

L'EVOLUTION DE LA PENSEE NOETIQUE

DE

FELICITE ROBERT DE LAMENNAIS

par

Luc Lewis, f. i. c.



Thèse présentée à la Faculté de Philosophie
de l'Université d'Ottawa en vue de
l'obtention de la maîtrise en Philosophie.

OTTAWA

1967



UMI Number: EC55955

INFORMATION TO USERS

The quality of this reproduction is dependent upon the quality of the copy submitted. Broken or indistinct print, colored or poor quality illustrations and photographs, print bleed-through, substandard margins, and improper alignment can adversely affect reproduction.

In the unlikely event that the author did not send a complete manuscript and there are missing pages, these will be noted. Also, if unauthorized copyright material had to be removed, a note will indicate the deletion.



UMI Microform EC55955
Copyright 2011 by ProQuest LLC
All rights reserved. This microform edition is protected against
unauthorized copying under Title 17, United States Code.

ProQuest LLC
789 East Eisenhower Parkway
P.O. Box 1346
Ann Arbor, MI 48106-1346

"La liberté luira sur vous quand, à force de courage et de persévérance, vous vous serez affranchis de toutes ces servitudes.

"La liberté luira sur vous quand vous aurez dit au fond de votre âme: "Nous voulons être libres"; quand, pour le devenir, vous serez prêts à sacrifier tout et à tout souffrir.

"La liberté luira sur vous lorsque, au pied de la croix sur laquelle le Christ mourut pour vous, vous aurez juré de mourir les uns pour les autres."

Félicité de Lamennais, Paroles d'un Croyant.

Au Révérend Père Benoit Garceau, O. M. I.
pour l'aide constante et le soutien éclairé
qu'il nous a toujours donnés, nous tenons à
exprimer une sincère reconnaissance.

A notre Institut qui nous a rendu possible
la réalisation de cette thèse, nous voulons
également rendre hommage.

L. L.

Table des matières

Introduction	5
Premier chapitre - <u>Genèse de la noétique mennaisienne..</u>	9
Introduction	10
Premiers écrits	20
1. <u>Réflexions sur l'état de l'Eglise en France</u>	20
2. <u>Tradition de l'Eglise sur l'institution des év..</u>	38
3. Autres écrits	51
Deuxième chapitre - <u>L'Essai sur l'indifférence</u>	59
1. Premier volume de l' <u>Essai sur l'indifférence</u>	59
2. Deuxième volume de l' <u>Essai sur l'ind.</u>	81
3. Troisième et quatrième volumes de l' <u>Essai</u>	125
Troisième chapitre - <u>Esquisse d'une Philosophie</u>	130
Conclusion	170
Appendice	179
Bibliographie	189

Introduction

Le XIX^e siècle, en France comme dans la plupart des pays d'Europe, a été marqué par des bouleversements irréversibles d'ordre politique et social. Ces transformations, qui plus d'une fois ont pris l'aspect de révolution, ont eu des répercussions au plan de la pensée philosophique et théologique. D'ailleurs, les relations entre l'évolution idéologique et l'évolution politique et sociale sont à ce point interdépendantes qu'il n'est pas facile de déterminer laquelle des deux est cause de l'autre.

Au sein de cette tempête qui menaçait parfois de faire table rase du passé, des hommes se sont levés qui, avec plus ou moins de bonheur, ont guidé les destinées des peuples et des gouvernements. Des théoriciens de toute sorte, théologiens, philosophes, sociologues, voire des écrivains et des poètes, troublés par les désordres dont ils étaient témoins, se sont efforcés, soit par l'action journalistique et littéraire, soit par l'action politique directe, de sauver du naufrage la barque sociale. Parmi ces noms, il en est un en France, qui a su s'imposer à l'attention de ses concitoyens, qui pendant plus de trente-cinq ans a mené une lutte acharnée, tantôt entouré de disciples ardents, tantôt délaissé et solitaire, contre un gouvernement ou une politique jugés ennemis ou contre une doctrine estimée funeste: Félicité Robert de Lamennais, en effet, apparaît comme une des personnalités les plus passionnées de la France d'après la Révolution.

Les historiens ont rendu hommage à son génie et à son courage, même si plusieurs d'entre eux dénoncent ses idées philosophiques, religieuses et politiques avec une certaine amertume. Son action sociale et politique a fait l'objet d'études sérieuses et profondes, et il semble que l'on se penche maintenant avec un nouvel intérêt sur cette personnalité déconcertante, si l'on en juge d'après les études parues sur elle durant les deux dernières décennies. Cependant, sa pensée philosophique a toujours été laissée quelque peu dans l'ombre; ceci se conçoit fort bien quand on sait que Lamennais lui-même a toujours accordé la priorité de l'agir public et social sur l'activité de réflexion pure.

Pour notre part, nous nous sommes intéressé à cette partie de l'oeuvre mennaisienne, enfant délaissé des historiens. Et plus spécialement, nous nous sommes plu à étudier la pensée noétique de Félicité de Lamennais. Dans notre recherche, l'aspect historique a retenu notre attention: nous ne pouvions, pour rester fidèle à notre auteur, saisir sa pensée en devenir constant et l'immobiliser dans son élan. C'est pourquoi nous avons essayé de décrire l'évolution de cette pensée à la recherche d'un roc inébranlable sur lequel elle voulait se reposer en toute certitude et fonder sur ce même roc l'édifice des connaissances humaines.

Cette explication justifie, nous l'espérons, le titre de notre thèse: "Evolution de la pensée noétique de Félicité Robert de Lamennais".

Les divisions de notre étude sont commandées,

pour ainsi dire, par les événements littéraires de l'auteur.

Dans une première partie, nous rechercherons à travers ses premiers écrits les indices qui nous permettent de saisir les fondements noétiques de sa pensée, au moment où lui-même ne s'est pas encore adonné à l'analyse des principes qui l'engendrent.

Le deuxième chapitre nous permettra d'étudier une des oeuvres les plus importantes de l'auteur, l'Essai sur l'indifférence en matière de religion, dans laquelle il expose une nouvelle théorie de la connaissance, la théorie du sens commun.

La dernière étape de l'évolution noétique de Lamennais fera l'objet de la troisième section. L'analyse se concentrera sur l'Esquisse d'une philosophie, que l'on peut à juste titre considérer comme la dernière construction conceptuelle du philosophe breton.

Dans la conclusion, nous tenterons d'indiquer les lignes maîtresses de cette pensée sans cesse mouvante, maintes fois reprise et reformulée, souvent au gré des événements politiques, sociaux, voire personnels, et d'en relever, d'une part, les éléments permanents, et d'autre part, les modifications successives.

Premier chapitre

Genèse de la noétique mennaisienne

Félicité de Lamennais s'est révélé aux yeux de ses contemporains dans une oeuvre colossale, l'Essai sur l'indifférence en matière de religion. Dans cet ouvrage d'objectif apologétique, il a été amené, au cours de l'élaboration de sa doctrine sociale, à exposer et à proposer une épistémologie en harmonie avec sa théorie: il y développa ce que l'histoire connaît sous le nom de la théorie du sens commun ou du "principe de l'autorité". Cependant, l'Essai n'est pas son premier écrit; il a été précédé entre autres des Réflexions sur l'état de l'Eglise en France pendant le dix-huitième siècle et sur sa situation actuelle¹, et de la Tradition de l'Eglise sur l'institution des évêques², cette dernière oeuvre, faite en collaboration avec son frère, l'abbé Jean, parut en 1814.

