la raison ; peut-on les expliquer par l'expérience, l'association des idées ou par l'hérédité ?

Les résultais de l'activité intellectuelle : l'idée du moi, l'idée du monde extérieur, l'idée de Dieu.

Notions d'esthétique : le beau. – L'art. – Des principes et des conditions des beaux-arts. – L'expression, l'imitation, la fiction et l'idéal.

La volonté. – Analyse de l'acte volontaire : la liberté.

Des modes divers de l'activité psychologique : instinct, activité volontaire, habitude.

Des manifestations de la vie psychologique : les signes et le langage.

Rapports du physique et du moral. – Le sommeil, les rêves, le somnambulisme, l'hallucination, la folie.

Éléments de psychologie comparée.

LOGIQUE.

Définition et division de la logique.

Logique formelle. – Idées et termes. – Jugements et propositions. – Définition. – Déduction et syllogisme.

Logique appliquée. – Des méthodes : analyse et synthèse.

Logique inductive. – Méthodes des sciences de la nature : observation, hypothèse, expérimentation, classification, induction, analogie. – Définitions empiriques.

Application de ces méthodes aux sciences psychologiques ; aux sciences historiques. Sources de l'histoire : critique du témoignage.

Logique déductive. – Méthode des sciences abstraites: définitions rationnelles, axiomes, déduction, démonstration. – Usage de la déduction dans les sciences expérimentales.

Part de la déduction et de l'expérience dans la morale, le droit et la politique.

Nature, causes et remèdes de l'erreur.

MORALE.

Morale spéculative. – La conscience, le bien, la liberté, le devoir.

Diverses conceptions du souverain bien : doctrines utilitaires et sentimentales.

Doctrine de l'obligation.

Le devoir et le droit. – Valeur absolue de la personne.

La vertu. – La responsabilité et la sanction.

Morale pratique. – La morale personnelle : tempérance, sagesse, courage, dignité humaine et relation avec les très inférieurs.

La morale domestique : la famille.

La morale sociale : la justice ou respect du droit. – Les droits. – La charité.

Éléments de la société ; notion de l'État.

Distinction du droit naturel, du droit civil, du droit politique. –Vote. – Obéissance à la loi. – Service militaire. – Dévouement à la patrie.

La morale religieuse. – Devoirs envers Dieu.

Notions d'économie politique.

Production de la richesse. – Les agents de la production : la matière, le travail, l'épargne, le capital, la propriété.

Circulation et distribution des richesses. – L'échange, la monnaie, le crédit, le salaire et l'intérêt.

Consommation de la richesse : consommations productives et improductives. – La question du luxe. – Dépenses de l'État. – L'impôt, le budget, l'emprunt.

MÉTAPHYSIQUE ET THÉODICÉE.

Le problème de la certitude. – Le scepticisme. – L'idéalisme.

Diverses conceptions sur la matière et la vie.

L'esprit. – Matérialisme et spiritualisme.

Dieu : son existence et ses attributs. – Le problème du mal. – Optimisme et pessimisme.

Immortalité de l'âme.

Conclusion du cours. – Rôle de la philosophie. – Son importance au point de vue intellectuel, moral et social.

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

Des systèmes en général. – Définition des principaux systèmes philosophiques.

Notions sommaires sur la philosophie grecque avant Socrate : Ioniens, Atomistes, Pythagoriciens, Éléates, Sophistes.

Socrate. – Platon. – Aristote.

Notions sommaires sur les écoles après Socrate : Pyrrhoniens, Epicuriens, Stoïciens, Académiciens.

Notions sommaires sur la philosophie à Rome et sur l'École d'Alexandrie.

Notions sommaires sur la philosophie scolastique.

Notions sommaires sur la philosophie de la Renaissance.

La philosophie au XVII^e^ siècle. – Bacon. – Descartes et ses principaux disciples. – Spinoza. – Malebranche. — Leibniz et Locke .

Notions sommaires sur la philosophie aux XVIII^e^ et XIX^e^ siècles.

L'ordre adopté dans ce programme ne doit pas enchaîner la liberté du professeur, pourvu que les questions indiquées soient toutes traitées.

1885

Programmes de l'enseignement secondaire classique, classe de philosophie, *BA*, t. XXXVII, nº 635, p. 213-216.

INTRODUCTION.

La science, les sciences ; la philosophie. – Objet et division de la philosophie.

PSYCHOLOGIE.

Objet de la psychologie ; caractère propre des faits qu'elle étudie : les faits psychologiques et les faits physiologiques.

Méthode de la psychologie : méthode subjective, la réflexion ; méthode objective : les langues, l'histoire, etc. De l'expérimentation en psychologie.

Classification des faits psychologiques : sensibilité, intelligence, volonté.

Sensibilité. – Le plaisir et la douleur ; sensations et sentiments.
Les inclinations. – Les passions.

Intelligence. – Acquisition, conservation, élaboration de la connaissance. Les données de l'expérience et l'activité de l'esprit.
Les sens et la conscience.
La mémoire. L'association des idées. L'imagination.
L'abstraction et la généralisation. – Le jugement et le raisonnement.
Prinicipes directeurs de la connaissance. Peut-on les expliquer par l'expérience, l'association ou l'hérédité ?

La volonté. – Instinct ; liberté ; habitude.
L'expression des faits psychologiques : les signes et le langage.
Le beau et l'art.
Les rapports du physique et du moral.
Notions très sommaires de psychologie comparée ; l'homme et l'animal.

LOGIQUE.

Logique formelle. – Des termes. – Des propositions. – Des différentes formes du raisonnement.

Logique appliquée. – Méthodes des sciences exactes : axiomes ; définitions ; démonstration.
Méthodes des sciences physiques et naturelles : observation, expérimentation, hypothèse, induction ; classification, analogie, définitions empiriques.
De la méthode dans les sciences morales. – Le témoignage des hommes, la méthode historique.
Des erreurs et des sophismes.

MORALE.

Principes de la morale – La conscience ; le bien ; le devoir.
Examen des doctrines utilitaires.
La responsabilité et la sanction.

Les devoirs. – Devoirs envers soi-même : sagesse, courage, tempérance.
Devoirs envers nos semblables : le droit et la justice ; la charité.
Devoirs particuliers envers la famille. – L'éducation.
Devoirs envers la patrie : obéissance aux lois. L'éducation des enfants. L'impôt. Le vote. Le service militaire. Dévouement à la patrie.
Des rapports de la morale et de l'économie politique. – Le travail. Le capital. La propriété.

Éléments de métaphysique.

De la valeur objective de la connaissance : dogmatisme, scepticisme, idéalisme.

De l'existence du monde extérieur.

De la nature en général : diverses conceptions sur la matière et la vie.

De l'âme : matérialisme et spiritualisme.

Dieu ; la Providence. Le problème du mal.

L'immortalité de l'âme. La religion naturelle.

Notions sommaires sur les principales doctrines philosophiques

Socrate ; Platon ; Aristote ; Épicuréisme et Stoïcisme. – Bacon ; Descartes ; Locke ; Spinoza ; Leibniz ; Kant.

Note

L'ordre adopté dans le programme n'enchaîne pas la liberté du professeur ; il suffit que les questions indiquées soient toutes traitées.

Pour ce qui concerne l'histoire de la philosophie, le professeur sera libre, soit d'enseigner les matières séparément, soit de les introduire dans le cours théorique ou dans l'analyse des textes, pourvu qu'il fasse connaître aux élèves la succession des écoles et l'enchaînement des idées.

1902

Programmes d'enseignement des classes secondaires dans les lycées et collèges de garçons, programmes de philosophie, arrêté du 31 mai 1902, *BA*, t. LXXI, nº 1522, p. 760-762.

CLASSES DE PHILOSOPHIE A ET B

NB. L'ordre adopté dans le programme n'enchaîne pas la liberté du professeur ; il suffit que les questions indiquées soient toutes traitées.

INTRODUCTION.

Objet et division de la philosophie.

PSYCHOLOGIE.

Caractère propre des faits psychologiques. La Conscience.

La vie intellectuelle.
Les données de la connaissance. – Sensations. – Images – Mémoire et association.
L'attention et la réflexion. – La formation des idées abstraites et générales. – Le jugement et le raisonnement.
L'activité créatrice de l'esprit.
Les signes ; rapports du langage et de la pensée.
Les principes rationnels ; leur développement et leur rôle.
Formation de l'idée de corps et perception du monde extérieur.

La vie affective et active
Le plaisir et la douleur. – Les émotions et les passions. – La sympathie et l'imitation.
Les inclinations. – Les instincts. – L'habitude.
La volonté et le caractère. – La liberté.

Conclusion : Le physique et le moral. – L'automatisme psychologiquee; – La personnalité : l'idée du *moi.*

NOTIONS SOMMAIRES D'ESTHÉTIQUES

Notions sommaires sur le beau et sur l'art.

LOGIQUE.

Logique formelle. – Les termes. – La proposition. – Les diverses formes du raisonnement.

La science : Classification et hiérarchie des sciences.

Méthode des sciences mathématiques : Définitions. – Axiomes et postulats. – Démonstration.

Méthodes des sciences de la Nature : L'expérience : les méthodes d'observation et d'expérimentation. – L'hypothèse ; les théories. – Rôle de l'induction et de la déduction. –

L'hypothèse ; les théories. – Rôle de l'induction et de la déduction dans les sciences de la Nature. – La classification.

Méthode dans les sciences morales et sociales : Les procédés de la psychologie. – Rapports de l'histoire et des sciences sociales.

MORALE.

Objet et caractère de la morale.

Les données de la conscience moirale : Obligation et sanction.

Les mobiles de la conduite et les fins de la vie humaine : Le plaisir, le sentiment et la raison. – L'intérêt personnel et l'intérêt général. – Le devoir et le bonheur. – La perfection individuelle et le progrès de l'humanité.

Morale personnelle : Le sentiment de la responsabilité. – La vertu et le vice. – La dignité personnelle et l'autonomie morale.

Morale domestique : La constitution morale et le rôle social de la famille. l'autorité dans la famille.

Morale sociale : Le droit. – justice et charité. – La solidarité.
Les droits : Respect de la vie et de la liberté individuelle. – La propriété et le travail. – La liberté de penser.

Morale civique et politique : La Nation et la Loi. – La Patrie. – L'État et ses fonctions. – La démocratie ; l'égalité civile et politique.

NB. – Le professeur insistera, tant à propos de la morale personnelle que de la morale sociale, sur les dangers de l'alcoolisme et sur ses effets physiques, moraux et sociaux : dégradation morale, affaiblissement de la race, misère, suicide, criminalité.

MÉTAPHYSIQUE.

Valeurs et limites de la connaissance.

Les problèmes de la philoosphie première ; la Matière, l'Âme et Dieu.

Rapports de la métaphysique avec la science et la morale.

Quatrième partie :
Table des matières des principales éditions de Pascal (1670-1914)

Annexe 4.1 Tables des matières des *Œuvres* et *Œuvres complètes* (1779-1914)
Annexe 4.2 Tables des matières des *Pensées* (1670-1904)

Annexe 4
Table des matières des principales éditions de Pascal (1670-1914)

Nous donnons ci-après les tables des matières des principales éditions des *Œuvres* de Pascal puis des *Pensées* en particulier. Celles-ci permettent, d'une part, de prendre la mesure de l'évolution de l'interprétation des grandes articulations du corpus pascalien : les *Pensées* s'affirment au long du XIX^e^ siècle comme l'œuvre majeure de Pascal, au détriment des *Provinciales*. D'autre part, ces tables des matières sont, dans le cas des *Pensées*, un miroir de leur interprétation, dont elles permettent ainsi de saisir l'évolution. En outre, ces tables des matières, dans la mesure où elles présentent l'œuvre et sont destinées à être consultées par le lecteur, peuvent aussi servir à comprendre comment leurs auteurs souhaitaient orienter leur réception.

Nous avons retenu comme « principales » les éditions des *Pensées* qui en réorganisent substantiellement le plan (ne figurent pas, par exemple, les multiples réimpressions de Bossut ou de l'ordre de l'édition de 1670). Il s'agit, en d'autres termes, des matrices de toutes les éditions des *Pensées* parues sur notre période. Toutes, loin de là, n'ont pas eu la même fortune : restituer le plan de ces « oubliées » permet ainsi de mettre en évidence des modèles de canonisation concurrents.

Pour les *Œuvres*, nous faisons figurer toutes les éditions.

Annexe 4.1 – Tables des matières des *Œuvres* et *Œuvres complètes* (1779-1914)

Édition Bossut (1779)

Œuvres de Blaise Pascal, La Haye, Detune, 1779.

VOLUME I
[*Provinciales*]

Discours sur la vie et les ouvrages de Blaise Pascal
Elogium D. Blasii Pascalii a D. Nicole
Lettres Provinciales

VOLUME II
[*Pensées*, *Écrits sur la grâce*, opuscules religieux]

Pensées de M. Pascal
Lettre touchant la possibilité d'accomplir les commandements de Dieu
Dissertation sur le véritable sens de ces paroles des saints Pères et du Concile de Trente
Discours où l'on fait voir qu'il n'y a pas une relation nécessaire entre la possibilité et le pouvoir
Comparaison des anciens chrétiens avec ceux d'aujourd'hui
Questions sur les miracles, proposées par M. Pascal à M. l'abbé de Barcos
Écrit sur la signature de ceux qui souscrivent aux Constitutions en cette manière […]
Fragment d'un écrit sur la conversion du pécheur
Supplément aux Pensées de Pascal
Fragment d'une lettre de Pascal
Autre fragment d'une lettre de Pascal
Autres fragments
Avis sur l'écrit suivant
Écrit trouvé dans la veste de Pascal

VOLUME III
Ouvrages attribués à Pascal

Lettre au P. Annat, sur son écrit qui a pour titre : La Bonne foi des jansénistes […]
[Écrits des curés de Paris]
[Pièces de la polémique contre l'*Apologie pour les casuistes* du P. Pirot]

VOLUME IV
Ouvrages de mathématique et de Physique de Pascal

Essai pour les coniques
Machine d'Arithmétique ([Avis], lettre Christine de Suède, privilège du roi, description par Diderot]

Nouvelles expériences su le vide
Correspondance avec le P. Noël

Lettre à Le Pailleur
Correspondance avec M. de Ribeyre

Traité de l'équilibre des liqueurs
Traité de la pesanteur de la masse de l'air
Fragment [d'un Traité du vide]
Récit de la grande expérience de l'équilibre des liqueurs
Celeberrimæ Matheseos Academiæ Parisiensi
Correspondance avec Fermat
Lettre à M. Sluze

VOLUME V

Ouvrages de mathématique de Pascal

Traité du triangle arihtmétique
Divers usages du triangle arithmétique
Traité des ordres numériques
[Écrits sur la roulette]

Édition Lemercier (1830)

Œuvres de Blaise Pascal, précédées d'une notice sur l'auteur, par N. LEMERCIER, Paris, Didot, 1829-1830.

VOLUME I

Les Provinciales

Lettres I à XVIII

VOLUME II

Les Pensées

Pensées de Pascal
Comparaison des anciens chrétiens avec ceux d'aujourd'hui
Fragment d'un écrit sur la conversion du pécheur

Édition Drion I (1858)

Œuvres complètes de Blaise Pascal, Paris, Hachette, 1858.

VOLUME I

Lettres à un Provincial
Pensées
Opuscules
    [Questions sur les miracles, Écrit sur le formulaire, Entretien avec M. de Saci, Discours sur la condition des grands, Lettre sur la mort de son père, Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies, Comparaison des chrétiens, Sur la conversion du pécheur, Lettres à Mlle de Roannez, Discours sur les passions de l'amour, Écrits sur la grâce]
Lettres
Ouvrages attribués à Pascal
    [Écrits des curés de Paris]

VOLUME II

Factums contre les jésuites [suite]
Physique
Mathématiques

Édition Drion II (1865)

Œuvres complètes de Blaise Pascal, Paris, Hachette, 1864-1865.

VOLUME I

Vie de Blaise Pascal
Lettres à un Provincial
Pensées

VOLUME II

Opuscules

[Questions sur les miracles, Écrit sur le formulaire, Entretien avec M. de Saci, Discours sur la condition des grands, Lettre sur la mort de son père, Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies, Comparaison des chrétiens, Sur la conversion du pécheur, Lettres à Mlle de Roannez, Discours sur les passions de l'amour, Écrits sur la grâce]

Lettres
Ouvrages attribués à Pascal

[Écrits des curés de Paris, de Rouen, Nevers, Amiens, Évreux, Mandement, Censure de l'Apologie des Casuistes …]

VOLUME III

Physique
Mathématiques

Édition Faugère-Brunetière (1886-1895)

Œuvres de Blaise Pascal, nouvelle édition d'après les manuscrits autographes, les copies authentiques et les éditions originales, par P. FAUGÈRE [et F. BRUNETIÈRE], Paris, Hachette, 1886-1895.

VOLUME I
Les Provinciales

Lettres I à XII

VOLUME II
Les Provinciales

Lettres XII à XVIII.
Fragments et notes relatifs aux *Provinciales*.
Pièces de la campagne des provinciales
Factums pour les curés de Paris et de Rouen.
Projet de Mandement contre l'*Apologie pour les casuistes.*

Édition Brunschvicg / Boutroux / Gazier (1904-1914)

Œuvres de Blaise Pascal, publiées suivant l'ordre chronologique, avec documents et complémentaires, introductions et notes, par L. BRUNSCHVICG, P. BOUTROUX et F. GAZIER, Paris, Hachette, 1904-1914.

VOLUME I

Biographies, Pascal jusqu'à son arrivée à Paris (1647)

Lettres diverses
Vers de Jacqueline Pascal
Essai pour les coniques
Machine d'arithmétique

VOLUME II

Pascal jusqu'à son arrivée à Paris (1647) jusqu'à l'entrée de Jacqueline à Port-Royal (1652)

Lettres diverses
Recherches sur le vide
Generatio Coni sectionum

VOLUME III

Pascal, depuis l'entrée de Jacqueline à Port-Royal (1652) jusqu'au Mémorial (1654)

Lettre à Christine de Suède
Discours sur les passions de l'amour
Traités de la pesanteur de la masse de l'air et de l'équilibre des liqueurs
Correspondance avec Fermat
Traités mathématiques

VOLUME IV

Depuis le Mémorial (1654) jusqu'au miracle de la Sainte Épine (1656)

Mémorial
Entretien de Pascal avec M. de Saci
Les Provinciales, lettres I à V

VOLUME V

Depuis le 10 avril 1656 (sixième provinciale) jusqu'à la fin de septembre 1656

Ls Provinciales, lettres VI à XII

VOLUME VI

Depuis le 30 septembre 1656 (treizième provinciale) jusqu'en février 1657

Les Provinciales, lettres XIII à XVII
Correspondance avec Mlle de Roannez

VOLUME VII

Depuis le 24 mars 1657 (dix-huitième provinciale) jusqu'en juin 1658

Les Provinciales, lettre XVIII
Fragment d'une dix-neuvième provinciale

Écrits des curés de Paris
Correspondance avec Sluse

VOLUME VIII
Depuis juin 1658 jusqu'en décembre 1658

Lettres sur la cycloïde
Lettres de A. Dettonville à Monsieur A. D. D. S.

VOLUME IX
Depuis décembre 1658 jusqu'en mai 1660

Lettres de A. Dettonville à Monsieur A. D. D. S. (suite)
Fragment de l'esprit géométrique
Prière pour le bon usage des maladies
Correspondance avec Sluse

VOLUME X
Pascal depuis juillet 1660 jusqu'à sa mort (19 août 1662)

Lettres de Jacqueline et Gilberte Pascal
Écrits sur la signature du formulaire
Testament de Pascal
Comparaison des chrétiens
Écrit sur la conversion du pécheur

VOLUME XI
Abrégé de la vie de Jésus-Christ et Écrits sur la grâce

VOLUME XII
Pensées I

Sections I-II

VOLUME XIII
Pensées II

Sections III-VII

VOLUME XIV
Pensées III

Sections VII-XIV

Annexe 4.2 – Tables des matières des éditions des *Pensées* (1670-1914)

Édition *princeps* (1670)

Pensées de M. Pascal sur la religion et sur quelques autres sujets
Qui ont eſté trouvées après ſa mort parmy ſes papiers,
Paris, Guillaume Desprez, 1670.

I. Contre l'indifference des Athées
II. Marques de la veritable Religion
III. Veritable Religion prouvée par les contrarietez qui ſont dans l'homme, & par le peché originel
IV. Il n'est pas incroyable que Dieu s'uniſſe à nous
V. Soumiſſion, & usage de la raiſon
VI. Foy ſans raiſonnement
VII. Qu'il eſt plus avantageux de croire que de ne pas croire ce qu'enſeigne la Religion Chreſtienne
VIII. Image d'un homme qui s'eſt laßé de chercher Dieu par le ſeul raiſonnement, & qui comence à lire l'Eſcriture
IX. Injuſtice, & corruption de l'homme
X. Iuifs
XI. Moyſe
XII. Figures
XIII. Que la Loy eſtoit figurative
XIV. Jésus-Christ
XV. Preuves de Jesus-Christ par les propheties
XVI. Diveſes preuves de Jesus-Christ
XVII. Contre Mahomet
XVIII. Deſſein de Dieu de ſe cacher aux uns, & de ſe découvrir aux autres
XIX. Que les vrais Chreſtiens & les vrais Iuifs n'ont qu'une meſme Religion
XX. On ne connoiſt Dieu utilement que par Jesus-Christ
XXI. Contrarietez eſtonnantes qui ſe trouvent dans la nature de l'homme à l'égard de la verité, du bonheur, & de pluſieurs autres choſes
XXII. Connoiſſance generale de l'homme
XXIII. Grandeur de l'homme
XXIV. Vanité de l'homme
XXV. Foibleſſe de l'homme
XXVI. Miſere de l'homme
XXVII. Penſées ſur les Miracles
XXVIII. Penſées Chreſtiennes
XXIX. Penſées Morales
XXX. Penſées ſur la mort, qui ont eſté extraotes d'une lettre écritte par Monſieur Paſcal ſur le ſujet de la mort de Monſieur ſon Pere
XXXI. Penſées diverſes
XXXII. Priere, pour demander à Dieu le bon uſage des maladies

Édition Condorcet (1776)

Pensées de Pascal. Nouvelle édition, corrigée et augmentée, Londres, 1776.

Pensées de Pascal

ARTICLE I
De la manière d'exposer la vérité et de la prouver aux hommes

ARTICLE II
De la nécessité de s'occuper des preuves de l'existence d'une vie future

ARTICLE III
Qu'il faudrait croire et pratiquer la religion chrétienne, quand même on ne pourrait la prouver. Réflexions de M. Pascal & de M. Locke, concernant la possibilité d'une autre vie, par M. de Fontenelle

ARTICLE IV
De l'incertitude de nos connaissances naturelles

ARTICLE V
Que la religion ne nous donne aucune connaissance démonstrative de l'existence de Dieu ni de la morale
§1 Sur l'existence de Dieu §2 Sur la morale

ARTICLE VI
De la grandeur, de la vanité, de la faiblesse & de la misère des hommes

ARTICLE VII
Préjugés justifiés par les principes des articles précédents

ARTICLE VIII
Que l'homme est un être dégénéré, & qu'il a besoin d'une religion

ARTICLE IX
Preuves de la religion chrétienne
§1 De la nature des preuves du christianisme §2 Des preuves morales du christianisme
§3 Des preuves historiques de la religion

ARTICLE X
Sur Montaigne et Épictète. Caractère & comparaison d'Épictète et Montaigne
Caractère d'Épictète
Caractère de Montaigne
Comparaison d'Épictète et Montaigne
Conciliation des deux systèmes
Conclusion

ARTICLE XI
Pensées détachées
Addition
Amulette mystique

Édition Bossut (1779)

Œuvres de Blaise Pascal, La Haye, Detune, 1779, t. II.

PREMIÈRE PARTIE

Contenant les Pensées qui se rapportent à la Philosophie, à la Morale & aux Belles-Lettres.

Art. I. *De l'autorité en matière de Philosophie,*
II. *Réflexions sur la Géométrie en général,*
III. *De l'Art de persuader,*
IV. *Connaissance générale de l'homme,*
V. *Vanité de l'homme ; effets de l'amour-propre,*
VI. *Faiblesse de l'homme ; incertitude de ses connaissances naturelles,*
VII. *Misère de l'homme,*
VIII. *Raisons de quelques opinions du peuple,*
IX. *Pensées morales détachées,*
X. *Pensées diverses de philosophie et de littérature,*
XI. *Sur Épictète et Montaigne,*
XII. *Sur la condition des Grands*,

SECONDE PARTIE

Contenant les Pensées immédiatement relatives à la religion

Art. I. *Contrariétés étonnantes qui se trouvent dans la nature de l'homme, à l'égard de la vérité, du bonheur & de plusieurs autres choses,*
II. *Nécessité d'étudier la Religion,*
III. *Qu'il est difficile de démontrer l'existence de Dieu par les lumières naturelles ; mais que le plus sûr est de la croire,*
IV. *Marques de la véritable Religion,*
V. *Véritable Religion prouvée par les contrariétés qui sont dans l'homme, & par le péché originel,*
VI. *Soumission & usage de la raison,*
VII. *Image d'un homme qui s'est lassé de chercher Dieu par le seul raisonnement, & qui commence à lire l'Écriture,*
VIII. *Des Juifs considérés par rapport à notre Religion,*
IX. *Des Figures ; que l'ancienne Loi était figurative,*
X. *De jésus-Christ,*
XI. *Preuves de Jésus-Christ par les Prophéties,*
XII. *Diverses preuves de Jésus-Christ,*
XIII. *Dessein de Dieu de se cacher aux uns, & de se découvrir aux autres,*
XIV. *Que les vrais Chrétiens & les vrais Juifs n'ont qu'une même Religion,*
XV. *On ne connaît Dieu utilement que par Jésus-Christ,*
XVI. *Pensées sur les Miracles,*
XVII. *Pensées diverses sur la Religion*
XVIII. *Pensées sur la mort, qui ont été extraites d'une Lettre écrite par M. Pascal, au sujet de la mort de M. son Père,*
XIX. *Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies*

Édition Frantin (1835)

Pensées de Blaise Pascal, rétablies suivant le plan de l'auteur, publiées par l'auteur des Annales du Moyen-Âge, Dijon, Victor Lagier, 1835.

I. Preuves de la religion
   A. Nécessité d'étudier la religion
   B. Soumission et usage de la raison
   C. De l'existence de Dieu
   D. L'homme considéré comme déchu de Dieu
   E. Image d'un homme qui s'est lassé de chercher Dieu par le seul raisonnement et qui commence à lire l'Écriture
   F. Les Juifs et Moïse
   G. Jésus-Christ
   H. Corollaires : marques de la vraie religion

II. Doctrine et morale chrétienne
   A. De l'Église. Source des hérésies
   B. Des miracles
   C. Vie intérieure du chrétien
   D. La mort considérée dans la Religion
   E. Conversion du pécheur
   F. Comparaison des anciens chrétiens
   G. Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies

Appendice I : Pensées diverses de morale et de littérature

Appendice II : Discours divers de philosophie
   A. Différences de l'esprit géométrique, de l'esprit de justesse et de celui de finesse
   B. De l'autorité en matière de philosophie
   C. De l'art de persuader
   D. Réflexions sur la géométrie en général
   E. Qu'il y a des certitudes d'un autre ordre et aussi complètes que la géométrie.

Édition Faugère (1844)

Pensées, fragments et lettres de Blaise Pascal,
publiés pour la première fois conformément aux manuscrits originaux,
en grande partie inédits, par M. Prosper FAUGÈRE, Paris, Andrieux, 1844, 2 vol.

PREMIER VOLUME

INTRODUCTION

LETTRES :
- De Pascal à sa sœur Jacqueline
- De Pascal et de sa sœur Jacqueline à madame Périer leur sœur
- Des mêmes à la même
- De Pascal à M. Périer, son beau-frère, au sujet de la mort de M. Pascal, son père
- Extraits d'une lettre de Pascal à L. Périer
- Extraits de quelques lettres à Mademoiselle de Roannez
- Extrait d'une lettre à Madame Périer
- Lettre à la marquise de Sablé
- Fragment d'une lettre à M. Périer
- De Pascal et de son père à Madame Périer

PRIÈRE pour demander à Dieu le bon usage des maladies

ÉCRIT sur la conversion du pécheur

PRÉFACE sur le traité du vide

NOUVEAU FRAGMENT du traité du vide

DISCOURS sur les passions de l'amour

DE L'ESPRIT géométrique

DIFFÉRENCE entre l'esprit de géométrie et l'esprit de finesse
- Géométrie. — Finesse

DE L'ART de persuader

PENSÉES diverses

RAVISSEMENT ET PROFESSION DE FOI :
- Écrit trouvé dans l'habit de Pascal, après sa mort
- Note mise par le P. Guerrier à la suite de la copie qu'il a donnée de l'écrit précédent
- Profession de foi

PENSÉES sur l'Éloquence et le Style

PENSÉES et notes relatives aux Jésuites, aux Jansénistes et aux Provinciales

PENSÉES sur le Pape et l'Église
- *Réflexions* sur la manière dont on était autrefois reçu dans l'Église ; comment on y vivait ; comment on y entre et comment on y vit aujourd'hui

CONVERSATIONS :
- Discours sur la Condition des Grands
- Entretien de Pascal avec Saci sur Épictète et Montaigne
- Récit de ce que j'ai (Margu. Périer) ouÏ dire par M. Pascal mon oncle, etc.
- Mots de Pascal

ADDITION au III^e^ Discours sur la condition des grands

APPENDICE

I. Extrait de la notice de Marguerite Périer sur monsieur et mademoiselle de Roannez
II. Lettre de Menjot à Mme de Sablé
III. Extrait des additions au nécrologe de Port-Royal, par Marguerite Périer
IV. Extrait d'un Écrit intitulé : *Relation de l'état du Jansénisme en la ville de Clermont en 1661*
V. Lettre du R. P. dom Antoine-Augustin Touttée, religieux bénédictin, à M. l'abbé Périer
VI. Lettre de M. l'évêque de Comminges à M. Étienne Périer sur les *Pensées de Pascal*`
VII. et VIII. Lettres de M. de Brienne à Madame Périer
IX. Relation d'un entretien de l'archevêque de Paris avec le libraire Desprez
X. Extrait d'une lettre de madame Périer à M. Vallant, médecin de madame de Sablé
XI. Extrait d'une lettre d'Arnauld à M. Périer
XII. Extrait d'une lettre de Louis et Blaise Périer à leur mère, au sujet de l'impression de la *Vie de Pascal*, qu'elle avait composée
XIII. Copie trouvée dans la poche de M. de Guitry après sa mort
XIV. Fac-simile

SECOND VOLUME

FRAGMENTS D'UNE APOLOGIE DU CHRISTIANISME, OU PENSÉES SUR LA RELIGION :
Préface générale
Variantes de la préface générale
Notes écrites pour la préface générale
PREMIÈRE PARTIE. — *Misère de l'homme sans Dieu, ou que la nature est corrompue par la nature même* :
Préface de la première partie
Chapitre Ier. *Divertissement*
Chapitre II. *Des puissances trompeuses*
Chapitre III. *Moyens d'arriver à la foi : raison, coutume, inspiration*
Chapitre IV. *Du peuple juif*
SECONDE PARTIE. — *Félicité de l'homme avec Dieu, ou qu'il y a un réparateur par l'Écriture.*
Chapitre V. *Des Miracles*
Chapitre VI. *Des Figuratifs*
Chapitre VII. *Des prophéties*
Chapitre VIII. *De Jésus-Christ*
Le Mystère de Jésus
Chapitre IX. *De la religion chrétienne*
Chapitre X. *Ordre*
Passages omis
Citations isolées
LETTRE DE DOMAT au père Domat, jésuite, son frère
PENSÉES DE DOMAT

APPENDICE

I. Extrait d'une lettre d'Arnauld à la princesse de Guéméné
II. Extraits des catalogues des Recueils MSS. du P. Guerrier
III. Catalogue des Écrits de M. Pascal, tant imprimés que manuscrits, dont j'ai (le P. Guerruer) connaissance.

Édition Faugère (1848)

Pensées choisies de Blaise Pascal, publiées sur les manuscrits originaux et mises en ordre, à l'usage des lycées et des collèges, par M. Prosper FAUGÈRE, Paris, Imprimerie et librairie classiques de Jules Delalain, imprimeur de l'Université, 1848. .

De l'Esprit géométrique.
Différence entre l'esprit géométrique et l'esprit de finesse.
De l'Art de persuader.
Préface sur le Traité du vide.
Pensées sur l'éloquence et le style.
Pensées diverses.
Pensées sur la mort.

Conversations de Pascal :

Premier discours sur la condition des grands.
Second discours.
Troisième discours.
Entretien de Pascal avec Saci sur Épictète et Montaigne.

Extraits de l'Apologie de la Religion :

Préface générale.
Variante de la préface générale.
Extraits de la première partie :

I. Divertissement.
II. Des puissances trompeuses.
III. Disproportion de l'homme.
IV. Grandeur et misère de l'homme. – Systèmes des philosophes.

Extraits de la seconde partie :

I. Préface.
II. Du vrai bien et de la justice.
III. Caractères de la vraie religion.
IV. Moyens d'arriver à la foi. – Raison, coutume, inspiration.
V. Du peuple juif.
VI. De Jésus-Christ.
VII. De la religion chrétienne.
VIII. Pensées mêlées sur la religion.

Édition Havet (1852)

Pensées de Pascal, publiées dans leur texte authentique avec un commentaire suivi et une étude littéraire, par E. HAVET, Paris, Dezobry et Magdeleine, 1852.

ARTICLES DE LA PRÉSENTE ÉDITION	ARTICLES DES ÉDITIONS D'APRÈS BOSSUT		
AVERTISSEMENT			
ÉTUDE SUR LES PENSÉES DE PASCAL			
VIE DE PASCAL PAR MME PÉRIER			
NOTES SUR LA VIE DE PASCAL			
NOTE SUR LES DOCTRINES DE JANSÉNIUS			
ENTRETIEN DE PASCAL AVEC M. DE SACI	Ire Partie,	article	XI
TROIS DISCOURS DE PASCAL SUR LA CONDITION DES GRANDS	—	—	XII

PENSÉES DE PASCAL

ARTICLE I	IRE PARTIE,	ARTICLE	IV
— II	—	—	V
— III	—	—	VI
— IV	—	—	VII
— V	—	—	VIII
— VI	—	—	IX
— VII	—	—	X
— VIII	IIE PARTIE,	ARTICLE	I
— IX	—	—	II
— X	—	—	III
— XI	—	—	IV
— XII	—	—	V
— XIII	—	—	VI
— XIV	—	—	VII
— XV	—	—	VIII
— XVI	—	—	IX
— XVII	—	—	X
— XVIII	—	—	XI
— XIX	—	—	XII
— XX	—	—	XIII
— XXI	—	—	XIV
— XXII	—	—	XV
— XXIII	—	—	XVI
— XXIV	—	—	XVII
— XXV		MANQUE	
LE MYSTÈRE DE JÉSUS		MANQUE	

OPUSCULES

LETTRE SUR LA MORT DE M. PASCAL LE PÈRE	IIe partie,	article	XVIII
PRIÈRE POUR LA MALADIE	—	—	XIX
FRAGMENT D'UN TRAITÉ DU VIDE	Ire partie,	article	I
DE L'ESPRIT GÉOMÉTRIQUE (1)	—	—	II
(2)	—	—	III

Comparaison des chrétiens, etc.	} À la suite de l'article XIX de la IIe partie.
Sur la conversion du pécheur	Fondus dans divers paragraphes de l'article XVII de la IIe partie
Extraits des Lettres à Mlle de Roannez	Manque
Discours sur les passions de l'amour	Manque
Appendice	
Additions et corrections	

Édition Louandre (1854)

Pensées de Pascal, édition variorum d'après le texte du manuscrit autographe, contenant les lettres et opuscules, l'histoire des éditions des *Pensées*, la *Vie de Pascal* par sa sœur, des notes choisies et inédites et un index complet, par C. LOUANDRE, Paris, Charpentier, 1854.

PENSÉES

Chapitre I. [Contre l'indifférence des athées]
Chapitre II. [Grandeur et misère de l'homme. – Contradictions étonnantes de sa nature]
Chapitre III. [Vanité de l'homme. – Effets de l'amour-propre. – Le moi humain]
Chapitre IV. [Imagination. – Incertitude des connaissances naturelles de l'homme. – Coutume. – Pyrrhonisme. – Morale]
Chapitre V. [Inquiétude de l'homme. – Occupations et divertissements.]
Chapitre VI. [De quelques opinions et de quelques usages.]
Chapitre VII. [Sur l'inégalité des conditions, les lois, la justice, la force, le pouvoir politique]
Chapitre VIII. [Sur divers sujets de morale]
Chapitre IX. [Sur les divers genres d'esprits ; – Sur la raison et le sentiment ; – Pensées diverses.]
Chapitre X. [L'homme, avec la philosophie seule, reste incompréhensible pour lui-même ; il ne se connaît que par le mystère de la transmission du péché, et ne peut trouver que par la foi le vrai bien et la justice.]
Chapitre XI. [Du fini et de l'infini. – Que l'homme, en pariant que Dieu existe, parle avec certitude et a tout à gagner. – De la connaissance de Dieu]
Chapitre XII. [Des marques auxquelles on peut reconnaître qu'une religion est vraie, et comment la religion chrétienne porte en elle les preuves de la vérité]
Chapitre XIII. [Que la religion chrétienne est la seule qui fasse comprendre l'homme, et la contradiction de sa misère et de sa grandeur ; et que les sectes philosophiques sont impuissantes à donner cette connaissance]
Chapitre XIV. [De la raison et de la foi]
Chapitre XV. [Que l'homme, convaincu de sa misère et tourmenté par le doute, ne trouve rien d'effectif en dehors de la religion chrétienne ; et que l'histoire des Juifs est l'un des fondements indiscutables de cette religion]
Chapitre XVI. [Que la religion juive, comme la religion chrétienne, recommande l'amour de Dieu]
Chap. XVII. [Que l'ancienne loi était figurative, et que l'Ancien Testament contient la figure des vérités accomplies à la venue du Messie]
Chap. XVIII. [Que pendant quatre mille ans le Christ a été annoncé par les prophéties et qu'il a été prouvé par leur accomplissement]
Chapitre XIX. [Preuves de Jésus-Christ, tirées de sa naissance et de sa mort]
Chapitre XX. [De la vérité de l'histoire évangélique. – Preuves de Jésus-Christ tirées de ses miracles. – Différence entre le Messie et Mahomet]
Chapitre XXI. [Que Dieu ne se cache ni ne se découvre entièrement ; que le Messie est connaissable aux bons et méconnaissable aux méchants, et qu'il faut reconnaître la vérité de la religion chrétienne dans l'obscurité même de certaines vérités]
Chap. XXII. [Que l'homme ne peut connaître Dieu et se connaître soi-même que par Jésus-Christ, médiateur et réparateur, il n'y a que vice, misère, erreurs, ténèbres, désespoir]
Le Mystère de Jésus
Chap. XXIII [Sur les miracles]
Chap. XXIV [Sur la raison, la grâce, la foi, l'Église et divers points du dogme et de la morale]
Chap. XXV Pensées publiées depuis 1843.