Il n'est pas facile de retracer l'origine d'une pensée pour une double raison: son manque de fermeté et de structure la rend presque insaisissable et les documents nécessaires pour l'analyser font souvent défaut. Les commencements de toutes choses tendent à devenir matériellement insaisissables; Teilhard de Chardin, dans son style imagé, parle de la "suppression automatique des pédoncules évolutifs"³. Cependant la correspondance et les premiers

1 Paris, Société typographique, 1808, publié dans les Oeuvres complètes, t. 6.

2 Paris, Société typographique, 1814, 3 volumes qui ne paraissent dans les O. C.

3 Phénomène humain, Paris; Seuil, 1955, p. 92.

écrits de Féli, en plus de révéler sa soif ardente de connaître et un besoin insatiable de certitude, laissent deviner les tâtonnements d'une pensée à la recherche d'un modèle théorique et de principes premiers sur lesquels elle pourrait fonder l'édifice d'un système philosophique capable de résoudre les énigmes religieux, politiques et sociaux d'un siècle à la recherche d'un équilibre perdu.

Il existe un manuscrit qui date de 1804, et qui porte comme titre Réponse aux objections des athées. Il est écrit de la main de Jean-Marie, mais "on a pu reconnaître soit au début, soit à la fin, la touche de Félicité de La Mennais comme on trouve aisément à toutes les pages son inspiration ⁴".

Ce qui importe de remarquer pour notre étude, c'est l'emploi fréquent de l'argument d'autorité, l'autorité de l'histoire: n'est-ce pas là l'origine de l'argument du consentement universel ou du sens commun? A titre d'exemple, voici quelques lignes citées par Maréchal:

Tous les peuples, dans tous les siècles, ont reconnu son existence. (...) Belle leçon pour nos modernes philosophes, qui semblent avoir d'autant plus d'orgueil qu'ils ont moins de connaissances, et qui s'imaginent montrer qu'ils ont beaucoup de force dans l'esprit, quand ils nient ce que tout le monde croit et qu'ils soutiennent ce que personne n'a jamais vu, et ce qu'ils ne croient pas eux-mêmes ⁵.

En plus de manifester la valeur démonstrative

⁴ Christian MARECHAL, La jeunesse de La Mennais, Paris, Perrin, 1913, p. 97.

⁵ Ibid., p. 91.

que les La Mennais accordent à l'argument du témoignage unanime de l'histoire, ce passage montre, avec non moins d'évidence, une certaine agressivité à l'endroit des "modernes philosophes". On verra plus loin ce que les deux frères entendent par philosophe et philosophie; pour le moment, retenons seulement qu'ils en veulent aux rationalistes du siècle précédent, à qui tous les désordres sociaux sont imputés. A l'appui de cet énoncé, voici le texte de l'abbé Jean dans l'Observation sur les leçons d'histoire de Volnez, écrit vers la même époque et dont Féli partage, sans l'ombre d'un doute, toutes les idées comme le reste de son oeuvre le montre:

Ah, c'est à leur école qu'ont été s'instruire tous les tyrans qui viennent de désoler la France et la couvrir de sang et de ruine; ils n'ont fait que tirer de justes conséquences de leurs faux principes; et les épouvantables désordres dont nous avons été les tristes témoins sont le résultat nécessaire de l'absence de toute croyance religieuse, et le fruit de tous les systèmes chimériques de ces philosophes insensés qui se persuadent pouvoir gouverner les hommes en ne leur parlant que de la liberté et de la raison; -- de la liberté, à laquelle ils ont élevé des autels, tandis que toute la nation gémissait sous le plus cruel esclavage; -- de la raison, à laquelle ils ont ouvert des temples, tandis qu'ils l'outragent à chaque instant, et par la manière dont ils₆ parlent, et par la manière dont ils agissent₆.

6 Jean-Marie de LA MENNAIS, Observations sur les leçons d'histoire de Volnez, cité par F. DUINE, La Mennais, sa vie, ses idées, ses ouvrages, Paris, Garnier, 1922, p. 22.

L'antirationalisme mennaisien qui frappe même à une lecture superficielle de ses ouvrages est un fait très complexe, semble-t-il, et en raison de cette complexité, mérite quelque attention. Le style de l'époque, emphatique et déclamatoire, peut donner le change et induire en erreur. Les visées apologétiques de l'auteur l'incitent à exagérer la portée réelle de ses arguments et à accentuer les torts de ses adversaires. Il est rare qu'une perspective de polémique respecte les dimensions objectives d'un fait ou d'un argument. C'est pourquoi Lamennais, s'attaquant aux philosophes rationalistes et "encyclopédistes", dépasse sa propre pensée quand il attribue tous les maux de la société à cette idéologie individualiste.

L'antirationalisme de Lamennais, dont nous aurons à analyser plus en détail la structure ambiguë et la signification contradictoire, apparaît déjà dans ce texte des Observations dans sa complexité caractéristique. En effet, c'est une dialectique qui joue entre deux pôles: d'une part, il charge "ces philosophes insensés" de tous les péchés d'Israël, et il dénonce leur faux principe: "gouverner les hommes en ne leur parlant que de la liberté et de la raison"; d'autre part, ces rationalistes ont péché, dans leur adoration même de la raison, en s'écartant, - leurs actions et leurs paroles le prouvent, - "de la raison, à laquelle ils ont ouvert des temples, tandis qu'ils l'outragent à chaque instant, et par la manière dont ils parlent, et par la manière dont ils agissent." M. Mourre, dans une page haute en couleur, décrit la conjoncture sociale qui explique, en partie, l'attitude de

Lamennais à l'endroit de la "raison":

Il nous faut replacer son aigre polémique dans une mentalité d'homme qui avait connu ces temps où quelque fille plus ou moins publique, escortée de jeunes bourgeois en mal d'anarchie, de sans-culotte un peu saouls et de mégères progressistes, personnifiait dans la rue et sur les autels des vieilles églises, la "raison" de la République. Ce mot de raison, alors, quelles images de démesure, de folies, de sang, il devait évoquer à la mémoire de Féli!

Ce serait une grave erreur, croyons-nous, de tenter de définir la philosophie mennaisienne comme un pur antirationalisme. Sa pensée philosophique est certainement une réaction contre le rationalisme des Encyclopédistes entre autres. Cet élément de réaction, d'opposition, explique en partie, - car son tempérament aussi y est pour quelque chose -, la part de violence et même d'exagération dans les gestes de Féli. Féli ne connaît jamais la position Milieu. C'est pourquoi il est si difficile de saisir, dans le mouvement nerveux de sa phrase et de sa pensée, l'exacte signification qu'il veut leur donner.

Pour cerner avec plus de précision l'antirationalisme de Lamennais, il faut tenter de faire une première approximation de ce qu'il entend par raison, raison individuelle, raison commune ou générale; les chapitres suivants permettront sans doute une analyse plus profonde, mais, pour l'heure, il est important de saisir ces notions philosophiques qui commandent, à notre avis, une juste intelligence de la position noétique de Lamennais. A un es-

⁷ Michel MOURRE, Lamennais, ou l'hérésie des temps modernes, Paris, Amiot-Dumont, 1955.

prit au courant de l'état de tension dialectique dans la notion de raison chez Lamennais, la lecture de ses premiers écrits ne peut que révéler une tendance d'autant plus persistante qu'elle est inconsciente et sous-jacente à ses théories sociales et philosophiques qui ne tarderont pas à s'échafauder: tendance à affaiblir la raison par la raison, à construire un antirationalisme rationnel.

Vers la même époque (1805), Lamennais écrit une lettre au baron de la Sainte-Croix, qui refuse de reconnaître, sous prétexte d'in vraisemblance, la possibilité du miracle. Une chose intéressante se révèle dans cette brève polémique entre le baron et Féli, c'est l'argument que ce dernier emploie pour enfoncer la position de son antagoniste. Lamennais ne trouve rien de mieux que de recourir aux témoignages du grand nombre: "Qui croira-t-on, si l'on refuse d'ajouter foi à la déposition de six témoins oculaires, qui tous disent: "J'ai vu"; et le disent à la face des ariens, lesquels avaient le plus grand intérêt à les démentir, si cela leur eût été possible, et qui cependant restent muets...⁸." Que faut-il voir dans une telle affirmation? Il ne faut certes pas y attacher une valeur déterminante, mais y voir une tournure d'esprit qui engage Féli à donner une grande importance "à ce que plusieurs disent".

Une inclination naturelle, semble-t-il, dont l'origine est difficile à déceler parce qu'elle se prolonge vraisemblablement jusqu'aux influences exercées sur sa pre-

⁸ Cité par A. FEUGERE, Lamennais, avant l'"Essai sur l'indifférence"..., Paris, Bloud, 1906.

mière éducation, porte Lamennais à se défier de son propre jugement et à fonder par la suite sa certitude sur le témoignage des autres. Est-ce le sentiment de confusion laissé par une lecture désordonnée d'une diversité de penseurs aussi peu sûrs que les Rousseau, les Voltaire, les Diderot, les Malebranche, ou un contexte historique et social, qui le portent à chercher son critère de certitude dans l'accord des affirmations, tandis que l'erreur se trouverait dans l'isolement d'une pensée individualiste? Le XIX^e siècle met, en effet, à la mode l'Autorité: autorité du peuple, dit Michelet, autorité du prolétariat, énonce Marx; autorité de la Race, proclame Wagner; autorité de l'Eglise, soutiendra bientôt Lamennais. Il est certain que, d'une part, Féli a une soif presque pathologique de certitude, et que, d'autre part, son premier contact avec la philosophie l'a profondément déçu. C'est pourquoi il n'est pas étonnant de le voir, au moment où il se prépare à sa carrière d'apologiste, glâner dans le champ des "philosophes", les gerbes d'arguments qui concordent à reconnaître certaines valeurs du christianisme. Ainsi, en 1805, il rédige une brochure Témoignage des philosophes modernes en faveur de la religion chrétienne⁹. Il choisit dans les philosophes tels Raynal, Diderot, Vauvenargues, Holbach, des textes en faveur du christianisme. Cette méthode de retourner les philosophes contre eux-mêmes est une arme favorite de Lamennais, mais ce qui intéresse davantage notre point de vue épistémologique, c'est le recours constant aux témoignages des autres pour appuyer ses thèses, et la recherche de l'uniformité dans ces témoigna-

9 Cf. Christian MARECHAL, La jeunesse de La Mennais, op. cit., p. 98.

ges.

Ce n'est que dans le deuxième volume de l'Essai sur l'indifférence... (1821) que Lamennais définit, pour la première fois, d'une façon systématique, sa position épistémologique¹⁰. Dans les écrits antérieurs à cet ouvrage, il lui arrive occasionnellement de traiter d'un point qui touche de plus ou moins loin à la question critique. C'est pourquoi il serait vain de chercher une synthèse cohérente et logiquement agencée. D'ailleurs, Lamennais n'a jamais eu le souci d'élaborer une théorie de la connaissance pour elle-même; ses positions noétiques sont toujours en dépendance de ses théories sociales, c'est à leur occasion qu'il les élabore et les modifie. Ainsi, pour n'en donner qu'un exemple, le second volume de l'Essai est une conséquence logique et nécessaire de la doctrine politico-religieuse du premier volume. Félicité de Lamennais est un réformateur social avant d'être un métaphysicien.

Sa correspondance de l'époque nous livre peu de choses. Retenons, pourtant, qu'elle nous révèle qu'à cette date (1806), Lamennais a lu Malebranche, et semble être tombé en admiration devant l'auteur de la Recherche de la vérité. Féli a même résumé toute la philosophie de Malebranche en huit vers qu'il communique à son oncle Robert des Saudrais. Celui-ci lui répond:

Ce sont tes huit vers, mon cher Féli, qui t'ont mis sur la voie. Quoi! après avoir étudié deux mois ce sublime écrivain, tu finis par résumer

¹⁰ Nous employons les termes "noétique", "épistémologique" et "critique" comme étant synonymes pour désigner simplement la théorie du connaître.

ainsi sa métaphysique? C'est descendre du ciel sur terre; ce serait tomber de haut, si ce n'était se relever avec grâce sur les ailes de l'amour, en dépit de la triste raison qui ne sait qu'être seule semblable à ces vieilles filles qu'on n'approche jamais,¹¹ tant elles avaient d'agréments et de charmes

Ce fragment de lettre ne nous enseigne rien de nouveau au sujet de la pensée critique de Lamennais, cependant, elle nous met sur une piste, car il est assuré que Malebranche exercera désormais sur Féli une influence qu'il nous faudra évaluer¹².

Une autre lettre de Saudrais, datée de 1807, révèle jusqu'où Lamennais porte son admiration pour un autre philosophe, Bonald, qui aura, lui aussi, une influence déterminante, facile à retracer dans la théorie du sens commun. "Ce que c'est qu'à propos toucher la passion! écrit l'oncle des Saudrais, la vôtre pour Bonald me le livre tout entier¹³."

Retenons de plus que dès cette époque Féli passe aux yeux de son entourage pour un fort dialecticien, nous n'en voulons pour preuve que cette brève remarque que l'oncle des Saudrais sert à son neveu dans une lettre de 1807: "Ta logique, mon cher Féli, est bien serrée et bien rude. Ne pourrais-tu pas en atténuer les conséquences¹⁴?"

¹¹ Ange BLAIZE, Oeuvres inédites de F. de Lamennais, t. 1, p. 26.

¹² Cf. Réflexions sur l'état de l'Eglise... O. C., t. 6, p. 41-42; voir aussi notre chapitre deuxième.

¹³ Ange BLAIZE, op. cit., t. 1, p. 37.

¹⁴ Ibid., p. 39.

Conclusion

En somme, jusqu'en 1809, les écrits mennaisiens sont trop peu nombreux, et ceux qui existent ne sont pas assez concluants, pour permettre d'y cerner une noétique cohérente. Une curiosité intellectuelle naturelle le dévore, il cherche avec passion la vérité, mais qu'est pour lui la vérité? Sur quoi fonde-t-il la certitude? Il n'a pas à cette époque explicité son épistémologie, quoiqu'elle existe certainement chez lui à l'état latent: tout homme qui pense se fait, en effet, d'une façon inconsciente la plupart du temps, une conception de la vérité, du critère de la certitude, de la valeur de la connaissance, etc. En ce sens, l'épistémologie commande toute la pensée humaine.

Dans une étude sur l'évolution d'une pensée, il est d'un intérêt capital de connaître les penseurs qui ont exercé une quelconque influence sur la pensée de l'auteur, surtout au cours de sa jeunesse. Cependant, notre travail n'y fera que des allusions occasionnelles, utiles à la compréhension de notre exposé, car une telle recherche nous mènerait trop loin. D'ailleurs, des chercheurs compétents ont fait, dans ce domaine, des études qui paraissent définitives ¹⁵.