LETTRES ET OPUSCULES DIVERS

Lettres à mademoiselle de Roannez
Extrait d'une lettre à madame Périer
Lettre à madame Périer et à son mari
Épitaphe de M. Pascal le père
Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies
Comparaison des chrétiens des premiers temps avec ceux d'aujourd'hui
Discours sur la condition des grands
Sur la conversion du pécheur
Entretien de Pascal avec M. de Sacy sur Épictète et Montaigne
L'art de persuader
Discours sur les passions de l'amour
De l'esprit géométrique
Préface sur le traité du vide
Nouveau fragment du traité du vide

Édition Astié (1857)

Pensées de Pascal, disposées suivant un plan nouveau, édition complète d'après les derniers travaux critique, avec des notes, un index et une préface, par J. F. ASTIÉ, Bâle, Georg Librairie, 1857, t. II.

Fragments d'une apologie du christianisme, ou Pensées sur la religion.

INTRODUCTION

De l'esprit géométrique
De l'art de persuader
Préface sur le traité du vide
Nouveau fragment du traité du vide
Différence entre l'esprit de géométrie et l'esprit de finesse
Entretien de Pascal avec M. de Saci sur Épictète et Montaigne

PENSÉES

PRÉFACE GÉNÉRALE

De la nécessité d'étudier la religion
Variante de la préface générale
Notes écrites pour la préface générale

IRE PARTIE
MISÈRE DE L'HOMME SANS DIEU
OU
QUE LA NATURE EST CORROMPUE PAR LA NATURE MÊME

Préface de la première partie

Ch. Ier. – Du besoin de connaissance

Disproportion de l'homme. — *Des puissances trompeuses*. — La raison et les sens. — Imagination. — La prévention induisant en erreur. — Coutume. — Talon de soulier. — Idées vieilles et idées nouvelles. — Maladies. — Intérêt. — Les petites causes. — La cause et les effets de l'amour. — Spongia solis. — Amour-propre. — Connaissance de soi-même.

Ch. II. – Du besoin de justice

Veri juris. — Summum jus, summa injuria. — Justice et force. — Le bon sens. — Distinction de rang. — Opinions du peuple saines. — Mien, tien. — La tyrannie. — Raison des effets.

Ch. III. – Du besoin de bonheur

Divertissement. — Agitation. — Inconstance. — Ennui. — Contradiction. — Divertissement. — Misère. — Divertissement. — Pensées. — Vanité.

Seconde Partie. — Que l'homme sans la foi ne peut connaître le vrai bien ni la justice.

Ch. IV. – Grandeur et misère de l'homme.

SYSTÈMES DES PHILOSOPHES.

Description de l'homme. — Nature corrompue. — Misère. — Écoulement. — Grandeur, Misère. — Pensée fait la grandeur de l'homme. — Grandeur de l'homme. — Gloire. — Orgueil. — Métier. — Roseau pensant. — Grandeur. — Contrariétés.

Systèmes des philosophes. Stoïciens, Athées, Pyrrhoniens. — Philosophes. — Recherche du vrai bien. — Le souverain bien. — Philosophes. — Grandeur et misère. — Stoïques. — Pyrrhonisme. — Instnict et raison. — Contre les Pyrrhoniens. — Prosopopée.

IIe PARTIE
FÉLICITÉ DE L'HOMME AVEC DIEU
OU
QU'IL Y A UN RÉPARATEUR PAR L'ÉCRITURE

Préface de la seconde partie

Ch. Ier. – Caractère de la vraie religion.

Contrariétés. — Source des contrariétés. — Commencement après avoir expliqué l'incompréhension. — Incompréhensible. — Incroyable que Dieu s'unisse à nous. — Que Dieu s'est voulu cacher. — Objection des athées.

Ch. II – Moyens d'arriver à la foi

RAISON, COUTUME, INSPIRATION

Infini, rien. — Fin de ce discours. — Partis. — Objection. — Réponse. — Raison des effets. — Moyens d'arriver à la foi. — L'autorité. — Sur ce que la religion chrétienne n'est pas unique.

Soumission et usage de la raison, en quoi consiste le vrai christianisme. — Soumission. — Superstition.

Ch. III. – De Jésus-Christ

Divers ordres de grandeur.

Le mystère de Jésus.

De Jésus-Christ. — Dieu par Jésus-Christ — Preuves de Jésus-Christ. — Athées. — Sépulture de Jésus-Christ.

Différence entre Jésus-Christ et Mahomet. — Inconstance et bizarrerie. — Contre Mahomet.

Ch. IV. – Du peuple juif

Fausseté des autres religion. — Avantage du peuple juif. — Sincérité des Juifs. — Histoire de la Chine. — Preuves de Moïse. — Perpétuité. — Contrariétés. — Pour montrer que les vrais Juifs et les vrais chrétiens n'ont qu'une même religion. — Sur Esdras. — Contre la fable d'Esdras. — Tradition ample du péché originel, selon les Juifs.

Ch. V. – Des miracles

Objection à la règle. — Règle. — 1re objection. — 2e objection. — Miracles. — Contestation. — Fondement de la religion. — Miracles. — Raisons pourquoi on ne croit point. — D'où vient qu'on croit tant de menteurs qui disent qu'ils ont vu des miracles, et qu'on ne croit aucun de ceux qui disent qu'ils ont des secrets pour rendre l'homme immortel ou pour rajeunir.

Ch. VI. – Des figuratifs.

Raison pourquoi figures. — Figures. — Que la loi était figurative. — Figures. — Preuve des deux Testaments à la fois. — Figures. — Le chiffre a deux sens. — Figures particulières. — Figuratif. — Aveuglement de l'Écriture. — L'ordre. Contre l'objection que l'Écriture n'a pas d'ordre. — Contradiction. — Figures.

Ch. VII. – Des prophéties.

Prophéties. — Prédictions. — Sainteté. — Preuve. — Prophétie. — Objection. — Prédictions. — Prophétie. — Prophéties. — Miracles. — Prophéties accomplies. — Prophétie. — Conduite générale du monde envers l'Église. — Prédictions des choses particulières. — Captivité des Juifs sans retour. — Prophéties, preuve de divinité. — Prédiction de Cyrus. — Réprobation des Juifs et conversion des Gentils. — Réprobation du temple.

Ch. VIII. – Ordre

Ordre. — Ordre par dialogues. — Lettre pour porter à chercher Dieu. — Ordre. — Lettre qui marque l'utilité des preuves par la machine. — Preuves de la religion.

Édition Jeannin (1883)

Pensées de Pascal, publiées dans leur texte authentique et d'après le plan de l'auteur, avec une introduction et des notes par J.-B. JEANNIN, Paris, Société Générale de Librairie Catholique, 1883.

L'apologie de la religion

Les pensés pieuses

1. Vie intérieure du chrétien (mélange de pensées et d'extraits de Lettres à Mlle de Roannez)
2. Conversion du pécheur
3. Comparaison des chrétiens
4. La mort considérée dans la religion
5. Prière pour demander à Dieu

Opuscules et fragments divers

1. Préface sur le traité du Vide
2. De l'Esprit géométrique
3. De l'art de persuader
4. Différence entre l'esprit de géométrie et l'esprit de finesse
5. Pensées sur la littérature

Édition Guthlin (1896)

Pensées de Pascal, reproduites d'après le texte autographe, disposées selon le plan primitif et suivies des opuscules. Édition philosophique et critique, enrichie de notes et précédées d'un essai sur l'apologétique de Pascal, par A. GUTHLIN, ancien vicaire et chanoine d'Orléans, Paris, Lethielleux, 1896.

PREMIÈRE PARTIE
L'HOMME DÉCHU DE SA GRANDEUR PAR LE PÉCHÉ

CHAPITRE PREMIER
L'homme en présence du problème de sa destinée

1. L'indifférentisme en matière de religion. – 2. Les vérités religieuses peuvent être connues malgré leur obscurité. – 3. Impossible de ne pas songer à notre destinée future. – 4. Le problème de l'éternité. – 5. Les croyants, les chercheurs, les indifférents. – 6. Faire comme si l'on était seul. – 7. Mortels ou immortels. – 8. Deux hypothèses. – 9. S'attacher à quelque chose de permanent.

CHAPITRE II
L'homme au regard de Dieu et d'une éternité de bonheur

1. Pari sur le problème de l'éternité. Le parti le plus sûr. Impuissance de croire et diminution des passions. Quitter les plaisirs. – Fascinés par des hochets. – 3-4. Recherche la vérité. – 5-6. Être contingent et être nécessaire. – 7-8. Incompréhensibilité et infinité de Dieu. – 9. La nature image de Dieu. – 10. Fini et infini ; justice et miséricorde. – 11. Mal vivre en croyant Dieu. – 12. Dieu et le monde. – 13. Toute-puissance.

CHAPITRE III
L'homme au regard de la raison et de la vérité

1. Trois moyens de croire. – 2-3. Les raisons et l'ordre du cœur. – 4. Raison, sentiment, foi. – 5. La vérité connue par la raison et le coeur. – 6. Instinct et expérience. – 7-8. La dernière démarche de la raison. — 9-10. Ni exagérer ni choquer. – 11-12. Soumission raisonnable. – 13-14. Deux excès. – 15. La religion proportionnée à toutes sortes d'esprits. – 16. Aimer la vérité. – 17. Christianisme et raison. – [18.] Fausse règle de créance. — 19. Le consentement de nous à nous-même.

CHAPITRE IV
L'homme au regard de la foi et de la persuasion

1. La raison et la grâce. – 2. La foi, don de Dieu. – 3. véritable méthode. – 4-5. La foi des simples. – 6. Foi et grâce. – 7. Dieu caché et découvert. – 9. Conviction de l'esprit, habitude, inclination du cœur.

CHAPITRE V
L'homme placé entre deux infinis

1. Grandeur du monde et petitesse relative de l'homme. Grandeur dans l'infiniment petit. Impossible de connaître tout. – 2. Présomption à vouloir connaître les derniers principes des choses. L'homme borné entre deux extrêmes. Il ne peut se fixer dans le fini. – 3. Contingence de la vie humaine. — 4. Notre nature bornée. – 5-6. Entourée d'ignorance et de silence

Chapitre vi

L'Homme considéré dans sa grandeur et dans sa misère.

1. Roseau pensant. – 2. Régler sa pensée. – 3. La pensée fait l'homme. – 4. Penser comme il faut. – 5. Pensée grande et basse. – 6. Misère, preuve de grandeur. – 7-9. Connaître sa misère. – 10. Misères de grand seigneur. – 11. L'instinct nous élève. – 12-13. Recherche de l'estime des hommes. – 14. L'homme double. – 15. Plus de lumière. La religion.

Chapitre vii

L'Homme entraîné par l'orgueil et l'égoïsme, source de sa corruption et de sa misère.

1. L'amour-propre et le Moi humain. Pas vouloir connaître ses défauts. Déguisement et mensonge. – 2. Nous nous efforçons de paraître. – 3. Vanité ancrée dans le coeur. – 4. Orgueil contrepesant toutes les misères. – 5. Présomption. – 6. Douceur de la gloire. – 7-8. Curiosité n'est que vanité. – 9. Les belles actions cachées. – 10-11. On n'aime que pour des qualités empruntées. – 12. Le vilain fard de l'homme. — 13. Le Moi haïssable. – 14. Se mettre au-dessus du reste du monde. – 15. Amour-propre et injustice. – 17-18. N'aimer que Dieu. – 19. Philosophes inconséquents. – 20. La piété et le Moi.

Chapitre viii

L'Homme considéré dans les étonnantes faiblesses de sa raison et de sa volonté.

1. Piperie des sens. – 2. Incapables de vrai et de bien. – 3. Le bon sens et la raison humiliée. – 4. Céder au sentiment. – 5. La volonté détourne l'esprit. – 6-8. Difficile de voir du point juste. – 9-10. Le point fixe en morale. – 11-12. La présomption fournit des armes au scepticisme.

Chapitre ix

L'Homme dominé et égaré par les fantaisies de l'imagination.

1. Maîtresse d'erreurs et dispensatrice de réputations. Magistrat et prédicateur. Philosophe sur une planche. Avocat bien payé. Magistrats et gens de guerre. Effets d'une faculté trompeuse. – 2. Par quoi le penseur se laisse troubler. – 3. Tour d'imagination. – 4. Grossissement et amoindrissement. – 5. Difficile de ne point démontrer un jugement. – 6. Imagination, temps, éternité.

Chapitre x

L'Homme dominé dans sa vie et dans ses actions par la coutume.

1. Hasard, coutume et métiers – 2. Choix de la condition et de la patrie. – 3. Que de natures en l'homme ! – 4. Principes naturels et principes accoutumés. – 5. Naturel acquis et perdu. – 6. Comment tout devient nature.

Chapitre xi

L'Homme faisant de la coutume ou de la force le règlement de la justice.

1. Justice qu'une rivière borne. Vérité en deçà, erreur au delà. Loi naturelle corrompue. La coutume fait l'équité. – 2. Montaigne a tort : obéir-aux-lois et coutumes parce qu'elle sont établies (?). – 3. Dangereux de nier que les lois sont justes. – 4-5. Pourquoi la guerre ? – 6. Commencement d'usurpation. – 7-11. Justice, moeurs, loi, forcé, pluralité, inégalité. – 12-13. Opinion, force. – 14-15. Justice sans la force. – 16. Mode et justice. – 17. La justice est ce qui est établi (?).

Chapitre xii

La raison de l'homme, entravée dans la connaissance de la vérité par les sens, les maladies, l'intérêt, le sentiment de la difficulté même des choses à connaître.

1. Fausses impressions et illusion des sens. – 2. Les maladies gâtent le jugement elle sens. – 3. Notre intérêt, l'affection ou la haine changent la justice. – 4. Vérité et justice, deux pointes subtiles. – 5-6. Juger par sentiment ou raisonnement. – 7. Comment on se gâte l'esprit et le sentiment. – 8-9. Connaître les parties et le tout. – 10-11. Choses matérielles et connaissances immatérielles. – 12. Connaître la matière, le souverain bien, la nature de l'âme.

Chapitre xiii

La faiblesse de notre raison mise au. grand jour par l'inconsistance et la contradiction des opinions communes.

1-4. Voir la raison des effets. – 5. Utilité d'une erreur commune. – 6-7. Se tenir au milieu. – 8-9. Opinions du peuple saines. – 10-11. Raison et déraison. Un sot qui succède par droit de naissance. – 12-14. Distinguer les hommes par l'extérieur. – 15-16. Cordes de respect et d'imagination. – 17. Nécessairement fous. – 18-19. Prestige et puissance des rois. – 20-21. Partout mêmes passions. – 22. Ignorance et demi-science. – 23-24. Opinions à la fois, saines et fausses. – 25. L'obéissance des chrétiens.

Chapitre xiv

La misère de l'homme marquée d'une manière ineffaçable dans ce fonds d'ennui et d'inquiétude qui est le grand obstacle à son bonheur.

1-2. Ennui du fond de l'âme. – 3-4. Ne pas y penser, misérable consolation. – 5-7. S'oublier dans les affaires, les divertissements, les passions. – 8-9. Royauté, bonheur, divertissement. – 10. Bruit, remuement, occupations impétueuses. – 11. Ennui sans cause d'ennui. – 12. Joueur et chasseur. Tristesse et divertissement. – 13-14. Ennui, amusements, occupations. – 15-17. Mirage de bonheur, – 18. Le combat non la victoire. – 19-21. Plaisirs, affections, consolations également médiocres. – 22. La continuité dégoûte. – 23-24. Vanité des choses. – 25. Inconstance, ennui, inquiétude, – 26-28. Connaître la misère : vanité des plaisirs, égalité des maux.

Chapitre xv

Contrariétés étonnantes de la nature de l'homme à l'égard de la vertu.

1. Recherche ardente et possession difficile de la vérité. – 2. Les forces des pyrrhoniens. – 3. Le fort des dogmatistes. – 4. Guerre de systèmes. – 5. Le doute universel : la nature soutient la raison et confond les pyrrhoniens – 6. Clarté naturelle non éteinte, mais ternie. – 7. Invincibles au dogmatisme et au pyrrhonisme.

Chapitre xvi

Contrariétés qui se rencontrent dans la nature de l'homme à l'égard du bonheur.

1. Tous les hommes recherchent d'être heureux. – 2. Vains efforts. – 3. Fausses conclusions. – 4. Les trois concupiscences et les sectes. – 5-6. Raison et passion en guerre. – 7. Le bonheur hors de nous. – 8-10. Les solutions des stoïques. – 11. Comment incapables de certitude et de bonheur. – 12-13. Le bonheur en Dieu. Tendre les bras au libérateur.

CHAPITRE XVII

Etrange condition de l'homme soumis à ces profondes contrariétés de la nature.

1-3. Contrariétés, nature corrompue, contradictions. – 4-7. Instinct et raison ; étrange renversement ; bassesse et présomption. – 8-10. Ni ange, ni bête. – 11. L'homme sans Dieu. – 12. Louer, blâmer, divertir. – 13. S'il se vante, je l'abaisse. – 14. Que l'homme s'estime son prix. Capacité naturelle. Vérité ni constante ni satisfaisante. – 15. Égaré et tombé du vrai bien.

CHAPITRE XVIII

L'homme ne trouve la raison de ces contrariétés et le remède à sa misère ni dans la nature, ni chez les philosophes, ni dans les autres religions.

1. Y a-t-il autre chose que ce que je vois ? – 2. Ce que je vois et qui me trouble. Rien trop cher pour l'éternité. – 3. Égal à Dieu ou aux bêtes ? – 4-5. Foisons de religions. – 6. Les philosophes ont-ils trouvé le remède ? – 7. Quelle religion guérira l'orgueil et la concupiscence ?

SECONDE PARTIE

L'HOMME RELEVÉ DE SA RUINE PAR JÉSUS-CHRIST SON SAUVEUR

CHAPITRE PREMIER

La vraie Religion peut seule rendre compte des étonnantes contrariétés de l'homme et indiquer le remède à sa misère.

1. Tout pour lui, tout par lui. – 2. La vraie religion doit rendre raison des contrariétés de la nature humaine et enseigner les remèdes. – 3-5. Ecoutons la sagesse de Dieu. Déchéance. Fausses tentatives. Foi sûre. – 6. Principe de lumière dans la corruption originelle. – 7. Incapables d'ignorer et de savoir certainement. – 8-9. Vanité des systèmes philosophiques à cet égard. – 10-12. Deux points fondamentaux du christianisme. – 13-14. Adam et Jésus, concupiscence et grâce ; l'Incarnation. – 15. Liaison rompue et réparée. – 16-19. L'homme et Dieu dans la religion chrétienne. – 20. Misérables et rachetés.

CHAPITRE II

Comment cette religion se rencontre dans la révélation donnée au peuple juif et dans le livre des Écritures.

1. Christianisme fondé sur Judaïsme. – 2. Un peuple en un coin du monde. – 3. Le peuple le plus ancien. – 4-5. Différence d'un livre à un autre. – 6. Les deux plus anciens livres. – 7. Religion messianique. – 8-9. Peuple du Messie.

CHAPITRE III

Vérité de cette révélation attestée par le caractère extraordinaire de Moise et de son récit.

1. Historien de la création. – 2-4. Moïse et les patriarches. – 5-6. Moïse et les tribus d'Israël. – 7-8. Sincérité sans exemple.

CHAPITRE IV

Intégrité de cette Révélation gardée et conservée comme un dépôt inviolable par le peuple juif.

1-2. Providence sur l'humanité primitive. – 3-4. Les Juifs ne comprennent pas le Messie. – 5. Cela ajoute à la valeur de leur témoignage. – 6. Doctrine du peuple et doctrine de la loi. – 7. Religion des Juifs figurative. – 8-10. Vrais Juifs et vrais Chrétiens. – 11. Peuple fait exprès. – 12. Zèle dès. Juifs. – 13. Prédit et adoré. – 14-16. Enchaînement de la religion dans la foi au Libérateur.

CHAPITRE V

Le Messie et la Loi nouvelle, indiqués et marqués d'avance dans les Figures de l'ancienne Loi.

1. L'ancien Testament figuratif ou typique. – 2. Figures ou sottises. – 3-4. Vieillis dans les pensées terrestres. – 5. Dépositaires du Testament spirituel. – 6. Jésus-Christ figuré par Joseph. – 7. Adam *forma futuri*. – 8. Juif et Égyptien. – 9-10. Les deux Testaments. – 11. Réalité et figure. – 12. Contrariétés accordées dans la figure. – 13-15. L'ancien Testament avec chiffre. – 16. Clef du chiffre. – Nature, image de la grâce. – 18. Charité, objet de l'Écriture. – 19. Charité et cupidité. – 20-21. Les charnels et les spirituels. – 22. Il y a un Libérateur.

CHAPITRE VI

Le Messie ou Libérateur annoncé eT prédit par les prophètes d'Israël.

1-2. Prophéties et peuple qui ne peut les comprendre, mais les conserve et les porte. – Captivité, péché, délivrance. – 4. Aveugler les uns, éclairer les autres. – 5-7. Messie connaissable et méconnaissable. – 8-9. Les deux sens de l'Écriture. – 10-11. Prophéties, préparation et preuve de l'évangile. – 12-14. Continuité et multiplicité de la manifestation prophétique.

CHAPITRE VII

La vie et l'oeuvre du Messie annoncées dans leurs moindres particularités par les anciens prophètes.

1. Évolution de l'idée messianique. – 2. Les prophéties relatives à la vie du Messie. – 3. À son œuvre. – 4. À sa loi. – 5. À son peuple. – 6. À son culte nouveau. – 7. L'histoire, préface à l'Évangile

CHAPITRE VIII

Ordre et suite des prophéties relatives au Messie.

§ 1. – Prophéties qui annoncent la succession des temps et la chute des empires

§ 2. – Prophéties qui annoncent la vengeance de Dieu sur Israël, la réprobation des Juifs et la conversion des Gentils.

§ 3 – Prophéties qui annoncent la réprobation du temple et la captivité du peuple juif sans retour

§ 4. – Prophéties qui annoncent l'avènement de Jésus-Christ

CHAPITRE IX

Jésus-Christ ou le Messie lien des deux testaments.

1. Centre des deux testaments. – 2. Qualités multiples du Messie. – 3. La religion des Juifs contradictoire sans le Messie. – 4. Circoncision et sabbat. – 5. L'amour de Dieu dans l'Ancien Testament. Contradictions prophétiques et synthèse messianique

CHAPITRE X

Jésus-Christ accomplissant dans sa vie et dans son oeuvre les anciennes prophéties.

1. Divinité des prophéties. – 2. Le double avènement. – 3.Le temps du Messie. – 4. Le Christ pour son peuple nouveau. – 5. Jésus-Christ et les deux catégories d'hommes. – 6-7. Comment les Juifs n'ont-ils pas cru ? – 8. Le voile sur l'Écriture. – 9. Clartés et obscurités. – 10. Les impies et les juifs. – 11-20. Prophétie de Jacob ; le sceptre sorti de Juda. – 21-26. Isaïe et le nouveau règne messianique. – 27-29. Daniel et la suite des empires. – 30-31. – Osée, Aggée et le culte nouveau.

CHAPITRE XI

Jésus-Christ considéré dans l'éclat de son excellence et de sa divine supériorité.

1. Quel homme eut jamais plus d'éclat ! – 2. Les grandeurs de la matière, de l'esprit, de la sainteté. Archimède et Jésus-Christ. – 3. Clarté et simplicité. – 4. Ce que Jésus-Christ apprend aux hommes. – 5. Ce qu'il leur dit. – 6. Sans orgueil, sans désespoir. – 7. Modèle de toutes conditions.

CHAPITRE XII

Jésus-Christ considéré dans sa vie et dans sa passion.

1. Jésus-Christ dans l'obscurité. – 2-3. Homme et Dieu. – 4. Tout par rapport a Jésus-Christ. – 5. Prédit et prédisant. – 6. Mort pour tous. – 7. Triple communion. – 8. Jésus-Christ et Josué – 9-10. Témoignage de Dieu et du démon. – 11-12. Vrais disciples ; Judas. – 13. Pilate et Jésus. – 14-16. Formes de la justice et fausse justice.

CHAPITRE XIII

Le Mystère de Jésus.

1. Jésus dans sa passion. – 2. Paroles de Jésus à l'âme. – 3. L'âme pénitente à Jésus. – 4. Sépulcre de Jésus-Christ. – 5. Nous unir à ses souffrances.

CHAPITRE XIV

Jésus prouvant sa mission divine par ses miracles.

1-2. Miracles et prophéties diversement nécessaires. – 3-4. Miracle, démon et Dieu. – 5. Coupables devant le miracle. – 6. Miracles et blasphèmes. – 7-8. Valeur du miracle. – 9-11. Prophéties et miracles. – 12. Le Christ et les Juifs. – 13. Suivre Jésus-Christ et honorer ses miracles. – 14. Saint Augustin et la foi par les miracles. – 15. Incrédules les plus incrédules.

CHAPITRE XV

La Mission divine de Jésus prouvée par les Évangélistes et les Apôtres

1. Le style de l'Évangile. – 2. Dieu parlant de Dieu. – 3. Les Évangélistes et la figure du Christ. – 4-5. Apôtres trompés ou trompeurs. – 6. Dissemblances utiles. – 7. Témoins qui se font égorger.

CHAPITRE XVI

La Mission divine de Jésus confirmée par l'état actuel et le témoignage du peuple juif.

1-2. Subsistant pour la preuve de Jésus-Christ. – 3. Pourquoi ils ne l'ont pas reçu. – 4. Recevoir ou renoncer le Messie. – 5. La dernière marque du Messie.

CHAPITRE XVII

La Mission et l'œuvre de Jésus en regard des infidèles.

1. Jésus-Christ et le silence des historiens. – 2. Paganisme et mahométisme sans fondement. – 3. Le témoignage de Mahomet. – 4. Mahomet sans autorité. – 5-6. Sottises au mystère. – 7. Le Coran et saint Matthieu. – 8. Mahomet et Moïse. – 9. Jésus-Christ et Mahomet. – 10-11. Ni miracles, ni prophéties, ni témoins.

CHAPITRE XVIII

L'Œuvre de Jésus en regard de ta connaissance et de l'amour de Dieu. – Unique médiateur entre Dieu et les hommes.

1. Les preuves cosmologiques de l'existence de Dieu. – 2. Preuves métaphysiques. – 3-4. Le Dieu des chrétiens. – 5. Connaître Dieu et notre misère. – 6. Jésus-Christ objet et centre de tout. – 7. Athéisme ou déisme. – 8. Comment le pyrrhonisme est utile et vrai. – 9. La vérité même peut devenir une idole. – 10. En Jésus-Christ et par Jésus-Christ. – 11. Notre ignorance hors de Jésus-Christ. – 12-13. L'homme et le monde sans Jésus-Christ.

CHAPITRE XIX

L'œuvre de Jésus dans l'éclat et dans le mystère de sa manifestation.

1. Comment Dieu se découvre et se cache. – 2. Connaissable aux uns, obscur aux autres. – Ni exclusion totale, ni présence manifeste. – 4. Plus disposer la volonté que l'esprit. – 5. Connaître assez. – 6-7. Indignes et capables de Dieu. – 8. Avec ou sans Dieu. – 9. Ignorances des élus et des réprouvés. – 10. Laissés dans l'aveuglement. – 11-12. Ne pas se plaindre des obscurités. – 13-14. Religion sage et folle. – 15-16. Comment les preuves de la religion ne sont pas absolument convaincantes. – 17. Jésus-Christ inconnu. – 18. Lumière de Dieu. – 19-20. Aveugler les uns, éclairer les autres. – 21. Science de l'esprit et du coeur. – 22-23. Impies et Juifs : preuves de la foi. – 24. Vérité de la religion dans son obscurité même.

CHAPITRE XX

L'œuvre de Jésus dans la vie du chrétien par la victoire de la grâce sur la concupiscence.

1-2. La triple concupiscence. – 3. Les deux sources de péchés. – 4. Un homme et un saint. – 5-6. Grâce et nature. – 7-9. La loi et la grâce. – 10-11. Joies et peines de la piété chrétienne. – 12. On ne se détache pas sans douleur. – 13. Passé et avenir. – 14-15. Vie des hommes et vie des saints. – 16. Bonne et fausse crainte.

CHAPITRE XXI

L'œuvre de Jésus dans le don et l'accroissement des vertus chrétiennes .

§ 1. La foi. – § 2. L'espérance et la charité. – § 3. La prière et les œuvres – § 4. Défense de la vérité. – §5. Amour de la paix. – § 6. Amour de la pauvreté et de la souffrance.

CHAPITRE XXII

L'Œuvre de Jésus dans le triomphe de la grâce sur le péché.

Sur la conversion du pécheur

CHAPITRE XXIII

L'œuvre de Jésus dans le triomphe de la grâce sur la douleur et la mort.

Lettre de Blaise Pascal à M. Péricr, son beau-frère, et à Mme Périer, sa sœur, au sujet de la mort de M. Etienne Pascal, leur frère.

CHAPITRE XXIV

L'œuvre de Jésus perpétuellement continuée en dépit des schismes et des hérésies, dans l'Église et dans la Papauté.

1. Un Vaisseau battu par l'orage. – 2-3. Fondements surnaturels et Saint-Esprit. – 4-5. Esclaves, libres, deux lois. – 6-7. Dieu et l'Église : l'intérieur et l'extérieur. – 8. Unité, multitude, le Pape. – 9-11. Sûreté : Pape infaillible et chef premier. – 12. L'Église et le Pape. – 13. L'Église et Dieu. – 14. Guide de la raison et règles de Jésus-Christ. – 15. Des ennemis de l'Église. – 16. Bel état. – 17. L'hérésie et le sens universel. – 18. L'Église combattue par les erreurs contraires. – 19. Bonnes œuvres hors la communion du Pape.

CHAPITRE XXV

Valeur philosophique des preuves surnaturelles du Christianisme

1. Il y en a de vrais, parce qu'il y en a de faux. – 2-3. Discerner doctrine et miracles. – 4-6. Résurrection, Virginité, Eucharistie. – 7. Miracles, et manque de charité. – 8. Devoir réciproque entre Dieu et les hommes. – 9-10. Éviter et induire en erreur. – 11. Impossibilité de miracles en faveur de l'erreur. – 12-14. Les miracles discernent aux choses douteuses et contestées. – 15. Miracles de Jésus-Christ. – 16-17. Miracles de l'Antéchrist. – 18. Miracles de schismatiques et d'hérétiques. – 19. Force des miracles. – 20-22. L'Église, les miracles, et l'excitation de la charité. – 23. Les miracles nécessaires. – 24-26. Les miracles inutiles. – 27. La foi sans les œuvres

CHAPITRE XXVI

Marques de la véritable Religion réunies dans la seule Religion chrétienne.

I. Comme la nature de l'homme. – Devoirs et remèdes. – Christianisme étrange. – Le péché originel.

II. Oblige et apprend à aimer Dieu. – Se haïr. – Remèdes souhaitables.

III. Proportionnée à tous. – Admiration de Jésus-Christ. – Dieu caché. – Centre de toutes choses. – Christianisme et déisme. – Le mystère du Rédempteur.

IV. Toujours subsisté. – Nulle autre toujours sur terre. – Cela, est divin ! – Conservé dans une Église visible.

§ I. Première marque : La religion chrétienne explique seule la nature de l'homme, ses contrariétés et sa corruption.

§ II. Deuxième marque : Elle apprend à aimer Dieu jusqu'au sacrifice de soi-même

§ III. Troisième marque : Sa parfaite convenance à la nature de l'homme et de Dieu

§ IV. Quatrième marque : Sa perpétuité et son universalité.

CHAPITRE XXVII

Synthèse des preuves du christianisme. — Conclusion

1. Marche a suivre. – 2. L'héritier trouvant ses titres. – 3. Indication des preuves. – 4. Les preuves ramassées ensemble.

RÉSUMÉ DE L'APOLOGIE

Entretien de Pascal avec M. de Saci sur Epiclèle et Montaigne.

Représentants de deux doctrines. – L'une exagérant la grandeur, l'autre la misère de l'homme. – Égale impuissance des deux doctrines. – Solution du problème fournie par la Révélation seule.

OPUSCULES RELIGIEUX

I. Comparaison des des premiers temps avec ceux d'aujourd'hui
II. Trois discours sur la condition des Grands
III. Prière à Dieu pour demander le bon usage des maladies

OPUSCULES PHILOSOPHIQUES

I. De l'autorité en matière de philosophie
II. De l'esprit géométrique
Section I. – De la méthode des démonstrations géométriques, c'est-à-dire méthodiques et parfaites.
III. De l'art de persuader

PENSÉES DIVERSES

I. Pensées sur l'Esprit de géométrie et l'Esprit de finesse.
II. Pensées et mélanges philosophiques
III. Pensées morales
IV. Pensées littéraires
    1o Du beau littéraire et du style
    2o De l'éloquence
    3o De la critique des ouvrages
V. Notes et réflexions fragmentaires.

*
* *

Qu'il y a des certitudes d'un autre ordre et aussi complètes que celles de la géométrie.

Édition Didiot (1896)

Pensées de Blaise Pascal dans leur texte authentique et selon l'ordre voulu par l'auteur, précédées de documents sur sa vie et suivies de ses principaux opuscules, édition coordonnée et annotée par M. le chanoine Jules DIDIOT, Paris, Desclée de Brouwer, 1896.

PREMIÈRE PARTIE
DOCUMENTS BIOGRAPHIQUES

I. Vie de Blaise Pascal, écrite par Gilberte Périer, sa sœur
II. Extraits d'un Mémoire de la vie de Pascal, par Marguerite Périer, sa nièce
III. Traduction de l'Épitaphe de Pascal, composée en latin par Florin Périer
IV. Épitaphe de Pascal, composée par A. P. C. D.

DEUXIÈME PARTIE
PENSÉES

Préface d'Étienne Périer, neveu de Pascal, pour l'édition princeps des Pensées publiée en 1669-1670, par MM. de Port-Royal

CHAPITRE PREMIER
Préliminaires

De l'esprit humain et de la méthode qu'il doit suivre pour arriver à la vérité chrétienne.

Article I.
De l'esprit humain. — Diverses sortes d'esprits. — La raison et le cœur

Article II.
Des dispositions nécessaires pour connaître la vraie religion
Dispositions intellectuelles. — Dispositions morales données surtout par Dieu

Article III.
La foi, la raison, les sens.
Usage de la raison dans la recherche de la vraie religion. — Les difficultés. — Les sophismes . — Le vrai moyen de croire.

Article IV.
La méthode
Des preuves et des sources de conviction. — Du plan à suivre

CHAPITRE DEUXIÈME
Étude positive de l'homme

Grandeur et bassesse de l'homme considérée en lui-même, et dans ses relations avec le monde et avec Dieu. Incompréhensibilité de sa nature, telle qu'elle est actuellement. Conséquences tirées de là.

SECTION I.
L'homme individuel

L'homme considéré en dehors de lui-même, et ensuite au dedans, est un mélange extraordinaire de grandeur et de bassesse.

Article I.

Comparaison de l'homme avec l'animal, avec la nature, avec Dieu

Article II.

Grandeur et bassesse de l'homme au dedans

§1. — L'imagination. — Avantages et désavantages de l'imagination.

§2. — L'intelligence. — Sa misère. — La frivolité de ses opinions. — Son extrême dépendance à l'égard des passions.

I. Misère de la raison
II. Frivolité des opinions
III. La raison et les passions

§3. — La volonté. Inconstance et inquiétude. — Recherche passionnée des divertissements ou distractions. L'amour injuste de soi.

I. Mobilité de la Volonté
II. Orgueil, Égoïsme, Hypocrisie

§4. — Le néant humain. — Vanité et misère de l'être humain et de ses biens.

SECTION II.

L'homme en société

Relations humaines. — Propriété et inégalité. — Organisation sociale. — Opinion et force. — Justice et injustice. — Tyrannie.

Article I.

Relations humaines

Nécessaires. — Faites de la haine. — Apparences d'amitié. — Corruption mutuelle des idées et des mœurs

Article II.

Propriété et inégalité

Source enfantine. — Effets tyranniques. — Le pour et le contre dans les opinions et coutumes sociales.

Article III.

Organisation sociale

Bases s ans consistance et sans uniformité. — Faiblesse des gouvernants. — Incertitude des lois. — Les événements livrés à l'opinion d'un seul.

Article IV.

Opinion et force

Leur alliance. — Résultat tyrannique. — La force a le suprême empire. — Elle fait la justice et l'injustice. — La tyrannie

SECTION III.

Caractère *monstrueux* de l'homme. — Duplicité et opposition de sa nature. — Son incompréhensibilité monstrueuse. — Sa corruption essentielle.

Article I.

L'homme, être double et opposé

Opposition dans ses bons actes, dans ses vertus, dans ses fautes et ses vices, dans son histoire individuelle ou sociale

Article II.

L'homme, être incompréhensible

Systèmes des deux âmes. — Nombreuses incompréhensibilités. — La monstruosité de l'homme.

Article III.

L'homme, être corrompu.

L'Incarnation a été nécessaire pour le sauver de lui-même. — Il était devenu tout, excepté un homme.

SECTION IV.

Conclusions sur l'étude de l'homme

Absurdité de l'indifférence. — Folie de vivre et de mourir au hasard. — Le parti le plus sage.

Article I.
L'indifférence est absurde
Elle laisse l'homme dans le danger, dans ke dérèglement, dans le doute, dans l'ignorance, relativement aux objets les plus graves

Article II.
La folie commune des hommes
Ils sont dans un état lamentable, s'efforçant de ne pas le voir, et fuyant même lâchement la pensée de la mort

Article III.
Le parti le plus sage
Plusieurs partis s'offrent à nous. — Croix ou pile. — Épouvantable malheur possible. — Immense gain probable, sans aucune perte. — Le parti à prendre est évident.

CHAPITRE TROISIÈME
Impuissance de la philosophie à expliquer l'origine de l'homme

Article I.
Critique des philosophes
Vues générales. — Le pyrrhonisme. — Les athées et les matérialistes. — Les stoïciens. — Les astrologues. — Les cartésiens.

Article II.
Conclusion contre les philosophes
Ils ne savent rien, ne peuvent rien, ne servent à rien

CHAPITRE QUATRIÈME
Les religions humaines.

Article I.
Critique
La Chine. — Les païens au service de l'Évangile. — Mahomet

Article II.
Conclusion contre les religions
Elles ont été fausses, et inefficaces dans ce qu'elles avaient de vrai et de bien.

CHAPITRE CINQUIÈME
La religion des Hébreux
L'apparition du peuple hébreu et de la Bible. — Analyse de ce livre sacré, notamment sur la prière et la charité.