L'étude des écrits qui précèdent les Réflexions sur l'état de l'Eglise... révèle chez Lamennais, d'une

¹⁵ Nous recommandons au lecteur intéressé les volumes de Chr. MARECHAL: La famille de La Mennais, Paris, Perrin, 1913; La jeunesse de La Mennais, Paris, Perrin, 1913; et celui de J.- R. DERRE, Lamennais, ses amis, et le mouvement..., Paris, Klincksieck, 1962.

part, une défiance à l'égard de la raison, conséquente sans doute à une situation sociale et à une déception personnelle due aux études des philosophes rationalistes, et, d'autre part, une inclination à chercher la certitude dans le consentement commun. Ces deux éléments font partie d'un même mouvement logique: la constatation des erreurs sans nombre accumulées par les rationalistes du XVIII^e siècle l'engage à chercher ailleurs que dans la raison individuelle un fondement à la certitude, il croit le trouver dans le consentement commun, c'est-à-dire la raison générale. Ce qui n'est ici qu'embryon se développera dans la suite; peu à peu Lamennais prendra conscience des éléments disparates de sa pensée critique, les analysera, les structurera en système, proposera au public une synthèse personnelle, qu'il modifiera au besoin et défendra parfois avec une énergie de désespoir.¹⁶

Premiers écrits

1. Réflexions sur l'état de l'Eglise en France...

Les Réflexions sur l'état de l'Eglise en France au dix-huitième siècle et sur sa situation actuelle¹⁷, parues en 1808, constituent la première oeuvre de Félicité de Lamennais destinée à la publication. Comme la plupart de ses livres, celui-ci n'est pas un traité systématique

¹⁶ Il semblerait que l'oncle des Saudrais, dont on ne peut nier l'influence sur son neveu Féli, a passé par une évolution analogue à celle de ce dernier: d'abord partisan enthousiaste du siècle "des lumières", il voua, sur ses vieux jours, une inimitié passionnée à cette "chienne de Raison qui ne sera jamais assez humiliée".

¹⁷ O. C., t. 6, p. 1 à 115.

de philosophie ¹⁸. Il serait donc inutile d'y chercher un exposé méthodique d'une théorie de la connaissance. Dans cet essai, Lamennais s'adonne à l'analyse de la société religieuse et profane, comme le titre le laisse deviner, et recherche les causes profondes des désordres de son époque.

Une question se pose: dans une oeuvre de caractère socio-politique beaucoup plus que philosophique, y a-t-il possibilité de discerner la pensée critique de l'auteur? La question est légitime au plan de l'universalité, et elle se pose cette fois au niveau du fait et non seulement du droit; elle se formule ainsi: est-ce qu'une sociologie se fonde nécessairement sur une philosophie de la connaissance, ou peut-elle simplement partir des faits et se structurer sans référence aux données philosophiques notamment épistémologiques? De toute évidence, le problème survient au sujet d'une théorie sociale qui se veut, pour ainsi dire, exhaustive, c'est-à-dire qui prétend solutionner tous les problèmes sociaux, tant profanes que religieux, tant théoriques que pratiques, et d'une façon définitive. La raison et l'histoire s'accordent pour affirmer le lien étroit et essentiel qui existe entre une sociologie scientifique valable et la philosophie, laquelle se fonde sur une noétique qu'elle justifie à ses propres yeux et aux yeux des autres. D'ailleurs, le XIXe siècle a donné naissance à une multitude de théoriciens qui prétendaient réformer la société au moyen d'un système philosophique. Quoiqu'il en soit de la valeur d'une telle argumentation, il demeure

¹⁸ Cependant une oeuvre mennaisienne s'est voulue tout à fait philosophique: Esquisse d'une philosophie, 4 vol. (1840 - 1846).

que, dans le cas de Lamennais, le point de départ de sa réforme sociale postule une épistémologie puisqu'il attribue aux doctrines philosophiques, dans leurs rapports avec la vérité et la certitude, les désordres sociaux de tous les temps et, entre autres, ceux de la Terreur¹⁹. On est donc en droit de conclure avec Fonck que "Lamennais a été conduit à imaginer son système du sens commun, ou de la raison générale, à la fois par son expérience personnelle et par ses préoccupations politiques et sociales²⁰."

Le problème de la certitude est un des problèmes fondamentaux de toute philosophie; qu'on pense, entre autres exemples, au soin que met Descartes à assurer une valeur réelle à son cogito, son "indubitable premier", sur lequel repose toute sa métaphysique, et, dans son intention de restaurer l'unité de la pensée humaine, tout son système de science. Par ailleurs, le problème social primordial n'est-il pas celui de la liberté? du rapport entre le singulier et le collectif? de l'autonomie individuelle en face d'une autorité? Or, qui soutiendrait que la liberté se définit en dehors de tout cadre philosophique? Il serait donc absurde de nier les rapports qui existent entre la science sociale et la métaphysique: "Les problèmes sociaux, explique Maréchal au sujet de Lamennais, et nous comprenons sous ce titre les questions de politique

19 Roger Paul QUILTY a fondé toute sa thèse sur ce principe, puisqu'il prétend établir les rapports qui existent entre les théories politiques de Lamennais et ses principes épistémologiques, cf. "The Influence of H.F. de Lamennais' Epistemology on his Theory of Democracy", in The Catholic University of America, Abstract Series, Washington, 1954.

20 FONCK, Dict. de théol. cath., t. 32, art. Lamennais, col. 2513.

générale dont la plus importante est celle du rapport entre la liberté et l'autorité, sont avant tout, si paradoxale que l'affirmation paraisse, des problèmes de philosophie de la connaissance ²¹."

De son côté, l'histoire contemporaine ne nous offre-t-elle pas dans le marxisme un exemple d'une théorie sociale qui puise sa justification et son explication dans une conception métaphysique de l'univers et notamment de l'homme? Son matérialisme commande son athéisme; son matérialisme et son athéisme commandent, à leur tour, une sociologie où la valeur de la personne est subordonnée à la collectivité divinisée. Bref, vouloir expliquer le marxisme en termes de réactions psychologiques ou de phénomènes économiques, c'est passer sans plus à côté de la question essentielle; nulle part ailleurs plus que dans le marxisme une théorie sociale s'enracine dans une idéologie.

L'histoire nous offrirait d'autres exemples mais ce serait nous éloigner de notre sujet.

Nous nous croyons donc autorisé à voir un lien entre l'analyse sociologique de Lamennais et sa philosophie de la connaissance qui, pour ne pas s'explicitier toujours, n'est pas moins présente et agissante dans sa pensée et sur sa pensée.

La Révolution de 1791, sur laquelle on avait fondé les plus grands espoirs de liberté et de progrès social et économique, a laissé dans les coeurs et les esprits une

²¹ Chr. MARECHAL, La Mennais, La dispute de l'Essai sur l'ind..., Paris, Champion, 1925, p. 232.

profonde déception qui n'a d'égale que la légèreté et la présomption avec lesquelles on s'était engagé dans cette aventure anarchiste. Dans une première partie des Réflexions, Lamennais brosse un flamboyant tableau des horreurs de la Révolution ²². Trois causes principales, selon lui, sont à l'origine des désordres sociaux: 1) la philosophie des siècles antérieurs ²³; 2) le protestantisme ²⁴; 3) et le jansénisme ²⁵. En réalité, ces trois principes de désordre se rejoignent puisqu'ils puisent leur inspiration à la même source ²⁶.

La philosophie

Dès ses premiers écrits, Lamennais part en chasse contre les "philosophes". "Encore un siècle de philosophie, écrit-il dans les Réflexions, c'en était fait de la civilisation, et peut-être du genre humain ²⁷". Il semble s'être imbibé de cette haine farouche contre la "philosophie" au foyer paternel, où l'on déplorait les malheurs du temps et surtout les souffrances de l'Eglise. L'abbé Jean écrit dans Torrent d'idées vagues...: "Il est temps, après les Bossuet, Bergier, Barruel, la révolution, les conf. (sic) de Frayssinous, de traiter la philosophie com-

22 Pour un résumé succinct de la description de Lamennais, voir Chr. MARECHAL, La jeunesse de Lamennais, op. cit., p. 223-224; Ch. BOUTARD, Lamennais, sa vie et ses doctrines, Paris, Perrin, 1905, t. 1, p. 49.

23 L'idée que la Révolution est le fruit de la philosophie lui vient de Frayssinous, cf. Chr. MARECHAL, La jeunesse de Lamennais, op. cit., p. 146.