Article I.
Les origines.
Rapports entre le christianisme, le judaïsme et la Bible. Grandeur de ce peuple et de ce livre. Caractère exceptionnel dans l'antiquité.

Article II.
Les doctrines
Sur Dieu, l'homme, la prière, la charité

CHAPITRE SIXIÈME
La religion chrétienne
Les miracles de Jésus-Christ. — Les figures de l'Ancien Testament accomplies dans le Nouveau. — Les prophéties réalisées en Jésus. — Autres témoins et preuves en sa faveur. — Le mystère de Jésus. — Les caractères divins du christianisme. — Les oppositions faites à sa doctrine. — L'Église et la vérité. — De la certitude du christianisme.

SECTION I.
Objet et méthode
Résultats acquis. Comment aller plus avan. Vue générale des preuves à examiner.

SECTION II.
Authenticité et véracité de la Bible
Moïse et le Pentateuque. Les Juifs, fidèles gardiens de la Bible. Objections contre ce livre sacré.

SECTION III.
Jésus démontre Dieu par les miracles.
Théorie générale des miracles et de leur valeur apologétique. La preuve des miracles appliquée à la personne et à la mission de Jésus-Christ.

Article I.

Théorie du miracle

Ce que c'est. — Sa possibilité. — Ses rapports avec la doctrine. — Vrais et faux miracles. — Certitude qu'on peut tirer, si l'on est sincère, des vrais miracles.

Article II.

Jésus-Christ et le miracle

Jésus invoque la preuve du miracle. Il la met au-dessus des autres. Il montre qu'elle ne peut profiter à l'Antéchrist.

SECTION IV.

Les figures accomplies en Jésus et dans son Église.

Théorie générale des figures. Leur but. Leurs diverses espèces. Comment on les reconnaît. Leur valeur apologétique. Examen de quelques-unes en détail. L'Ancien Testament devait se fondre dans le Nouveau.

Article I.

Théorie générale des figures

Leur origine et leur but. Preuves de leur réalité. De leur interprétation. Elles conduisirent à Jésus et à son Église.

Article II.

Quelques exemples de figures

Le peuple juif tout entier. Joseph le patriarche. Le Temple et les cérémonies. Personnages divers. Les deux Adam.

SECTION V

Les prophéties et Jésus

Notion générale des prophéties. – Étude particulière d'un certain nombre. — Pourquoi les juifs n'y crurent-ils pas ? — Ce qu'un homme de bon sens doit y trouver

Article I.

Théorie générale de la prophétie messianique

Son importance. — Sa durée et sa diversité. — À qui Dieu l'avait confiée. — Sens matériel et sens spirituel.

Article III.

Incrédulité des juifs touchant les prophéties messianiques

Leur incrédulité prédite. — Elle venait de leur esprit charnel. — Elle ne fut pas universelle parmi eux. — Elle constitue un témoignage de plus en faveur de Jésus.

Article II.

De quelques prophéties messianiques en particulier

Moïse et Job. — Les juifs charnels et les spirituels. — Nombreux détails messianiques prophétisés. — Détail relatifs à l'Église. — Prédictions indiquant les temps.

Article IV.

Légitime croyance des chrétiens aux prophéties messianiques

Ces prophéties ont été accomplies selon leur vrai sens. — Elles ne pouvaient être que divines dans leur inspiration. — Elles ne purent être que divines dans leur accomplissement.

SECTION VI.

La personne et le mystère de Jésus

Ce que devait être le Messie d'après les prophètes, Jésus l'a été parfaitement. — Ses grandeurs et ses abaissements. — Son rôle par rapport à Dieu et par rapport à l'homme.

Article I.

La personne de Jésus

Le Dieu caché. — Il est pourtant le révélateur. — À la doctrine il ajoute la grâce, au vrai le bien.

Article II.

Le mystère de Jésus

Méditation et dialogue sur la vie intérieure

SECTION VII

Les témoins de Jésus

Article I.
Témoins de l'Ancien Testament
Jésus a été le prophète, et a témoigné pour lui-même. —Il est attesté par les deux Testaments, même par les généalogies de l'Ancien

Article II.
Témoins du Nouveau Testament
Apôtres, Évangélistes, Martyrs. — Hérétiques même. — Le Christ et Mahomet.

SECTION VIII
Le christianisme, preuve de la divinité de Jésus
Sa perpétuité. — Sa sainteté en laquelle se trouve le vrai bonheur. — Son absolue supériorité sur toute philosophie et toute religion humaines.

Article I.
Perpétuité du christianisme
Seul, le christianisme est perpétuel sur la terre, en dépit des obstacles qui le renverseraient s'il n'était divin.

Article II.
Sainteté du christianisme
Sainteté de doctrine, de morale, d'action, de souffrance et d'abnégation. — Sainteté qui donne le vrai bonheur.

Article III.
Transcendance absolue du christianisme
Nulle autre religion, nulle philosophie n'a donné, de Dieu et de l'homme, une doctrine théorique et pratique comparable à celle des chrétiens.

SECTION IX
De quelques prétendues contradictions dans le christianisme

Article I.
Observations préliminaires
Source de ces apparentes contrariétés. — La Bible. — L'incompréhensible originel

Article II.
Objections particulières
Le péché originel. — L'Incarnation. — Les fausses religions. — La résurrection.

SECTION X
L'Église et la vérité
Article unique
Les luttes contre l'Église
Pourquoi tant de luttes contre l'Église. — L'Église, la vérité, la sécurité.

SECTION XI
De la certitude du christianisme

Article I
La foi
Notre religion est certaine, mais non d'une certitude purement naturelle. — La foi n'est pas le résultat du raisonnement. — Elle est la solution de toutes les difficultés.

Article II.
L'incrédulité
La certitude du christianisme n'empêche pas qu'il y ait des incrédules et des damnés.

CHAPITRE SEPTIÈME
Sur divers sujets de morale
Bien et mal. — Vanités, vices, imperfections. — Vie du juste, extérieure et intérieure. — La mort et le jugement.

Article I.
Bien et mal
Comment il faut les entendre

Article II.
Concupiscences, vices, imperfections
Insatiables concupiscences. — Injuste égoïsme. — Vices tenaces et subtils. — Conversions réelles ou apparentes. — Danger du théâtre pour les chrétiens. — Quelques imperfections.

Article III.
Vie chrétienne, extérieure et intérieure
Comment il faut aimer Dieu, le prochain et soi-même. — Jugements de Dieu bien autres que ceux du monde. — Usage des créatures. — Vrai disciple et vrai juste. — Enfance spirituelle. — Conversation intérieure. — Les craintes vertueuses.

§1. De l'amour de Dieu
§2. De l'amour d'autrui et de soi-même
§3. Jugements de Dieu et du monde
§4. Usage des créatures
§5. Vrai disciple et vrai juste

Article IV.
La pensée des fins dernières.

CHAPITRE HUITIÈME
Remarques esthétiques

La raison et la pensée. L'éloquence et le style. L'idéal et la critique. — La part du sentiment. — Sur la peinture.

Article I.
La Raison et la Pensée
Empire de la raison. — Utilité des erreurs communes. — Les pensées et l'ordre. — Résultats de l'arrangement divers des pensées et des mots.

Article II.
L'éloquence et le style
L'éloquence. — Un peu de scepticisme. — L'art de plaire en écrivant.

Article III.
L'idéal et la critique
Le beau. — Pourquoi il n'est pas partout. — Règles fondamentales du beau. — Quelques applications. — Les hommes universels.

Article IV
La part du sentiment
Ce qui manque à Martial et Montaigne. — Influence du bien sur la pensée et le style

Article V
Sur la peinture
Elle est vaine. — Symétrie. — Pittoresque

CHAPITRE NEUVIÈME
Polémique Jansénienne

Lutte contre Rome. — Défense des dogmes de Port-Royal et de sa morale. — Les miracles jansénistes. — Contre les jésuites et les catholiques.

Article I.
Polémique contre Rome
Le pape. — L'infaillibilité. — Les condamnations et les ordres de Rome. — L'Église d'autrefois et celle d'aujourd'hui.

Article II.
Dogmatique de Port-Royal
Grâce et nature. — La rédemption non universelle. — Discussion de textes. — L'hérésie jansénienne.

Article IV.
Miracles de Port-Royal
Tentative d'appliquer à la cause de Port-Royal la théorie apologétique des miracles. — Le miracle de la Sainte-Épine serait la preuve de la divinité du jansénisme, ou bien le catholicisme même serait sans preuves.

Article V.
Contre les jésuites.
Leurs prétendus excès en théologie dogmatique et morale. — Ils détruiraeint la religion chrétienne,

Article III.
Morale de Port-Royal

Contre le probabilisme. — Pour la charité jansénienne. — Sur les *Petites écoles* de Port-Royal.

voire meme toute religion. — Ils s'empareraient des rois et feraient le mal par conscience.

TROISIÈME PARTIE
OPUSCULES

SECTION I
Opuscules philosophiques
I. — Préface

Sur le traité du vide

II. — De l'esprit géométrique

Premier fragment
Section première. De la méthode des démonstrations géométriques, c'est-à-dire méthodiques et parfaites
Deuxième fragment, ou de l'art de persuader

SECTION II
Écrits intimes

I. — Écrit trouvé cousu dans l'habit de Pascal après sa mort
II. — Sur la conversion du pécheur
III. — Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies
IV. Traduction du chapitre XLIX d'Isaïe

SECTION III
Correspondance

I. — Lettre de Pascal sur la mort de son père
II. — Fragments de lettres à Mlle de Roannez

SECTION IV
Divers écrits de Pascal

I. Discours sur la condition des grands
    Premier discours
    Second discours
    Troisième discours
II. Entretien sur Épictète et Montaigne

Édition Brunschvicg *minor* (1897)

Pensées et Opuscules, publiés avec une introduction, des notices, des notes par Léon BRUNSCHVICG, Paris, Hachette, 1897.

PRÉFACE DE PORT-ROYAL

PENSÉES

SECTION I. [Pensées sur l'Esprit et sur le Style]
— II. [Misère de l'Homme sans Dieu]
— III. [De la nécessité du pari]
— IV. [Des Moyens de croire]
— V. [La Justice et la Raison des Effets]
— VI. [Les Philosophes]
— VII. [La Morale et la Doctrine]
— VIII. [Les Fondements de la Religion chrétienne]
— IX. [La Perpétuité]
— X. [Les Figuratifs]
— XI. [Les Prophéties]
— XII. [Preuves de Jésus-Christ]
— XIII. [Les Miracles]
— XIV. [Appendice : fragments polémiques]

Édition Brunschvicg *major* (1904)

Pensées de Blaise Pascal, nouvelle édition collationnée sur le manuscrit autographe et publiée avec une introduction et des notes de Léon BRUNSCHVICG, Paris, Hachette, 1904.

Mémorial (23 novembre 1654)

SECTION I. — « Esprit de géométrie, esprit de finesse »
- La Comédie
- L'Éloquence
- L' « Ordre »
- Le langage
- « Beauté poétique »
- L'honnête homme
- Les « Façons de parler »

SECTION II. — La connaissance de l'homme
- Montaigne et Charron
- Les deux infinis
- « Folie de la science humaine »
- Descartes
- L'imagination
- La coutume
- L'amour-propre
- Inconstance et diversité
- Le divertissement
- Vanité du monde
- Misère du monde

SECTION III. — Contre les incrédules
- « Objection des athées »
- Le pari

SECTION IV. — Les « moyens de croire »
- La raison
- Le sentiment

SECTION V. — Les lois
- La justice et la force
- Opinions du peuple saines
- Raison des effets

SECTION VI. — Dignité de la pensée
- Le stoïcisme
- Le pyrrhonisme
- Grandeur et misère de l'homme

SECTION VII. — La doctrine chrétienne
- Les contrariétés de l'homme et la sagesse de Dieu
- Le péché originel
- Le moi et les trois concupiscences
- Les membres pensants

La morale chrétienne
La rédemption et la grâce
Dieu par Jésus-Christ
Le mystère de Jésus

SECTION VIII. — Ambiguïté des « fondements » de la religion
« Les deux raisons contraires »
« Sagesse et folie de la religion »

SECTION IX. — Les religions
« Histoire de la Chine »
Mahomet
Perpétuité de la religion juive

SECTION X. — Les figuratifs

SECTION XI. — Les prophéties
Jacob
Isaïe
Daniel
Le Messie

SECTION XII. — Preuves de Jésus-Christ
Les trois ordres de grandeur
Le style de l'Évangile
Les Apôtres

SECTION XIII. — La règle des miracles
Les miracles de Jésus-Christ
Le miracle de la Sainte-Épine

APPENDICE. — Questions à M. de Barcos sur les miracles

SECTION XIV. — Les divisions de l'Église
Le Pape
Les Jésuites
La probabilité
L'Inquisition
Notes pour les *Provinciales*, etc.

TABLE DES MATIÈRES DU VOLUME II

Première partie : Documents relatifs à Blaise Pascal et à sa famille

Annexe 1.1 – Arbre généalogique de la famille Pascal 501

Annexe 1.2 – Préface de l'édition princeps des Pensées (1670) 503

Annexe 1.3 La Vie de Pascal, par Gilberte Pascal, d'après l'édition de 1684 517

Deuxième partie : Présence de Pascal dans l'espace médiatique. Approches statistiques

Annexe 2.1 – Éditions et rééditions des Pensées et des Provinciales (1800-1914)539

Annexe 2.2 – Évolution des occurrences de « Pascal/Descartes » et « Blaise Pascal/ René Descartes » dans l'espace imprimé (1800-1950) 541

Troisième partie : Documentation sur l'histoire de l'enseignement de la philosophie (1809-1902)

Annexe 3.1 – Tableau récapitulatif des entrées et sorties de Pascal des programmes de philosophie (1809-1902) 545

Annexe 3.2 – Listes des auteurs classiques pour la philosophie et pour le baccalauréat ès-lettres (1809-1906) 547

1809 549

1811 551

1813 553

1814 555

1822 557

1838 559

1839 561

1840 563

1841 565

1842 567

1843 569

1844 571

1845 573

1846 575

1847 577

1848 579

1849 581

1850 583

1851 585
1852 587
1852 589
1857 591
1863 593
1864 595
1865 597
1874 599
1880 601
1885 603
1890 605
1895 607
1902 609
1906 611
Index 613

Annexe 3.3 – Programmes, plans d'études et indications pour la Philosophie (1809-1902) 615

1809 617
1814 619
1820 621
1821 623
1823 625
1832 631
1840 635
1852 639
1857 641
1863 643
1874 645
1880 647
1885 651
1902 653

Quatrième partie : Table des matières des principales éditions de Pascal (1670-1914)

Annexe 4.1 – Tables des matières des Œuvres et Œuvres complètes (1779-1914) 659

Édition Bossut (1779) 659
Édition Lemercier (1830) 661

Édition Drion i (1858) 663
Édition Drion ii (1865) 665
Édition Faugère-Brunetière (1886-1895) 667
Édition Brunschvicg / Boutroux / Gazier (1904-1914) 669
Annexe 4.2 – Tables des matières des éditions des Pensées (1670-1914) 671
Édition princeps (1670) 671
Édition Condorcet (1776) 673
Édition Bossut (1779) 675
Édition Frantin (1835) 677
Édition Faugère (1844) 679
Édition Faugère (1848) 681
Édition Havet (1852) 683
Édition Louandre (1854) 685
Édition Astié (1857) 687
Édition Jeannin (1883) 691
Édition Guthlin (1896) 693
Édition Didiot (1896) 703
Édition Brunschvicg minor (1897) 711
Édition Brunschvicg major (1904) 713

Numéro National de Thèse : 2022ENSL0028

THÈSE

en vue de l'obtention du grade de Docteur, délivré par

l'ÉCOLE NORMALE SUPÉRIEURE DE LYON

École Doctorale N° 487
École Doctorale de Philosophie (PHCR)

Discipline : Philosophie, épistémologie

Soutenue publiquement le 12/12/2022, par :

Félix BARANCY

La « carrière scolaire » de Blaise Pascal. Politique des auteurs et canonisation philosophique en France au XIXe siècle (1809-1914)

Volume III. Bibliographie

Devant le jury composé de :

Julien CAHON, Professeur des universités, Université de Picardie Jules Verne, Rapporteur
Lisa SHAPIRO, Professeure, McGill University, Rapporteure
Alain CANTILLON, Maître de conférences HDR, Université de la Sorbonne nouvelle Paris 3, Membre
Philippe FORAY, Professeur des universités, Université Jean Monnet, Membre
Sylvia GIOCANTI, Professeure des universités, Université Paul Valéry, Membre
Delphine ANTOINE-MAHUT, Professeure des universités, ENS de Lyon, Directrice de thèse
Bruno POUCET, Professeur émérite, Université de Picardie Jules Verne, Co-directeur de thèse

BIBLIOGRAPHIE

Cette bibliographie comprend, outre les références que nous avons citées au cours de cette thèse, celles qui ont été les plus déterminantes dans notre travail. Seules les sections consacrées aux éditions françaises des *Pensées* et des *Provinciales*, au XIX^e^ siècle, sont, jusqu'à preuve du contraire, exhaustives. Pour la partie « Commentateurs et interprètes », on se reportera à la bibliographie de Raymond Francis (voir ci-dessous, section « Bibliographies »), incomplète pour les éditions.

Nous ne faisons pas figurer ici tous les actes administratifs cités dans la thèse (par exemple, les nominations et les révocations), mais seulement ceux qui se rapportent prioritairement à notre travail, à savoir les arrêtés définissant les plans d'études et les programmes.

1. INSTRUMENTS DE TRAVAIL

1.1. Identification des sources

Archives et sources pour l'histoire de l'enseignement, textes présentés par T. CHARMASSON, Paris, Comité des travaux historiques et scientifiques, 2005.

T. CHARMASSON (dir.), *Histoire de l'enseignement. XIX^e^-XX^e^ siècles. Guide du chercheur*, Paris, INRP/Comité des travaux historiques et scientifiques, 2006.

1.2. Bases de données

A. CHERVEL, « Les agrégés de l'enseignement secondaire. Répertoire 1809-1960 », mars 2015 [En ligne]. Disponible à : http://rhe.ish-lyon.cnrs.fr/?q=agregsecondaire_laureats (consulté le 29 avril 2022).

Emmanuelle : banque de données informatisées sur les manuels scolaires français de la Révolution à nos jours. [En ligne] Disponible à : http://emmanuelle.bibliotheque-diderot.fr/web/ (consulté le 22 juillet 2022).

F. HUGUET, « Les thèses de doctorat ès lettres soutenues en France de la fin du XVIII^e^ siècle à 1940 », novembre 2009. [En ligne] Disponible à : http://rhe.ish-lyon.cnrs.fr/?q=theses-list (consulté le 24 Août 2022).

1.3. Bibliographies

J. H. BASSE, *Monographie des éditions des* Lettres Provinciales *par Blaise Pascal ou Catalogue raisonné d'une collection des lettres Provinciales*, *Bulletin du bibliophile et du bibliothécaire*, supplément de la livraison de 1878, Paris, Léon Techener, 1878.

R. FRANCIS, « Bibliographie » *in Les Pensées de Pascal en France de 1842 à 1942. Essai d'étude historique et critique*, Paris, Nizet, 1959, p. 326-354.

A. MAIRE, *Bibliographie générale des œuvres de Blaise Pascal*, Paris, Giraud-Badin, 1925-1927, 5 vol. : *Pascal savant*, 1925 ; *Pascal pamphlétaire. Les Lettres Provinciales I : les éditions*, 1925 ; *Pascal pamphlétaire. Les Lettres Provinciales II : les documents*, 1926 ; *Pascal*

philosophe : les « Pensées » : les éditions, les critiques, les travaux, 1926 ; *Opuscules, lettres, biographie et iconographie de Blaise Pascal*, 1927.

M. SONNET et I. HAVELANGE, *Bibliographie d'histoire de l'éducation française*, *Histoire de l'éducation*, nos 35-36, 1987.

1.4. Dictionnaires

1.4.1. Langue française

A. FURETIÈRE, *Dictionnaire universel, contenant généralement les mots français, tant vieux que modernes, et les termes de toutes les sciences et des arts*, s. l. [1690].

Le Dictionnaire de l'Académie françoise dédié au Roy, s. l., Jean-Baptiste Coignard, 1694.

Dictionnaire de l'Académie françoise, revu, corrigé et augmenté par l'académie elle-même, cinquième édition, Paris, Smits et Cie, 1798.

Dictionnaire de l'Académie française, sixième édition, Paris, Didot frères, 1832-1835.

1.4.2. Dictionnaire thématiques

J. BALTEAU (dir.), *Dictionnaire de biographie française*, Paris, Letouzey, 1933-…

C. CHARLE, *Les Professeurs de la faculté des lettres de Paris. Dictionnaire biographique (1809-1908)*, Paris, INRP, 1985.

— et E. TELKÈS, *Les Professeurs du Collège de France. Dictionnaire biographique (1901-1939)*, Paris, INRP, 1988.

I. HAVELANGE, F. HUGUET et B. LEBEDEFF-CHOPPIN, *Les Inspecteurs généraux de l'instruction publique. Dictionnaire biographique (1802-1914)*, Paris, INRP, 1986.

J. LESAULNIER et A. MCKENNA (dir.), *Dictionnaire de Port-Royal*, Paris, Honoré Champion, 2004.

A. ROBERT et G. COUGNY (dir.) *Dictionnaire des Parlementaires français, comprenant les membres des Assemblées françaises et tous les Ministres français depuis le 1er mai 1789 jusqu'au 1er mai 1889 avec leurs noms, état civil, état de services, actes politiques, votes parlementaires, etc.*, Paris, Bourloton, 1889-1891.

A. VACANT, E. MANGENOT et E. AMANN (dir.) *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris, Letouzey et Ané, 1903-1972.

1.5. Autres ressources

J.-M. de BUJANDA (dir.), *Index des livres interdits*, Montréal/Genève, Médiaspaul/Droz, 2002, t. XI, *Index Librorum prohibitum, 1600-1966*.

Hierarchia Catholica medii et recentioris aevi […], Padoue, Monatserii Sumptibus et typis librariæ regensbergianæ, 1913-1968.

2. SOURCES PRIMAIRES

2.1. Sources manuscrites

2.1.1. Ministère de l'Europe et des affaires étrangères. Centre des archives diplomatiques de la Courneuve

FRMAE 393QO. Personnel. Dossiers nominatifs, première série (1850-1900).

2.1.2. Archives nationales

2.1.2.1. Sous-série AF/IV : Secrétairerie d'État consulaire et impériale

AF/IV/909. Journaux du Cabinet de l'Empereur et notes dictées à ses ministres (1806-1807).

AF/IV/1050. Rapports des ministres : Sciences, Arts et Instruction publique (an VIII-1814).

2.1.2.2. Série C : Assemblées nationales

C//5663. Procès-verbaux de la Commission de l'enseignement de la Chambre des députés, décembre 1898-janvier 1902.

CC/1007. V. Cousin, Rapport fait au nom de la commission spéciale à laquelle a été renvoyé le projet de loi relatif à l'instruction primaire, procès-verbaux de la Chambre des Pairs, session de 1833, séance du 31 mai.

2.1.2.3. Sous-série F/17 : Instruction publique

F/17/*/1751-1871. Registres des procès-verbaux du Conseil supérieur de l'Instruction publique et de ses prédécesseurs (1808-1899).

F/17/1547-1561. Travaux de la commission d'examen des livres classiques (1829-1850).

F/17/2484-2488. Inspection générale des lycées et des collèges (1809-1831).

F/17/2503-2504. Réglementation de l'instruction publique, textes et projets (1790-1866).

F/17/2677-2678. Conseil supérieur de l'instruction publique, commission des programmes (1863).

F/17/2782-F/17/2807. Livres classiques.

F/17/6771-F/17/6773. Documents généraux sur la législation de l'enseignement secondaire. (1830-1852).

F/17/6774. Notes en vue de la révision de la législation universitaire (1847).

F/17/6806. Enseignement secondaire : travaux du Conseil supérieur de l'instruction publique. (1863-1877).

F/17/6872/2. Révision des programmes (1869-1875).

F/17/6874-6875. Révision des programmes de 1880 (1884-1885).

F/17/6876-6877. Programmes (1840-1899).

F/17/6878/1-6879. Plans d'études et méthodes (1852-1880).

F/17/6881-6884. Commission d'examen des livres classiques (1809-1880).

F/17/6885-6887. Commission d'examen des livres classiques, demandes d'approbations et rapports.

F/17/9098. Projets de modifications dans le régime des études (1863).

F/17/12818-12979. Minutes des procès-verbaux du Conseil supérieur de l'instruction publique et de ses prédécesseurs (1808-1904).

F/17/12980-12989. Minutes des p-v. de la section permanente du Conseil supérieur de l'instruction publique (1882-1902).

F/17/13946-13947. Réforme de 1902.

F/17/17802 : programmes de 1884-1894.

F/17/20001-21894. Dossiers des anciens fonctionnaires des enseignements primaires, secondaires et supérieur (XIX^{e} siècle).

2.1.3. Bibliothèque Nationale de France

F FR 9202. *Recueil des papiers originaux des* Pensées *de Pascal*.

F FR 9203. *Copie des Pensées* [C^{1}].

F FR 12449. *Recueil contenant la « seconde copie » des Pensées de Pascal* [C^{2}].

F FR 12988. *Première partie des Mémoires de Mademoiselle Marguerite Périer, relatifs à Pascal et à sa famille* [Recueil Théméricourt].

F FR 13913. *Recueil de pièces sur Port-Royal, copiées par le P. Guerrier, de l'Oratoire.*

F FR 20945. Recueil de pièces concernant Blaise Pascal et Antoine Arnauld.

NAF 4333. *Recueil de choses diverses, composé vers 1675.*

NAF 24467-24485. Ernest HAVET, Correspondance générale.

2.1.4.Bibliothèque Victor Cousin

MSVC 214-253. Correspondance générale de Victor Cousin.

2.1.5. Congrégation des prêtres de Saint-Sulpice

Fonds Denis Frayssinous.

2.1.6.Institut Mémoires de l'édition contemporaine

117BRN/1-117BRN/54. Fonds Léon Brunschvicg.

2.2. Textes de Pascal

2.2.1. Œuvres complètes

Œuvres de Blaise Pascal [éd. BOSSUT], La Haye, Detune, 1779.

Œuvres de Blaise Pascal, Paris, Lefèvre, 1819-1826.

Œuvres de Blaise Pascal, précédées d'une notice sur l'auteur, par N. LEMERCIER, Paris, Didot, 1829 (rééd. 1830).

Œuvres complètes de Blaise Pascal [éd. DRION], Paris, Hachette, 1858.

Œuvres complètes de Blaise Pascal [éd. DRION], Paris, Hachette, 1864-1865.

Œuvres de Blaise Pascal, nouvelle édition d'après les manuscrits autographes, les copies authentiques et les éditions originales, par Prosper FAUGÈRE [et Ferdinand BRUNETIÈRE], Paris, Hachette, 1886-1895.

Œuvres de Blaise Pascal, publiées suivant l'ordre chronologique, avec documents et complémentaires, introductions et notes, par Léon BRUNSCHVICG, Pierre BOUTROUX et Félix GAZIER, Paris, Hachette, 1904-1914.

2.2.2. Œuvres choisies

Les Pensées de Pascal, suivies des Lettres écrites à un provincial, Paris, Ledoux, 1835.

Œuvres de Pascal. Pensées, Lettres et opuscules divers, Paris, Napoléon Chaix, 1864.

Œuvres de Pascal. Pensées, Lettres et opuscules divers, Tours, Cattier, 1872. (rééd. 1882, 1886)

Pensées, opuscules et lettres de Blaise Pascal, publiées dans leur texte authentique, Paris, Plon, 1873.

Œuvres de Pascal. Pensées, Lettres et opuscules divers, Tours, Alfred Cattier, 1886.

Œuvres choisies de Blaise Pascal, Paris, Roger et Chernoviz, s. d.

2.2.3. *Pensées*

2.2.3.1.Dix-septième siècle

Penſées de M. Paſcal ſur la religion et sur quelques autres sujets, qui ont esſté trouvées aprés ſa mort parmy ſes papiers, Paris, Desprez, 1669.

Penſées de M. Paſcal ſur la religion et sur quelques autres sujets, qui ont esſté trouvées aprés ſa mort parmy ſes papiers, Paris, Desprez, 1670.

Penſées de M. Paſcal ſur la religion et sur quelques autres sujets, qui ont esſté trouvées aprés ſa mort parmy ſes papiers, nouvelle édition, augmentée de plusieurs pensées du même Autheur, Paris, Desprez, 1678.

Pensées de M. Pascal sur la Religion, et sur quelques autres sujets, qui ont esſté trouvées aprés ſa mort parmy ſes papiers. Edition nouvelle, Augmentée de beaucoup de pensées, & de la Vie du même Autheur. Amsterdam, Wolfgang, 1684.

2.2.3.2.Dix-huitième siècle

Pensées de M. Pascal sur les miracles, dont il n'y a eu jusqu'ici qu'une partie d'imprimée, *in* C.-J. COLBERT DE CROISSY, *Troisième lettre de Monseigneur l'évêque de Montpellier à Monseigneur l'évêque de Soissons au sujet de la VII^e^ lettre pastorale de ce prélat*, s. n. 1727.

Œuvres poſthumes, ou ſuite des Penſées *de M. Paſcal*, extraites du Manuscrit de M. l'abbé Perrier son neveu, *in* P.-N. DESMOLETS, *Continuation des mémoires de littérature et d'histoire*, Paris, Simart, 1728, t. V, partie II, p. 271-331.

Pensées de M. Pascal sur la religion et sur quelques autres sujets, nouvelle édition, augmentée de plusieurs pensées, de sa Vie, et de quelques discours, Paris, Desprez-Cavelier, 1748.

Pensées de Pascal, nouvelle édition, corrigée et augmentée, Londres, s. n. 1776.

Penſées de M. Paſcal, ſur la religion et ſur quelques autres Sujets. Nouvelle édition, augmentée d'un grand nombre de Penſées, qui ſont tirées du Recueil de ſes Œuvres ; avec une nouvelle Table des Matières beaucoup plus ample [éd. ANDRÉ], Paris, Nyon, 1783.

Pensées de Pascal, avec les notes de M. Voltaire, Londres, s. n. 1785.

Pensées et réflexions extraites de Pascal sur la religion et la morale [éd. DUCREUX], Paris, Royez, 1785.

2.2.3.3.Dix-neuvième siècle

Pensées de Blaise Pascal, Paris, Augustin Renouard, 1803, 2 vol.

Pensées de Blaise Pascal, Paris, Augustin Renouard, 1812, 2 vol.

Pensées de Blaise Pascal, Paris, Didot, 1817 (rééd. 1824, 1828).

Pensées de M. Pascal sur la religion et sur quelques autres sujets, nouvelle édition, conforme à celle des premiers éditeurs, Avignon, Seguin, 1818.

Les Pensées de Pascal, Paris, Delalain, 1820.

Pensées de Blaise Pascal, Paris, Ménard et Desenne, 1820, 3 vol.

Pensées de Blaise Pascal, nouvelle édition, Paris, Ledentu, 1820, 2 vol.

Pensées de Blaise Pascal, Paris, Ménard et Desenne, 1821, 2 vol.

Pensées de Blaise Pascal, *avec les remarques de Voltaire et de Condorcet, et précédées d'une notice biographique,* par P. R. AUGUIS, Paris, Froment, 1823.

Pensées de Blaise Pascal, Paris, Bure, 1823, 2 vol.

Pensées de Blaise Pascal, Paris, Lefèvre, 1824.

Pensées de Pascal sur la religion et sur quelques autres sujets, Paris, Bureaux de la Bibliothèque catholique, 1825.

Les Pensées de Blaise Pascal, suivies d'une nouvelle table analytique [par Madame WOILLEZ], Paris, Lefèvre, 1826 (rééd. 1829, 1834)

Choix de Pensées de B. Pascal, suivi de notes, et précédé d'une notice sur la vie et les ouvrages de l'auteur, par L. T. VENTOUILLAC, Londres, S. Low, 1826.

Les Pensées de Pascal, précédées d'une notice historique sur la vie et les écrits de Pascal, Paris, Salmon, 1827.

Pensées de Pascal, Besançon, Montarsolo, 1829, 2 vol.

Pensées de Blaise Pascal, Paris, Hiard, 1832 (rééd. 1836)

Pensées de Blaise Pascal, rétablies suivant le plan de l'auteur, publiées par l'auteur des Annales du Moyen-Âge [éd. FRANTIN], Dijon, Victor Lagier, 1835.

Pensées de Pascal, Paris, Beaujouan, 1837.

Pensées de Blaise Pascal, édition classique, Paris, Locquin, 1841.

Pensées de Blaise Pascal, précédées d'une notice sur sa Vie par Mme Périer, sa sœur, Paris, Lefèvre, 1841.

Pensées diverses de littérature et de philosophie, édition classique avec notice littéraire et remarques, par N.-A. DUBOIS, Paris, Delalain, 1841.

Pensées, précédées de la vie de Pascal, par Mme Périer ; suivies d'un choix de pensées de Nicole, et de son Traité de la paix avec les hommes, Paris, Didot, 1842. (rééd. 1843, 1850, 1853, 1858, 1894)

Pensées, précédées d'une Notice sur la vie de Pascal, par Mme Périer, sa sœur, Paris, Didier, 1843. (rééd. 1844)

Pensées, fragments et lettres de Blaise Pascal, publiés pour la première fois conformément aux manuscrits originaux, en grande partie inédits, par M. Prosper FAUGÈRE, Paris, Andrieux, 1844, 2 vol.

Pensées de Blaise Pascal, édition classique suivie d'une table analytique, Paris, Penaud, 1846.

Pensées de Blaise Pascal sur la religion et sur quelques autres sujets, conformes au manuscrit autographe conservé à la Bibliothèque du Roi, Paris, Charpentier, 1847.

Pensées de Blaise Pascal sur la religion et sur quelques autres sujets, conformes au manuscrit autographe conservé à la Bibliothèque du Roi, Paris, Lefèvre et C^ie^, 1847.

Pensées choisies de Blaise Pascal, publiées sur les manuscrits originaux et mises en ordre, à l'usage des lycées et des collèges, par M. Prospère FAUGÈRE, Paris, Imprimerie et librairie classiques de Jules Delalain, imprimeur de l'Université, 1848. (rééd. 1867, 1870, 1874, 1875, 1876, 1877, 1879, 1880, 1883)

Pensées de Pascal, publiées dans leur texte authentique avec un commentaire suivi et une étude littéraire, par E. HAVET, Paris, Dezobry et Magdeleine, 1852.

Pensées de Blaise Pascal, rétablies suivant le plan de l'auteur, d'après les textes originaux accompagnés des additions et des variantes de Port-Royal, par J.-M. F. FRANTIN, deuxième édition, Paris, Lagny, 1853.

Pensées, Paris, Labbé, 1854.

Pensées de Pascal, édition variorum d'après le texte du manuscrit autographe, contenant les lettres et opuscules, l'histoire des éditions des *Pensées*, la *Vie de Pascal* par sa sœur, des notes choisies et inédites et un index complet, par C. LOUANDRE, Paris, Charpentier, 1854. (rééd. 1861, 1876)

Pensées de Pascal, disposées suivant un plan nouveau, édition complète d'après les derniers travaux critique, avec des notes, un index et une préface, par J. F. ASTIÉ, Bâle, Georg Librairie, 1857.

Pensées, avec les notes de Voltaire, Paris, Dubuisson, 1865. (rééd. 1865, 1866, 1893, 1896)

Pensées de Pascal sur la religion et sur quelques autres sujets, nouvelle édition conforme au véritable texte de l'auteur et contenant les additions de Port Royal, indiquées par des crochets,

Paris, Garnier, 1866 (rééd. 1867, 1868, 1869, 1871, 1873, 1877, 1879, 1881, 1882, 1884, 1889, 1892, 1913)

Pensées de Pascal, publiées dans leur texte authentique avec une introduction, des notes et des remarques, par E. HAVET, deuxième édition entièrement transformée pour le commentaire, Paris, Dezobry et Magdeleine, 1866.

Pensées de Blaise Pascal, rétablies suivant le plan de l'auteur, d'après les textes originaux accompagnés des additions et des variantes de Port-Royal, par J.-M F. FRANTIN, troisième édition, Paris, Lagny, 1870.

Pensées de Pascal publiées d'après le texte authentique et le seul vrai plan de l'auteur avec des notes philosophiques et théologiques et une notice biographique de V. ROCHER, chanoine d'Orléans, Tours, Mame, 1873. (rééd. 1879)

Pensées de Pascal sur la religion, publiées d'après le texte authentique et plan de l'auteur, avec des notes philosophiques et théologiques, par Victor ROCHER, chanoine d'Orléans, Tours, Alfred Mame et Fils, 1873.

Pensées, opuscules et lettres de Blaise Pascal, publiés dans leur texte authentique, Paris, Plon, 1873, collection des classiques français du prince impérial, dédiée à son altesse impériale, avec l'autorisation de l'empereur.

Pensées de B. Pascal (édition de 1670), précédées d'un avant-propos [par Alix DESTOUCHES] et suivies de notes et de variantes, Paris, Librairie des bibliophiles, 1874.

Les Pensées par Blaise Pascal, édition revue, Limoges, Ardant, 1874.

Les Pensées de Blaise Pascal, texte revu sur le manuscrit autographe, avec une préface et des notes, par Auguste MOLINIER, Paris, Alphonse Lemerre, 1877-1879.

Pensées de Pascal, précédées de la Vie de Pascal par Mme Périer, du fragment sur l'autorité et de l'entretien avec de Saci, et suivies de l'Esprit géométrique, de l'art de persuader, etc., édition nouvelle, conforme aux textes authentiques, Bar-le-Duc, Contant-Laguerre, 1879.

Pensées de Pascal, accompagnées de ses principaux opuscules littéraires et philosophiques. Nouvelle édition conforme aux textes authentiques. Précédée d'une étude sur les Pensées et augmentée de notes littéraires, philosophiques et théologiques. Par M. L'abbé DRIOUX, vicaire général et chanoine honoraire de Langres, docteur en théologie, ancien professeur d'histoire et de philosophie. Paris, Lecoffre, 1881. (réédition 1882)

Pensées de Pascal, publiées dans leur texte authentique avec une introduction, des notes et des remarques, par E. HAVET, troisième édition revue et corrigée, Paris, Lecoffre, 1881.

Pensées de Pascal, publiées dans leur texte authentique, avec un commentaire suivi par E. HAVET, nouvelle édition, Paris, Delagrave, 1882, 2 vol. (rééditions 1885, 1887, 1889, 1890).

Pensées de Pascal, édition collationnée sur les textes originaux, Paris, Delarue, 1882, 2 vol.

Pensées de Pascal, disposées suivant un plan nouveau, Collection complète d'après les derniers travaux critiques, avec des notes, un index et une préface, par J. F. ASTIÉ, deuxième édition, Paris, Fischbacher, 1883.

Pensées de Pascal, publiées dans leur texte authentique et d'après le plan de l'auteur, avec une introduction et des notes par J.-B. JEANNIN, Paris, Société Générale de Librairie Catholique, 1883.

Pensées de Pascal sur la religion et divers sujets, d'après le plan de Pascal et des apologistes, édition comprenant la Vie de Pascal et les opuscules philosophiques exigés pour le baccalauréat,

enrichie d'études préliminaires et de notes théologiques, historiques et littéraires, par M. l'abbé Augustin VIALARD, Paris, Poussielgue, 1886. (réédition 1895)

Pensées de Pascal, avec introduction biographique et littéraire et choix de jugements des grands écrivains contemporains, Paris, Gautier, 1887.

Pensées de Pascal, articles 1 et 2, publiées dans leur texte authentique avec un commentaire suivi, par E. HAVET, nouvelle édition, Paris, Delagrave, 1888.

Pensées de Pascal, publiées dans leur texte authentique, avec un commentaire suivi par E. HAVET, édition classique nouvelle, mise au courant de la dernière édition complète, Paris, Delagrave, 1891. (réédition 1892, 1899)

Pensées de Pascal, choix et extraits. Édition destinée aux classes de l'enseignement secondaire moderne des lycées et collèges de jeunes filles, par Ch. GIDEL, Paris, Garnier Frères, [1892].

Les Pensées de Pascal, Notice, analyse et extraits, par L. JARACH, Paris, Delagrave, 1893.

Les Pensées de Pascal, disposées suivant l'ordre du cahier autographe. Texte critique établi d'après le manuscrit original et les deux copies de la Bibliothèque nationale avec les variantes des principales éditions, précédé d'une introduction, d'un tableau chronologique et de notes bibliographiques par G. MICHAUT, Fribourg, à la librairie de l'Université, 1896.

Pensées de Pascal, reproduites d'après le texte autographe, disposées selon le plan primitif et suivies des opuscules. Édition philosophique et critique, enrichie de notes et précédées d'un essai sur l'apologétique de Pascal, par A. GUTHLIN, ancien vicaire et chanoine d'Orléans, Paris, Lethielleux, [1896].

Pensées de Blaise Pascal dans leur texte authentique et selon l'ordre voulu par l'auteur, précédées de documents sur sa vie et suivies de ses principaux opuscules, édition coordonnée et annotée par M. le chanoine Jules DIDIOT, Lille, Desclée de Brouwer, 1896.

Pensées de Pascal, publiées dans leur texte authentique, avec une introduction, des notes et des remarques par Ernest HAVET, cinquième édition revue et corrigée, Paris, Delagrave, 1897.

Pensées, édition classique par M. l'abbé MARGIVAL, Paris, Poussielgue, 1897.

Opuscules et Pensées, publiés avec une introduction, des notices, des notes par Léon BRUNSCHVICG, Paris, Hachette, 1897.

Pensées, Fragments et lettres de Blaise Pascal, publiés pour la première fois conformément aux manuscrits originaux en grande partie inédits, par P. FAUGÈRE, seconde édition revue et corrigée, Paris, Leroux, 1897.

2.2.3.4.Vingtième siècle

Pensées et Opuscules, publiés avec une introduction, des notices, des notes par Léon BRUNSCHVICG, deuxième édition, Paris, Hachette, 1900. (rééd. 1904, 1907, 1909, 1912, 1913, 1914)

Pensées de Blaise Pascal, nouvelle édition collationnée sur le manuscrit autographe et publiée avec une introduction et des notes de Léon BRUNSCHVICG, Paris, Hachette, 1904.

Original des Pensées de Pascal. Fac-similé du manuscrit 9202 (fonds français) de la Bibliothèque Nationale. Texte imprimé en regard et notes par Léon BRUNSCHVICG, Paris, Hachette, 1905.

Pensées de Pascal sur la religion et quelques autres sujets, édition de Port-Royal corrigée et complétée d'après les manuscrits originaux, avec une introduction et des notes par Augustin GAZIER, Paris, Société française d'imprimerie et de librairie, 1907.

Pensées, édition nouvelle, revue sur les manuscrits et les meilleurs textes, avec une introduction et des notes, par Victor GIRAUD, Paris, Bloud, 1907.

Pensées, édition classique par M. l'abbé MARGIVAL, cinquième édition, Paris, Poussielgue, 1911.

Pensées, Paris, Nelson, 1913 (rééd. 1914).

Pensées, analyses, morceaux choisis, étude littéraire, par J. B. DOMERCQ, Tours, Cattier, 1913.

2.2.4. *Provinciales*

Lettres escrittes a un Provincial par un de ses amis sur le sujet des disputes présentes de la Sorbonne, [Paris], [1656].

Les Provinciales ou Lettres de Louis de Montalte, Paris, Renouard, an XI [1803]. (rééd. 1815)

Les Provinciales ou Lettres de Louis de Montalte, Lyon, Leroy, 1807.

Les Provinciales ou Lettres de Louis de Montalte, Paris, Didot, 1816 [collection des meilleurs ouvrages de la langue française, avec un essai sur les meilleurs ouvrages écrits en prose dans la langue française et particulièrement sur les Provinciales de Pascal, par François de NEUFCHÂTEAU]. (rééd. 1819)

Lettres Provinciales et Pensées, nouvelle édition augmentée d'un essai sur les meilleurs ouvrages écrits en prose dans la langue française et introduction aux pensées, par M. le comte François de NEUFCHÂTEAU et une nouvelle table analytique des *Pensées*, Paris, Lefèvre, 1819. (rééd. 1821)

Les Provinciales ou Lettres de Louis de Montalte, Paris, Ménard et Desenne, 1820. (rééd. 1821)

Les Provinciales ou Lettres de Louis de Montalte, Paris, Didot, 1820.

Lettres Provinciales, Paris, Ledentu, 1820. (rééd. 1827)

Lettres Provinciales, revues avec soin sur les différentes éditions, par P. R. AUGUIS, Paris, Froment, 1822.

Les Provinciales, ou Lettres de Louis de Montalte, Avignon, Fischer, 1823.

Lettres Provinciales, Paris, Lefèvre et Brière, 1823.

Les Provinciales ou Lettres de Louis de Montalte, Paris, Bure, 1824.

Lettres écrites à un Provincial, précédées d'un Essai sur les *Provinciales* et sur le style de Pascal, Paris, Lefèvre, 1824. (rééd. 1826)

Les Provinciales, Paris, Ponthieu et Sanson, 1826.

Les Provinciales, Paris, Dupont, 1827.

Les Provinciales, ou Lettres de Louis de Montalte, Paris, Dufour, 1828.

Lettres écrites à un Provincial, précédées d'une notice sur Pascal, considéré comme écrivain et comme moraliste, par M. VILLEMAIN, Paris, Emler, 1828. (rééd. 1829)

Lettres Provinciales, Paris, Rion, 1829.

Les Provinciales, ou Lettres de Louis de Montalte, Paris, Lecointe, 1829. (rééd. 1830)

Les Provinciales, ou Lettres de Louis de Montalte, Paris, Bossange, 1829.

Les Provinciales, ou Lettres de Louis de Montalte, précédées d'une notice par M. Népomucène LEMERCIER, Paris, Bureau de la Bibliothèque économique, 1829.

Lettres Provinciales, Paris, au Bureau principal des éditeurs, 1830.

Lettres Provinciales, Paris, Hiard, 1832.

Lettres Provinciales, Paris, Dalibon, 1832.

Lettres Provinciales, Paris, Le Roi, 1833.

Lettres écrites à un Provincial, précédées d'un Essai sur ces lettres et sur le style de l'auteur, Paris, André, 1839.

Pascal, Première et deuxième provinciale, nouvelle bibliothèque française des aspirants au Baccalauréat ès lettres, collection des ouvrages et extraits d'ouvrages des auteurs français prescrits pour le Baccalauréat ès lettres par le programme officiel, accompagnées de notes grammaticales, littéraires et historiques, et précédées d'analyses développées et d'appréciations littéraires extraites de nos meilleurs critiques, par M. Émile LEFRANC, avec la collaboration de plusieurs membres de l'Université, Paris, Delalain, [1840].

Les Provinciales ou Lettres de Louis de Montalte, Paris, Fortin, 1841. (rééd. 1842)

Lettres écrites à un Provincial, précédées d'un éloge de Pascal, par M. BORDAS-DEMOULIN, discours qui a remporté le prix décerné par l'Académie française le 30 juin 1842, et suivies d'un essai sur les Provinciales et le style de Pascal, par François de NEUFCHÂTEAU, Paris, Didot, 1842. (rééd. 1854, 1857, 1877)

Les Provinciales ou Lettres de Louis de Montalte, Paris, Labbé, [1843 ?].

Les Provinciales, ou les Lettres écrites par Louis de Montalte à un Provincial de ses amis et aux RR. PP. jésuites, sur le sujet de la morale et de la politique de ces Pères, suivies des Avis, Requêtes etc. des curés de Paris et de Rouen [par L.-A. MARIN], Paris, Lefèvre, [1844 ?].

Lettres Provinciales, Paris, Locquin, 1845.

Lettres Provinciales, Paris, Penaud, 1846.

Les Provinciales, Paris, Delalain, [1848].

Les Provinciales, ou Lettres écrites à un provincial de ses amis au sujet de la morale et de la politique de ces pères, édition accompagnée de notes et précédée d'un précis historique sur la jansénisme, par Charles LOUANDRE, Paris, Charpentier, 1850. (rééd. 1853, 1854, 1856, 1858, 1862, 1865, 1867, 1873, 1883)

Les Provinciales, ou les Lettres écrites par Louis de Montalte à un Provincial de ses amis et aux RR. PP. jésuites, publiées sur la dernière édition revue par Pascal, avec les variantes des éditions précédentes, et leur réfutation, consistant en introductions et nombreuses notes historiques, littéraires, philosophiques, théologiques, par M. l'abbé MAYNARD, chanoine honoraire de Poitiers, Paris, Firmin Didot, 1851.

Les Provinciales ou les Lettres écrites par Louis de Montalte à un Provincial de ses amis et aux RR. PP. jésuites sur le sujet de la morale et de la politique de ces Pères, Paris, Didot, 1853.

Lettres écrites à un provincial, précédées de l'histoire des Lettres Provinciales, d'après l'édition de 1754, et observations littéraires, par François de NEUFCHÂTEAU, Paris, Garnier, 1864. (rééd. 1865, 1869, 1872, 1876, 1880, 1885)

Lettres Provinciales, Paris, aux Bureaux de la publication, 1866.

Texte primitif des Lettres Provinciales de Blaise Pascal, d'après un exemplaire in-4 (1656-1657), où se trouvent des corrections en écriture du temps, édition contenant, outre ces corrections, toutes les variantes des éditions postérieures [par A. LESIEUR], Paris, Hachette, 1867. (rééd. 1883)

Les Provinciales (texte de 1657-1657), publiées avec notes et variantes et précédées d'une préface par M. de SACY, de l'Académie française, Paris, Librairie des bibliophiles, 1877.

Lettres Provinciales, Paris, Plon, 1877.

Les Provinciales de Pascal, Lettres Ire, IVe et XIIIe, nouvelle édition, avec avertissements et notes nombreuses, précédée d'une étude sur Pascal et les Provinciales, par M. l'abbé DRIOUX, vicaire général et chanoine honoraire de Langres, Paris, Lecoffre, 1881.

Les Première, quatrième et treizième lettres provinciales, publiées dans leur texte primitif, avec une introduction et des notes par Ernest HAVET, Paris, Delagrave, 1881. (rééd. 1882, 1885, 1888, 1895)

Les Provinciales, I, IV, XIII, à l'usage de la classe de rhétorique, Paris, Delalain, 1881.

Première, quatrième et treizième lettres provinciales, texte primitif et variantes de 1657 et de 1659, suivies de l'histoire des Provinciales de Nicole, avec une introduction, des notes et des remarques par M. Henry MICHEL, agrégé de philosophie, Paris, Belin, 1882. (rééd. 1885)

Quatorzième lettre provinciale, nouvelle édition avec un avertissement et des notes par Ernest Havet, Paris, Delagrave, 1883.

Les Provinciales, première, quatrième et treizième lettres, édition classique, d'après le texte primitif publié par M. Lesieur, précédée d'une introduction, accompagnée de variantes et de notes, avec une analyse complète du livre et de nombreux extraits, et suivie d'un choix de pensées relatives aux *Provinciales*, par E. MAILLET, Paris, Dupont, 1883.

Les Provinciales, lettres I, IV, XIII, nouvelle édition, avec introduction et notes par M. l'abbé Augustin VIALARD, Paris, Poussielgue, 1884. (rééd. 1886, 1889, 1894, [1895 ?], 1899, 1907)

Les Provinciales, lettres I, IV, XIII, suivies de la vie de M. Pascal par M. l'abbé Augustin VIALARD, Paris, Alliance des maisons chrétiennes, 1884.

Les Provinciales de Pascal, nouvelle édition, avec une introduction et des remarques, par Ernest HAVET, Paris, Delagrave, 1885.

Lettres écrites à un provincial, nouvelle édition, avec une introduction générale, une notice sur l'ouvrage, les variantes des éditions originales, des notes d'histoire et de philologie, un commentaire sur le fond, la bibliographie, par M. L. DERÔME, Paris, Garnier, 1885.

Lettres provinciales, Paris, Dubuisson, 1886.

Lettres Provinciales (Ire, IVe, XIIIe) et opuscules philosophiques, édition classique, avec une introduction et des notes par Francisque BOUILLIER, Paris, Garnier, 1886.

Les Provinciales, publiées par M. Prosper FAUGÈRE, Paris, Hachette, 1886.

Les Provinciales de Pascal, nouvelle édition, avec une introduction et des remarques, par Ernest HAVET, deuxième édition, Paris, Delagrave, 1887.

Les Provinciales de Blaise Pascal, avec une préface et des notes par Auguste MOLINIER, Paris, Lemerre, 1891.

Les Provinciales, lettres I, IV et XIII et extraits publiés avec une introduction, des notes et un appendice par Ferdinand BRUNETIÈRE, Paris, Hachette, 1891. (rééd. 1894, 1896, 1910, 1913)

Lettres Provinciales, Paris, Berthier, [1895].

Lettres Provinciales, Paris, Pfluger, 1896.

Les Provinciales, Paris, Flammarion, 1907.

2.2.5. Opuscules

« Un fragment inédit de Pascal. Le discours sur les passions de l'amour », édité par V. COUSIN, *Revue des deux mondes*, 13e année, t. III, 1843, p. 991-1007.

« Écrit inédit de Blaise Pascal — Abrégé de la vie de Jésus-Christ », *Revue ecclésiastique*, no 88, septembre 1845, p. 97-134.

Abrégé de la vie de Jésus-Christ, publié par M. Prosper FAUGÈRE, d'après un manuscrit récemment découvert, avec le testament de Pascal, Paris, Andrieux, 1846.

Opuscules philosophiques, édition classique, précédée d'une introduction, d'une analyse développée et accompagnée de notes critiques, par Félix CADET, Paris, Delalain, 1864. (rééd. 1865, 1868, 1873, 1877)

Opuscules philosophiques, publiés et annotés par M. Ernest HAVET, Paris, Tandou, 1864.

Opuscules philosophiques, publiés et annotés par M. Ernest HAVET, Paris, Goupil, 1865.

Opuscules philosophiques, nouvelle édition accompagnée de notes et précédée d'une introduction et de l'analyse de chaque fragment par M. Alph[onse] AULARD, Paris, Belin, 1865. (rééd. 1866)

I. De l'esprit géométrique II. De l'art de persuader. III. De l'autorité en matière de philosophie, avec une introduction et des notes par C. JOURDAIN, Paris, Hachette, 1871. (rééd. 1874 et 1878)

I. Entretien avec de Saci sur Épictète et Montaigne, suivi d'extraits de Montaigne. II. De l'autorité et du progrès en philosophie, suivi d'extraits et d'éclaircissements relatifs à l'histoire de l'idée de progrès, par J.-M. GUYAU, Paris, Delagrave, 1875.

Fragments philosophiques. De l'autorité en matière de philosophie, Entretien avec de Saci, et autres opuscules, avec introduction et notes suivies d'extraits et d'éclaircissements, par M. A. FOUILLÉE, Paris, Belin, 1876.

Opuscules philosophiques, publiés et annotés par M. E. HAVET, Paris, Delagrave, 1877.

De l'autorité en matière de philosophie ; De l'esprit géométrique ; Entretien avec M. de Sacy, nouvelle édition avec une introduction et des notes historiques et philosophiques, par L. ROBERT, Paris, Alcan, 1885. (rééd. 1886, 1892, 1896)

Opuscules philosophiques de Pascal, pour la classe de philosophie, par M. l'abbé VIALARD, Paris, Poussièlgue, 1886.

Opuscules philosophiques, publiés avec une vie de Pascal, des introductions et des notes par C. ADAM, Paris, Hachette, 1887.

Opuscules philosophiques, édition classique par M. l'abbé MARGIVAL, Paris, Poussièlgue, 1898.

Opuscules choisis de Pascal, nouvelle édition publiée avec introduction et notes de V. GIRAUD, Paris, Bloud, 1906.

2.2.6. Œuvres éditées dans des collectifs

Moralistes français. Pensées de Blaise Pascal. Réflexions, sentences et maximes de La Rochefoucauld, suivies d'une réfutation par M. L. Aimé Martin. Caractères de La Bruyère. Œuvres complètes de Vauvenargues, Paris, Lefèvre, 1834. (réédition 1841)

Œuvres choisies des moralistes. Pensées de Pascal. Maximes de La Rochefoucauld, Caractères de La Bruyère, Paris, Treuttel et Würtz, 1836.

Choix des moralistes français avec notices bibliographiques, par J. A. C. BUCHON*, Pierre Charron, De la Sagese. Blaise Pascal, Pensées. La Rochefoucauld, Sentences et Maximes. La Bruyère, Des caractères de ce siècle. Vauvenargues*, Œuvres, Paris, Desrez, 1836.

Pensées de Bl. Pascal. Caractères de La Bruyère, Paris, Lefèvre, 1839.

Morceaux choisis de Pascal, de Mme de Sévigné, de La Bruyère, de Massillon, de Fontenelle et de Buffon avec des notes historiques et littéraires, ouvrage publié conformément au nouveau programme des lycées, Paris, Hachette, [1853].

2.2.7.Éditions de travail

2.2.7.1.*Œuvres*

Œuvres complètes, texte établi, présenté et annoté par J. MESNARD, Paris, Desclée de Brouwer, 1964-1992.

Œuvres complètes, édition présentée, établie et annotée par M. LE GUERN, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1998-2000.

2.2.7.2.*Pensées*

Pensées sur la religion et sur quelques autres sujets, éd. de L. LAFUMA, Paris, Éditions du Luxembourg, 1951.

Pensées de M. Pascal sur la religion et sur quelques autres sujets. L'édition de Port-Royal (1670) et ses compléments (1678-1776), p. p. G. COUTON et J. JEHASSE, Saint-Étienne, Centre Universitaire d'éditions et de rééditions. Universités de la région Rhône-Alpes, 1971.

Les Pensées de Pascal, édition de F. KAPLAN, Paris, Ellipses, 1998.

Pensées, Opuscules et Lettres, édition de P. SELLIER, Paris, Classiques Garnier, 2011.

Discours sur la religion et quelques autres sujets, édition d'E. MARTINEAU, Paris, Fayard, 1992.

2.2.7.3.*Provinciales*

Les Provinciales, éd. L. COGNET et G. FERREYROLLES, Paris, Classiques Garnier, 2010.

2.2.7.4.« Opuscules »

Entretien avec M. de Sacy, Original inédit présenté par P. MENGOTTI et J. MESNARD, Paris, Desclée de Brouwer, 1994.

2.3.Commentateurs et interprètes

2.3.1.Recensions

[ANONYME], « *Pensées, fragments de lettres de Blaise Pascal*, publiées par M. Faugère [recension] », *Le Constitutionnel*, 7 décembre 1844, p. 3.

— « Des Pensées de Pascal, par M. V. Cousin, 3e édition [recension] », *L'Ami de la religion*, t. CXXXIV, no 4399, 8 juillet 1847, p. 61-65 ; no 4400, 10 juillet 1847, p. 81-85 ; no 4427, 11 septembre 1847, p. 621-623.

— recension de ASTIÉ, Pensées de Pascal, disposées selon un plan nouveau, 2e éd. Fischbacher 1883, *Bulletin de l'Union pour l'action morale*, juin 1894, p. 11-12.

J. E. ALAUX, « La Raison dans la foi. Blaise Pascal [recension de G. LAHURE, *Œuvres complètes de Pascal*] », *in* J. E. ALAUX, *La Religion progressive. Études de philosophie sociale*, Paris, Baillère, 1871, p. 88-110.

E. ASSE, « Un nouveau texte des *Provinciales* », *Bulletin du bibliophile et du bibliothécaire*, 1896, p. 30-34.

G. AUDIAT, « Collection des grands écrivains de la France. – BLAISE PASCAL, publié par M. Prosper Faugère ; tome Ier [recension] », *Bulletin critique*, t. VIII, 1887, p. 204-210.

J. CALVET, « Notes sur les Pensées de Pascal. À propos de l'édition Brunschvicg », *Bulletin de littérature ecclésiastique*, no 1, janvier 1905, p. 174-177.

C. D. F., « Literature of Pascal's *Thoughts* », *The British and foreign evangelical review*, vol. XII, no 43, 1863, p. 152-167.

P. FAUGÈRE, « Des Pensées de Pascal. Rapport à l'Académie française sur la nécessité d'une nouvelle édition de cet ouvrage par M. V. Cousin [recension] », *La France littéraire, revue de politique, de sciences et de beaux-arts*, t. XII, 1843, p. 170-174.

[L. FEUGÈRE], « *Pensées de Pascal, publiées dans leur texte authentique, précédées d'une Étude littéraire, etc. et accompagnées d'un commentaire suivi, par E. Havet* […] [recension] », *Journal général de l'instruction publique et des cultes*, vol. XXI, no 38, 12 mai 1852, p. 262-264.

T. FOISSET, « Pensées de Blaise Pascal, rétablies suivant le plan de l'auteur, publiées par l'auteur des annales du Moyen-Âge [recension] », *Annales de philosophie chrétienne*, no 61, 31 juillet 1835, p. 7-24.

— « Des Pensées de Pascal, par M. V. Cousin [recension] », *Le Correspondant*, 1843, t. I, p. 361-369 ; t. II, p. 26-48 et p. 313-345.

V. GIRAUD, « Pascal et les "Pensées" [recension de *Original des Pensées de Pascal. Fac-similé du manuscrit 9202 (fonds français) de la Bibliothèque Nationale.* Texte imprimé en regard et notes par L. BRUNSCHVICG, Paris, Hachette, 1905] », *Revue des deux mondes*, vol. XXVIII, no 3, 1905, p. 548-580.

[G. P.], « Pensées de Blaise Pascal. Paris, chez A. A. Renouard […] [recension] », *La Décade philosophique*, 1804 [an XII, 3e trimestre], p. 424-429.

P. JANET, « Le scepticisme moderne. Pascal et Kant. *Le Scepticisme, Énésidème, Pascal, Kant*, par Émile Saisset. Paris, 1865 [recension] », *Revue des deux mondes*, t. LVI, 1865, p. 469-497.

[L. D. L.], « Des Pensées de Pascal. Rapport à l'Académie française sur la nécessité d'une nouvelle édition de cet ouvrage, par M. V. Cousin [recension] », *L'Ami de la Religion*, t. CXVII, no 3738, 18 avril 1843, p. 113-122 ; no 3743, 29 avril 1843, p. 193-198.

S. ROCHEBLAVE, « Vues politiques et sociales de Pascal (1893), Littérature politique de la Fronde (1892), La littérature morale et politique du XVIIe siècle (1891), par Jacques Denis, doyen honoraire, correspondant de l'Institut. Caen, Delesques [recension] », *Revue internationale de l'enseignement*, 1894, t. XXVII, p. 289-292.

C.-A. de SAINTE-BEUVE, « *Pensées, fragments et lettres de Blaise Pascal*, publiés pour la première fois conformes aux manuscrits, par M. Prosper Faugère [recension] », *Revue des deux mondes*, 14e année, t. VII, 1844, p. 107-125.

É. SAISSET, « Le christianisme et la philosophie. [Recension de] Introduction philosophique à l'étude du christianisme, par M. l'Archevêque de Paris », *Revue des deux mondes*, 15e année, t. IX, 1845, p. 1021-1048.

— « *Jacqueline Pascal*, par M. Victor Cousin [recension] », *Revue de Paris, Journal critique, politique et littéraire*, no 77, 1844, t. II, p. 297-299.

2.3.2.Éloges

M. ANDRIEUX, *Éloge de Blaise Pascal, discours présenté à l'Académie des Jeux floraux en 1813*, Toulouse, Douladoure, [1813].

C.-H. BÉLIME, *Éloge de Blaise Pascal. Discours couronné à l'Académie des jeux Floraux de Toulouse, dans sa séance du 4 mai 1816*, Paris, Didot, 1816.

J.-B. BORDAS DEMOULIN, « Éloge de Pascal. Discours qui a partagé le prix d'éloquence décerné par l'Académie française, dans sa séance publique du jeudi 30 juin 1842 », *Recueil des discours, rapports et pièces diverses lus dans les séances publiques et particulières de l'Académie française*, 1842, tiré à part.

N. de CONDORCET, *Éloge et Pensées de Pascal. Nouvelle édition commentée, corrigée et augmentée par M. de* ***, Paris, 1778.

[B. DESMOUSSEAUX], *Éloge de Blaise Pascal. Discours présenté, en 1813, au concours de l'Académie des jeux floraux*, Gand, s. n. 1813.

J.-B. DUFAŸ DE LIVOIS, *Éloge de Blaise Pascal*, Nantes, Boissel, 1819.

A. DUMESNIL, *Éloge de Blaise Pascal*, Paris, Maradan, 1813.

P. FAUGÈRE, *Éloge de Pascal. Discours qui a remporté le prix d'éloquence décerné par l'Académie française, dans sa séance du 30 juin 1842*, Paris, Didot, 1842.

J.-S. QUESNÉ, *Éloge de Blaise Pascal*, Paris, Janet et Cotelle, 1813.

G.-M. RAYMOND, *Éloge de Blaise Pascal, accompagné de notes historiques et critiques. Discours qui a remporté le Prix double d'éloquence [...] décerné en 1816 par l'Académie des Jeux floraux*, Lyon, Rusand, 1816.

F. TALANDIER, *Éloge de Blaise Pascal*, seconde édition, s. l. s. n. 1821.

J.-F. WORBE, *Éloge de Blaise Pascal*, Rouen, Baudry, 1815.

2.3.3.Articles et ouvrages

ANONYME, « M. Victor Cousin, conciliateur entre la religion et la philosophie, aux dépens de la foi orthodoxe et de la bonne foi », *Revue ecclésiastique*, no 80, janvier 1845, p. 225-233 ; no 82, mars 1845, p. 300-318.

— [P. S.] « Vues sur Pascal », *Le Temps*, 23 juillet 1923, p. 1.

G. ALLAIS, « Sur une nouvelle interprétation des "Pensées" de Pascal », *Revue internationale de l'enseignement*, t. XXXIII, 15 mai 1897, p. 444-451.

ANNEMUNDUS, « Les éditions contemporaines de Pascal », *L'Intermédiaire des chercheurs et curieux*, douzième année, 1879, p. 376.

M. BARRÈS, *Mes Cahiers*, Paris, Plon, 1929-1957.

H. BERGSON, « La philosophie française, tableau récapitulatif destiné à l'Exposition de San Francisco », *La Revue de Paris*, vol. XXII, nº 3, 1915, p. 236-256.

H. BERR, « Pascal et sa place dans l'histoire des idées », *Revue de synthèse historique*, t. I, nº 2, octobre 1900, p. 158-178.

J. BERTRAND, « Blaise Pascal. Les *Provinciales* », *Revue des deux mondes*, t. CI, 1890, p. 5-56.

— *Blaise Pascal*, Paris, Calmann Lévy, 1891.

C. BINET-SANGLÉ, *Les Lois psychophysiologiques du développement des religions. L'évolution religieuse chez Rabelais, Pascal et Racine*, Paris, Maloine, 1907.

É. BOUTROUX, *Pascal*, Paris, Hachette, 1900.

F. BRUNETIÈRE, « Des "Provinciales". À propos de discussion récentes », *in Études critiques sur l'histoire de la littérature française*, Paris, Hachette, 1891, p. 73-110.

— « Jansénistes et cartésiens », *in Études critiques sur l'histoire de la littérature française*, Paris, Hachette, 1891, p. 111-178.

L. BRUNSCHVICG, « À propos de Pascal et l'expérience du Puy-de-Dôme », *Correspondance de l'Union pour la vérité*, 1906, p. 141-161.

— « Pascal a-t-il volé Auzoult ? », *Journal des débats*, 1er mai 1907.

— « Pascal savant », *Revue philosophie de la France et de l'étranger*, 1924, t. XLIX, p. 3-27.

— *Le Génie de Pascal*, Paris, Hachette, 1925.

— *Pascal*, Paris, Rieder, 1932.

— *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*, Neuchâtel, Éditions de la Baconnière, 1942.

— *Blaise Pascal*, avertissement de G. LEWIS, Paris, Vrin, 1953.

M. CHASLES, *Sur l'Ouvrage de M. Faugère intitulé Défense de B. Pascal, et accessoirement de Newton, de Galilée, etc.*, Paris, Gauthier-Villars, 1868.

F.-R. de CHATEAUBRIAND, *Génie du christianisme, ou beautés de la religion chrétienne*, Paris, Migneret, 1802.

— *Défense du génie du christianisme*, Paris, Migneret, 1803.

F. CHAVANNES, « Blaise Pascal », *Revue de théologie et de philosophie chrétienn*e, 8e vol. janvier 1854, p. 1-33 ; février 1854, p. 65-101 ; avril 1854, p. 193-243.

J. CHEVALIER, *Pascal*, Paris, Plon, 1922.

F. CHAVANNES, *Alexandre Vinet considéré comme apologiste et moraliste chrétien*, mémoire présenté au concours ouvert par la Société de la Haye pour la défense de la Religion chrétienne, Leyde, Brill, 1883.

C.-H. CLAUSEL DE MONTALS, « Un mot de Monseigneur l'évêque de Chartres au sujet *des Pensées de Pascal*, par M. Cousin », *Revue ecclésiastique*, nº 60, mai 1843, p. 382-384.

V. COUSIN, « Affaire du Père Saint-Ange, Capucin : un épisode de la vie de Pascal », *Bibliothèque de l'École des Chartes*, t. IV, 1842-1843, p. 111-146.

— *Rapport à l'Académie française sur la nécessité d'une nouvelle édition des* Pensées *de Pascal*, *Journal des savants*, 1842, avril, p. 243-252 ; juin, p. 333-358 ; juillet, p. 406-426 ; août, p. 490-505 ; septembre, p. 532-553 ; octobre, p. 608-625 ; novembre, p. 678-691.

— *Des Pensées de Pascal. Rapport à l'Académie Française sur la nécessité d'une nouvelle édition de cet ouvrage*, Paris, Ladrange, 1843.

— *Des Pensées de Pascal. Nouvelle édition revue et augmentée*, Paris, Ladrange, 1844.

— *Des Pensées de Pascal. 3e édition*, Paris, Joubert, 1847.

— *Œuvres*, 4e série, Littérature, tome I, nouvelle édition revue et corrigée, *Blaise Pascal*, Paris, Pagnerre, 1849.

— *Études sur Pascal, cinquième édition, revue et augmentée*, Paris, Didier, 1857.

— *Études sur Pascal, sixième édition*, Paris, Didier, 1876.

— « Mlle de Roannez », *Bibliothèque de l'École des Chartes*, t. V, 1843-1844, p. 1-7.

— « Jacqueline Pascal », *Bibliothèque de l'École des Chartes*, t. V, 1843-1844, p. 301-338.

— « Du scepticisme de Pascal », *Revue des Deux Mondes*, vol. VIII, 14e année, 15 décembre 1844, p. 1012-1033 et vol. IX, 15e année, 15 janvier 1845, p. 333-357.

— *Jacqueline Pascal*, Paris, Didier 1845.

— *Jacqueline Pascal. Premières études sur les femmes illustres et la société du XVIIe siècle*, troisième édition Paris, Didier, 1856.

J. DENIS, « Vues politiques et sociales de Pascal », *Mémoires de l'académie nationale des sciences, arts et belles-lettres de Caen*, Delesques, 1893, p. 184-216.

E. DROZ, *Étude sur le scepticisme de Pascal, considéré dans le livre des* Pensées, Paris, Alcan, 1886.

F. DUINE, « La Mennais et Pascal », *Annales de Bretagne*, no 35/4, 1921, p. 568-577.

P. FAUGÈRE, *Génie et écrits de Pascal*, [article] traduit de *l'Edinburgh-review*, Paris, Amyot/Vaton, 1847.

— *Défense de B. Pascal et accessoirement de Newton, Galilée, Montesquieu, etc. contre les faux documents présentés par M. Chasles à l'Académie des Sciences*, Paris, Hachette, 1868.

J.-B. FLOTTES, *Études sur Pascal*, Montpellier, Séguin, 1846.

— « Du reproche de scepticisme fait à Pascal », *L'Ami de la religion*, t. CXXXIV, no 4420, 26 août 1847, p. 481-486.

— « Pascal (Blaise) » *in Encyclopédie du XIXe siècle*, répertoire universel des sciences, des lettres et des arts avec la biographie des hommes célèbres, Paris, Au bureau de l'encyclopédie du XIXe siècle, 1848, t. XVIII, p. 614-621.

A. GAZIER, *Histoire générale du mouvement janséniste, depuis ses origines jusqu'à nos jours*, Paris, Champion, 1922.

V. GIRAUD, *La Philosophie religieuse de Pascal et la pensée contemporaine*, Paris, Bloud, 1904.

— *Pascal, l'homme, l'œuvre, l'influence*, Paris, Boccard, 1922.

A. GORY, *Des "Pensées" de Pascal considérées comme apologie du christianisme et des conditions actuelles de l'apologétique*, thèse présentée à la Faculté de Théologie protestante de Paris, Laigle, Guy, 1883.

A. HATZFELD, *Pascal*, Paris, Alcan, 1901.

E. HAVET, « Des Provinciales de Pascal », *Revue des deux mondes*, t. XLI, 1er octobre 1880, p. 516-553.

— « Descartes et Pascal », *Revue politique et littéraire (Revue bleue)*, 22e année, no 9, 29 août 1885, p. 281-283.

P. JANET, « Pascal philosophe. Inauguration de la statue de Pascal », *La Revue politique et littéraire (Revue bleue)*, 10e année, no 11, 11 septembre 1880, p. 241-244.

E. JANSSENS, « Un problème “pascalien” : le plan de l’Apologie », *Revue philosophique de Louvain*, no 48, 1905, p. 418-453.

J. LACHELIER, « Notes sur le pari de Pascal », *Revue philosophique de la France et de l’étranger*, t. LI, janvier-juin 1901, p. 625-639.

F. LÉLUT, « De l’amulette de Pascal. Étude des rapports de la santé de ce grand homme à son génie [travail lu à l’Académie des sciences morals et politiques dans ses séances du 14 et du 21 septembre 1844] », *Annales médico-psychologiques. Journal de l’Anatomie, de la physiologie et de la pathologie du système nerveux*, janvier-mars 1845, t. V, p. 1-15 et p. 157-180.

— *Mémoire sur l’abîme imaginaire de Pascal* [lu à l’Académie des sciences morales et politiques les 2 et 23 août 1845], *Le Moniteur Universel*, 11 octobre 1845, p. 2540-2541 ; 12 octobre 1845, p. 2544-2545 ; 30 octobre 1845, p. 2616-2618.

— *L’Amulette de Pascal. Pour servir à l’histoire des hallucinations*, Paris, Baillère, 1846.

L. LESŒUR, *De l’Ouvrage de Pascal contre les athées*, Dijon, Douiller, 1850.

G. LIBRI, « Du concours à l’Académie française et des derniers travaux sur Pascal », *Revue des deux mondes*, vol. XXXI, no 4, 15 août 1842, p. 540-567.

G. LONGHAYE, « Pascal apologiste. Valeur utile des “Pensées” », *Études religieuses, philosophiques, historiques et littéraires*, septembre-décembre 1891, p. 521-542.

T. LORRIAUX, *Étude sur les Pensées de Pascal au point de vue philosophique et religieux*, thèse présentée à la Faculté de Théologie protestante de Strasbourg, Strasbourg, G. Silbermann, 1862.

L. MAISONNEUVE, « Pascal apologiste », *Bulletin de littérature ecclésiastique*, nos 1-2, janvier-février 1923, *Le 3e centenaire de Pascal*, p. 54-73.

J. de MAISTRE, *De l’Église gallicane dans son rapport avec le Souverain Pontife*, Lyon, Rusand, 1821.

M.-U. MAYNARD, *Pascal, sa vie et son caractère, ses écrits et son génie*, Paris, Dezobry et Magdeleine, 1850.

G. MICHAUT, *Les Époque de la pensée de Pascal*, deuxième édition, revue et augmentée, Paris, Fontemoing, 1902.

G. MICHELET, « Pascal philosophe », *Bulletin de littérature ecclésiastique*, nos 1-2, janvier-février 1923, *Le 3e centenaire de Pascal*, p. 33-53.

J.-P. NAULT, « Pascal, apologiste de la religion, exposition d’un nouveau travail sur les *Pensées*, pour rétablir le plan de son livre », *Mémoires de l’Académie des sciences, arts et belles-lettres de Dijon*, 1833, p. 65-82.

J.-F. NOURISSON, *Pascal physicien et philosophe*, Paris, Perrin, 1883.

E. de PRESSENSÉ, « Pascal et le catholicisme contemporain », *La Revue politique et littéraire*, 10e année, no 12, 18 septembre 1880, p. 265-269.

F. RAUH, « La philosophie de Pascal », *Annales de la faculté de lettres de Bordeaux*, 1892, p. 193-233.

F. RAVAISSON, « La philosophie de Pascal », *Revue des deux mondes*, t. LXXX, 1887, p. 399-428.

A. RÉBELLIAU, « La figure religieuse de Pascal », *La Revue politique et littéraire (Revue bleue)*, 61e année, no 14, 21 juillet 1923, p. 469-473 et no 15, 4 août 1923, p. 505-511.

A. RÉVILLE, « Pascal », *in* F. BUISSON (dir.), *Dictionnaire de pédagogie et d'instruction primaire*, Paris, Hachette, t. II, 1888, p.1525-1527.

C.-A. de SAINTE-BEUVE, *Port-Royal*, Paris, Renduel, 1840-1859.

É. SAISSET, « Une logique nouvelle à l'Oratoire », *Revue des deux mondes*, t. XI, 1855, p. 913-942.

— *Le Scepticisme. Ænésidème, Pascal, Kant : études pour servir à l'histoire critique du scepticisme ancien et moderne*, Paris, Didier, 1865.