24 Cf. Réfl., O. C., t. 6, p. 6.

25 Cf. A. FEUGERE, La Mennais, avant l'Essai..., op. cit., p. 79.

26 Cf. Réfl., O. C., t. 6, p. 10.

27 Réfl., O. C., t. 6, p. 56.

me une cause désormais méprisée, et de partir des vérités de la foi comme de vérités convenues, et d'en revenir après un long état de chicanes et de procédures à cette belle théologie des Pères ...²⁸." Réaction facilement compréhensible, les penseurs catholiques chargeaient les "rationalistes" de tous les maux d'Israël²⁹. "En un mot, tous les forfaits qui souillèrent la France à cette époque, ne furent que l'application des principes de la philosophie³⁰", peut-on lire encore dans les Réflexions.

Félicité avait donc reçu de son milieu ce jugement sans nuance ni profondeur rendant responsables les "philosophes" des malheurs de sa famille, ceux de sa ville et de son pays, ceux de l'Eglise. Mais l'esprit spéculatif de Féli se devait d'approfondir un jour ce chef d'accusation et de mettre en lumière la complicité réelle qui existait entre la philosophie du XVIIIe siècle et la situation sociale actuelle de la France; c'est le sens de la première partie des Réflexions.

Lamennais, qui, à cette époque, ne s'est pas encore adonné à une étude sérieuse ni de la théologie ni de la philosophie, et qui ne connaît la pensée spéculative moderne qu'à travers les lectures disparates telles les oeuvres de Rousseau, de Bonald, de Bayle, de Locke, qualifie de matérialiste la philosophie d'avant la Révolution. "La philosophie, écrit-il, entraît dans l'âme par tous les sens: elle allaitait d'impiété la génération naissante,

28 Cité par Chr. MARECHAL, La jeunesse de La Mennais, op. cit., p. 208. Nous soulignons.

29 Réfl., O. C., t. 6, p. 30, 37, 49, 58-59, 68.

30 Réfl., O. C., t. 6, p. 69.

et déposait dans le sein de la société le germe fatal qui devait y porter bientôt la corruption et la mort ³¹."

"Un vieil axiome, écrit-il quelques pages plus loin, avait longtemps régné dans l'Ecole: Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu. M. Locke essaya de le faire revivre. Il soutient que toutes nos idées nous viennent des sens, attribuant ainsi au corps, c'est-à-dire à la matière, la faculté de produire la pensée; ce qui n'était pas fort différent d'accorder la pensée à la matière elle-même ³²." Lamennais ne pouvait mieux faire étalage, en si peu de mots, de son ignorance de la philosophie de l'Ecole.

Il est extrêmement important pour saisir dans sa juste dimension la protestation de Féli et, par conséquent, son analyse sociale, de voir ce qu'il met sous le mot "philosophie" ou "philosophe". Dans son vocabulaire, ces mots s'appliquent aux rationalistes et aux encyclopédistes, et non pas tous les penseurs qui, dans tous les siècles, se sont dits "amis de la sagesse". Lamennais reconnaît trop bien, nous le verrons, les droits de la raison, pour confondre rationnel et rationaliste, penseur et philosophe (selon le sens qu'il donne à ce terme) ³³. Voici deux textes à l'appui de cet avancé:

L'histoire de la philosophie, pendant cinquante ans, n'est presque que l'histoire de ce poète (Voltaire) énergumène; et même il fut le premier qui déshonora le nom de philosophe en le substituant à celui d'esprit fort, universellement décrié ³⁴.

³¹ Réfl., O. C., t. 6, p. 32; cf. aussi p. 43.

³² Réfl., O. C., t. 6, p. 42.

³³ Cf. Réfl., O. C., t. 6, p. 80-81.

³⁴ Réfl., O. C., t. 6, p. 22.

Et plus loin:

Or admirez la marche progressive de l'erreur. La philosophie ne voit dans l'homme que son corps, (identification de la philosophie et du matérialisme), et bientôt après, elle n'aperçoit dans l'univers que la matière, elle nie Dieu après avoir nié l'âme; (...) C'est en deux mots toute la doctrine de Diderot ³⁵.

On voit bien que Féli ne s'en prend point à Aristote, ni à Platon, ni à saint Thomas.

Cependant, ce n'est pas par son matérialisme, isolément considéré, que la philosophie est cause d'anarchie. Elle l'est antérieurement à son matérialisme, si une priorité logique est permise, au niveau de son épistémologie; elle est une anarchie "intellectuelle" avant d'être une anarchie collective ou sociale. "On vit se répandre dans la société, sous le nom d'esprits forts, une nouvelle espèce d'hommes, qui affectant un superbe dédain pour ce que les autres hommes révèrent, ne reconnaissaient d'autorité que celle de leur propre raison ³⁶."

On voit ici comment l'analyse a passé du plan social au plan épistémologique; ce genre de glissement est un phénomène cyclique chez Lamennais ³⁷.

Le protestantisme

L'auteur des Réflexions n'arrête pas là son investigation. Le "philosophe", selon lui, n'est qu'un coupable de seconde zone, un agent soudoyé, complice seulement

³⁵ Réfl., O. C., t. 6, p. 43-44. Nous soulignons.

³⁶ Ibid., p. 11.

³⁷ Voir le parallélisme que Féli établit entre les philosophies en vogue et les gouvernements régnants: Réfl., p. 73-74.

de la Révolution, le véritable fauteur est le Réformateur. En effet, la "philosophie" est fruit de la Réforme ³⁸:

"Si l'on veut assigner l'époque où la philosophie moderne commença de s'introduire en France, lit-on dans les Réflexions, il faut remonter à un écrivain protestant Bayle ³⁹"; et, à un autre endroit: "Le protestantisme va se perdre dans la philosophie comme ces fleuves qui, disparaissant tout à coup, se précipitent dans les abîmes inconnus ⁴⁰." Et voilà donc le protestant et le philosophe sommés de comparaître au tribunal Contre-Révolutionnaire sous la lourde accusation de démolisseur de la société, civile et religieuse.

L'examen particulier est le principe commun et fondamental, et des protestants, et des philosophes, voilà où Lamennais croit voir dans le protestantisme les germes de la philosophie; le passage de l'un à l'autre est à la fois naturel et inéluctable:

La raison de l'homme une fois reconnue pour unique juge de la foi, il n'y aurait point de motif pour que personne soumit sa raison à celle d'autrui; et dès lors il dut y avoir et il eut en effet, autant de religions que d'individus. La philosophie, partant du même principe, arriva nécessairement au même résultat ⁴¹.

A. Feugère, dans son livre Lamennais, avant l'"Essai sur l'indiff....", résume bien la critique histo-

³⁸ Cette idée est empruntée à Bossuet, cf. Chr. MARECHAL, La jeunesse de La Mennais, op. cit., p. 222.

³⁹ Réfl., p. 10.

⁴⁰ Ibid., p. 8.

⁴¹ Ibid., p. 35.

rico-sociologique de Féli:

L'auteur veut montrer comment le principe de la liberté d'examen, posé par les protestants au XVI^e siècle, dans le domaine religieux, aboutit à une sorte d'anarchie intellectuelle qui, après l'intervalle formé par le règne de Louis XIV durant lequel elle fut réprimée et contenue, s'étale dans les doctrines du XVIII^e siècle, entraînant une anarchie morale, dont la Révolution est la conséquence ⁴².

Quelle est donc l'erreur fondamentale du protestantisme qui, selon Lamennais, rend cette religion si dangereuse dans ses conséquences? Sur quel principe erroné se fonde-t-elle? "Le principe de l'examen particulier, répond l'auteur des Réflexions, fondement de la religion nouvelle ⁴³." Et il ajoute: "Les réformateurs du seizième siècle avaient, en quelque sorte, divinisé la raison humaine, en substituant son autorité, dans l'interprétation des Ecritures, à celle de l'Eglise ou de Dieu même: et on éleva des temples à la déesse Raison ⁴⁴."