C. SECRÉTAN, « Sainte-Beuve et le christianisme », *Revue chrétienne*, XX^e^ année, 1873, p. 1-25.

M. SOURIAU, « Le Jansénisme des "Pensées" de Pascal », *Revue internationale de l'enseignement*, n^o^ 16/11, 15 novembre 1896, p. 401-424.

H.-F. STEWART, *La Sainteté de Pascal*, ouvrage traduit de l'anglais par G. ROTH, avant-propos par É. BOUTROUX, Paris, Bloud et Gay, 1919 [1915].

SULLY-PRUDHOMME, « Le pyrrhonisme, le dogmatisme et la foi dans Pascal », *Revue des deux mondes*, t. CI, 1890, p. 761-795.

— « Le sens et la portée du pari de Pascal », *Revue des deux mondes*, t. CII, 1890, p. 285-304.

J. TISSOT, *Pascal*. *Réflexions sur ses Pensées*, Paris, Delagrave, [1869].

A. THOMAS, *De Pascali, an vere scepticus fuerit. Disputatio academica*, Paris, Crapelet, 1844.

G. VAPEREAU, « La restitution du texte des *Pensées* de Pascal et ses Commentaires. MM. Cousin, Faugère et Havet », *L'Année littéraire et dramatique*, neuvième année, 1866, p. 477-487.

L. VEUILLOT, « Le Pascal-Cousin et le Pascal-Faugère », *L'Univers*, 21 décembre 1844.

A. VINET, *Études sur Blaise Pascal*, Paris, chez les éditeurs, 1848.

2.4.Textes réglementaires

2.4.1.Livres classiques

Catalogue des livres qui doivent composer la bibliothèque d'un lycée, conformément à l'article XXVII de l'Arrêté du 19 frimaire an XI, Paris, Imprimerie de la République, an XII (1804).

Livres classiques qui doivent être mis à l'usage des lycées et des collèges, arrêté du 17 septembre 1811, *RLR*, t. V, p. 283-288.

Liste des livres indiqués pour la classe de philosophie [annexée au Statut portant règlement sur la discipline et les études des lycées et des collèges], 28 septembre 1814, *RLR*, t. V, p. 489-517.

Circulaire relative aux recommandations et adoptions des ouvrages de philosophie pour l'enseignement des collèges, 6 octobre 1830, *Circulaires et instructions officielles relatives à l'instruction publique*, Paris, Delalain, t. I, p. 672-673.

Catalogue des ouvrages adoptés pour l'enseignement dans les collèges pendant l'année 1831-1832, *BU*, t. II, 1831, n^o^ 35, p. 325-328.

Catalogue des ouvrages adoptés pour l'enseignement dans les Collèges pendant l'année scolaire 1832-1833, arrêté du 21 septembre 1832, *BU*, 1832, t. III, n° 46, p. 73-76.

Catalogue des ouvrages adoptés pour l'enseignement dans les Collèges, pendant l'année scolaire 1833-1834, arrêté du 20 juillet 1833, *BU*, 1833, t. III, n^o^ 61, p. 339-342.

Catalogue des ouvrages adoptés pour l'enseignement dans les Collèges, pendant l'année scolaire 1834-1835, arrêté du 18 juillet 1834, *BU*, 1834, t. IV, n^o^ 86, p. 4-8.

Catalogue des livres qui devront composer les bibliothèques des Écoles Normales Primaires, *BU*, 1835, t. IV, nº 100, p. 251-255.

Catalogue des ouvrages qui seront employés pour l'enseignement dans les Collèges de l'Académie de Paris et des autres Académies du Royaume, pendant l'année scolaire 1835-1836, arrêté du 21 août 1835, *BU*, 1835, t. IV, nº 101, p. 303-306.

Catalogue des Ouvrages qui seront employés pour l'enseignement dans les Collèges de l'Académie de Paris et des autres Académies du royaume, pendant l'année 1836-1837, arrêté du 16 septembre 1836, *BU*, 1836, t. V, nº 114, p. 245-249.

Livres classiques pour 1837-1838, arrêté du 26 septembre 1837, *BU*, 1837, t. VI, nº 126, p. 220-222.

Livres classiques pour 1838-1839, arrêté du 13 juillet 1838, *BU*, 1838, t. VII, nº 137, p. 295-298.

Livres classiques pour 1839-1840, arrêté du 16 août 1839, *BU*, 1839, t. VIII, nº 148, p. 162-165.

Livres classiques pour 1840-1841, arrêté du 17 juillet 1840, *BU*, 1840, t. IX, nºs 4 et 5, p. 99-103.

Liste des auteurs grecs, latins et français, annexée au règlement du baccalauréat ès-lettres pour l'épreuve de l'explication, arrêté du 14 juillet 1840, *BU*, 1840, t. IX, nºs 4-5, p. 82-83.

Catalogue des ouvrages qui seront employés pour l'enseignement dans les Collèges de l'académie de Paris et des autres académies du royaume, pendant l'année 1841-1842, arrêté du 27 juillet 1841, *BU*, 1841, t. X, nº 18, p. 96-101.

Catalogue des ouvrages qui seront employés pour l'enseignement dans les Collèges de l'académie de Paris et des autres académies du royaume, pendant l'année 1842-1843, arrêté du 12 août 1842, *BU*, 1842, t. XI, nº 31, p. 77-82.

Circulaire relative à la liste des livres classiques adressées aux recteurs d'académie, 5 novembre 1842, *BU*, 1842, t. XI, nº 34, p. 119-121.

Catalogue des ouvrages qui seront employés pour l'enseignement dans les Collèges de l'académie de Paris et des autres académies du royaume, pendant l'année 1843-1844, arrêté du 25 août 1843, *BU*, 1843, t. XII, nº 44, p. 157-162.

Catalogue des ouvrages qui seront employés pour l'enseignement dans les Collèges de l'académie de Paris et des autres académies du royaume, pendant l'année 1844-1845, arrêté du 2 août 1844, *BU*, 1844, t. XIII, nº 56, p. 39-45.

Liste des livres classiques pour l'année 1845-1846, arrêté du 27 août 1845, *BU*, 1845, t. XIV, nº 68, p. 118-124.

Liste des ouvrages classiques pour l'année 1846-1847, arrêté du 14 août 1846, *BU*, 1846, t. XV, nº 80, p. 128-134.

Liste des ouvrages classiques pour l'année 1847-1848 (arrêté du 30 juillet 1847), *BU*, 1847, t. XVI, nº 91, p. 123-129.

Liste des livres classiques pour l'année 1848-1849 (arrêté du 28 juillet 1848), *BU*, 1848, t. XVI, nº 103, p. 244-250.

Liste des livres classiques autorisés pour l'usage des lycées et des collèges pendant l'année scolaire 1849-1850, arrêté du 10 août 1849, *BU*, 1849, t. XVIII, nº 116, p. 175-182.

Liste des livres classiques autorisés pour l'usage des lycées et des collèges pendant l'année scolaire 1850-1851, arrêté du 24 août 1850, *BA*, 1850, t. I, nº 8, p. 251-257.

Liste des livres classiques autorisés pour l'usage des lycées et des collèges pendant l'année scolaire 1851-1852, arrêté du 8 août 1851, *BA*, 1851, t. II, nº 20, p. 357-361.

Révision de la liste des auteurs désignés pour l'explication et la récitation dans les classes des lycées et collèges, arrêté du 4 décembre 1863, *BA*, 1863, t. XIV, nº 168, p. 455-459.

Auteurs de philosophie pour le baccalauréat ès lettres, arrêté du 12 mars 1864, *BA*, 1864, t. I, nº 11, p. 217-218.

Arrêté du 25 mars 1865 donnant la liste des auteurs classiques et catalogue des ouvrages qui devront être employés pour l'enseignement littéraire des lycées, *BA*, 1865, t. III, nº 61, p. 382-387.

Rapport présenté au Conseil supérieur de l'Instruction publique, dans sa session de juillet 1895, au nom de la Commission chargée de l'examen du projet d'arrêté portant modification aux listes d'auteurs adoptés pour les classes de l'Enseignement secondaire classique, *BA*, 1895, t. LVIII, nº 1174, p. 265-276.

Modification aux listes d'auteurs adoptés pour les classes de l'enseignement secondaire classique, arrêté du 8 août 1895, *BA*, 1895, t. LVIII, nº 1174, p. 280-281.

Arrêté concernant les textes philosophiques portés au programme des classes de philosophie, *BA*, 1906, t. LXXX, nº 1735, p. 310.

2.4.2.Règlements, statuts et programmes

Règlement général du Prytanée français, arrêté du 27 messidor an IX [16 juillet 1801], *RLR*, t. II, p. 9-35.

Arrêté concernant l'organisation de l'enseignement dans les lycées, 19 frimaire an XI [10 décembre 1802], *RLR*, t. II, p. 304-311.

Règlement sur l'enseignement dans les lycées, 19 septembre 1809, *RLR* t. V, p. 39-40.

Statut sur les facultés des lettres et des sciences, 16 février 1810, *RLR*, 1820, t. V, p. 125-138.

Statut concernant les collèges royaux et communaux, 4 septembre 1821, *RLR*, t. VII, p. 91-138.

Questions de philosophie sur lesquelles seront interrogés les aspirants au grade de bachelier ès lettres, arrêté du 28 septembre 1832, *BU*, t. III, nº 47, p. 78-84.

Règlement du baccalauréat ès lettres, arrêté du 14 juillet 1840, *BU*, t. IX, p. 74-79.

Loi sur l'enseignement, 15 mars 1850, *BA*, t. I, nº 3, p. 57-80.

Dispositions organiques concernant l'instruction publique, 9 mars 1852, *BA*, t. III, nº 27, p. 34-37.

Plan d'études des lycées, arrêté du 30 août 1852 *BA*, 1852, t. III, nº 32, p. 130-146.

Programmes annexés au plan d'étude des lycées, *BA*, 1852, t. III, nº 32, p. 147-240.

Règlement sur l'examen du baccalauréat ès lettres, arrêté du 5 septembre 1852. *BA*, 1852, t. III, nº 33, p. 244-246.

Programmes annexés au règlement sur l'examen du baccalauréat ès lettres, *BA*, 1852, t. III, nº 33, p. 246-253.

Programmes annexés au règlement sur le baccalauréat ès lettres, arrêté du 3 août 1857, *BA*, 1857, t. VIII, nº 92, p. 122-131.

Programme d'enseignement de la philosophie, arrêté du 14 juillet 1863, *BA*, 1863, t. XIV, nº 163, p. 133-134.

Programme de philosophie pour le baccalauréat ès lettres, arrêté du 8 septembre 1863 *BA*, 1863, t. XIV, nº 165, p. 230-231.

Plan d'études des lycées, arrêté du 24 mars 1865, *BA*, 1865, t. III, nº 61, p. 346-350.

Nouveau plan d'étude des lycées, classe de philosophie, *BA*, 1874, t. XVII, nº 338, p. 478-538.

Arrêté relatif aux examens du baccalauréat ès lettres, 25 juillet 1874, *BA*, 1874, t. XVII, nº 339, p. 555-565.

Plans d'études et programmes de l'enseignement secondaire classique, arrêté du 2 août 1880, *BA*, 1880, t. XXIII, nº 456, p. 890-973.

Règlement du baccalauréat ès lettres, arrêté du 19 juin 1880, *BA*, t. XXIII, nº 454, p. 678-683.

Programmes de l'enseignement secondaire classique, arrêté du 22 janvier 1885, *BA*, 1885, t. XXXVII, n° 635, p. 213-216.

Programmes de l'enseignement secondaire, classes de lettres, arrêté du 28 janvier 1890, *BA*, 1890, t. XLVII, nº 891, p. 92-136.

Programmes d'enseignement des classes secondaires dans les lycées et collèges de garçons, programmes de philosophie, arrêté du 31 mai 1902, *BA*, 1902, t. LXXI, nº 1522, p. 760-762.

2.4.3.Instructions

Instruction générale sur l'exécution du plan d'études des lycées, 15 novembre 1854, *BA*, t. V, nº 59, p. 339-461.

Instruction pour l'exécution des règlements des 3 et 7 août 1857, relatifs au baccalauréat ès lettres et au baccalauréat ès sciences, 14 août 1857, *BA*, 1857, t. VIII, nº 92, p. 190-195.

Instructions concernant les programmes de l'enseignement secondaire, Paris, Delagrave, 1904.

Instructions relatives aux programmes de l'enseignement secondaire dans les lycées et collèges, 2 septembre 1925, *Journal officiel de la République française*, t. LVII, nº 206, 3 septembre 1925, p. 8650-8684.

2.5.Textes réglementaires de l'enseignement libre

Programme et règlement des études de la Société de Jésus (Ratio atque institutio studiorum societatis Iesu), comprenant les modifications faites en 1832 et 1858, traduction par H. FERTÉ, Paris, Hachette, 1892.

Ratio Studiorum. Plan raisonné et institution des études dans la Compagnie de Jésus, édition bilingue latin-français, présentée par A. DEMOUSTIER et D. JULIA, traduction par L. ALBRIEUX et D. PRALON-JULIA, Paris, Belin, 1997.

2.6.Dictionnaires

Biographie universelle ou Dictionnaire historique des hommes qui se sont fait un nom par leur génie, leurs talents, leurs vertus, leurs erreurs ou leurs crimes, par F.-X. de FELLER, édition revue et continuée jusqu'en 1848, Paris, Leroux, Joubie, 1847-1850.

F. BUISSON, *Dictionnaire de pédagogie et d'instruction primaire*, Paris, Hachette, 1887-1888.

— *Nouveau dictionnaire de pédagogie et d'instruction primaire*, Paris, Hachette, 1911. Édition numérique. [En ligne] Disponible à : http://www.inrp.fr/edition-electronique/lodel/dictionnaire-ferdinand-buisson/

Dictionnaire des sciences philosophiques, par une société de professeurs et de savants, sous la direction de M. A. D. FRANCK, 2e édition, Paris, Hachette, 1875.

Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une Société de Gens de Lettres, mis en ordre par M. DIDEROT, M. D'ALEMBERT, Paris, Briasson/David/ Lebreton/Durand, 1751-1780.

A. LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, Alcan, 1926.

[S. MARÉCHAL], *Dictionnaire des athées anciens et modernes*, Paris, Grabit, an VIII (1800).

2.7. Ouvrages à destination de l'enseignement

É. BOIRAC, *Cours élémentaire de philosophie, conforme aux derniers programmes*, Paris, Alcan, 1888.

F. BOUILLIER, *Analyse critiques des ouvrages de philosophie compris dans le baccalauréat ès lettres*, Paris, Durand, 1855.

[V. COUSIN], *Livre d'instruction morale et religieuse à l'usage des écoles primaires catholiques, élémentaires et supérieures, des écoles normales et des commissions d'examen*, Paris, Levrault, 1833.

P. DESJARDINS, *La Méthode des classiques français. Corneille – Poussin – Pascal*, Paris, Armand Colin, 1904.

J.-S. FLOTTE, *Leçons élémentaires de philosophie, destinées aux élèves de l'Université impériale qui aspirent au grade de bacheliers ès-lettres*, Paris, Bruno-Labbé, 1812.

G. FONSEGRIVE, *Éléments de philosophie*, Paris, Picard et Kahn, [1891].

J.-F. DE LA HARPE, *Lycée, ou cours de littérature ancienne et moderne*, Paris, Depelafol, an VII, t. VII, *Le siècle de Louis XIV.*

C. LAHR, *Cours de philosophie*, Paris, Beauchesne, 1901.

Manuel complet des aspirants au baccalauréat ès-lettres, par des professeurs de l'académie de Paris, 1824.

G. MERLET, *Études littéraires sur les classiques français de la rhétorique et du baccalauréat ès lettres*, Paris, Hachette, 1875.

— *Études littéraires sur les classiques français des classes supérieures*, revues, continuées et mises au courant des derniers programmes et des travaux les plus récents par E. LINTILHAC, Paris, Hachette, 1894.

E. PONELLE, *Nouveau Manuel des aspirants au baccalauréat ès-lettres*, Paris, Mansut, 1825.

— *Nouveau Manuel des aspirants au baccalauréat ès-lettres*, troisième édition, Paris, Mansut, 1828

É. RABIER, *Leçons de philosophie*, Paris, Hachette, 1884.

É. SAISSET, J. SIMON, A. JACQUES, *Manuel de philosophie*, Paris, Joubert, 1846.

G. SORTAIS, *Traité de philosophie*, Paris, Lethielleux, 1900.

R. THAMIN, *Extraits des moralistes (XVIIe, XVIIIe, XIXe siècles)*, Paris, Hachette, 1897.

R. WORMS, *Précis de philosophie*, Paris, Hachette, 1891.

2.8. Controverses

2.8.1. La querelle de l'*Essai sur l'indifférence en matière de religion*

J.-B. FLOTTES, *Observations critiques adressées à M. l'abbé F. de Lamenais*, Montpellier, Tournel aîné, 1823.

— *M. l'abbé F. de Lamennais réfuté par les autorités mêmes qu'il invoque, ou observations critiques sur la* Défense *de cet illustre écrivain*, Montpellier, Auguste Seguin, 1824.

— *M. l'abbé F. de Lamenais réfuté par les autorités mêmes qu'il invoque, ou Observations critiques sur le 3e et le 4e volume de l'Essai*, Montpellier, Augustin Seguin, 1825.

É. JONDOT, *L'Anti-pyrrhonien, ou réfutation complète des principes contenus dans le second volume de l'*Essai sur l'indifférence en matière de religion*, principes subversifs de toute croyance religieuse, de toute morale, et contraires aux notions de la saine physique, ainsi qu'à l'expérience de l'histoire*, Paris, Pillet, 1821.

P. PAGANEL, *Considérations philosophiques, ou examen critique des opinions de M. l'abbé de La Mennais*, Paris, Pillet, 1824

J.-B. NOLHAC, *Du Système philosophique de M. F. de Lamennais et de quelques écrits publiés en faveur de ce système*, Lyon, Boursy, 1825.

P.-D. BOYER, *Examen de la doctrine de M. de Lamennais considéré sous le triple rapport de la philosophie, de la théologie et de la politique ; avec une dissertation sur Descartes, considéré comme géomètre, comme physicien et comme philosophie*, Paris, Le Clere, 1834.

F. R. de LAMENNAIS, *Essai sur l'indifférence en matière de religion*, Paris, Tournachon-Molin et Seguin, 1817-1823.

— *Défense de l'essai sur l'indifférence en matière de religion*, Paris, Méquignon fils aîné, 1821.

— *Œuvres inédites de F. Lamennais*, publiées par A. BLAIZE, Paris, Dentu, 1866.

— *Correspondance générale*, textes réunis, classés et annotés par L. LE GUILLOU, Paris, Armand Colin, 1971-1981.

C. de RÉMUSAT, « *De la religion, considérée dans ses rapports avec l'ordre politique et civil*, par M. l'abbé F. de La Mennais – deuxième partie [recension], », *Le Globe*, t. III, no 61, 13 mai 1826, p. 325-326 et no 64, 20 mai 1826, p. 337-340.

C.-A. de SAINTE-BEUVE, « L'abbé de La Mennais », *Revue des Deux Mondes*, t. V, 1er février 1832, p. 359-380.

— « L'abbé de La Mennais », *in XIXe siècle, Philosophes et essayistes. La Mennais, Victor Cousin, Jouffroy*, *Les Grands Écrivains français. Études des lundis et des portraits classées selon un ordre nouveau* et annotées par M. ALLEM, Paris, Garnier, 1930, t. II, p.1-132.

2.8.2. La querelle du monopole » et les polémiques annexes

D. AFFRE, *Mémoire sur l'enseignement philosophique adressé à la chambre des Pairs*, Paris, Le Clere, 1844.

— *Introduction philosophique à l'étude du christianisme*, Paris, Le Clere, 1845.

— *Introduction philosophique à l'étude du christianisme, et instruction pastorale de Monseigneur l'archevêque de Paris sur la composition, l'examen et la publication des livres en faveur desquels les auteurs et éditeurs sollicitent une approbation*, troisième édition, Bruxelles, Société nationale pour la propagation des bons livres, 1845.

P.-T.-D. d'ASTROS, *Mémoire au roi en son conseil, et aux chambres, en faveur de la liberté d'enseignement*, par Mgr l'archevêque de Toulouse, Toulouse, Augustin Manavit, 1843.

P.-J. CARLE, *La Liberté d'enseignement est-elle une nécessité religieuse et sociale ?*, Paris, Herman, 1843.

C.-H. CLAUSEL DE MONTALS, « Des Doctrines universitaires », *L'Univers*, nº 251, 9 avril 1843.

— *Lettres et Instructions pastorales de Mgr l'évêque de Chartres concernant l'Université*, Avignon, Seguin, 1843.

— *Liberté d'enseignement. Lettre de Mgr. l'évêque de Chartres sur le rapport de M. le duc de Broglie et le discours de M. Cousin, au sujet de la liberté d'enseignement*, Paris, Sirou, 1844.

— *Liberté d'enseignement. Lettre de Mgr. l'évêque de Chartres sur la position faite au clergé dans cette question*, Paris, Waille, 1844.

— *Courtes observations sur le nouveau projet de loi concernant l'instruction publique*, Chartres, Garnier, 1849.

— *Lettre de M. l'évêque de Chartres au sujet de la loi sur l'enseignement*, s. l. n. d. [21 février 1850].

T. COMBALOT, *Mémoire adressé aux évêques de France et aux pères de famille : sur la guerre faite à l'Église et à la société par le monopole universitaire*, Paris, Sirou, 1843.

Controverse sur le projet de loi relatif à l'enseignement présenté par M. Falloux, ministre de l'instruction publique et des cultes, publiée par l'Ami de la Religion, Paris, Le Clere, 1849.

V. COUSIN, *Défense de l'Université et de la philosophie. Discours prononcés à la chambre des pairs dans les séances des 21 et 29 avril, des 2, 3 et 4 mai 1844*, troisième édition, augmentée des discours prononcés dans la suite de la discussion, avec un Appendice contenant diverses pièces relatives à l'histoire de l'enseignement de la philosophie et aux petits séminaires, Paris, Joubert, 1844.

N. DESGARETS [N. DESCHAMPS], *Le Monopole universitaire destructeur de la religion et des lois*, Lyon, Librairie chrétienne / Paris, Bureaux de L'*Univers*, 1843.

A. GARNIER, *Réponse au mémoire de M. l'archevêque de Paris sur l'enseignement philosophique*, Paris, Joubert, 1844.

J.-J. GAUME, *Le Ver rongeur des sociétés modernes, ou le Paganisme dans l'éducation*, Paris, Gaume frères, 1851.

L. de MARCELLUS, « Sur le programme de M. Cousin. [Lettre] au rédacteur », *L'Ami de la religion*, t. CVII, nº 3348, 20 octobre 1840, p. 129-132.

H. MARET, *Essai sur le panthéisme dans les sociétés modernes*, Paris, Sapia, 1840.

P.-L. PARISIS, *Liberté d'enseignement. Examen de la question au point de vue constitutionnel et social*, Paris, Sirou, 1843.

— *Du Projet de loi présenté à la chambre des pairs le 2 février 1844, ou troisième examen sur la liberté d'enseignement au point de vue constitutionnel et social*, Paris, Sirou, 1844.

— *Du Rapport présenté à la Chambre des députés, le 2 juillet 1844 ou Quatrième examen sur la liberté d'enseignement*, Paris, Sirou, 1844.

— *Lettre de Mgr. l'évêque de Langres à M. le Duc de Broglie*, s. l. n. d. [19 avril 1844].

— *Deuxième lettre de Monseigneur l'évêque de Langres à M. le duc de Broglie*, s. l. n. d. [20 avril 1844].

— *Troisième lettre de Monseigneur l'évêque de Langres à M. le duc de Broglie*, s. l. n. d. [22 avril 1844].

— *Réponse à quelques questions ou second examen sur la liberté d'enseignement, au point de vue constitutionnel et social*, Paris, Sirou, 1844.

H. DE RÉGNON, *Adresse à l'épiscopat français, au sujet du projet de loi de M. Falloux sur l'enseignement primaire et secondaire*, s. l. n. d. [13 juillet 1849].

H. RIGAULT, « Réponse de M. l'abbé Gaume au mandement de Mgr l'évêque d'Orléans », *Revue de l'instruction publique en France et dans les pays étrangers*, 11e année, no 14, 1er juillet 1852, p. 153-154, et no 15, 8 juillet 1852, p. 161-163.

2.8.3.La « crise de la morale » et la crise de l'enseignement secondaire

É. BEAUSSIRE, « La crise actuelle de la morale », *Revue des deux mondes*, t. LXIV, 1er août 1884, p. 551-574.

M. BERTHELOT, « La crise de l'enseignement secondaire », *Revue des deux mondes*, 15 mars 1891, p. 337-374.

A. FOUILLÉE, *La France au point de vue moral*, Paris, Félix Alcan, 1911 [1899], cinquième édition.

P. GRIMANELLI, *La Crise morale et le positivisme*, Paris, Au siège de la société positiviste, 1903.

H. MARION, *L'Éducation dans l'Université*, Paris, Armand Colin, 1892.

E. SCHERER, « La crise actuelle de la morale », *Le Temps*, 30 septembre 1884 ; repris dans *Études sur la littérature contemporaine*, Paris, Calmann-Lévy, 1885, t. VIII, p. 155-185.

G. TARDE, « La crise de la morale et la crise du droit pénal », *Revue philosophique*, t. XXVI, 1988, p. 379-396.

2.9. Œuvres philosophiques annexes

A. ARNAULD et P. NICOLE, *La Logique ou l'art de penser*, édition critique par D. DESCOTES, Paris, Honoré Champion, 2011.

P.-S. BALLANCHE, *Du Sentiment considéré dans ses rapports avec la littérature et les arts*, Lyon, Ballanche et Barret, 1801.

J. BARTHÉLÉMY SAINT-HILAIRE, *M. Victor Cousin, sa vie et sa correspondance*, Paris, Hachette-Alcan, 1895.

J. BRUCKER, *Historia critica philosophiæ a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta*, Leipzig, Breitkopf, 1742-1744.

G. BELOT, *Études de morale positive*, Paris, Alcan, 1907.

J. BENDA, *Belphégor. Essai sur l'esthétique de la présente société française*, Paris, Émile-Paul, 1918.

H. BERGSON, « La philosophie française, tableau récapitulatif destiné à l'Exposition de San Francisco », *La Revue de Paris*, vol. XXII, no 3, 1915, p. 236-256.

— *La Pensée et le mouvant*, Paris, Alcan, 1934.

É. BOUTROUX, « Rôle de l'histoire de la philosophie dans l'étude de la philosophie », *in Congrès international de philosophie, deuxième session tenue à Genève du 4 au 8 septembre 1904*, rapports et compte rendus, Genève, Kündig, 1905, p. 49-68.

É. BRÉHIER, « Doutes sur la philosophie des valeurs », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. XLVI, nº 3, 1939, p. 399-414.

— *La Philosophie et son passé*, Paris, PUF, 1940.

L. BRUNSCHVICG, *Spinoza*, Paris, Alcan, 1894.

— *De la Modalité du jugement*, Paris, Alcan, 1897.

— *De la Modalité du jugement*, seconde édition, Paris, Alcan, 1934.

— *Les Étapes de la philosophie mathématique*, Paris, Alcan, 1912.

— « L'Orientation du rationalisme. Représentation, concept, jugement », *Revue de métaphysique et de morale*, t. XXVII, nº 3, 1920, p. 261-343.

— *Nature et Liberté*, Paris, Flammarion, 1921.

— *Spinoza et ses contemporains*, Paris, Alcan, 1923.

— *De la Connaissance de soi*, Paris, Alcan, 1931,

— *Le Progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, Paris, PUF, 1953 [1927].

— « Discours et vérité », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. XXXVIII, nº 1, 1931, p. 29-60.

— *Agenda retrouvé, 1892-1942*, éd. J. WAHL, Paris, Éditions de Minuit, 1948.

— *Écrits philosophiques*, Paris, PUF, 1954.

C. BUFFIER, *Traité des premières vérités*, édition, présentation et notes par L. ROUQUAYROL, Paris, Vrin, 2020.

F. BUISSON, *Le Christianisme libéral*, Paris, Cherbuliez, 1865.

— *La Foi laïque, extraits de discours et d'écrits (1878-1911)*, Paris, Hachette, 1912.

V. COUSIN, *Discours prononcé à l'ouverture du cours de l'histoire de la philosophie, le 13 décembre 1815*, Paris, Delaunay, 1816.

— « Classification des questions et des écoles philosophiques », *Archives Philosophiques, Politiques et Littéraires*, t. I, 1817, p. 200-212.

— *Philosophie morale (1820)*, texte établi par S. MATTON, R. RAGGHIANTI et P. VERMEREN, Paris, Vrin, 2020 [1820].

— *Fragmens philosophiques*, Paris, Sautelet, 1826.

— *Fragmens philosophiques*, seconde édition, Paris, Ladrange, 1833.

— *Fragments philosophiques*, troisième édition, Paris, Ladrange, 1838.

— *Cours de philosophie. Introduction à l'histoire de la philosophie*, Paris, Pichon et Didier, 1828.

— *Introduction à l'histoire de la philosophie*, quatrième édition, revue et augmentée, Paris, Dider, 1861

— *Cours de l'histoire de la philosophie. Histoire de la philosophie du XVIII^e siècle*, Paris, Pichon et Didier, 1829.

— *Rapport sur l'état de l'instruction publique en quelques pays d'Allemagne, et particulièrement en Prusse*, Paris, 1833.

— *État de l'instruction primaire dans le Royaume de Prusse à la fin de l'année 1831, supplément au au rapport sur l'instruction publique en Prusse*, Paris, Levrault, 1833.

— *Cours de philosophie professé à la faculté des lettres pendant l'année 1818, sur le fondement des idées absolues du vrai, du beau et du bien*, Paris, Hachette, 1836.

— *De l'Instruction publique en Hollande. Journal d'un voyage fait en ce pays dans le mois de septembre 1836*, Paris, Levrault, 1837.

—« Sur un manuscrit contenant des lettres inédites du P. André », *Journal des savants*, 1841, janvier, p. 5-29 ; février, p. 94-122.

— *Cours d'histoire de la philosophie morale au dix-huitième siècle, professé à la faculté des lettres, en 1819 et 1820, introduction*, Paris, Ladrange, 1841.

— *Leçons sur la philosophie de* Kant, Paris, Ladrange, 1844.

— *Cours de l'histoire de la philosophie moderne*, première série, t. V, *Histoire de la philosophie au XVIIIe siècle. École de Kant*, Paris, Ladrange, 1846.

— *Philosophie de Kant*, Paris, Librairie nouvelle, 1857.

— *Rapport à la chambre des Pairs au nom d'une commission spéciale en charge de l'examen du projet de loi sur l'instruction primaire, le 21 mai 1833*, *in Fragments littéraires*, Paris, Didier Librairie-éditeur, 1843, p. 99-152.

— *Fragments littéraires*, Paris, Didier, 1843

— « Les femmes illustres du dix-septième siècle », *Revue des deux mondes*, quatrième année, t. V, 1844, p. 193-203.

— « Quel doit être le caractère religieux de notre siècle ? », *Le Constitutionnel*, 13 octobre 1844.

— *Fragments de philosophie cartésienne*, Paris, Didier, 1845.

— *Du Vrai, du beau, du bien*, Paris, Didier, 1853.

— *Madame de Sablé. Études sur les femmes illustres et la société du XVIIe siècle*, Paris, Didier, 1854.

— *Madame de Sablé. Nouvelles études sur la société et les femmes illustres du XVIIe siècle*, deuxième édition, Paris, Didier, 1859.

— *Discours d'ouverture du 7 décembre 1815*, *in Premiers essais de Philosophie*, Librairie Nouvelle, Paris, 1855.

— *Philosophie sensualiste au dix-huitième siècle*, troisième édition, revue et corrigée, Paris, Librairie nouvelle, 1856.

J.-P. DAMIRON, « De l'histoire de la philosophie en France au XIXe siècle », *Le Globe*, vol. I, no 94, 14 avril 1825, p. 470-471.

— *Essai sur l'histoire de la philosophie en France au XIXe siècle*, Paris, Ponthieu, 1828.

— *Essai sur l'histoire de la philosophie en France au XIXe siècle*, seconde édition, revue et augmentée, Paris, Ponthieu, 1828.

— *Essai sur l'histoire de la philosophie en France au XVIIe siècle*, Paris, Hachette, 1846.

J.-M. DEGÉRANDO, *Histoire comparée des systèmes de philosophie, relativement aux principes des connaissances humaines*, Paris, Henrichs, 1804.

C. DU BOS, *Journal*, Paris, Corrêa, 1946.

P. DUHEM, « Quelques réflexions sur la science allemande », *Revue des deux mondes*, t. XXV, 1915, p. 657-686.

G. FERRARI, *Les Philosophes salariés*, Paris, Sandré, 1849.

M. FERRAZ, *Études sur la philosophie en France au XIXe siècle*, Paris, Didier, 1877.

J.-B. FLOTTES, *De l'Esprit philosophique, discours prononcé le 25 novembre 1839, à l'ouverture du cours de philosophie de la faculté des lettres de Montpellier*, Montpellier, Tournel, 1839.

— *Des Attaques dirigées contre les études philosophiques, discours prononcé le 4 janvier 1839 à l'ouverture du cours de philosophie de la Faculté des lettres de Montpellier*, Montpellier, Tournel, 1839.

— *Leçons de philosophie pendant l'année scolaire 1848-1849*, Béziers, Granié, 1849.

— *Leçons de philosophie pendant l'année scolaire 1849-1850*, Béziers, Granié, 1850.

— *Leçons de philosophie pendant l'année scolaire 1850-1851*, Béziers, Granié, 1851.

— *Étude sur Daniel Huet, évêque d'Avranches*, Montpellier/Avignon, Seguin, 1857.

É. HALÉVY, *Correspondance (1891-1937)*, éd. H. GUY-LOË, Paris, Éditions de Fallois, 1996.

E. HAVET, *Le Christianisme et ses origines*, Paris, Lévy, 1871.

T. JOUFFROY, « Comment les dogmes finissent », *Le Globe*, vol. I, nº 111, 24 mai 1825, p. 565-568.

— « *Œuvres complètes de Platon*, traduites par Victor Cousin. – tome IV. *Œuvres inédites de Proclus*, philosophe grec du cinquième siècle, d'après les manuscrits de la bibliothèque royale de Paris ; publiées par Victor Cousin (1er article) [recension] », *Le Globe*, t. IV, nº 96, 24 mars 1827, p. 505-507.

P. L. LABERTHONNIÈRE, *Essais de Philosophie religieuse*, Paris, Lethielleux, s. d.

A. LERMINIER, « La société française est-elle sceptique ? », *Revue des deux mondes*, t. V, 15 janvier 1832, p. 183-197.

M. HEIDEGGER, *Überlegungen XII-XV (Schwarze Hefte 1939/41*), Frankfurt, Klostermann, 2014.

G.-M. RAYMOND, *Essai sur l'émulation dans l'ordre social et sur son application à l'éducation*, Genève, Paschoud, 1802.

E. RENAN, *Nouvelles Études d'histoire religieuse*, Paris, Calmann Lévy, 1884.

J.-B. RIAMBOURG, *Œuvres philosophiques de M. le président Riambourg*, publiées par MM. T. FOISSET et l'abbé S. FOISSET, Paris, Debécourt, 1837.

T. RIBOT, *La Psychologie des sentiments*, Paris, Alcan, 1896.

L. ROBERT, *De la certitude et des formes récentes de scepticisme*, Paris, Thorin, 1880.

E. ROQUES, *M. V. Cousin et ses adversaires ou examen des doctrines philosophiques en conflit au XIXe siècle*, Paris, Gaume Frères, 1858.

C.-A. de SAINTE-BEUVE *Causeries du lundi*, Paris, Garnier, 1851-1862.

— *Chroniques parisiennes (1843-1845)*, Paris, Calmann-Lévy, 1876.

A. STERN, « La philosophie des valeurs », *Thalès*, vol. III, 1936, p. 136-141.

H. TAINE, *Les Philosophes français du XIXe siècle*, Paris, Hachette, 1857.

W.-G. TENNEMANN, *Grundriss der Geschichte der Philosophie für den akademischen Unterricht*, Leibpzig, Johann Ambrosius, 1816.

— *Grundriss der Geschichte der Philosophie für den akademischen Unterricht*, fünfte vermehrte und verbesserte Auflage, oder dritte Bearbeitung von Amadeus Wendt, Leibpzig, Ambrosius, 1829.

VOLTAIRE, *Lettres philosophiques*, édition d'O. FERRET et A. MCKENNA, Paris, Classiques Garnier, 2010.

2.10.Éditions philosophiques

C. ADAM et P. TANNERY, *Œuvres de Descartes*, Paris, Léopold-Cerf, 1897-1913.

V. COUSIN, *Procli philosophi platonici opera e codd. mss. biblioth. reg. parisiensis*, Paris, Eberhart, 1820-1827.

— *Œuvres de Platon*, Paris, Bossange puis Pichon et Didier puis Rey et Gravier, 1822-1840.

— *Œuvres de Descartes*, Paris, Levrault, 1824-1826.

— *Manuel de l'histoire de la philosophie, traduit de l'allemand de Tennemann*, Paris, Pichon et Didier, 1829.

— *Nouvelles considérations sur les rapports du physique et du moral de l'Homme, ouvrage posthume de M. Maine de Biran*, Paris, Ladrange, 1834.

— *Œuvres philosophiques de Maine de Biran*, Paris, Ladrange, 1841.

— *Œuvres philosophiques du Père André de la Compagnie de Jésus*, Paris, Delahays, 1843.

E. NAVILLE, *Œuvres inédites de Maine de Biran*, avec la collaboration de M. DEBRIT, Paris, Magdeleine, 1859.

P. FAUGÈRE, *Lettres, opuscules et mémoires de madame Périer et de Jacqueline, sœurs de Pascal, et de Marguerite Périer, sa nièce*, publiés sur les manuscrits originaux, Paris, Vaton, 1845.

C. URBAIN et E. LEVESQUE, *Correspondance de Bossuet*, nouvelle édition augmentée de lettres inédites et publiée avec des appendices et des notes, Paris, Hachette, 1909-1925.

Mémoires de Saint-Simon, nouvelle édition collationnée sur le manuscrit autographe, augmentée des additions de Saint-Simon au « Journal » de Dangeau, Paris, Hachette, 1879-1931.

Reproduction en phototypie de l'exemplaire avec notes manuscrites marginales des Essais de Montaigne, appartenant à la ville de Bordeaux, Paris, Hachette, 1912.

2.11.Documentation annexe

2.11.1.Œuvres à portée biographique et prosopographique

ANONYME, « Ernest Havet », *L'Univers illustré*, 18 janvier 1890, p. 36-38.