Remarquons avec quelle aisance Lamennais passe du plan de la foi à celui de la morale et du social: "Les réformateurs du seizième siècle sapèrent à la fois les fondements de l'ordre religieux et de l'ordre social ⁴⁵", parce qu'"ils établirent l'anarchie en principe dans l'Eglise et dans l'Etat, en attribuant la souveraineté au peuple, et à chaque particulier le droit de juger de la foi ⁴⁶".

⁴² A. FEUGERE, Op. cit., p. 76.

⁴³ Réfl., O. C., t. 6, p. 8.

⁴⁴ Ibid., p. 68.

⁴⁵ Ibid., p. 6.

⁴⁶ Ibid., p. 6.

Une fois reconnu le principe qui pose la raison individuelle comme juge unique et souverain de tout, l'anarchie est acceptée en principe au niveau individuel puisqu'une "orgueilleuse raison s'applaudit de tout peser dans les froides et trompeuses balances du raisonnement ⁴⁷"; au niveau de la foi, "chacun (pouvant) l'interpréter à son gré ⁴⁸"; au niveau social, "à peine ce nouveau souverain entra-t-il dans l'exercice de sa puissance qu'il fallut, pour en justifier l'usage, recourir à la maxime anarchique du calviniste Jurieu: le peuple est la seule autorité qui n'ait pas besoin de raison pour valider ses actes, maxime qui attribue aux hommes ce qui n'appartient pas même à Dieu, c'est-à-dire le pouvoir de créer la justice par une volonté arbitraire ⁴⁹."

Le jansénisme

Quant au jansénisme, Lamennais ne perd pas son temps à l'ausculter; pour lui, cette secte n'est qu'un autre "enfant honteux de la Réforme ⁵⁰".

Ajoutons, écrit-il, que les uns et les autres détruisent également toute liberté morale, et que les disciples de Jansénius et de Quesnel ont introduit l'anarchie dans l'Eglise, comme les philosophes l'ont mise dans l'Etat ⁵¹.

Bref, le vice foncier du protestantisme se nomme "examen particulier", et la philosophie du XVIIIe siècle "née de la Réforme ⁵²", allaitée de son lait, fomentait

⁴⁷ Réfl., O. C., t. 6, p. 52.

⁴⁸ Ibid., p. 8.

⁴⁹ Cité par A. FEUGERE, op. cit., p. 79.

⁵⁰ Réfl., p. 16

⁵¹ Ibid., p. 17; cf. aussi p. 46.

⁵² Ibid., p. 16.

la révolte de la raison contre l'autorité religieuse et politique; de sorte que "la philosophie nouvelle (...) croissait à l'ombre des trônes en attendant le moment de les renverser ⁵³".

Quel remède apporter? La nature du mal le suggère: par ses excès, la Révolution désabuse les gens de l'espoir de fonder la société sur le règne de la raison, et alors l'appel à l'autorité s'impose. Renonçant donc à chercher le point de départ dans l'indépendance de la raison isolée, il reste, et c'est la solution mennaisienne, à le situer dans l'obéissance à l'autorité de la société: "O faiblesse de la raison humaine! de s'écrier Lamennais, et que Dieu sait bien nous faire sentir, quand il veut, par d'éclatants exemples (la Révolution), la nécessité de nous soumettre à une plus haute autorité ⁵⁴."

Conclusion

Les Réflexions sur l'état de l'Eglise... ne constituent pas une oeuvre de grande envergure et il est fort probable qu'elles ne firent pas beaucoup de bruit lors de leur parution, cependant elles indiquent avec assez de netteté les lignes de fond de la pensée mennaisienne. C'est pour cette raison que nous nous sommes cru obligé d'étendre l'analyse plus loin que semble le demander l'objet de notre travail. Il serait impossible, croyons-nous, de décrire la position philosophique de Lamennais en faisant abstraction de ses théories sociales, parce que sa noétique ne se définit qu'en dépendance et en continuité avec sa

⁵³ Réfl., p. 24.

⁵⁴ Réfl., p. 19.

pensée sociale. Nous énonçons ici le principe méthodologique qui guidera à plus d'un endroit notre étude de l'évolution de la noétique de Lamennais.

Au terme de cette première investigation, il est bon de rappeler une remarque faite au début du chapitre: il serait faux de penser que Lamennais englobe dans son mépris à l'égard des "philosophes" et de la "philosophie", tous les penseurs et toutes les sciences de pure spéculation. Au contraire, il reconnaît la "métaphysique, qui est la source des vérités générales, (comme) le fondement de toutes les autres sciences, puisqu'elles empruntent d'elle leurs principes et leur certitude ⁵⁵". Dans le vocabulaire mennaisien, philosophie est synonyme de rationalisme.

Y a-t-il possibilité d'une reconstitution de la noétique mennaisienne à partir des quelques données nécessairement fragmentaires des Réflexions? Autrement dit, comment Lamennais aurait-il défini, en 1808, sa situation en face des problèmes primordiaux de la connaissance, de la possibilité d'atteindre la vérité, du critère de la certitude?

Lamennais commence par rejeter le témoignage des sens; pour lui, c'est une chose classée, il n'est pas question de s'y attarder à discuter une question sur laquelle tous les philosophes (idéalistes) sont d'accord. Soutenir que les idées viennent des sens, selon notre penseur, c'est attribuer à la matière la faculté de produire la pensée ⁵⁶. Ainsi un argument sûr et limpide renverse

⁵⁵ Réfl., p. 81; cf. aussi p. 77-78.

⁵⁶ Réfl., p. 42; Lamennais reprendra la même idée dans l'Essai sur l'ind.

le réalisme de la philosophie éternelle; a-t-on pu penser que toutes nos connaissances viennent des sens? Quelle stupidité! puisque c'est supposer que la pensée est une pure opération du cerveau, lequel "digère les idées comme l'estomac digère les aliments ⁵⁷". Seul le matérialisme grossier peut soutenir une telle opinion.

Ne situant pas son point de départ dans le donné sensible, Lamennais, prenant exemple sur les grands philosophes des temps modernes, le cherchera-t-il du côté des idées innées? "Descartes supposait qu'en créant l'âme, écrit à ce propos Féli, Dieu y imprimait les idées, comme on imprime un cachet sur la cire: ce fut assez longtemps l'opinion dominante ⁵⁸." C'en est fait de Descartes, il n'a pas su trouver la solution véritable. "Leibniz aussi croyait les idées préexistantes; mais selon lui, elles n'existaient que dans l'âme comme une statue existe dans un bloc de marbre qui n'a pas été taillé: la statue y est tout entière; mais pour être perçue, il faut que le ciseau l'en tire: de même à peu près, l'attention excitée par les objets extérieurs rend les objets sensibles ⁵⁹." Voilà Leibniz, à son tour, peint, jugé, classé, rejeté.

Le réalisme des scolastiques et l'innéisme de Descartes et de Leibniz mis tous les deux au rebut, quelle solution Lamennais adoptera-t-il? Ici sa pensée se fait vague et obscure, ses positions incertaines; et il n'est

⁵⁷ Réfl., p. 43;

⁵⁸ Ibid., p. 41.

⁵⁹ Ibid., p. 41.

point assuré que la logique y trouve son compte. On se souvient que vers 1804, à l'époque des premières études philosophiques, il ne cachait point son admiration pour Malebranche⁶⁰. Or la première fois qu'il a l'occasion de prendre position au sujet de l'origine des idées, c'est pour la solution de ce penseur qu'il semble opter. En effet, il écrit dans les Réflexions:

Malebranche frappé des insurmontables difficultés qu'offre le système des idées innées (de Descartes et de Leibniz), de quelque manière qu'on le modifie, chercha dans le fond même du christianisme une explication plus satisfaisante de ce grand phénomène de la pensée⁶¹.