H. BEAUNE, *M. Th. Foisset. Notice biographique*, Dijon, Lamarche, 1874.

L. BRUNSCHVICG, « Notice sur la vie et les travaux de Jules Lachelier », *Séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques*, 81e année, 1921/2, p. 5-23.

J.-B. DELAMBRE, « Notice sur la vie et les ouvrages de Charles Bossut, lue dans la séance publique de la Classe des sciences physiques et mathématiques de l'Institut royal de France », *Magasin encyclopédique, ou Journal des sciences, des lettres et des arts*, 1815, t. I, p. 290-308.

C. DURAND, *Vie de M. l'abbé Flottes*, Montpellier/Paris, Seguin/Durand, 1866.

V. DURUY, *Notes et souvenirs (1811-1894)*, Paris, Hachette, 1901.

T. FOISSET, « M. Frantin », *Mémoires de l'Académie impériale des sciences, arts et belles lettres de Dijon*, tome XI, 1863, p. 1-30.

L. de FONTANES, *Correspondance de Fontanes et Joubert, 1785-1819*, publiée par R. TESSONNEAU, Paris, Plon, 1943.

H. FORTOUL, *Journal*, publié par G. MASSA-GILÉ, Genève, Droz, 1989.

J.-D. GUIGNIAUT, « Notice historique sur la vie et les travaux de M. Joseph-Victor Le Clerc », *Comptes rendus des séances de l'Académie des inscriptions et Belles-lettres*, vol. X, 1866, p. 247-261.

A. HENRION, *Vie de M. Frayssinous, évêque d'Hermopolis*, Paris, Adrien Le Clere, 1844.

P. JANET,« Victor Cousin et son œuvre philosophique », *Revue des deux mondes*, nº 61, 1884, p. 97-120.

— *Victor Cousin et son œuvre*, Paris, Calmann-Lévy, 1885.

— *La Philosophie de Lamennais*, Paris, Alcan, 1890.

A. LAIR, « Damiron intime », *in Séances et travaux de l'académie des sciences morales et politiques*, vol. CLXX, 1908, p. 400-429.

F. LEFÈVRE, « Une heure avec Léon Brunschvicg », *Les Nouvelles littéraires*, 14 mai 1927, p. 1-4.

P. LHANDE, *Un Maître humaniste, le Père Longhaye. Les disciplines intellectuelles, les disciplines littéraires, les disciplines religieuses*, Paris, Gigord, 1923.

G. MONOD, *Portraits et souvenirs. Victor Hugo, Michelet, Fustel de Coulanges, V. Duruy, J. Darmester, etc.*, Paris, Calmann Lévy, 1897.

NAPOLÉON Ier, *Correspondance générale*, éd. G. MADEC, Paris, Fondation Napoléon/Fayard, 2004-2018.

J. QUICHERAT, *Histoire de Sainte-Barbe. Collège, communauté, institution*, Paris, Hachette, 1864.

J. RENAULD, « L'œuvre de Gustave Belot », *Revue de Métaphysique et de Morale*, t. XXXIX, nº 2, avril-juin 1932, p. 235-251.

F. ROGER, « Notice historique sur M. de Fontanes », *in Œuvres de M. de Fontanes, recueillies pour la première fois, et complétées d'après les manuscrits originaux*, Paris, Hachette, 1839, t. I, p. VII-XXXIV.

C.-A. de SAINTE-BEUVE, « De la retraite de MM. Villemain et Cousin », *in Causeries du lundi*,, Paris, Garnier, t. VI, 1852, p. 146-164.

J. SIMON, *Victor Cousin*, Paris, Hachette, 1887.

J. SAPHARY, *L'École éclectique et l'école française*, Paris, Joubert, 1844.

G. de TARDÉ, *Notice sur la vie et les travaux de Charles Lévêque, lue dans la séance du 5 mars 1904* [de l'Académie des sciences morales et politiques], Paris, Firmin-Didot, 1904.

A.-C. THIBAUDEAU, *Mémoires sur le Consulat, 1799 à 1804, par un ancien conseiller d'État*, Paris, Ponthieu, 1827.

É. VACHEROT, *Le Nouveau Spiritualisme*, Paris, Hachette, 1884.

M. VERNES, « Ernest Havet et son œuvre religieuse », *La Nouvelle revue*, t. LXXXIX, 1894, p. 673-694.

A.-F. VILLEMAIN, *Souvenirs contemporains d'histoire et de littérature*, Paris, Didier, 1854.

2.11.2.Documents relatifs à l'instruction publique et à l'enseignement

ANONYME, « Sur le nouveau programme pour le baccalauréat ès-lettres », *L'Ami de la religion*, t. CVI, nº 3329, 5 septembre 1840, p. 449-452.

Almanach national, annuaire de la République française pour 1848-1849-1850, présenté au Président de la République, Paris, Guyot, 1850.

Archives parlementaires de 1787 à 1860, recueil complet des débats législatifs et politiques des chambres françaises, imprimé par ordre du Sénat et de la Chambre des députés, fondé par MM. Mavidal et E. Laurent […], deuxième série, 1800 à 1860, Paris, Dupont, s. d.

Bulletin universitaire contenant les ordonnances, réglemens et arrêtés concernant l'instruction publique, Paris, Imprimerie royale, 1830-1844.

Bulletin de l'université et des établissements scientifiques et littéraires, Paris, Ministère de l'Instruction publique, 1845-1849.

Bulletin administratif du ministère de l'instruction publique, Paris, Imprimerie impériale (puis nationale), 1850-1932.

C. BÉNARD, *De la Philosophie dans l'éducation classique*, Paris Ladrange, 1862

É. BEAUSSIRE, « L'enseignement de la philosophie dans l'Université de France », *Revue des deux Mondes*, t. LXVIII, 1886, p. 82-121.

F. BOUILLIER, *L'Ancien conseil de l'Université et le projet de loi de M. Ferry sur le Conseil supérieur de l'instruction publique*, Paris, Mouillot, 1879.

L. BRUNSCHVICG, *Un Ministère de l'éducation nationale*, Paris, Plon, 1922.

L.-R. CARADEUC DE LA CHALOTAIS, *Essai d'éducation nationale ou plan d'études pour la jeunesse*, Philibert, 1763.

Circulaires et instructions officielles relatives à l'instruction publique, Paris, Delalain, 1863-1902, 12 vol.

« Du nouveau règlement sur l'agrégation des lycées », *Le Moniteur universel*, 23 février 1853, p. 218.

G. DUPONT-FERRIER, *Les Écoles, lycées, collèges, bibliothèques. L'enseignement public à Paris*, Paris, 1913.

P. DUPUY, « L'École normale de 1848 à 1856 », *Revue internationale de l'enseignement*, 1883, n° 6, p. 1057-1075

É. DURKHEIM, « L'enseignement philosophique et l'agrégation de philosophie », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, t. XXXIX, 1895, p. 121-147.

Enquête sur l'enseignement secondaire, Paris, Motteroz, 1899.

J. FERRY, *Discours et opinions*, publiés avec commentaires et notes par P. ROBIQUET, Paris, Armand Colin, t. III, 1895.

A. HIMLY, *Livret de la faculté des lettres de Paris (1809-1891)*, Paris, Delalain, 1891.

L. LIARD, *Histoire de l'enseignement supérieur en France, 1789-1889*, Paris, 1888.

H. MARION, « Le nouveau programme de philosophie », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, t. X, juillet-décembre 1880, p. 414-427.

— *L'Éducation dans l'université*, Paris, Armand Colin, 1892.

Recueil des lois et réglemens concernant l'instruction publique, depuis l'édit de Henri IV, en 1598, jusqu'à ce jour ; publié par ordre de Son Excellence le Grand-Maître de l'Université de France, Paris, Bruno-Labbé, 1814-1828.

Recueil des lois et règlements sur l'enseignement supérieur, comprenant les décisions de la jurisprudence et les avis des conseils de l'instruction publique et du conseil d'État, par A. de BEAUCHAMP, chef du bureau au ministère de l'instruction publique, Paris, Delalain, 1880-1895.

J.-B. RIAMBOURG « Sur le livre d'instruction morale et religieuse à l'usage des écoles élémentaires approuvé par le conseil royal de l'instruction publique », *Annales de philosophie chrétienne*, nº 51, septembre 1834, p. 169-180 et nº 52, octobre 1834, p. 249-262.

J. SIMON, « L'Université », *La Liberté de penser*, t. IV, 1849, p. 524-542..

Troisième Congrès international d'enseignement supérieur, tenu à Paris du 30 juillet au 4 août 1900. Introduction, rapports préparatoires, communications et discussions, publiés par F. PICAVET, Paris, Chevalier-Marescq, 1902.

F. VIAL, *Trois siècles d'histoire de l'enseignement secondaire*, Paris, Delagrave, 1936.

2.11.3. Bulletins de la Société française de philosophie

« La place et le caractère de la philosophie dans l'enseignement secondaire », *Bulletin de la Société française de philosophie*, séance du 18 décembre 1902, t. III, 1903, p. 25-55.

« L'idée religieuse dans l'enseignement », *Bulletin de la Société française de philosophie*, t. V, 1905, séance du 23 février 1905, p. 151-191.

« Enquête sur l'enseignement de la philosophie », *Bulletin de la Société française de philosophie*, t. VIII, 1908, séance du 28 novembre 1907, p. 1-30.

« Histoire et philosophie », *Bulletin de la Société française de philosophie*, séance du 31 mai 1923, p. 33.

« La querelle de l'athéisme », *Bulletin de la Société française de philosophie*, séance du 24 mars 1928, t. XXVIII, 1928, p. 49-95.

« La notion de philosophie chrétienne », *Bulletin de la Société française de philosophie*, t. XXXI, 1931, séance du 21 mars, p. 277-334.

« La morale et les valeurs. Consistance et précarité », *Bulletin de la Société française de philosophie*, vol. XXXVI, 1936, séance du 29 février 1936, p. 61-102.

2.11.4.Documents relatifs à l'histoire du livre et de la publication

« De l'adoption des livres classiques », *L'Ami de la religion*, 24 septembre 1840.

Librairie Hachette et C^ie^. [Catalogue pour l']Exposition Universelle de 1889, Paris, Hachette, 1889.

« Nouvelles publications », *Feuilleton du journal de la librairie*, nº 43, 21 octobre 1848.

*Note sur les principales publications de MM. L. Hachette et C^ie^*, [Paris], s. n. 1867.

*Notice sur la librairie de MM. Hachette et C^ie^*, [Paris], s. n. juin 1875.

2.11.5.Documents sur l'histoire du XVII^e^ siècle

F. ANNAT, *Cavilli Iansenianorum contra latam in ipsos a sede apostolica sententiam […]*, Paris, Cramoisy, 1654.

A. ARNAULD, *Response au P. Annat, provincial des Iesuites. Touchant les cinq propositions attribuées à M. l'Euesque d'Ipre*, s. l. 1654.

— et P. NICOLE, *La Logique ou l'art de penser [...]*, Paris, Savreux, 1662.

J. DUVERGIER DE HAURANNE, *Maximes saintes et chrestiennes tirées des lettres de Messire Iean du Verger de Hauranne abbé de Saint Cyran*, seconde édition, Paris, Le Mire, 1653.

— *Considérations sur les dimanches et les festes des mysteres, et et sur les festes de la Vierge et des Saints*, Paris, Savreux, 1670

N. FILLEAU DE LA CHAISE, *Discours sur les Pensées de M. Pascal, où l'on essaye de faire voir quel était son dessein. Avec un autre discours sur les preuves des livres de Moïse*, Paris, Desprez, 1672.

— *Discours sur les Pensées de M. Pascal*, introduction et notes de V. GIRAUD, Paris, Brossard, 1923.

P. LE MUET, *Manière de bien bâtir, pour toutes sortes de personnes*, Paris, Langlois, 1647.

Nécrologe de l'abbaye de Notre-Dame de Port-Royal des Champs [...], Amsterdam, Potgieter, 1723.

Recueil de plusieurs pieces pour servir à l'histoire de Port-Royal, Utrecht, Aux Dépens de la Compagnie, 1740.

2.11.6.Catalogues de bibliothèques et librairies

Catalogue des livres qui se trouvent chez Nyon l'aîné [...], Paris, [Nyon], 1781.

Catalogue de la bibliothèque d'un amateur [A.-A. RENOUARD]*, avec notes bibliographiques, critiques et littéraires*, Paris, Renouard, 1819.

Catalogue des livres provenant de la bibliothèque de feu M. le marquis de Fontanes […], Paris, Silvestre, 1821

Catalogue de livres rares et précieux provenant de la bibliothèque de M. F. de La Mennais, Paris, Daubrée, 1836.

Catalogue des livres légués à la bibliothèque de la ville de Montpellier par l'abbé J.-B.-M. Flottes, ancien vicaire général, professeur de philosophie à la faculté des lettres, Montpellier, Grollier, 1866.

2.12.Autres ouvrages et articles

D. AFFRE, *Catéchisme du diocèse de Paris*, Paris, Librairie pour les livres liturgiques illustrés, 1847.

H. de BALZAC, *Histoire de la grandeur et de la décadence de César Birotteau*, Paris, s. n. 1838.

C. BOSSUT, « Nouvelle manière de démontrer les propriétés de la cycloïde », *in Mémoires de mathématiques et de physique présentés à l'Académie royale des sciences*, vol. III, 1760, p. 603-616.

— *Traité élémentaire d'hydrodynamique*, Paris, Jombert, 1771.

—, J. LE ROND D'ALEMBERT et N. de CONDORCET, *Nouvelles expériences sur la résistance des fluides*, Paris, Jombert, 1777.

— *Discours sur la vie et les ouvrages de Pascal*, Paris, Nyon, 1781.

— *Rapport de M. l'abbé Bossut, de M. l'abbé Rochon et de M. le M[arqu]is de Condorcet […] sur le canal que le gouvernement fait construire en nivernais pour l'approvisionnement de Paris*, Paris, Imprimerie royale, 1786.

— *Essai sur l'histoire générale des mathématiques*, Paris, Louis, 1802.

D.-R. BOULLIER, *Sentiments de M. *** sur la critique des Pensées de Pascal par M. de Voltaire*, *in Apologie de la métaphysique, à l'occasion du Discours préliminaire de l'Encyclopédie*, Amsterdam, Jean Catuffe, 1753, p. 25-112.

A.-M. DAIGNAN, *Mélanges historiques, critiques, de physique, de littérature et de poésie*, Paris, Merlin, 1768.

P. FAUGÈRE, *Éloge de Jean Gerson, chancelier de l'Église et de l'université de Paris. Discours qui a remporté le prix d'éloquence décerné par l'Académie française, dans sa séance du 9 août 1838*, Paris, Vaton, 1838.

L. de FONTANES, *Nouvelle traduction de l'Essai sur l'homme de Pope, en vers français, précédée d'un discours, et suivie de notes*, Paris, Jombert, 1783.

Encyclopédie méthodique, ou par ordre de matières, par une société de gens de lettres, de savants et d'artistes. Mathématiques, Paris, Panckoucke, 1784.

F. GÉNIN, « Les honnêtetés philosophiques. À propos d'un article de la Revue des deux mondes. », *La Revue indépendante, paraissant le 10 et 25 de chaque mois, avec un Bulletin bibliographique*, t. XVIII, 10 février 1845, p. 424-431.

[P. GERBET], « *Fragments philosophiques*, par M. Victor Cousin – Préface des *Esquisses de philosophie morale* de Dugald Stewart, par M. Th. Jouffroy [recension] », *Le Mémorial catholique*, troisième année, t. VI, décembre 1826, p. 333-337.

J.-F. DE LA HARPE, *Du Fanatisme dans la langue révolutionnaire*, Paris, 1797.

G. SOREL, « Vues sur les problèmes de la philosophie », *Revue de métaphysique et de morale,* t. XVIII, n° 5, 1910, p. 581-613 ; t. XIX, n° 1, 1911, p. 64-99.

E. LAVISSE, *Histoire de la France contemporaine*, t. VII, Paris, Hachette, 1921.

E. VIOLLET-LE-DUC, *Dictionnaire raisonné de l'architecture française du XI^e^ au XVI^e^ siècle*, t. VIII, Paris, Morel, 1869.

C. BOITO, *Questioni pratiche du belle arti, restauri, concorsi, legislazione, professione, insegnalento*, Milan, Hoepli, 1893.

C. BOITO, *La Basilique de S. Marc à Venise étudiée au double point de vue de l'art et de l'histoire*, tr. A. CRUVELLIÉ, Venise, s. n. 1890.

J. RUSKIN, *The Seven Lamps of Architecture*, Londres, Smith, Elder & Co., 1849.

C.-A. de SAINTE-BEUVE, « Qu'est-ce qu'un classique ? », *Le Constitutionnel*, 21 octobre 1850.

G. BOISSIER, « Rapport sur les concours de l'année 1898 », *in Recueil des discours, rapports et pièces lus dans les séances publiques et particulières de l'Académie française*, 1890-1899. [En ligne] Disponible à : https://www.academie-francaise.fr/rapport-sur-les-concours-de-lannee-1898 (consulté le 23 mai 2022).

C. DOUCET, Rapport sur les concours de l'année 1877, *in Recueil des discours, rapports et pièces lus dans les séances publiques et particulières de l'Académie française, 1870-1879.* [En ligne] Disponible à : https://www.academie-francaise.fr/rapport-sur-les-concours-de-lannee-1878 (consulté le 23 mai 2022).

G. DE STAËL-HOLSTEIN, *De la littérature considérée dans ses rapports avec les institutions sociales*, Paris, Crapelet, [1799].

JÉRÔME DE STRIDON, *Sanctieusebii Hieronymi Stridonensis Presbyteri*, Venise, Zerletti, 1768.

TITE-LIVE, *T. Livii Patavini Historiarum ab urbe condita libri, qui supersunt, omnes*, Lyon-Amsterdam, Luchtmans-Wetstenium-Schoonenburg, 1744.

E. YOUNG, *Œuvres diverses du docteur Young*, traduites de l'anglais par M. le Tourneur, Paris, Le Jay, 1770.

VOLTAIRE, *Correspondence and related documents*, éd. T. BESTERMAN, Oxford, The Voltaire foundation, 1968-1975.

3. SOURCES SECONDAIRES

3.1. Réception de Pascal et de Port-Royal

3.1.1.Généralités

B. AMOUDRU, *La Vie posthume des « Pensées ». Des « pascalins » aux « pascalisants »*, Paris, Bloud et Gay, 1935.

H. BOUCHILLOUX, « Apologétique et philosophie : Pascal lu par les philosophes. Bilan », *Courrier du Centre International Blaise-Pascal*, n° 19, 1997, p. 29-32.

A. CANTILLON, *Le* Pari-de-Pascal *: étude littéraire d'une série d'énonciations (1660-1850)*, Paris, Vrin/EHESS, 2014.

M. COTTRET, *Histoire du jansénisme, XVII^e^-XIX^e^ siècle*, Paris, Perrin, 2016,

A. GEFEN, « Productivité d'un malentendu théorique : le fragment », *in* R. RIPOLL (dir.), *L'Écriture fragmentaire : théories et pratiques*, Perpignan, Presses universitaires de Perpignan, 2002, p. 43-58.

L. LAFUMA, *Histoire des Pensées de Pascal (1656-1952)*, Paris, Éditions du Luxembourg, 1954.

Le Pascal des philosophes II, *Les Études* philosophiques, n° 96, 2011.

A. MCKENNA, « The reception of Pascal's *Pensées* in the seventeenth and eighteenth centuries », *in* N. HAMMOND (dir.), *The Cambridge Companion to Pascal*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 253-263.

L. THIROUIN, « Pascal, la *Vie* ou l'œuvre ? », *in* S. MOMBERT et M. ROSELLINI (dir.), *Usages des vies. Le biographique hier et aujourd'hui (XVII^e^-XXI^e^ siècle)*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2012, p. 267-294.

3.1.2.Émission et contexte de publication des textes pascaliens

K. ABIVEN, « Les Pensées-de-Pascal : un *Pascaliana* ? », *Les Fragments pascaliens : ordre, raisons, figures*, *Acta Litt&Arts*, 2016. [En ligne] Disponible à : http://ouvroir-litt-arts.univ-grenoble-alpes.fr/revues/actalittarts/182-les-pensees-de-pascal-un-pascaliana

J.-R. ARMOGATHE, « La révision des *Pensées* par le comité de Port-Royal, *in* R. DUCHÊNE et P. RONZEAUD (dir.), *Ordre et contestation au temps des classiques*, *Papers on French Seventeenth-Century Literature*, vol. XIX, n° 37, 1992, p. 279-290.

— « Pascal, auteur classique : la révision du texte des *Pensées* », *Dix-septième siècle*, no 290, 2021, p. 75-87.

F. Barancy, « Publier en temps de crise : l'avertissement des *Provinciales*, édition critique », *Courrier Blaise Pascal*, nos 41-42, 2020, p. 135-152.

A. Cantillon, « *Pendent opera interrupta* : le commencement des *Pensées-de-Pascal* », *Pascal a-t-il écrit les* Pensées *?*, *Littératures*, no 55, 2006, p. 47-74.

J.-M. Chatelain, « L'introuvable livre des *Pensées*. Du manuscrit autographe aux éditions de Port-Royal », *in id.* (dir.), *Pascal, le cœur et la raison*, Paris, Bibliothèque Nationale de France, 2016, p. 143-154.

L. Cognet, « Le jugement de Port-Royal sur Pascal », *in Blaise Pascal. L'homme et l'œuvre*, Paris, Minuit, 1956, p. 11-45.

P. Ernst, *Les* Pensées *de Pascal. Géologie et stratigraphie*, Paris-Oxford, Universitas-Voltaire Foundation, 1996.

M. Horino, « Les trois écrits que la « plurilecture » a permis de reconstituer à partir du manuscrit de *Divertissement* », *Courrier du Centre international Blaise Pascal*, no 36, 2014, p. 13-23,

— « La dernière étape dans l'histoire génétique du manuscrit du *Divertissement*. Les deux autres versions que la "plurilecture" a permis de reconstituer à partir du manuscrit du *Divertissement* », *Acta Humanistica Universitatis Sangio Kyotiensis*, no 49, 2016, p. 321-343.

— « Introduction aux études génétiques sur les *Copies* des *Pensées* de Pascal », *Acta Humanistica Universitatis Sangio Kyotiensis*, no 51, 2018, p. 349-363.

O. Jouslin, *« Rien ne nous plaît que le combat ». La Campagne des* Provinciales *de Pascal, étude d'un dialogue polémique*, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise Pascal, 2007.

— « Pour une approche contextualisée des *Provinciales* (1655-1659) », *in Polémique en tous genres*, *Cahiers du GADGES* no 7, 2009, p. 171-189.

L. Lafuma, « Le puzzle des *Pensées* », *Controverses pascaliennes*, Paris, Éditions du Luxembourg, 1952, p. 45-51.

L. Marin, « "Pascal" : du texte au livre », *Informations sur les sciences sociales*, no 16/1, 1977, p. 27-57.

— « L'écriture fragmentaire et l'ordre des *Pensées* de Pascal », *in Pascal et Port-Royal*, Paris, PUF 1997, p. 51-70.

A. McKenna, « Filleau de la Chaise et la réception des *Pensées* », *Cahiers de l'AIEF*, no 40, 1988, p. 297-314.

— *Entre Descartes et Gassendi. La première édition des* Pensées *de Pascal*, Oxford, Universitas/ Voltaire Foundation, 1993.

— *Pascal et* son *libertin*, Paris, Classiques Garnier, 2017.

J. Mesnard, *Pascal et les Roannez*, Paris, Desclée de Brouwer, 1965.

— « Aux origines de l'édition des *Pensées* : les deux copies », *in Les « Pensées de Pascal » ont trois cents ans*, Clermont-Ferrand, Bussac, 1971, p. 1-30.

— « Les éditions de Port-Royal », *Chroniques de Port-Royal*, nos 20-21, 1972, p. 66-82.

M. Pérouse, *L'Invention des* Pensées *de Pascal. Les éditions de Port-Royal (1670-1678)*, Paris, Honoré Champion, 2009.

G. Proust, « Les Copies des *Pensées* », *Courrier du Centre International Blaise-Pascal*, no 32, 2010, p. 4-47

— « Le Recueil des papiers originaux des *Pensées* (RO) » [En ligne]. Disponible à : http://www.penseesdepascal.fr/General/RO.php (consulté le 26 mai 2022).

P. SELLIER, « Pour une poétique de la légende : La *Vie de Monsieur Pascal* », *Gilberte et Jacqueline Pascal*, *Chroniques de Port-Royal*, nº 31, 1982, p. 51-68.

L. SUSINI, « Le *Mémorial* de Pascal, texte monument », *Littératures classiques*, nº 104, 2021, p. 123-135.

3.1.3.Réception de Pascal au XVIIIe siècle

C. MAIRE, *De la Cause de Dieu à la cause de la Nation : le jansénisme au XVIIIe siècle*, Paris, Gallimard, 1998.

A. MCKENNA, « Les *Pensées* dans les manuscrits clandestins du XVIIIe siècle », *in* O. BLOCH (dir.), *Le Matérialisme du XVIIIe siècle et la littérature clandestine*, Paris, Vrin, 1982, p. 131-142.

— « Quelques points de repère dans l'histoire posthume des *Pensées* », *in* T. GOYET (dir.), *L'Accès aux* Pensées *de Pascal*, Paris, 1993, p. 51-70.

— *De Pascal à Voltaire. Le rôle des* Pensées *de Pascal dans l'histoire des idées entre 1670 et 1734*, Paris/Oxford, Universitas/Voltaire Foundation, 2013 [1990].

H. KRIEF, « D'un "préservatif contre le fanatisme" : la réédition par Voltaire de l'*Éloge et Pensées de Pascal* (1778) publiés par Condorcet », *Voltaire éditeur*, *Revue Voltaire*, nº 4, 2004, p. 97-116.

A. STRAUDO, *La Fortune de Pascal en France au XVIIIe siècle*, Oxford, Voltaire Foundation, 1997.

3.1.4.Réception de Pascal au XIXe siècle

R. ALBANESE, « Critique laïque et critique cléricale des *Pensées* de Pascal à l'époque romantique : les cas de Victor Cousin et de l'abbé Charaux », *Papers on French seventeenth century literature*, vol. XLV, nº 89, 2018, p. 409-421.

— « La réception critique des *Pensées* et la crise moderniste en France : le cas du Père Laberthonnière », *Papers on French seventeenth century literature*, vol. XLVII, nº 92, 2020, p. 131-141.

— « La réception critique des *Pensées* de Pascal chez trois philosophes de la Troisième République », *Papers on French seventeenth century literature*, vol. XLVII, nº 92, 2020, p. 143-153.

— « Critique universitaire et discours scolaire sur les *Pensées* de Pascal : de la Restauration au Second Empire (1817–1856) », *Australian Journal of French studies*, vol. LVII, nº 2, 2020, p. 247-259.

H . AUPETIT, « Pour en finir avec *l'apologie*. Us et abus d'une hypothèse de lecture. », *Relire l'apologie pascalienne*, *Chroniques de Port-Royal*, nº 63, 2013, p. 27-44.

— « Le philosophe et l'autodidacte : comment Victor Cousin utilise Port-Royal pour excommunier Pascal de la religion philosophique », *Port-Royal au XIXe siècle*, *Chroniques de Port-Royal*, nº 65, 2015, p. 309-339.

F. BARANCY, « Agir en éditant. Les éditions de Pascal dans la seconde moitié du XIXe siècle et la formation du canon philosophique », *in* F. BARANCY (dir.), *Entre Politique et philosophie : l'édition des « philosophes classiques » en France au XIXe siècle,*, *Astérion*, nº 26, 2022. [En ligne] Disponible à : https://journals.openedition.org/asterion/7927 (consulté le 18 août 2022).

— « Pascal aux limites de la philosophie : pérennité d'une figure philosophique », *Revue de métaphysique et de morale*, à paraître.

A. BARNES, « Proust et Pascal », *Europe*, nº 496-497,1970, p. 193-204.

— « Pascal annoté par Proust », *Chroniques de Port-Royal*, nº 24, 1975, p. 5-12.

— « Péguy et ses éditions de Pascal », *Feuillets de l'Amitié Charles Péguy*, nº 210, juillet 1976, p. 3-18.

— « Péguy et Pascal de 1899 à 1900 », *Feuillets de l'Amitié Charles Péguy*, nº 211, août 1976, p. 5-36.

M. BECHT, « Victor Cousin et Félicité Robert de Lamennais : lectures de Pascal » *in* L. REY (dir.), *Descartes et Leibniz au XIXe siècle*, *Corpus*, nº 68, 2015, p. 293-310.

H. BOUCHILLOUX, « Le Pascal anticousinien d'Alexandre Vinet », *Pour ou contre Sainte-Beuve : le « Port-Royal »*, *Chroniques de Port-Royal*, nº 42, 1993, p. 151-161.

A. CANTILLON, « "Nous n'avions entrepris qu'un travail littéraire" Victor Cousin et Pascal », *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques*, nos 28-29, 2002. [En ligne] Disponible à : http://journals.openedition.org/ccrh/922 (consulté le 06 mai 2019).

— « L'institution des *Œuvres-complètes-de-Blaise-Pascal* ; à propos des éditions de Léon Brunschvicg (1897-1914) », *Les Dossiers du Grihl*, novembre 2009. [En ligne] Disponible à URL : http://journals.openedition.org/dossiersgrihl/3660 (consulté le 22 août 2022).

— « La philologie comme blasphème », *Les Dossiers du Grihl*, nº 2, 2014. [En ligne] Disponible à : http://journals.openedition.org/dossiersgrihl/5476 (consulté le 05 juin 2022).

J.-P. CHANTIN, « La visite aux ruines de Port-Royal au début du XIXe siècle », *in* L. CHANTRE, P. D'HOLLANDER et J. GRÉVY (dir), *Politiques du pèlerinage : du XVIIe siècle à nos jours*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2014, p. 131-143.

A. COMPAGNON, *Les Antimodernes, de Joseph de Maistre à Roland Barthes*, Paris, Gallimard, 2005.

— « "Le funeste Pascal" », *Revue d'histoire littéraire de la France*, vol. CVII, nº 2, 2007, p. 413-432.

J.-J. DEMOREST, « Lamennais, le "nouveau Pascal" », *Publications of the Modern Language Association*, vol. LXV, nº 5, 1950, p. 681-694.

— « Victor Cousin et le ms. des "Pensées" de Pascal », *Modern Language notes*, vol. LXVI, nº 4, 1951, p. 255-259.

D. DESCOTES, « Les éditions modernes des *Pensées* ». [En ligne] Disponible à : http://www.penseesdepascal.fr/General/Ed-modernes.php (consulté le 20 décembre 2021).

M. ESCOLA, « "Pascal" ou la dernière main », *in La Bruyère*, t. II, *Rhétorique du discontinu*, Paris, Honoré Champion, 2001, p. 151-170.

L. FEDI, « Port-Royal : un modèle identificatoire chez les philosophes et les pédagogues de la Troisième République », *Port-Royal et la République : 1940-1629 ?*, *Chroniques de Port-Royal*, n° 68, 2018, p. 19-36.

R. FRANCIS, *Les Pensées de Pascal en France de 1842 à 1942. Essai d'étude historique et critique*, Paris, Nizet, 1959.

— « Sainte-Beuve éditeur des "Pensées" de Pascal », *Revue d'Histoire littéraire de la France*, 54e année, nº 4, octobre-décembre 1954, p. 469-481.

H. GOUHIER, *Les Conversions de Maine de Biran*, Paris, Vrin, 1948, ch. VII, « La conversion au christianisme », p. 368-422.

S. ICARD, « Le tranchoir de Sainte-Beuve, ou comment le jansénisme est devenu la chose du monde la mieux partagée », *in* D. ANTOINE-MAHUT et S. ZÉKIAN (dir.), *Les Âges classiques du XIXe siècle*, Paris, Éditions des Archives contemporaines, 2018, p. 61-79.

J. LEFRANC, « Victor Cousin interprète et éditeur des *Pensées* », *in* D. LEDUC-FAYETTE (dir.), *Pascal au miroir du XIXe siècle*, Paris, Mame, 1993, p. 27-38.

F. KAPLAN, « Léon Brunschvicg éditeur des *Pensées* », *in* D. LEDUC-FAYETTE (dir.), *Pascal au miroir du XIXe siècle*, Paris, Mame, 1993, p. 39-47.

D. LEDUC-FAYETTE (dir.), *Pascal au miroir du XIXe siècle*, Paris, Mame, 1993.

— « De la "volonté-cœur". Le Pascal de Ravaisson », *in* D. LEDUC-FAYETTE (dir.), *Pascal au miroir du XIXe siècle*, Paris, Mame, 1993, p. 51-66.

A. MCKENNA, « Les *Pensées* de Pascal au XIXe siècle », *in* P. BROCKMEIER et S. MICHAUD (dir.), *Sitten und Sittlichkeit im 19. Jahrhundert. Les Morales au XIXe siècle*, Stuttgart, M&P Verlag für Wiss. und Forschung, 1993, p. 108-134.

— « Victor Cousin interprète de Pascal », *in* É. FAUQUET (dir.), *Victor Cousin, homo theologico-politicus*, Paris, Kimé, 1996, p. 19-35.

H. C. MCELROY, « Brunschvicg's interpretation of Pascal », *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. XI, no 2, 1950, p. 200-212.

J. MESNARD, « Le texte des *Œuvres* de Pascal de 1779 à 1914 », *in* D. LEDUC-FAYETTE (dir.), *Pascal au miroir du XIXe siècle*, Paris, Mame, 1993, p. 15-26.

— « Histoire secrète de la recherche pascalienne au XXe siècle », *in* D. WETSEL F. CANOVAS (dir.), *Pascal. New trends in Port-Royal studies*, Tübingen, Narr, 2002, p. 13-38.

A. MONCHOUX, « La polémique des années 1840 autour de Victor Cousin et Pascal », *in* M. BAUDE et M.-M. MÜNCH (dir.), *Romantisme et religion*, Paris, PUF, 1980.

C. NICCO, « Le Pascal de Ravaisson et de Lachelier », *in* R. BELAY et C. MARIN (dir.), *De la Nature à l'esprit. Études sur la philosophie française du XIXe siècle*, Lyon, ENS Éditions, 2001, p. 21-35.

J.-L. QUANTIN, « Pascal, la République et l'Église : les *Provinciales* pour les classes et devant l'Index (1881-1886) », *Mélanges de l'École française de Rome*, no 126/1, 2014, p. 161-188.

A. ROUX, « Ravaisson, de l'habitude à la grâce : dialogue avec Pascal », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, t. CXLIV, no 1, 2019, p. 21-38.

E. SÁNCHEZ COSTA, « La réception de Pascal chez les écrivains du renouveau catholique français (1890-1940) », *Courrier du Centre international Blaise Pascal*, no 34, 2012, p. 13-21.

J.-F. STOEFFEL, « Blaise Pascal dans l'œuvre de Pierre Duhem », *in* R. HALLEUX et A.-C. BERNÈS (dir.), *Nouvelles tendances en histoire et philosophie des sciences*, Bruxelles, Palais des Académies, 1993, p. 53-81.

E. TABET, « Amiel au miroir de Pascal », *Courrier Pascal*, no 43, 2021, p. 69-80.

L. THIROUIN, « Depuis quand Pascal a-t-il écrit une "*apologie*" ? », *Quaderni Leif*, no 19, 2020, p. 43-57.

— « Compléter Pascal. Entre disparate et prolifération », *in* P. DESAN et A. RÉGENT-SUSINI (dir.), *Éditer les œuvres complètes (XVIe et XVIIe siècles)*, Paris, Classiques Garnier, 2020, p. 313-332.

O. TORT, « Usages polémiques de Port-Royal et du jansénisme dans les milieux politiques royalistes (1814-1830) », *Port-Royal au XIXe siècle*, *Chroniques de Port-Royal*, no 65, 2015, p. 125-136.

A. de LA VALETTE MONTBRUN, *Maine de Biran, critique et disciple de Pascal*, Paris, Alcan, 1914.

M. V. ROMEO, « Le Pascal de Léon Brunschvicg », *Revue de métaphysique et de morale*, nº 111, 2021/3, p. 321-336.

R. TRIOMPHE, « Pascal et Joseph de Maistre », *Revue des sciences religieuses*, t. XXXV, nº 3, 1961, p. 257-268

J.-L. VIEILLARD-BARON, « Affinités et divergences entre Bergson et Pascal », *in* D. LEDUC-FAYETTE (dir.), *Pascal au miroir du XIXe siècle*, Paris, Mame, 1993, p. 145-158.

R. VIRTANEN, « Barrès and Pascal », *PMLA*, vol. LXII, nº 3, septembre 1947, p. 802-823.

S. ZÉKIAN et S. ICARD, « Port-Royal au XIXe siècle : quelle importance ? », *Port-Royal au XIXe siècle*, *Chroniques de Port-Royal*, nº 65, 2015, p. 9-19.

3.2. Études d'historiographie philosophique

3.2.1. Études transversales

F. BARANCY (dir.), *Entre Politique et philosophie : l'édition des philosophes « classiques » en France au XIXe siècle, Astérion*, nº 26, 2022. [En ligne] Disponible à : https://journals.openedition.org/asterion/7827 (consulté le 18 août 2022).

— « Pourquoi édite-t-on les "philosophes classiques" en France au XIXe siècle ? », *in* F. BARANCY (dir.), *Entre Politique et philosophie : l'édition des philosophes « classiques » en France au XIXe siècle, Astérion*, nº 26, 2022. [En ligne] Disponible à : https://journals.openedition.org/asterion/7872 (consulté le 18 août 2022).

F. BRAHAMI, *La Raison du peuple, un héritage de la Révolution française (1789-1848)*, Paris, Belles Lettres, 2016.

P.-F. DALED, *Le Matérialisme occulté et la genèse du « sensualisme ». Écrire l'histoire de la philosophie en France*, Paris, Vrin, 2005.

M. ESPAGNE, « La référence allemande dans la fondation de la philologie française », *in* M. ESPAGNE et M. WERNER (dir.), *Philologiques I, Contribution à l'histoire des disciplines littéraires en France et en Allemagne au XIXe siècle*, Paris, Éditions de la maison des sciences de l'homme, 1990, p. 135-158.

L. FEDI, *Kant, une passion française 1795-1940*, Hildesheim, Olms, 2018.

S. GIOCANTI, « Histoire du scepticisme, histoire du fidéisme ? », *in Histoire du scepticisme de Sextus Empiricus à Richard H. Popkin*, *Revue de Synthèse*, vol. CXIX, nos 2-3, 1998, p. 193-210.

— *Scepticisme et inquiétude*, Paris, Hermann, 2019.

— « La dangerosité du scepticisme pour les modernes. Les périls d'une raison qu'on n'arrête pas », *in* C. LEDUC et D. DUMOUCHEL (dir.), *Les ismes et catégories historiographiques*, Laval, Presses de l'Université de Laval, 2021, p. 161-182.

J. GOLDSTEIN, *The Post-revolutionary self. Politics and psyché in France, 1750-1850*, Harvard, Harvard University Press, 2008.

M. GUEROULT, *Histoire de l'histoire de la philosophie*, t. III, *En France, de Condorcet à nos jours*, Paris, Aubier, 1988.

G. GUSDORF, *Introduction aux sciences humaines. Essai critique sur leurs origines et leur développement*, Paris, Les Belles Lettres, 1960.

A. HENRY (dir.), *Schopenhauer et la création littéraire en Europe*, Paris, Méridiens-Klincksieck, 1989.

C. KÖNIG-PRALONG, *Médiévisme philosophique et raison moderne de Pierre Bayle à Ernest Renan*, Paris, Vrin, 2016.

— *La Colonie philosophique. Écrire l'histoire de la philosophie aux XVIIIe et XIXe siècles*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2019.

X. LANDRIN, « L'"éclectisme spiritualiste" au XIXe siècle : sociologie d'une philosophie transnationale », *in* L. PINTO (dir.), *Le commerce des idées philosophiques,* Bellecombe-en-Bauges, Éditions du Croquant, 2009, p. 29-65.

D. LECOURT, « Philosophie et université », *in À quoi sert donc la philosophie*, Paris, PUF, 1993, p. 15-29.

P. MACHEREY, « La philosophie à la française », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol. LXXIV, no 1, 1990.

— *Histoires de dinosaure. Faire de la philosophie, 1965-1997*, Paris, PUF, 1999.

— *Études de philosophie « française ». De Sieyès à Barni*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2013.

C. TROISFONTAINES, « "L'effet Schopenhauer" et les philosophes français de la fin du XIXe siècle », *in* J.-F. MATTÉI (dir.), *Philosopher en français. Langue de la philosophie et langue nationale*, Paris, PUF, 2001, p. 147-170.

3.2.2.Les « Idéologues »

F. AZOUVI (dir.), *L'Institution de la raison*, Paris, Vrin / Éditions de l'EHESS, 1992.

C. DORIA, *Pierre-Paul Royer-Collard (1763-1845). Un philosophe entre deux révolutions*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2018.

G. GUSDORF, *La Conscience révolutionnaire : les Idéologues*, Paris, Payot, 1978.

S. LÉZÉ, « Contrôler le territoire philosophique à coups de canon. L'éclipse de "l'histoire comparée" de Joseph-Marie Degérando (1772-1842) à l'orée d'une juridiction de l'incomparable », *in* C. KÖNIG-PRALONG, M. MELIADÒ et Z. RADEVA (dir.), *The Territories of philosophy in modern historiography, Ad Argumenta. Quaestio*, special issue, no 1, 2019, p. 223-244.

3.2.3.Cousin, les « spiritualistes » et leurs adversaires

D. ANTOINE-MAHUT, « Une philosophie *française* sans *philosophie* française. L'éclectisme de Victor Cousin », *in* C. KÖNIG-PRALONG, M. MELIADÒ et Z. RADEVA (dir.), *The Territories of philosophy in modern historiography*, *Ad Argumenta. Quaestio*, special issue, no 1, 2019, p. 149-168.

— « Experimental method and the spiritualist soul. The Case of Victor Cousin », *in* S. MANZO et D. ANTOINE-MAHUT (dir.), *Debates on experience in nineteenth century : at the interface between philosophy, science and history*, *Perspectives on Science*, vol. XXVII, no 5, 2019, p. 680-703.

— et D. WHISTLER (dir.), *Une Arme philosophique. L'éclectisme de Victor Cousin*, Paris, Éditions des Archives Contemporaines, 2019.

— et M. SINCLAIR (dir.), *French Spiritualism in nineteenth-nentury France*, *British Journal for the history of philosophy*, vol. XXVIII, nº 5, 2020.

— *L'Autorité d'un canon philosophique. Le cas Descartes*, Paris, Vrin, 2021.

— « Négocier la coupure. La légende spiritualiste de Giordano Bruno au cœur de la transaction entre philosophie et théologie », *in* D. COUZINET et M. MELIADÒ (dir.), *L'Institution philosophique française et la Renaissance : l'époque de Victor Cousin*, Leyde/Boston, Brill, 2022, p. 102-126.

— « Les enjeux philosophiques du travail éditorial. Le cas des Œuvres inédites de Maine de Biran (Ernest Naville et Marc Debrit, 1859) », *in L'Histoire des idées avec Pierre-François Moreau*, *La raison au travail*, t. II, Lyon, ENS Éditions, à paraître.

— « Eclecticism and its discontents », *in* M. SINCLAIR et D. WHISTLER (dir.), *Oxford Handbook of Modern French Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, à paraître

F. BARANCY, « Politiques de l'éclectisme en situation de crise : Damiron promoteur d'une école philosophique », *in* D. ANTOINE-MAHUT et D. WHISTLER (dir.), *Une Arme philosophique. L'éclectisme de Victor Cousin*, Paris, Éditions des archives contemporaines, 2019, p. 81-92.

— « Damiron, Jean-Philibert » *in* D. ANTOINE-MAHUT, P.-F. MOREAU, R. RAGGHIANTI et P. VERMEREN (dir.), *Dictionnaire des philosophes français du XIXe* siècle, Paris, Classiques Garnier, à paraître.

C. BERNARD, *Victor Cousin ou la religion de la philosophie : avec une anthologie des discours à la chambre des Pairs (Avril-Mai 1844)*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 1991.

S. BERNARD-GRANGER, « Universel philosophique et particularités nationales : Wilm, entre Schelling et Cousin », *Schelling Studien*, nº 11, 2023, sous presse.

P. BOUTRY, « Edgar Quinet et le mythe jésuite en 1843 : *nova et vetera* », *in* P.-A. FABRE et C. MAIRE (dir.), *Les Antijésuites. Discours, figures et lieux de l'antijésuitisme à l'époque moderne*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2010, p. 91-135.

J. BUCHE, *L'École mystique de Lyon, 1776-1847. Le Grand Ampère, Ballanche, Cl. Julien Bredin, Victor de Laprade, Blanc Saint-Bonnet, Paul Chenavard*, Paris, Alcan, 1935.

J. CANHADA, « La construction d'une voix philosophique pour la nation. L'éclectisme au Brésil », *in* D. ANTOINE-MAHUT et D. WHISTLER (dir.), *Une Arme philosophique. L'éclectisme de Victor Cousin*, Paris, Éditions des archives contemporaines, 2019, p. 125-133.

J.-P. COTTEN, « La "réception" d'Adam Smith chez Cousin et les éclectiques », *Victor Cousin*, *Corpus*, nos 18-19, 1991, p. 51-60.

— *Autour de Victor Cousin : une politique de la philosophie*, Paris, Les Belles Lettres, 1992.

— « Spinoza et Victor Cousin », *in* A. TOSEL, P.-F. MOREAU et J. SALEM (dir.), *Spinoza au XIXe siècle*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2007, p. 231-242.

C. ETCHEGARAY, « Sens commun et philosophie écossaise chez Victor Cousin » *in* E. AROSIO et M. MALHERBE (dir.), *Philosophie française et philosophie écossaise 1750-1850*, Paris, Vrin, 2007, p. 95-114.

J. GRONDEUX, « La morale politique : Lamennais, Victor Cousin et les doctrinaires » *in* S. HALLADE (dir.), *Morales en révolutions. France, 1789-1940*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2015, p. 39-52.

D. JANICAUD, *Ravaisson et la métaphysique. Une généalogie du spiritualisme français*, Paris, Vrin, 1969.

C. KÖNIG-PRALONG, « Une *French Theory* au XIXe siècle : L'éclectisme de Cousin en Grande-Bretagne et aux États-Unis d'Amérique », *in* D. ANTOINE-MAHUT et D. WHISTLER (dir.), *Une Arme philosophique. L'éclectisme de Victor Cousin*, Paris, Éditions des archives contemporaines, 2019, p. 111-124.

L. LOEFFEL, « Aux sources de l'éducation laïque et libérale : spiritualisme et libéralisme en France au XIXe siècle », *Les Sciences de l'éducation – Pour l'Ère nouvelle*, vol. XLI, no 2, 2008, p. 25-43.

— *Le Spiritualisme au XIXe siècle en France : une philosophie pour l'éducation ?*, Paris, Vrin, 2014.

C. MAUVE, M. NARCY, R. RAGGHIANTI et P. VERMEREN, *Victor Cousin. Platon*, Paris, Vrin, 2016.

M. MELIADÒ, « Géopolitique de la raison. Sur la pratique de l'histoire de la philosophie à l'école de Victor Cousin », *in* C. KÖNIG-PRALONG, M. MELIADÒ et Z. RADEVA (dir.), *The Territories of philosophy in modern historiography*, *Ad Argumenta*, *Quæstio*, special issue, no 1, 2019, p. 169-186.

M. A. MOLANO VEGA, « L'éclectisme philosophique en Nouvelle-Grenade (Colombie). Circulation du discours et usages politiques », *in* D. ANTOINE-MAHUT, et D. WHISTLER (dir.), *Une Arme philosophique. L'éclectisme de Victor Cousin*, Paris, Éditions des archives contemporaines, 2019, p. 135-142.

P.-F. MOREAU, « "Ajourner l'ontologie". Le cartésianisme relu par Victor Cousin », *in* D. ANTOINE-MAHUT (KOLESNIK-ANTOINE) (dir.), *Qu'est-ce qu'être cartésien ?*, Lyon, ENS Éditions, 2013, p. 521-529.

— « Victor Cousin, la philosophie et son histoire », *Le Télémaque*, no 54, 2018, p. 57-66.

— et P. VERMEREN, « Les dernières heures de Victor Cousin et la scène de la révolution philosophique en France », *in* D. ANTOINE-MAHUT, et D. WHISTLER (dir.), *Une Arme philosophique. L'éclectisme de Victor Cousin*, Paris, Éditions des archives contemporaines, 2019, p. 157-175.

M. NARCY, « Le Platon libéral de Victor Cousin », *Revue française d'histoire des idées politiques*, no 37, 2013, p. 35-57.

J.-T. NORDMANN, « Le pessimisme de Taine : la science et le mal du siècle », *in* R. CHOLLET (dir.), *Pessimisme(s)*, *Romantisme*, no 61, 1988, p. 29-37.

G. PIAIA, G. MICHELI et G. SANTINELLO (dir.), *Models of the history of philosophy*, t. IV, *The Hegelian Age*, Cham, Springer, 2022.

L. REY, *Les Enjeux de l'histoire de la philosophie en France au dix-neuvième siècle, Pierre Leroux contre Victor Cousin*, Paris L'Harmattan, 2012.

— « Les Lumières comme enjeu philosophique et politique : Pierre Leroux face à Victor Cousin », *Dix-huitième siècle*, no 47, 2015, p. 501-528.

L. ROUQUAYROL, « Un livre "utile en ce moment". L'édition de Buffier comme pratique idéologique au XIXe siècle », *in* F. BARANCY (dir.), *Entre Politique et philosophie : l'édition des philosophes « classiques » en France au XIXe siècle*, *Astérion*, no 26, 2022. [En ligne] Disponible à : https://journals.openedition.org/asterion/7982 (consulté le 22 août 2022).

P. VERMEREN, « Les vacances de Cousin en Allemagne : la raison du philosophe et la raison d'État », *Raison présente*, no 63, 1982, p. 77-97.

— *Victor Cousin : le jeu de la philosophie et de l'État*, Paris, L'Harmattan, 1995.

3.2.4.Autour du « moment 1900 » : Brunschvicg, Bergson et leurs contemporains

R. ARON, « La philosophie de Léon Brunschvicg », *Léon Brunschvicg : l'homme et l'œuvre*, *Revue de métaphysique et de morale*, vol. L, nos 1-2, 1945, p. 127-140.

F. AZOUVI, *La Gloire de Bergson. Essai sur le magistère philosophique*, Paris, Gallimard, 2007.

C. CHIMISSO, *Writing the history of the mind. Philosophy and science in France, 1900 to 1960s*, Aldershot, Ashgate, 2008.

M. DESCHOUX, « Brunschvicg et Bergson », *Revue internationale de philosophie*, vol. V, no 15, 1951, p. 100-114

L. FEDI, « Entre organicisme et individualisme, la concurrence des philosophies sociales, en France, vers 1900 », *in* F. WORMS (dir.), *Le Moment 1900 en philosophie*, Villeneuve-d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2004. p. 363-372.

— « Émile Beaussire (1824-1889) dans la querelle de l'école sans Dieu », *Le Télémaque*, vol. XXX, no 2, 2006, p. 137-152.

— « Du primat du jugement à l'édification de l'esprit : éléments d'interprétation pour une lecture de Léon Brunschvicg », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. CXI, no 3, 2021, p. 287-305.

S. GEROULANOS, *An Atheism that is not humanist emerges in French thought*, Stanford, Stanford University Press, 2010.

D. GIL, « Le "vrai" spinoziste, de Brunschvicg à Bachelard », *in* O. BLOCH (dir.), *Spinoza au XXe siècle*, Paris, PUF, 1993, p. 41-70.

A.-C. HUSSER, *Du Théologique au pédagogique. Ferdinand Buisson et le problème de l'autorité*, thèse de doctorat en philosophie, ENS de Lyon, 2012.

— *Ferdinand Buisson penseur de l'autorité*, Paris, Honoré Champion, 2019.

J. LAPORTE, « Brunschvicg historien de la philosophie », *Léon Brunschvicg : l'œuvre et l'homme*, *Revue de métaphysique et de morale*, vol. L, no 1, 1945, p. 85-103.

J.-M. LE LANNOU, « "Un temple pur" : Léon Brunschvicg, lecteur de Spinoza », *in* A. TOSEL, P.-F. MOREAU et J. SALEM (dir.), *Spinoza au XIXe siècle*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2007, p. 295-310.

L. LOEFFEL, *La Question du fondement de la morale laïque sous la IIIe République (1870-1914)*, Paris, PUF, 2000.

A. MATHERON, « Les deux Spinoza de Victor Delbos », *in* A. TOSEL, P.-F. MOREAU, J. SALEM (dir.), *Spinoza au XIXe siècle*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2007, p. 311-318.

R. PLAS, « Un moment spencérien aux origines de la psychologie "scientifique" française ? », *in* N. BENDER (dir.), *Herbert Spencer en France : mise au jour d'une influence*, *Arts et Savoirs*, no 4, 2014. [En ligne] Disponible à : http://journals.openedition.org/aes/280 (consulté le 18 mai 2022).

R. PUDAL, « Enjeux et usages du pragmatisme en France (1880-1920). Approche sociologique et historique d'une acculturation philosophique », *Revue française de sociologie*, vol. LII, no 4, 2011, p. 747-775.

J. RENAULD, « L'œuvre de Gustave Belot », *Revue de Métaphysique et de Morale*, t. XXXIX, no 2, avril-juin 1932, p. 247.

A. SIMHA (dir.), *Léon Brunschvicg*, *Revue de métaphysique et de morale*, vol. CXI, no 3, 2021.

S. SOULIÉ, *Les Philosophes en République : l'aventure intellectuelle de la « Revue de métaphysique et de morale » et de la Société française de philosophie (1891-1914)*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2009.

P. TERZI, *Images de Kant et formes du criticisme dans la philosophie française contemporaine, 1854-1986*, thèse pour le doctorat de philosophie, Université Paris-Nanterre, 2020.

— *Rediscovering Léon Brunschvicg's critical idealism. Philosopy, history and science in the third Republic*, Londres, Bloomsbury, 2022.

— « D'une métaphysique à l'autre : science et théorie de la connaissance chez Léon Brunschvicg », *in* D. ANTOINE-MAHUT et S. LÉZÉ (dir.), *La Métaphysique et les sciences au XIXe siècle en France*, Leiden, Brill, 2023.

T. Ö. ÚLFSSON, « Entre fatalisme et chaos : l'événement dans la philosophie de Léon Brunschvicg », *Methodos* no 17, 2017. [En ligne] Disponible à : http://journals.openedition.org/methodos/4741 (consulté le 01 juin 2022).

D. VINCENTI, « Théodule Ribot and the spiritualist tradition : the philosophical roots of scientific psychology », *in* D. ANTOINE-MAHUT et M. SINCLAIR (dir.), *French Spiritualism in nineteenth-century France*, *British journal for the history of philosophy*, vol. XXVIII, no 5, 2020, p. 1009-1030.

F. WORMS, « Au-delà de l'histoire et du caractère : l'idée de philosophie française, la Première Guerre mondiale et le moment 1900 », *Revue de métaphysique et de morale*, no 31, 2001, p. 345-363.

— « Entre critique et métaphysique : la science chez Bergson et Brunschvicg », *in* P. WAGNER (dir.), *Les Philosophes et la science*, Paris, Gallimard, 2002, p. 403-446.

— (dir.), *Le Moment 1900 en philosophie*, Villeneuve-d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2004.

— « Bergson et ses contemporains : le problème de l'homme entre vie et connaissance », *in* F. WORMS (dir.), *Le Moment 1900 en philosophie*, Villeneuve-d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2004, p. 21-41.

3.2.5. Autres études

A. CONTINI, *Jean-Marie Guyau, Esthétique et philosophie de la vie*, Paris, L'Harmattan, 2001.

R. HACQUES, « Éditer Leibniz en 1880 », *in* F. BARANCY (dir.), *Entre Politique et philosophie : l'édition des « philosophes classiques » au XIXe siècle en France*, *Astérion*, no 26, 2022. [En ligne] Disponible à : https://journals.openedition.org/asterion/8127 (consulté le 22 août 2022).

Jean-Marie Guyau, une philosophie de la vie, *Corpus*, no 46, 2004.

Jules Lachelier (1832-1918), *Corpus*, nos 24-25, 1994.

3.3. Études historiques

3.3.1.Généralités

B. ANDERSON, *Imaginated Communities. Reflections on the origin and spread of nationalism*, Londres/New York, Verso, 2006 [1983].

A. de BAECQUE et F. MÉLONIO, *Lumières et liberté. Les dix-huitième et dix-neuvième siècles*, *in* J.-P. ROUX et J.-F. SIRINELLI (dir.), *Histoire culturelle de la France*, Paris, Seuil, 2005 [1998], t. III.

F. BROWN, *For the Soul of France. Culture wars in the age of Dreyfus*, New York, Anchor Books, 2010.

M. de CERTEAU, *L'Écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1975.

G. CUCHET, *Une Histoire du sentiment religieux au XIXe siècle. Religion, culture et société en France (1830-1880)*, Paris, Cerf, 2020

E. GOFFMAN, *The Presentation of self in everyday life*, New York, Anchor Books, 1959.

J. LE GOFF, *La Civilisation de l'Occident médiéval*, Paris, Flammarion, 2008 [1964].

M. LEROY, *Le Mythe jésuite, de Béranger à Michelet*, Paris, PUF, 1992.

S. MARGEL, *Les Archives fantômes. Recherches anthropologiques sur les institutions de la culture*, Paris, Éditions Lignes, 2012.

A.-M. THIESSE, *La Création des identités nationales. Europe, XVIIIe-XIXe siècle*, Paris, Seuil, 2001 [1999].

— *Faire les Français. Quelle identité nationale ?*, Paris, Stock, 2010.

— *La Fabrique de l'écrivain national : entre littérature et politique*, Paris, Gallimard, 2019.

A.-G. WEBER (dir.), *Belles lettres, sciences et littérature*,, *Épistémocritique*, hors-série. [En ligne] Disponible à : https://epistemocritique.org/belles-lettres-sciences-litterature/ (consulté le 22 août 2022).

3.3.2.Histoire de l'enseignement

3.3.2.1.Études transversales

C. CHARLE, *La République des universitaires*, Paris, Seuil, 1994.

A. CHOPPIN, *Le Pouvoir et les livres scolaires au XIXe siècle. Les commissions d'examen des livres élémentaires et classiques, 1802-1875*, thèse de doctorat en Histoire Sociale, Université Paris I, 1989.

— « Politique du livre scolaire et construction de l'identité nationale dans la France du XIXe siècle », *in* P. L. BALLINI et G. PÉCOUT (dir.), *Scuola et nazionale in Italia e in Francia nell'ottocento. Modelli, pratiche, eredità. Nuovi percorsi du reicerca comparata*, Venise, Istituto Veneto di scienze, lettere ed arti, 2007, p. 189-205.

M.-M. COMPÈRE et P. SAVOIE, « L'histoire de l'école et de ce que l'on y apprend », *Revue française de pédagogie*, no 152, 2005, p. 107-146.

L. FERTÉ et A.-C. HUSSER (dir.), *L'Institution scolaire au prisme de la modernité. Jalons pour une étude des discours pédagogiques au XIXe siècle*, Paris, L'Harmattan, 2019.

P. FORAY, « Trois formes de l'autorité scolaire », *Le Télémaque*, no 35, 2009, p. 73-86.

J.-F. MARCEL et T. PIOT (dir.), *Dans la Classe, hors de la classe. L'évolution de l'espace professionnel des enseignants*, Lyon, ENS Éditions, 2005.

F. MAYEUR, *De la Révolution à l'École républicaine*, *in* L.-H. PARIAS (dir.), *Histoire générale de l'enseignement et de l'éducation en France*, t. III, Paris, Nouvelle Librairie de France, 1981.

J.-B. PIOBETTA, *Le Baccalauréat*, Paris, Baillère, 1937.

A. PROST, *Histoire de l'enseignement en France, 1800-1900*, Paris, Armand Colin, 1968.

— « Jalons pour une histoire de la pratique pédagogique », *in Actes du 95e congrès national des sociétés savantes*, Paris, Bibliothèque nationale, 1974, t. I, p. 105-111.

A. RIVOLIER, *Entre Théologie, philosophie et politique : analyse historique de la légitimation de l'autorité pédagogique*, thèse de doctorat en sciences de l'éducation, Université Jean Monnet-Saint-Étienne, 2013.

M. VERRET, *Le Temps des études*, Paris, Honoré Champion, 1975.

3.3.2.2.Enseignement de la philosophie

H. BOUCHARDEAU, *Une Institution : la philosophie dans l'enseignement du second degré en France (1900-1972)*, thèse de troisième cycle, Lyon, Université Lumière, 1975.

A. CANIVEZ, *Jules Lagneau professeur et philosophe. Essai sur la condition du professeur de philosophie jusqu'à la fin du XIXe siècle*, thèse de doctorat, Université de Paris, Faculté des lettres et sciences humaines, 1965.

F. CHÂTELET, *La Philosophie des professeurs*, Paris, Grasset, 1970.

S. DOUAILLER, *La Philosophie saisie par l'État : petits écrits sur l'enseignement philosophique en France, 1789-1900*, Paris, Aubier, 1988.

L'Enseignement de la philosophie à la croisée des chemins, Paris, Centre national de documentation pédagogique, 1994.

J.-L. FABIANI, *Les Philosophes de la République*, Paris, Éditions de Minuit, 1988.

L. FERTÉ et T. TROCHU, « Un enseignement philosophique qui ne dit pas son nom ? Les professeurs de philosophie dans la formation des enseignants du primaire en France (XIXe et XXe siècles) », *Quatrandi. Revista internazionale de filosofia*, vol. VII, nos 1-2, 2019, p. 84-114.

P. GERBOD, « L'Université et la philosophie de 1789 à nos jours », *in Actes du 95e congrès national des sociétés savantes*, Paris, Bibliothèque nationale, 1974, t. I, p. 237-330.

Philosophie, école : même combat. Actes du colloque de Sèvres, 1984, Paris, PUF, 1984.

L. PINTO, *Les Philosophes entre le lycée et l'avant-garde, les métamorphoses de la philosophie dans la France d'aujourd'hui*, Paris, L'Harmattan, 1987.

B. POUCET, « Comment s'élaborent les contenus de programme en philosophie de 1863 à 1890 ? », *Spirale*, no 14, 1995, p. 59-102.

— *Histoire de l'enseignement de la philosophie en France dans l'enseignement secondaire de 1863 à 1965. Structures scolaires, contenus et pratiques pédagogiques d'une discipline d'enseignement*, thèse de doctorat en sciences de l'Éducation, Université René-Descartes-Paris V, 1996.

— « Enseignement de la philosophie et valeurs en 1880 », *Spirale*, no 21, 1998, p. 61-71.

— *Enseigner la philosophie. Histoire d'une discipline scolaire (1860-1990)*, Paris, CNRS Éditions, 1999.

— « De la notion de plan d'études à la notion de programme dans l'enseignement de la philosophie en France au XIXe siècle », *in* A. ROBERT (dir.), *Les Contenus d'enseignement en question. Histoire et actualité*, Rennes, CRDP de Bretagne, 2000, p. 13-25.

— « De la rédaction à la dissertation. Évolution de l'enseignement de la philosophie dans l'enseignement secondaire en France dans la seconde moitié du XIXe siècle », *Histoire de l'éducation*, no 89, janvier 2001, p. 95-120.

— « Quelle identité pour les professeurs de philosophie ? (1809-2000) », *in Lycées, lycéens, lycéennes, deux siècles d'histoire*, Paris, Institut national de recherche pédagogique, 2005, p. 285-300.

— « Laïcité et enseignement de la philosophie », *Spirales*, no 39, 2007, p. 81-89.

— « Une exception française : vers un nouveau paradigme de l'enseignement de la philosophie en Terminale ? », *Recherches en éducation*, no 13, 2012, p. 16-25.

— « L'enseignement de la philosophie en France. Bilan historique », *in* B. POUCET et P. RAYOU (dir.), *Enseignement et pratiques de la philosophie*, Pessac, Presses universitaires de Bordeaux, 2016, p. 19-37.

3.3.2.3.Enseignement primaire

J.-P. BRIAND, J.-M. CHAPOULIE, F. HUGUET, J.-N. LUC, A. PROST, *L'Enseignement primaire et ses extensions. Annuaire statistique (XIXe-XXe siècles). Écoles maternelles, primaires, primaires supérieures et professionnelles*, Paris, Economica-INRP 1987.

3.3.2.4.Enseignement secondaire

J.-O. BOUDON (dir.), *Napoléon et les lycées. Enseignement et société en Europe au début du XIXe siècle*, Paris, Nouveau Monde Éditions/Fondation Napoléon, 2004.

A. CHERVEL, *Les Auteurs français, latins et grecs au programme de l'enseignement secondaire de 1800 à nos jours*, Paris, INRP, 1986.

M.-M. COMPÈRE, *Du Collège au lycée (1500-1850) : généalogie de l'enseignement secondaire français*, Paris, Gallimard, 1985.

C. FALCUCCI, *L'Humanisme dans l'enseignement secondaire en France au XIXe siècle*, Toulouse, Privat, 1939.

P. SAVOIE, « Construire un système d'instruction publique : de la création des lycées au monopole renforcé (1802-1814) », *in* J.-O. BOUDON (dir.), *Napoléon et les lycées. Enseignement et société en Europe au début du XIXe siècle*, Paris, Nouveau Monde Éditions/Fondation Napoléon, 2004, p. 39-55.

— *La Construction de l'enseignement secondaire (1802-1914). Aux origines d'un service public*, Lyon, ENS Éditions, 2013.

L. TRÉNARD, « L'enseignement secondaire sous la Monarchie de Juillet : les réformes de Salvandy », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, vol. XII, no 2, avril-juin 1965, p. 81-133.

G. WEILL, *Histoire de l'enseignement secondaire en France (1802-1920)*, Paris, Payot, 1921.

3.3.2.5.Enseignement supérieur

R. D. ANDERSON, *European Universities, from the Enlightenment to 1914*, Oxford, Oxford University Press, 2004.

J.-C. CHEVALIER, « Victor Cousin et l'enseignement supérieur », *in Au bonheur des mots, mélanges en l'honneur de Gérald Antoine*, Nancy, Presses universitaires de Nancy, 1984, p. 487-495.

B. CLARK et G. NEAVE (dir.), *The Encyclopedia of higher education*, Oxford-New-York, Pergamon, 1992.

G. WEISZ, *The Emergence of modern universities in France, 1863-1914*, Princeton, Princeton University Press, 1983.

3.3.2.6.Cultures scolaires et disciplines

F. BRUNOT, *Histoire de la langue française des origines à 1900*, Paris, Armand Colin, 1906-1953.

A. BRUTER, *L'Histoire enseignée au Grand Siècle : naissance d'une pédagogie*, Paris, Belin, 1997.

Y. CHEVALLARD, *La Transposition didactique. Du savoir savant au savoir enseigné*, Grenoble, La Pensée Sauvage, 1985.

A. CHERVEL, « L'histoire des disciplines scolaires. Réflexions sur un domaine de recherche », *Histoire de l'éducation*, nº 38, mai 1988, p. 59-119.

— *Histoire de l'agrégation. Contribution à l'histoire de la culture scolaire*, Paris, Kimé, 1993.

— « Des disciplines scolaires à la culture scolaire », *Paedagogica historica*, vol. XXXII, nº suppl. 1, 1996, p. 181-195.

— *La Culture scolaire : une approche historique*, Paris, Belin, 1998.

— *La Composition française dans les principaux concours et examens, de l'agrégation au baccalauréat*, Paris, Vuibert, 1999.

— *Histoire de l'enseignement du français du XVII^e^ au XX^e^ siècle*, Paris, Retz, 2008.

C. DESCOMBS, « La composition française aux examens. Études des sujets proposés au baccalauréat, au brevet supérieur et au diplôme de fin d'études des lycées de jeunes filles de 1881 à 1925 », *Histoire de l'éducation*, nº 54, 1992, p. 97-134.

M. GRANDIÈRE, « L'histoire des disciplines. Présentation », *Paedagogica Historic*a, vol. XL, nº 3, 2004, p. 239-243.

V. HOUDARD-MÉROT, *La Culture littéraire au lycée depuis 1880*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 1998.

F. JACQUET-FRANCILLON, « Un autre regard sur les disciplines scolaires », *Le Télémaque*, nº 47, 2015, p. 39-57.

M. JEY, *La Littérature au lycée : invention d'une discipline (1880-1925)*, Paris, Klincksieck, 1998.

N. SAVARIAU, « La littérature française, discipline scolaire au temps des premiers lycées », *Revue d'histoire littéraire de la France*, vol. XCV, nº 5, 1995, p. 709-733.

3.3.2.7.Élèves

P. CASPARD (dir.), *Travaux d'élèves. Pour une histoire des performances scolaires et de leur évaluation*, *Histoire de l'éducation*, nº 46, 1990.

J.-F. CONDETTE et V. CASTAGNET-LARS (dir.), *L'Histoire des élèves en France*, vol. I, *Parcours scolaires, genres, inégalités (XVII^e^-XX^e^ siècles)*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2020.

J. KROP et S. LAMBRÉ (dir.), *L'Histoire des élèves en France*, vol. II, *Ordres, désordres et engagements (XVIe-XXe siècles)*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2020.

3.3.2.8.Personnel et administration

P. GERBOD, *La Condition universitaire en France au XIXe siècle*, thèse de doctorat ès lettres, Paris, 1965.

— « Les inspecteurs généraux de l'Instruction publique de 1802 à 1882 », *Revue historique*, 90e année, t. CCXXXVI, juillet-septembre 1966, p. 79-106.

— « L'administration de l'instruction publique, 1815-1870 », *in* P. BOUSQUET et R. DRAGO (dir.), *Histoire de l'administration de l'enseignement en France, 1789-1981*, Genève, Droz, 1983, p. 19-36.

F. HUGUET, et B. NOGUÈS, « Les chaires des facultés de lettres et de sciences en France au XIXe siècle. Chronologie, distribution et liste des titulaires successifs (1808-1879) ». [En ligne] Disponible à : http://facultes19.ish-lyon.cnrs.fr/prof_facultes_1808_1880.php (consulté le 31 juillet 2022).

L. de LANZAC DE LABORIE, « La haute administration de l'enseignement sous le Consulat et l'Empire. Rœderer, Fourcroy, Fontanes. D'après des documents inédits », *Revue des études napoléoniennes*, vol. X, 1916, p. 186-219.

P. SAVOIE, *Les Enseignants du Secondaire : le corps, le métier, les carrières (1802-1914)*, Paris, Economica, 2000.

Y. VERNEUIL, « De l'"omnipotence des bureaux" à la représentation du personnel : les organes de décision concernant l'avancement et les promotions dans l'enseignement secondaire entre 1808 et 1940 », *Histoire de l'éducation*, no 145, 2016, p. 45-78.

3.3.2.9.Réformes

H. GISPERT, N. HULIN et M.-C. ROBIC (dir.), *Science et enseignement. L'exemple de la grande réforme des programmes du lycée au début du XXe siècle*, Paris, INRP/Vuibert, 2007.

É. HERY, « La réforme pédagogique des lycées en 1902 », *Carrefours de l'éducation*, no 41, 2016, p. 31-46.

A. PROST,« De l'enquête à la réforme. L'enseignement secondaire des garçons de 1898 à 1902 », *Histoire de l'éducation*, no 118, 2008, p. 29-81.

3.3.2.10.Institution(s)

J.-P. BRIAND et J.-M. CHAPOULIE, « L'institution scolaire, les familles, les collectivités locales, la politique d'État », *in* G. BODÉ et P. SAVOIE (dir.), *L'Offre locale d'enseignement. Les formations techniques et intermédiaires, XIXe-XXe siècles*, *Histoire de l'éducation*, no 66, 1995, p. 47-83.

C. DELMAS, *Instituer des savoirs d'État. L'Académie des sciences morales et politiques au XIXe siècle*, Paris, L'Harmattan, 2006.

A. GUIGNE, *La Faculté des lettres de Paris*, Paris, Alcan, 1935.

C. LELIÈVRE, *Histoire des institutions scolaires (1789-1989)*, Paris, Nathan, 1990.

L. TRÉNARD, « Les facultés de lettres sous la monarchie de juillet », *in Actes du 89e congrès national des sociétés savantes,* section d'histoire moderne et contemporaine, t. II, p. 669-715.

3.3.2.11.Enseignement libre et laïcité

J.-O. BOUDON, *Napoléon et les cultes. Les religions en Europe à l'aube du XIXe siècle, 1800-1815*, Paris, Fayard, 2002.

P. FORAY, *La Laïcité scolaire. Autonomie individuelle et apprentissage du monde commun*, Berne, Peter Lang, 2008.

L. GRIMAUD, *Histoire de la liberté d'enseignement en France*, Paris, Apostolat de la Presse, 1954, t. VI, *La Monarchie de Juillet*.

T. J. HINKEL, *Jules Ferry and Henri Maret : the battle of church and state at the Sorbonne, 1879-1884*, PhD thesis, University of Kansas, 2011.

J. LALOUETTE, *La Séparation des Églises et de l'État : genèse et développement d'une idée, 1789-1905*, Paris, Seuil, 2005.

— (dir.), *La Laïcité*, *Romantisme*, no 162, 2013.

S. MILBACH, *Les Chaires ennemies. L'Église, l'État et la liberté d'enseignement secondaire dans la France des notables (1830-1850)*, Paris, Honoré Champion, 2015.

B. POUCET et I. FERHAT (dir.), *La Laïcité, une passion française ?*, Arras, Artois Presses Université, 2019, p. 9-15.

L. TRÉNARD, « La liberté d'enseignement à la veille de 1848 », *Revue du Nord*, t. XLIX, no 194, juillet-septembre 1967, p. 421-481.

Y. VERNEUIL, « L'école et la laïcité, de l'Ancien Régime à nos jours : enjeux du passé, enjeux dépassés ? », *Tréma*, no 37, p. 130-143.

G. WEILL, *Histoire de l'idée laïque en France au XIXe siècle*, Paris, Hachette, 2004 [1925].

3.3.2.12.Études complémentaires

B. BACKZO*, Une Éducation pour la démocratie. Textes et projets de l'époque révolutionnaire*, Genève, Droz, 2000 [1982].

C. DORIA, « L'éducation morale dans les projets de loi sur l'instruction publique pendant la Révolution : un miroir des antinomies des Lumières », *in Pédagogies, utopies et révolutions (1789-1848)*, *La Révolution Française*, 2013, no 4. [En ligne] Disponible à : https://doi.org/10.4000/lrf.852 (consulté le 22 août 2022).

— « Joseph-Marie de Gérando et Pierre Paul Royer-Collard : réglementation de l'enseignement et normalisation sociale », *in* J.-L. CHAPPEY, C. CHRISTEN et I. MOULLIER (dir.), *Joseph-Marie de Gérando (1772-1842). Connaître et réformer la société*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2014, p. 207-218.

J. GAUTHERIN, *Une Discipline pour la République : la science de l'éducation en France (1882-1914)*, Berne, Peter Lang, 2002.

D. JULIA, « Instruction publique/éducation nationale », *in* A. SOBOUL (dir.), *Dictionnaire historique de la Révolution Française*, Paris, PUF, 1989, p. 575-581.

L. LEGRAND, *L'Influence du positivisme dans l'œuvre scolaire de Jules Ferry*, Paris, Rivière, 1961.

S.-A. LETERRIER, « La notion du pouvoir spirituel au début du XIXe siècle », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, vol. XXXV, no 1, janvier-mars 1988, p. 107-122.

D. MOULINET, *Les Classiques païens dans les collèges catholiques ? Le combat de Mgr Gaume*, Paris, Cerf, 1999.

M. S. STAUM, « L'Idéologie dans les Écoles centrales », *in* F. AZOUVI (dir.), *L'Institution de la raison*, Paris, Vrin-Éditions de l'EHESS, 1992, p. 163-196.

3.3.3.Histoire du livre, de l'édition et de la presse

M. ANGENOT, *La Parole pamphlétaire. Contribution à la typologie des discours modernes*, Paris, Payot, 1982.

R. CHARTIER et H.-J. MARTIN (dir.), *Histoire de l'édition française*, t. III, *Le Temps des éditeurs. Du romantisme à la belle époque*, Paris, Fayard, 1990 [1985].

A. CHOPPIN, « L'histoire de l'édition scolaire en France aux XIXe et XXe siècles : bilan et perspectives », *Annali di storia dell'educazione e delle istituzioni scolastiche*, 1997, no 4, p. 9-32.

A. COMPAGNON, *La Troisième République des lettres, de Flaubert à Proust*, Paris, Seuil, 1983.

M. P. DOUGHERTY, *« L'Ami de la religion » and the early July monarchy : a catholic view of politics, religion and society*, PhD Dissertation, Georgetown University, 1984.

— « The Rise and Fall of "L'Ami de La Religion" : History, Purpose, and Readership of a French Catholic Newspaper », *The Catholic Historical Review*, vol. LXXVII, no 1, 1991, p. 21-41.

F. DUVAL, « La philologie française, pragmatique avant tout ? L'édition des textes médiévaux français en France », *in* F. DUVAL (dir.), *Pratiques philologiques en Europe*, Paris, Publications de l'École nationale des Chartes, 2006, p. 115-150.

G. FEYEL, « De l'artisanat a l'industrie. L'imprimerie Durand à Chartres (1822-1914) », *Cahiers de la Société archéologique d'Eure-et-Loir*, no 3, 2017, p. 235-265.