L'objet de cette étude n'est pas de voir si Lamennais a bien compris Malebranche, ce qui compte ici c'est l'interprétation qu'il en fait. On peut supposer légitimement que Féli opte pour cette théorie de préférence à d'autres parce qu'elle confirme ses conceptions socio-religieuses. Or, quelle est la thèse fondamentale des Réflexions sinon que la philosophie rationaliste, dont le critère suprême du vrai est la raison individuelle, a enfanté le monstre de la Révolution, et que le salut de l'intelligence comme celui de la société ne peuvent venir que de la soumission de cette raison particulière à une autorité, à la plus grande autorité, à l'Eglise? En effet, "l'homme, borné dans ses facultés, insatiable dans ses désirs, tourmenté également par sa curiosité et par son impuissance, a besoin tout ensemble et d'une lumière qui l'éclaire, et d'une autorité qui réprime son excessive avidité

⁶⁰ Cf. A. BLAIZE, op. cit., t. 1, p. 26.

⁶¹ Réfl., p. 41; voir la position noétique de l'Essai...

de connaître. Il trouvait l'une et l'autre dans la religion chrétienne ⁶². Or, la théorie de Malebranche, interprétée par Lamennais, épouse à merveille l'hypothèse de ce dernier, puisque c'est sur une donnée sociale qu'elle fonde la psychologie rationnelle; et la synthèse mennaisienne ne tente-t-elle pas, elle aussi, de concilier morale sociale et psychologie rationnelle? En somme, de part et d'autre, il s'agit de fonder une doctrine sociale sur une philosophie.

Malebranche, écrit l'auteur des Réflexions, remarqua que puisque les hommes s'entendent, il faut qu'ils aient des idées semblables, et que les idées semblables supposent un modèle commun, une idée archétype, immuable, éternelle, qui ne peut se trouver que dans l'être éternel et immuable, c'est-à-dire Dieu. Donc Dieu, ou la pensée, le Verbe de Dieu est la lumière qui éclaire les intelligences, lux vera quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum (S. Jean). Il observa de plus que l'âme qui a la connaissance et la compréhension de ses idées, n'a que le sentiment de ses modifications, entièrement incompréhensible pour elle: donc ses idées ne sont point des modifications de sa substance; donc elle ne les voit pas en elle-même; donc elle les voit en Dieu, puisqu'elle ne peut les voir que là où elles existent nécessairement, et où toutes les autres intelligences les voient comme elle, et de la même manière qu'elle ⁶³.

Idéalisme qui s'ignore, la philosophie mennaisienne met entre parenthèses tout le donné sensible, et voilà la pensée repliée sur elle-même à la recherche d'un appui sur lequel elle peut se reposer en toute sécurité, et qui lui sert, en même temps, de centre d'investigation, d'"ac-

⁶² Réfl., p. 6.

⁶³ Ibid., p. 41-42.

cès à la réalité", d'un cogito valable, ou d'un "repère de toute signification", selon diverses terminologies.

Est-ce forcer la signification des Réflexions que de dire que Lamennais pose son premier indubitable, son cogito, en Dieu? Dieu est, donc je suis. Son commentaire de Malebranche, cité à la page précédente nous autorise à poser une telle hypothèse, et un autre passage confirme cet avancé:

Jésus-Christ, la pensée rendue sensible, était venu révéler aux hommes toute la vérité, et les vérités sociales ou politiques comme les vérités religieuses, puisque dans ces paroles, Toute puissance vient de Dieu, et là seulement, se trouve la raison du pouvoir et de l'obéissance, sans lesquels il ne peut exister de société ⁶⁴.

Saisissant Dieu, "où les idées existent nécessairement ⁶⁵", comme premier objet valable de pensée, l'intelligence y découvre toute intelligibilité et toute certitude, et Dieu devient garant de la vérité et clef de voûte de tout ce système.

Mais une difficulté intervient: qui nous assure que les idées que nous avons sont bien celles qui résident dans la Raison divine? Si ce n'est pas l'évidence objective qui engendre la certitude, si la raison n'est pas juge de cette évidence, si, d'autre part, les idées viennent d'en haut, si, enfin, Dieu seul, être éternel et immuable, nous garantit, de la vérité éternelle et immuable, que nous reste-t-il sinon la faculté de soumettre notre raison

⁶⁴ Réfl., p. 66.

⁶⁵ Ibid., p. 42.

à la raison suprême, de nous placer dans le faisceau de la lumière divine? Cependant la difficulté n'est point pour autant résolue: est-ce la raison individuelle qui juge si telle vérité vient de Dieu ou non? Ce n'est que reculer le problème; Lamennais ne peut avoir parcouru un si long chemin pour tomber dans le piège qu'il avait voulu éviter. C'est ici même, semble-t-il, que se situe l'élément spécifique de la noétique mennaisienne. C'est au christianisme qu'il va demander de se faire gardien de la vérité, et l'homme n'a plus qu'à soumettre sa raison à la doctrine de l'Eglise. N'est-ce pas le "christianisme, écrit-il, qui a ouvert à l'homme la route de toute vérité, en l'élevant à la connaissance de Dieu, vérité suprême, et qui, en dégagant l'esprit des sens, a introduit cette métaphysique sévère, ces méthodes rigoureuses de raisonnement dont l'analyse mathématique n'est qu'une application particulière ⁶⁶"?

Religion divine, de s'écrier Féli, qui dissipe les ténèbres de l'esprit en abaissant l'orgueil du coeur; qui ôte l'incertitude et le doute, sans détruire entièrement l'ignorance; qui révèle ses mystères à l'amour en les voilant à l'intelligence; qui, même après avoir tout donné, laisse encore un désir immense qu'elle satisfait et renouvelle sans cesse ⁶⁷.

Malheur à ceux qui s'éloignent de ce centre de vérité! L'orgueil conduit à la révolte, la révolte à l'erreur; l'histoire, témoin impartial, est là pour le prouver. "Toute dépendance leur pesait, et surtout celle du Saint-Siège, dont on peut reconnaître alors plus que ja-

66 Réfl., p. 81.

67 Ibid., p. 6.

mais l'extrême utilité, même politique, puisque, s'il n'é-
touffa pas entièrement l'erreur par ses décrets, du moins
il l'empêcha de s'étendre...⁶⁸." L'erreur prend donc pla-
ce quand l'homme refuse cette obéissance:

La philosophie, ou la pensée de l'homme, source
de toute erreur, rejetant avec un orgueilleux
dédain, cette maxime du christianisme, établit
en principe que toute puissance vient de l'hom-
me, d'où il suit que là où il y a plus d'hommes,
il y a aussi plus de puissance, ou en d'autres
termes, que le peuple est la puissance suprême;
d'où il suit encore que la volonté du peuple est
son unique règle⁶⁹.

Un principe découle nécessairement de cette chaî-
ne d'arguments: la religion est donc nécessaire, et à
l'individu pour atteindre à la vérité, et à la société
pour trouver l'ordre et la paix⁷⁰. C'est précisément à
cette conclusion que Félicité de Lamennais veut conduire
son lecteur; son argumentation n'a pas d'autre but que
de faire accepter cette idée, c'est le sens et la raison
d'être des Réflexions. L'ouvrage de l'Essai sur l'ind.,
en 1817, reprendra la thèse fondamentale des Réflexions
et tentera d'en faire une systématisation scientifique.

2. Tradition de l'Eglise sur l'institution des évêques

En 1814, paraît la Tradition de l'Eglise sur
l'institution des évêques⁷¹. Cet ouvrage de trois volu-
mes est une oeuvre de collaboration des frères La Mennais.