S. GABAY, « Éditer le Grand Siècle au XIXe s. Remarques sur les choix (ortho)graphiques de quelques éditeurs », *in* L. SCHØSLER et J. HÄRMÄ (dir.), *Actes du XXIXe Congrès international de linguistique et de philologie romanes*, Strasbourg, Éditions de linguistique et de philologie, 2021, p. 1555-1568.

J.-C. GESLOT, « Communication officielle et marché éditorial. Les publications du ministère de l'Instruction publique des années 1830 aux années 1880 », *Histoire de l'éducation*, no 127, 2010, p. 33-55.

J.-J. GOBLOT, *Le Globe, 1824-1830. Documents pour servir à l'histoire de la presse littéraire*, Paris, Honoré Champion, 1993.

— *La Jeune France. Le Globe et son projet littéraire, 1824-1830*, Paris, Plon, 1995.

A. GRAFTON, *The Footnote : a curious history*, Cambridge, Harvard University Press, 1997.

— *Les Origines tragiques de l'érudition. Une histoire de la note en bas de page*, Paris, Seuil, 1998.

D. JIPA, « Le directeur de collection comme "auteur". Jean-Jules Jusserand et "Les Grands Écrivains Français" (1887-1913) », *in* D. MARTENS et M. LABBÉ (dir.), *Une fabrique collective du patrimoine littéraire (XIXe-XXIe siècles). Les collections de monographies illustrées*, *Mémoires du livre*, vol. VII, no 1, 2015. [En ligne] Disponible à : https://id.erudit.org/iderudit/1035760ar (consulté le 22 mai 2022).

— *La Canonisation littéraire et l'avènement de la culture de masse : la collection Les grands écrivains français (1887-1913)*, Francfort-sur-le-Main, Peter Lang, 2016.

J. R. KLEINSCHMIDT, *Les Imprimeurs et libraires de la république de Genève, 1700-1798*, Genève, Imprimerie du journal de Genève, 1948.

J. LACOSTE, « Philosophes », *in* Y. CHERVEL, L. D'HULST et C. LOMBEZ (dir.), *Histoire des traductions en langue française. XIXe siècle*, Paris, Verdier, 2012, p. 979-1036.

J. MISTLER, *La Librairie Hachette de 1826 à nos jours*, Paris, Hachette, 1964.

J.-Y. MOLLIER, *L'Argent et les lettres. Histoire du capitalisme d'édition (1880-1920)*, Paris, Fayard, 1988.

I. OLIVERO, *L'Invention de la collection au XIXe siècle : de la diffusion de la littérature et des savoirs à la formation du citoyen au XIXe siècle*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1999.

C. PICHOIS, « La tradition française de l'édition critique », *Romanic Review*, vol. LXXXVI, no 3, 1995, p. 571-580.

V. REBOLLEDO-DHUIN, *La Librairie et le crédit. Réseaux et métiers du livre à Paris (1830-1870)*, thèse de doctorat en Histoire, Université de Versailles, 2011.

J. SGARD et C. VOLPILHAC-AUGER (dir.), *La Notion d'œuvres complètes*, Oxford, Voltaire Foundation, 1999.

J. SGARD, « Des collections aux œuvres complètes, 1756-1798 », *in* J. SGARD et C. VOLPILHAC-AUGER (dir.), *La Notion d'œuvres complètes*, Oxford, Voltaire Foundation, 1999, p. 1-12.

S. SOULIÉ, « La Belle époque de la *Revue de métaphysique et de morale* : horizon académique et tentation du politique (1891-1914) », *Le Temps des médias*, no 11, 2008, p. 198-210.

V. TESNIÈRE, « L'édition universitaire », *in* R. CHARTIER et H.-J. MARTIN (dir.), *Histoire de l'édition française*, t. III, *Le Temps des éditeurs. Du romantisme à la belle époque*, Paris, Fayard, 1990 [1985], p. 217-227.

C.-É. VIAL, *Napoléon et les bibliothèques. Livres et pouvoir sous le premier Empire*, Paris, CNRS Éditions/Perrin, 2021.

3.3.4.Histoire des controverses

3.3.4.1.La polémique de l'*Essai sur l'indifférence*

F. LAMBERT, *Théologie de la République : Lamennais, prophète et législateur*, Paris, L'Harmattan, 2001.

L. LE GUILLOU, *Les Lamennais. Deux frères, deux destins*, Paris, Les Éditions Ouvrières, 1990.

— *L'Évolution de la pensée religieuse de Félicité Lamennais*, Paris, Armand Colin, 1966.

C. MARÉCHAL, *La Mennais. La dispute sur l'*Essai sur l'indifférence *d'après des documents nouveaux et inédits*, Paris, Édouard Champion, 1925.

— *La Jeunesse de La Mennais : contribution à l'étude des origines du romantisme religieux en France au XIXe siècle d'après des documents nouveaux et inédits*, Paris, Perrin, 1913.

S. MILBACH, « Lamennais : "une vie qui sera donc à refaire plus d'une fois encore". Parcours posthumes », *Le Mouvement Social*, no 246, 2014, p. 75-96.

— « 1832-1835, moment mennaisien. L'esprit croyant des années 1830 », *Revue de l'histoire des religions*, 2018, nº 3, p. 451-484.

— *Lamennais. 1782-1854*, Rennes, Presses universitaires de Rennes / Société d'Histoire religieuse de la France, 2021.

3.3.4.2.La querelle du panthéisme

F. DOYON, « Spinoza et la querelle du panthéisme : entre la foi en la raison et les raisons de la foi », *Religion et pluralisme*, *Horizons philosophiques*, vol. XIII, nº 1, p. 1-12.

P.-F. MOREAU, « Spinozisme et matérialisme au XIXe siècle », *Raison présente*, nº 52, 1979, p. 85-94.

— « Trois polémiques contre Victor Cousin », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. LXXXVIII, nº 4, 1983, p. 542-548.

R. RAGGHIANTI, « Victor Cousin et la querelle du panthéisme », *in* V. COUSIN, *Nouvelle théodicée d'après la méthode psychologique*, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 7-51.

A. TOSEL, P.-F. MOREAU et J. SALEM (dir.), *Spinoza au XIXe siècle*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2007.

A. WENGER, « La querelle des ultramontains et des gallicans à Rome à propos du *Ver rongeur* de Monsieur Gaume (1851-1853) », *in Les Fondations nationales dans la Rome Pontificale*, Rome, École française de Rome, 1981, p. 821-849.

3.3.5.Prosopographie

N. ALCER, *Louis de Fontanes (1757-1821). Homme de lettres et administrateur*, Francfort-sur-le-Main, Peter Lang, 1994.

J.-C. GESLOT, *Victor Duruy : historien et ministre, 1811-1894*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2009.

C. GUILLEMANT, *Pierre-Louis Parisis*, Marconne-lès-Hesdin/Paris, Brunet/Lecoffre, 1916-1924.

F. HILDESHEIMER, *L'Abbé Grégoire. Une « tête de fer » en Révolution*, Paris, Nouveau monde éditions, 2022.

D. MARGAIRAZ, *François de Neufchâteau. Biographie intellectuelle*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2005.

A. MONGLOND, « Sur un ouvrage attribué à Ramond : la lettre à M. de Chateaubriand sur deux chapitres du "Génie du christianisme" », *Revue d'Histoire littéraire de la France*, vol. XXXIII, nº 1, 1926, p. 98-105.

T. F. MULCRONE, « A note on the mathematician abbé Charles Bossut », *Bulletin of the American association of Jesuit scientists*, vol. XLII, nº 3, 1965, p. 16-19.

P. RAPHAËL et M. GONTARD, *Un Ministre de l'instruction publique sous l'Empire autoritaire. Hippolyte Fortoul, 1851-1856*, Paris, PUF, 1975.

J. ROHR, *Victor Duruy, ministre de Napoléon III. Essai sur la politique de l'instruction publique au temps de l'Empire libéral*, Paris, Pichon et Durand-Auzias, 1967.

A. ROQUETTE, *Monseigneur Frayssinous, grand-maître de l'Université sous la Restauration : (1765-1841) : évêque d'Hermopolis ou le chant du cygne du trône et de l'autel*, Paris, Champion, 2007.

N. SAVARIAU, *Louis de Fontanes, belles-lettres et enseignement de la fin de l'Ancien régime à l'Empire*, avec une étude sur le *Traité des études* de Rollin, Oxford, Voltaire Foundation, 2002.

M. SAINGUENY, *Mgr Dupanloup et la Seconde République : réseaux et combats, 1848-1851*, thèse de doctorat en histoire contemporaine, Université Lumière – Lyon 2, 2017.

L. TRÉNARD, *Salvandy en son temps, 1795-1856*, Lille, Librairie Giard, 1968.

S. VAILHÉ, *Vie du P. Emmanuel d'Alzon, vicaire général de Nîmes, fondateur des Augustins de l'assomption (1810-1880)*, t. II, Paris, Maison de la bonne presse, 1927-1934.

Y. VERNEUIL,« Un protestant à la tête de l'enseignement secondaire : Élie Rabier », *in* P. CABANEL et A. ENCREVÉ (dir.), *Les protestants et la laïcité, XVIIIe-XXe siècles*, *Histoire de l'éducation*, no 110, 2006, p. 111-139.

3.4. Études à portée méthodologique

3.4.1. Études générales

D. ANTOINE-MAHUT (KOLESNIK-ANTOINE), « Is the history of philosophy a family affair ? The examples of Malebranche and Locke in the Cousinian school », *in* M. LAERKE, J. E. H. SMITH et E. SCHLIESSER (dir.), *Philosophy and its history. Aims and methods in the study of early modern philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2013, p. 159-177.

— et S. LÉZÉ , « Dé-lire », *in* D. ANTOINE- MAHUT et S. LÉZÉ (dir.), *Les Classiques à l'épreuve, Actualité de l'histoire de la philosophie*, Paris, Éditions des archives contemporaines, 2017, p. 8-12.

— « Le paradoxe des conséquences. Malebranche radicalisé », *in La littérature philosophique clandestine lue par le XIXe siècle*, *La Lettre clandestine*, no 25, 2017, p. 181-200.

P. BACOT, L. DOUZOU et J.-P. HONORÉ, « Chrononymes. La politisation du temps », *Les Langages du politique*, *Mots*, no 87, 2008, p. 5-12.

J.-P. BERTRAND, D. SAINT-AMAND et V. STIÉNON, « Les querelles littéraires : esquisse méthodologique », *COnTEXTES,* no 10, 2012. [En ligne] Disponible à : http://journals.openedition.org/contextes/5005 (consulté le 12 octobre 2021).

D. CHAKRABARTY, *Provincializing Europe : Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton-Oxford, Princeton University Press, 2008 [2000].

M. CHERKAOUI, *Le Paradoxe des conséquences : essai sur une théorie wébérienne des effets inattendus et non voulus des actions*, Genève, Droz, 2006.

R. COLLINS, *The Sociology of philosophies : a global theory of intellectual change*, Cambridge, Belknap Press of Harvard University, 1998.

J. DERRIDA, *Marges – de la philosophie*, Paris, Éditions de Minuit, 1972.

— *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1994.

— *Mal d'archives*, Paris, Galilée, 1995.

J.-L. FABIANI, *Qu'est-ce qu'un philosophe français ? La vie sociale des concepts (1880-1990)*, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 2010.

W. FEUERHAHN, « Le chercheur et le discours de ses objets », *Échanges*, nº 37, 2020, p. 217-234.

M. FOUCAULT, *Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966.

— *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975.

— « Qu'est-ce qu'un auteur ? », *in Dits et Écrits*, Paris, Gallimard, t. I, 2001, p. 817-849.

F. FRUTEAU DE LACLOS, « Pour une histoire souterraine de la pensée française », *Philosophie*, nº 109, 2011, p. 6-20.

C. GINZBURG, « Nos mots et les leurs. Une réflexion sur le métier de l'historien, aujourd'hui », *Essais*, hors-série nº 1, 2013, p. 191-210.

D. HENRICH, *Konstellationen. Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789-1795)*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1991.

G. HOLTON, *Thematic Origins of scientific thought. Kepler to Einstein*, Cambridge-Londres, Harvard University Press, 1973.

— *The Scientific Imagination. Case Studies*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978.

C. JACOB (dir.), *Lieux de savoir*, Paris, Albin Michel, 2007-2011.

— *Qu'est-ce qu'un lieu de savoir ?*, Marseille, OpenEdition Press, 2014.

D. KALIFA, « Dénommer le siècle. "Chrononymes" du XIXe siècle », *Revue d'histoire du XIXe siècle*, nº 52, 2016, p. 9-17.

T. KUHN, *The Structure of scientific revolutions*, 2nd edition, enlarged, Chicago, The University of Chicago Press, 1970.

Y. LAFRANCE, « Pour une histoire non philosophique de la philosophie », *in* G. BOSS (dir.), *La Philosophie et son histoire*, Zürich, Éditions du Grand Midi, 1994, p. 47-79.

C. LEDUC et D. DUMOUCHEL, (dir.), *Les ismes et catégories historiographiques*, Laval, Presses de l'Université de Laval, 2021.

D. MAINGUENEAU (dir.), *Les Analyses du discours en France*, *Langages*, vol. XXIX, nº 117, 1995.

P.-F. MOREAU, « Il n'y a rien de plus réel que l'imaginaire », *Mouvements*, nº 108, 2021, p. 14-28.

M. MULSOW, « Qu'est-ce qu'une constellation philosophique ? Propositions pour une analyse des réseaux intellectuels », *Annales HSS*, vol. LXIV, nº 1, janvier-février 2009, p. 81-109.

G. B. NASH, *History on trial : culture wars and the teaching of the past*, New-York, Vintage Books, 2000.

C. PANACCIO, « La portée philosophique des récits historiques », *in Récit et reconstruction. Les fondements de la méthode en histoire de la philosophie*, Paris, Vrin, 2019, p. 125-154.

Y. POTIN, « L'historien en "ses" archives », *in* C. GRANGER (dir.), *À quoi pensent les historiens ? Faire de l'histoire au XXIe siècle*, Paris, Éditions Autrement, 2013, p. 101-117.

S. PIRON, « Contexte, situation, conjoncture », *in* F. BRAYARD (dir.), *Des Contextes en histoire*, Paris, Bibliothèque du Centre de recherches historiques, 2013, p. 27-66.

K. POPPER, *The Poverty of historicism*, Londres, Routledge et Paul, 1957.

— « La logique des sciences sociales » *in* T. ADORNO et K. POPPER, *De Vienne à Francfort. La querelle allemande des sciences sociales*, Bruxelles, Éditions Complexe, 1979, p. 75-90.

— *Misère de l'historicisme*, Paris, Plon, 1988.

J. RANCIÈRE, *La Mésentente. Politique et philosophie*, Paris, Galilée, 1995.

— *Aux Bords du politique*, Paris, La Fabrique-Éditions, 1998.

— *Le Partage du sensible. Esthétique et politique*, Paris, La Fabrique-Éditions, 2000.

D. RIBARD, *Raconter Vivre Penser. Histoires de philosophes 1650-1766*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2003.

P. RICŒUR, *Temps et récit*, Paris, Seuil, 1983-1985.

— *Du Texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986.

R. RORTY, « The historiography of philosophy : four genres », *in* R. RORTY, J.B. SCHNEEWIND et Q. SKINNER (dir.), *Philosophy in history. Essays on the historiography of philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1984, p. 49-75.

E. W. SAID, *Beginnings : intention and method*, New York, Basic Books, 1975.

C. SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, Münich, Duncker & Humblot, 1932.

— *La Notion de politique*, tr. fr. par M.-L. STEINHAUSER, Paris, Calmann-Lévy, 1972.

Q. SKINNER, « Meaning and understanding in the history of ideas », *History and Theory*, vol. VIII, nº 1, 1969, p.3-53.

A. L. STRAUSS, *Negotiations, Processes, Contexts, and Social Order*. San Francisco: Jossey Bass, 1978.

— *La Trame de la négociation. Sociologie qualitative et interactionnisme*, Paris, L'Harmattan, 1992.

J.-L. VIELLARD-BARON, « Méthodologie pour l'étude des problèmes de réception en histoire de la philosophie », *in* Y.-C. ZARKA (dir.), *Comment écrire l'histoire de la philosophie ?*, Paris, PUF, 2001, p. 95-109.

M. WEBER, *Le savant et le politique*, Paris, 10/18, 1962 [1919].

— *La Domination*, Paris, La Découverte, 2013.

S. ZÉKIAN, « Les mots en partage. Notes sur les langues de l'histoire littéraire », *Questions de communication*, vol. XXXVIII, nº 2, 2020, p. 311-332.

3.4.2. Socio-histoire des disciplines

A. ABBOTT, *The System of professions. An essay on the division of expert labor*, Chicago-London, University of Chicago Press, 1988.

— *Chaos of disciplines*, Chicago, The University of Chicago Press, 2001.

— « Linked ecologies : states and universities as environments for professions », *Sociological Theory*, vol. XXIII, nº 3, 2005, p. 245-274.

J. BEN-DAVID, *Scientific growth. essays on the social organization and ethos of science*, Berkeley, University of California Press, 1991.

— *Éléments d'une sociologie historique des sciences*, Paris, PUF, 1997.

J.-L. CHAPPEY, *La Société des observateurs de l'homme (1799-1804). Des anthropologues au temps de Bonaparte*, Paris, Société des études robespierristes, 2002.

— « De la science de l'homme aux sciences humaines : enjeux politiques d'une configuration de savoir (1770-1808) », *Revue d'Histoire des Sciences Humaines*, nº 15, 2006, p. 43-68.

M. CROSLAND, « The development of a professional career in science in France », *in The Emergence of science in Western Europe*, Londres, Science History Publications, 1975, p. 139-159.

L. L. CUMMINGS, « The emergence of the instrumental organisation », *in* P. S. GOODMANN, J. M. PENNINGS *et al.* (dir.), *New Perspectives on organizational effectiveness*, San Francisco, Jossey Bass, 1977, p. 56-62.

W. van den DAELE, W. KROHN et P. WEINGART, « The political direction of scientific development », *in* E. MENDELSOHN, P. WEINGART et R. WHITLEY (dir.), *The Social Production of scientific knowledge*, Dordrecht/Boston, Reidel, 1977, p. 219-242.

J.-L. FABIANI, « À quoi sert la notion de discipline ? », *in* J. BOUTIER, J.-C. PASSERON et J. REVEL (dir.), *Qu'est-ce qu'une discipline ?*, *Enquêtes*, nº 5, 2006, p. 11-33.

R. FOX, « The savant confronts his peers : scientific societies in France, 1815-1914 » *in The Culture of Science in France, 1700-1900*, Variorum Reprints, 1992, p. 241-282.

M. GIBBONS, C. LIMOGES, H. NOWOTNY, S. SCHWARTZMAN, P. SCOTT et M. TROW, *The New Production of Knowledge*, Londres, Sage, 1994.

S. GAUKROGER, *The Natural and the Human : science and the shaping of modernity, 1739-1841*, Oxford, Oxford University Press, 2016.

Y. GINGRAS, « L'institutionnalisation de la recherche en milieu universitaire et ses effets », *Sociologie et sociétés*, vol. XXIII, nº 1, 1991, p. 41-54.

J. HEILBRON, « A regime of disciplines : toward a historical sociology of disciplinary knowledge », *in* C. CAMIC et H. JOAS (dir), *The Dialogical Turn : New Roles for sociology in the postdisciplinary age*, Lanham, Rowman et Littlefield, 2004, p. 23-42.

E. MENDELSOHN, « The social construction of scientific knowledge », *in* E. MENDELSOHN, P. WEINGART et R. WHITLEY (dir.), *The Social Production of scientific knowledge*, Dordrecht/ Boston, Reidel, 1977, p. 3-26.

E. PICARD, *La Profession introuvable. Les universitaires français de l'Université impériale aux universités contemporaines*, mémoire inédit pour l'habilitation à diriger des recherches, Université Paris 1 Panthéon Sorbonne, 2020.

D. J. SOLLA PRICE, *Little Science, big science*, Columbia University Press, 1963.

R. STICHWEH, *Ausdifferenzierung der Wissenschaft. Eine Analyse am deutschen Beispiel*, Bielefeld, Forschungsschwerpunkt Wissenschaftsforschung Universität Bielefeld, 1977.

— *Zur Entstehung des modernen Systems wissenschaftlicher Disziplinen : Physik in Deutschland 1740-1890*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1984.

— *Études sur la genèse du système scientifique moderne*, texte réunis et traduits par F. BLAISE, Lille, Presses universitaires de Lille, 1991.

— « The sociology of scientific disciplines : on the genesis and stability of disciplinary structure of modern science », *Science in Context*, nº 1, 1992, p. 3-15.

S. TURNER, « What are disciplines ? And how is interdisciplinarity different ? » *in* P. WEINGART et N. STEHR (dir.), *Practising interdisciplinarity*, Toronto, University of Toronto Press, 2000, p. 46-65.

D. VINCK, *Sciences et société. Sociologie du travail scientifique*, Paris, Armand Colin, 2007.

P. WEINGART, « A short history of knowledge formation », *in* R. FRODEMANN *et al.* (dir.), *The Oxford handbook of interdisciplinarity*, Oxford, Oxford University Press, 2010, p. 3-14.

E. D. WILSON, « Biology and the social sciences », *Daedalus*, vol. CVI, nº 4, 1977, p. 127-140.

3.4.3.Le canon et les classiques

R. BARTHES, « Plaisir aux classiques », *in Œuvres complètes*, édition établie et présentée par É. MARTY, Paris, Seuil, 1993, t. I, p. 45-53.

M. BONA, « The culture wars and the canon debate », *in* D. MILLER (dir.), *American Literature in transition, 1980-1990*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017, p. 225-238.

J.-C. BONNET, *Naissance du Panthéon. Essai sur le culte des grands hommes*, Paris, Fayard, 1998.

P. BOURDIEU, « Systèmes d'enseignement et systèmes de pensée », *Revue internationale des sciences sociales*, vol. XIX, nº 3, 1967, p. 367-388.

— *Les Règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, Paris, Seuil, 1992.

A. COMPAGNON, *La Seconde Main, ou le travail de la citation*, Paris, Seuil, 1979.

— « Le classique », leçon au collège de France, 26 novembre 2011. [En ligne] Disponible à : https://www.college-de-france.fr/media/antoine-compagnon/UPL18803_12_A.Compagnon_Le_Classique.pdf (consulté le 9 juillet 2022).

T. B. DYKEMAN, *The Neglected Canon : nine women philosophers, first to the twentieth century*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1999.

J. GORAK, *The Making of the modern canon. Genesis and crisis of a literary idea,* Londres/Atlantic Highlands, Athlone, 1991.

R. HAGENGRUBER, « Cutting through the veil of ignorance : rewriting the history of philosophy », *The Monist*, vol. XCVIII, nº 1, p. 34-42.

C. KÖNIG-PRALONG, « Individuals in the history of philosophy » *in* C. KÖNIG-PRALONG, M. MELIADÒ et Z. RADEVA (dir.), *Outsiders and Forerunners : modern reason and historiographical births of medieval philosophy*, Turnhout, Brepols, 2018, p. 9-26.

A. KUČINSKIENĖ, B. ŠEINA, et B. SPEIČYTĖ (dir.), *Literary Canon formation as nation-Building in central Europe and the Baltics*, Leyde, Brill, 2021.

B. LANG, « Literary philosophy : the anatomy of philosophical style », *Colby Library Quarterly*, vol. XXIV, nº 2, 1988, p. 101-112.

C. LARRÈRE, « Foucault, critique des hiérarchies littéraires », *in* C. VOLPILHAC-AUGER (dir.), *Œuvres majeures, œuvres mineures ?*, Lyon, ENS Éditions, 2004, p. 19-38.

A.-S. LÖNNGREN, H. GRÖNSTRAND, D. HEEDE et A. HEITH (dir.), *Rethinking national literatures and the literary canon in Scandinavia*, Cambridge, Cambridge Scholar Publishing, 2015.

A. MALRAUX, *Le Musée imaginaire*, Paris, Gallimard, 1965.

I. MANOVA, « The creation of philosophical nations under the Soviet regime : "restoring the historical truth" about the peoples of Asia in philoosphy », *in* C. KÖNIG-PRALONG, M. MELIADÒ et Z. RADEVA (dir.), *The Territories of philosophy in modern historiography*, *Ad Argumenta*, *Quaestio*, special issue, 2019, p. 105-123.

D. MILO, « Les classiques scolaires », *in* P. NORA (dir.), *Les Lieux de mémoire. II. La Nation*, t. III, Paris, Gallimard, 1986, p. 517-562.

P. K. J. PARK, *Africa, Asia, and the history of philosophy : racism in the formation of the philosophical canon, 1780-1830*, Albany, State University of New-York Press, 2013.

B. RODRIGUEZ et C. ZERKI (dir.), *La Notion de « mineur » entre littérature, arts et politique*, Paris, Michel Houdiard, 2012.

G. SAPIRO, *La Sociologie de la littérature*, Paris, La Découverte, 2014.

S. SCHAEFFER, « Contextualizing the canon », *in* P. GALISON et D. J. STUMP (dir.), *The Disunity of science. Boundaries, contexts and power*, Stanford, Stanford University Press, 1996, p. 207-230.

J. SEARLE, « The Storm Over the University », *The New-York Review of Books*, 6 décembre 1990.

L. SHAPIRO, « Some thoughts on the place of women in early modern philosophy », *in* L. ALANEN et C. WITT (dir.), *Feminist Reflections on the history of philosophy*, Dordrecht-Boston, Kluwer Academic Publishers, 2004, p. 219-50.

— « Revisiting the early modern philosophical canon », *Journal of the American philosophical association*, nos 2-3, 2016, p. 365-383.

— « Canon, genre et historiographie », *in* M.-F. PELLEGRIN (dir.), *Repenser la philosophie du XVIIe siècle. Canons et corpus*, *Dix-septième siècle*, no 296, 2022, p. 417-433.

D. SMYTH (dir.), *The Canon in southeast Asian literature. literatures of Burma, Cambodia, Indonesia, Laos, Malaysia, Phillippines, Thailand and Vietnam*, Londres, Routledge, 2000.

S. TRIAIRE, J.-P. BERTRAND et B. DENIS (dir.), *Sociologie de la littérature : la question de l'illégitime*, Montpellier, Presses Universitaires de la Méditerranée, 2003.

A. VIALA, « Qu'est-ce qu'un classique ? », *Littératures classiques*, no 19, 1993, p. 11-31.

É. VIENNOT, « Le traitement des grandes autrices françaises dans l'histoire littéraire du XVIIIe siècle : la construction du panthéon littéraire national », *in* M. REID (dir.), *Les Femmes dans la critique et l'histoire littéraire*, Paris, Honoré Champion, 2011, p. 31-41.

C. VOLPILHAC-AUGER (dir.), *Œuvres majeures, œuvres mineures ?*, Lyon, ENS Éditions, 2004.

M. E. WAITHE (dir.), *A History of women philosophers*, Dordrecht-Lond Mārtiņus Nijoff, Kluwer Academic Publishers, 1987-1995.

— « From canon fodder to canon-formation : how do we get there from here ? » *The Monist*, vol. XCVIII, no 1, 2015, p. 21-33.

S. ZÉKIAN, *L'Invention des classiques. Le "siècle de Louis XIV" existe-t-il ?*, Paris, CNRS éditions, 2012.

— « Sommes-nous sortis du XIXe siècle ? Le romantisme français comme matrice historiographique », *in* F. MALKANI et F. WEINMANN, *Les Classiques d'hier et d'aujourd'hui*, *Cahiers d'études germaniques*, no 65, 2013, p. 33-46

— « *Rouvrir le passé*. Note sur l'histoire de la mémoire comme archéologie disciplinaire », *Les Lettres romanes*, t. 68, 2014/3-4, p. 411-424.

3.4.4. Étude des figures philosophiques

D. ANTOINE-MAHUT, « Bien reçu ? Trois éditions de Descartes au XIXe siècle en France », *Fabula / Les colloques*, *Accuser réception*, 2020. [En ligne] Disponible à l'adresse : http://www.fabula.org/colloques/document6563.php (consulté le 22 août 2022).

— « Philosophizing with a historiographical figure. Descartes in Degérando's *Histoire comparée des systèmes de philosophie* (1804 and 1847) », *in* L. CATANA et M. LAERKE (dir.), *Historiographies of philosophy, 1800-1950*, *British Journal for the history of philosophy*, vol. XXVIII, no 3, 2020, p. 533-552.

— « Figures de Descartes dans l'historiographie française au XIXe siècle », *in* M.-F. PELLEGRIN (dir.), *Repenser la philosophie du XVIIe siècle. Canons et corpus*, *Dix-septième siècle*, no 296, 2022, p. 485-498.

F. AZOUVI, *Descartes et la France. Histoire d'une passion nationale*, Paris, Arthème-Fayard, 2002.

R. PIERCEY, *The Uses of the past from Heidegger to Rorty. Doing philosophy historically*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.

T. SORELL, « Pertinence et limites de la caricature en histoire de la philosophie : le cas de Descartes », *in* Y.-C. ZARKA (dir.), *Comment écrire l'histoire de la philosophie ?*, Paris, PUF, 2001, p. 113-129.

R. A. WATSON, « Shadow history in philosophy », *Journal of the history of philosophy*, no 31, 1993, p. 95-109.

3.5. Études complémentaires sur Pascal et le XVIIe siècle

D. ANTOINE-MAHUT (KOLESNIK-ANTOINE) (dir.) *Qu'est-ce qu'être cartésien ?*, Lyon, ENS Éditions, 2013, p. 521-529.

G. ANTONINI-FOURNIER, « Réduire la ville en carte, une mise en ordre du territoire ? Vues et plans de Barcelone, Gênes et Marseille du XVIIe à la fin du XIXe siècle », *Liame*, no 24, 2012. [En ligne] Disponible à : http://journals.openedition.org/liame/262 (consulté le 18 juin 2022).

E. BAUDIN, *Études historiques et critiques sur la philosophie de Pascal*, Neuchâtel, La Baconnière, 1946.

V. CARRAUD, *Pascal et la philosophie*, Paris, PUF, 1991.

S. VAN DAMME, *L'Épreuve libertine : morale, soupçon et pouvoirs dans la France baroque*, Paris, CNRS éditions, 2008.

L. VAN DELFT, *Le Moraliste classique. Essai de définition et de typologie*, Genève, Droz, 1980.

D. DESCOTES (dir.), *Pascal, auteur spirituel*, Paris, Honoré Champion, 2006.

A. FRIGO, *L'Évidence du Dieu caché. Introduction à la lecture des Pensées de Pascal*, Mont-Saint-Aignan, Presses universitaires de Rouen et du Havre, 2015.

— et M. LE GUERN, « Sur quelques sources inédites de Pascal », *Dix-septième siècle*, no 269, 2015, p. 735-754.

— « La chronologie des *Pensées* : une utopie critique ? », *Dix-septième siècle*, no 290, 2021, p. 57-73.

H. GOUHIER, *Blaise Pascal. Commentaires*, Paris, Vrin, 1971.

— *Blaise Pascal, conversion et apologétique*, Paris, Vrin, 1986.

N. IVANOFF, *La Marquise de Sablé et son salon*, Paris, 1927.

C. LAZZERI, *Force et justice dans la politique de Pascal*, Paris, PUF, 1993.

S. GIOCANTI, « L'écriture sceptique d'une apologie de la religion chrétienne : les *Pensées* de Pascal », *Pascal a-t-il écrit les* Pensées *?*, *Littératures*, no 55, 2006, p. 75-92.

M. LE GUERN, *Pascal et Descartes,* Paris, Nizet, 1971.

J. LAPORTE, *Le Cœur et la raison selon Pascal*, Paris, Elzévir, 1950.

— *La Doctrine de Port-Royal. La Morale (d'après Arnauld)*, Paris, Vrin, 1952.

D. LEDUC-FAYETTE, « Lire l'Écriture sainte : un "droit" ? », *Chroniques de Port-Royal*, nº 44, 1995, p. 97-112.

J. LESAULNIER, « Peut-on parler d'un nouvel ordre monastique des solitaires de Port-Royal ? », *in Images de Port-Royal*, Paris, Classiques Garnier, 2015, p. 63-79.

H.-J. MARTIN, « Guillaume Desprez, libraire de Pascal et de Port-Royal », *Mémoires de la Fédération des Sociétés historiques et archéologiques de Paris et de l'Île de France*, vol. II, 1950, p. 205-228.

— *Livre, pouvoirs et sociétés à Paris au XVII^e siècle (1598-1701)*, Genève, Droz, 1969.

A. MCKENNA, « Les *Pensées* de Pascal : une ébauche d'apologie sceptique », *in* P.-F. MOREAU (dir.), *Le Retour des philosophies antiques à l'âge classique*, t. II, *Le Scepticisme au XVI^e et au XVII^e siècle*, Paris, Albin Michel, 2001, p. 348-361.

J. MESNARD, « Les conversions de Pascal », *in Blaise Pascal. L'homme et l'œuvre*, Paris, Éditions de Minuit, 1956, p. 46-63.

— « L'invention chez Pascal », *in La Culture du XVII^e siècle, enquêtes et synthèses*, Paris, PUF, 1992, p. 371-386.

J. MIEL, « Les méthodes de Pascal et l'*épistémè* classique », *in Méthodes chez Pascal*, Paris, PUF, 1979, p. 27-36.

H. MERLIN-KAJMAN, *Public et littérature en France au XVII^e siècle*, Paris, Les Belles Lettres, 1994.

W. R. NEWTON, *Sociologie de la communauté de Port-Royal : histoire, économie*, Paris, Klincksieck, 1999.

B. NORMAN, « L'idée de règle chez Pascal », *in Méthodes chez Pascal*, Paris, PUF, 1979, p. 87-99.

B. PARMENTIER, *Le Siècle des moralistes. De Montaigne à La Bruyère*, Paris, Seuil, 2000.

J.-L. QUANTIN, « Le rigorisme : sur le basculement de la théologie morale catholique au XVII^e siècle », *Revue d'histoire de l'Église de France*, t. LXXXIX, nº 222, 2003, p. 23-43.

— « Jansénistes et rigoristes », *in* A. TALLON et C. VINCENT (dir.), *Histoire du christianisme en France*, Paris, Armand Colin, 2014, p. 245-262.

P. SELLIER, *Pascal et saint Augustin*, Paris, Armand-Colin, 1970.

— *Port-Royal et la littérature I. Pascal*, Paris, Honoré Champion, 1999.

L. SUSINI, *L'Écriture de Pascal : la lumière et le feu la « vraie éloquence » à l'œuvre dans les* Pensées, Paris, Honoré Champion, 2008.

L. THIROUIN, *Pascal ou le défaut de la méthode. Lecture des* Pensées *selon leur ordre*, Paris, Honoré Champion, 2015.

3.6. Autres études

D. ANTOINE-MAHUT (dir.), *Les Malebranchismes des Lumières. Études sur les réceptions contrastées de la philosophie de Malebranche fin XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, Honoré Champion, 2014.

N. BARBEY, « Comment Montaigne écrivait ses *Essais* : l'Exemplaire de Bordeaux », *Le Blog Gallica*, 6 juillet 2016. [En ligne] Disponible à : https://gallica.bnf.fr/blog/06072016/comment-montaigne-ecrivait-ses-essais-lexemplaire-de-bordeaux (consulté le 23 mai 2022).

B. Bernstein, *Langage et classes sociales : codes socio-linguistiques et contrôle social*, Paris, Éditions de Minuit, 1975.

O. Bloch (dir.), *Le Matérialisme du XVIIIe siècle et la littérature clandestine*, Paris, Vrin, 1982

J.-L. Chappey et A. Lilti, « L'écrivain face à l'État : les demandes de pensions et de secours des hommes de lettres et savants (1780-1820) », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, vol. LVII, no 4, 2010, p. 156-184.

P. Chopelin, « Les militants laïcs de l'Église réfractaire : le cas lyonnais », *Annales historiques de la Révolution française*, no 355, 2009, p. 159-182.

A. Christian, « Les journalistes de Trévoux lecteurs de l'*Encyclopédie* », *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, no 13, 1992, p. 107-116.

G. Coissard, *Lectures matérialistes de Leibniz au XVIIIe siècle*, thèse de doctorat en philosophie et épistémologie, Université de Montréal/ENS de Lyon, 2020.

J.-L. Diaz, *L'Homme et l'œuvre. Contribution à une histoire de la critique*, Paris, PUF, 2011.

É. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, édition de M. Achimastos, Paris, Classiques Garnier, 2015.

A. Ferraro, *La Réception de Malebranche en France au XVIIIe siècle. Métaphysique et épistémologie*, Paris, Classiques Garnier, 2019.

F. Gugelot, *La Conversion des intellectuels au catholicisme en France, 1885-1935*, Paris, CNRS Éditions, 2010 [1998].

A. Hunwick, *La Critique littéraire de Jean-François de La Harpe (1739-1830)*, Berne, Peter Lang, 1977.

J. Israel, *Enlightenment contested. Philosophy, modernity and the emancipation of Man 1670-1752*, Oxford, Oxford University Press, 2006.

D. Jérôme, *Introduction au* Zibaldone *de Giacomo Leopardi. La question du système*, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, 2019.

F. A. Kafker et S. L. Kafker, *The Encyclopedists as individuals : a biographical dictionary of the authors of the* Encyclopédie, Oxford, Voltaire Foundation, 2006.

M. Longo, « A "critical" history of philosophy and the early Enlightenment : Johann Jacob Brucker », *in* G. Piaia et G. Santinello (dir.), *Models of the history of philosophy*, t. II, *From Cartesian age to Brucker*, Heidelberg, Springer, 2011, p. 477-577.

D. Masseau, *Les Ennemis des philosophes. L'antiphilosophie au temps des Lumières*, Paris, Albin Michel, 2000.

R. Popkin, *The History of scepticism : from Savonarola to Bayle*, New York, Oxford University Press, 2004 [1979]

A.-L. Rey, « La réception de Leibniz en France et en Angleterre au XVIIIe siècle », *in* M. Laerke, C. Leduc et D. Rabouin (dir.), *Leibniz. Lectures et commentaires*, Paris, Vrin, 2017, p. 293-314.

T. Schmaltz, *Radical Cartesianism. The French reception of Descartes*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

J.-J. Tatin-Gourier, *Procès du « philosophisme révolutionnaire » et retour des lumières : des lendemains de thermidor à la Restauration*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2008.

P. Valéry, *Introduction à la méthode de Léonard de Vinci*, Paris, Gallimard, 1992 [1957].

C. VOLPILHAC-AUGER, *Un auteur en quête d'éditeurs ? Histoire éditoriale de l'oeuvre de Montesquieu, 1748-1964*, Lyon, ENS Éditions, 2011.

— « De Didot (an III) à Laboulaye (1879) : l'avènement philosophique de Montesquieu », *in* F. BARANCY (dir.), *Entre Politique et philosophie*, *l'édition des « philosophes classiques » en France au XIXe siècle*, *Astérion*, no 26, 2022. [En ligne] Disponible à : https://journals.openedition.org/asterion/7897 (consulté le 22 août 2022).