⁶⁸ Réfl., p. 45-46.

⁶⁹ Réfl., p. 66-67.

⁷⁰ "La religion catholique et l'unité du pouvoir renais-
sent ensemble." Réfl., p. 74.

⁷¹ Paris, Société typographique, 1814; N'apparaît pas
dans les Oeuvres Complètes.

Quelle est l'exacte part qui revient à chacun? Les documents ne permettent pas une délimitation précise, et une polémique entre biographes a réussi à embrouiller davantage le problème, chaque historien interprétant les documents dans le sens favorable à sa thèse ou à la louange de son héros. Mgr Laveille, biographe de Jean-Marie, prétend que ce dernier aurait "la meilleure part de l'oeuvre ⁷²", car "c'est surtout le style de ces trois volumes qu'il importe de remarquer. Ecrits avec mesure, sans aigreur, presque toujours sans passion, ils ne rappellent en rien la manière de Féli ⁷³". Mais "cette conclusion, de commenter Boutard, semble un peu hasardée. Lamennais possédait à fond l'art d'écrire qui veut que le style soit approprié au sujet. Une oeuvre d'érudition, une thèse, moitié historique, moitié théologique, ne comportait ni cette vivacité d'allure, ni cet éclat de style qu'on admire dans les autres ouvrages ⁷⁴".

Pour n'être pas "hasardée" cette deuxième conclusion est simpliste, croyons-nous; Féli n'était pas homme à maîtriser ses réflexes ni à cacher le fond de sa pensée. Cependant nous ne prétendons, ni ne voulons trancher cette question épineuse ⁷⁵. Une critique interne de l'ouvrage en question nous incline à appuyer l'affirmation de Mgr Laveille; une telle critique nous est imposée par

⁷² Mgr LAVEILLE, La Mennais, p. 91.

⁷³ Ibid., p. 91.

⁷⁴ BOUTARD, Lamennais, sa vie et ses doctrines, Paris, Perrin, 1905, t. 1, p. 93.

⁷⁵ Chr. MARECHAL, a longuement traité de la genèse de la Tradition dans son livre La jeunesse de La Mennais, op. cit., p. 332-359.

l'objet de notre étude. En effet, la recherche de la noétique de Lamennais ne nous impose-t-elle pas une critique interne de ses oeuvres, sous un angle précis peut-être, mais néanmoins suffisamment ouvert pour permettre un jugement valable sur la question discutée.

Si Féli est l'auteur principal, c'est-à-dire le coordonnateur, la pensée directrice de la Tradition, on est placé devant l'alternative suivante: la pensée noétique de Féli marque un écart, un arrêt sinon un recul dans son évolution; ou bien un effort d'objectivité, de modération réussit à camoufler presque parfaitement la personnalité de l'auteur, selon la suggestion de Boutard. D'autre part, même si c'est à l'abbé Jean que revient le mérite d'avoir "pensé" ce livre, il est certain que dans la suite la pensée de Féli en fut profondément influencée, modifiée: l'ultramontanisme, par exemple, prend, à partir de ce jour, une place décisive. Ces raisons semblent donc légitimer l'analyse de la Tradition dans notre travail.

Bien que cet ouvrage soit fort volumineux, - trois volumes de plus de trois cent cinquante pages chacun -, il est moins révélateur de l'épistémologie mennaisienne que les cent cinquante pages des Réflexions. La Tradition apparaît d'abord comme un monument d'érudition; elle a demandé aux auteurs plusieurs années de recherches, dont témoignent les nombreuses citations puisées dans les écrits anciens depuis les premiers temps de l'Eglise jusqu'à Bossuet. La modération, la prudence, le soin de ne rien avancer qui ne soit prouvé par des "monuments", en sont les caractéristiques générales.

Ici, comme dans les oeuvres précédentes, aucun traité systématique d'épistémologie, il fallait s'y attendre; à son défaut, notre investigation se portera sur la façon dont Lamennais (nous parlons dans l'hypothèse où l'oeuvre serait principalement de Féli), croit atteindre la vérité et sur celle par laquelle il s'évertue à prouver ses thèses à ses lecteurs. Autrement dit, l'analyse de la dialectique révélera la conception mennaisienne de la vérité, de l'erreur, de la connaissance et du critère de certitude; par dialectique, entendons l'ensemble des principes, plus ou moins ordonnés et cohérents, qui unifient avec plus ou moins de succès toute oeuvre scientifique; c'est, pour ainsi dire, un préjugé, - ou un supposé -, psychologique qui conditionne l'adhésion à la vérité. Tout système philosophique, théologique, scientifique, se fonde de toute nécessité sur un tel présupposé; une théorie de science positive, par exemple, se doit d'être "réaliste", car elle pose a priori l'existence extramentale de son objet. Et qui objectera qu'une conception idéaliste n'influe pas sur la vision de l'être, et sur les rapports intelligence et être, objet et sujet? Et l'on voudrait qu'une telle influence n'apparaisse pas dans un exposé qui se veut une oeuvre de pensée... Un auteur essaierait-il de dissimuler sa façon de penser, de percevoir la réalité qu'il se révélerait encore dans la méthode même de se dissimuler.

Sous un angle noétique, un jugement global sur cet ouvrage peut s'énoncer ainsi: une certitude qui se réfugie dans la tradition, dans les précédents historiques, mais qui, pour s'excuser de fausser compagnie à la raison, argumente sans répit, à coups de raisonnements, qu'elle a

raison d'agir ainsi.

Une surprise attend le lecteur quand il parcourt le livre de la Tradition: l'absence presque totale d'invectives contre "la raison dédaigneuse", qu'on trouvait dans les écrits précédents, du genre de celle-ci déjà citée: "Une orgueilleuse raison s'applaudit de tout peser dans les froides et trompeuses balances du raisonnement⁷⁶". Au contraire, on relève des expressions montrant que l'auteur reconnaît une valeur réelle à la raison et au raisonnement: "Tout ce que la raison peut conclure de..., c'est que⁷⁷"; "que ceux qui ne seraient pas convaincus par nos raisonnements...⁷⁸"; "développons un peu ce raisonnement...⁷⁹"; "c'est un problème de logique qui, selon toute apparence, n'est pas près d'être résolu⁸⁰"; "en rapprochant ces paroles du titre du canon, on voit qu'il se réduit à ce raisonnement⁸¹", et suit un syllogisme en bonne et due forme avec majeure, mineure et conclusion.

Dans les reproches qu'il fait à ses adversaires, on fait les mêmes constatations: "On s'étonne, écrit-il, qu'on puisse triompher de la raison et de la pudeur, jusqu'au point d'avancer sérieusement de si bizarres extravagances. Mais nous avons un plus grave reproche à faire à M. de Noli: en outrageant le bon sens, il attaque la foi même⁸²."

76 Réfl., O. C., t. 6, p. 52.

77 Trad., t. 1, introd., XXIV.

78 Ibid., t. 1, p. 113.

79 Ibid., t. 1, p. 201.

80 Ibid., t. 2, p. 266.

81 Ibid., t. 2, p. 81.

82 Ibid., t. 3, p. 223, Nous soulignons: cf. aussi t. 3, p. 298; t. 2, p. 87; t. 3, p. 221; t. 1, p. 153.

Les quelques exemples ⁸³ pris entre plusieurs autres accusent un contraste avec les violentes accusations dont la raison se voyait chargée dans les Réflexions, par exemple. Et le fait est d'autant plus remarquable que Lamennais retrouvera bientôt ce que nous pourrions appeler sa naturelle agressivité à l'égard de la "raison". Ainsi dès 1815, un an après la publication de la Tradition, il écrit: "L'orgueil, sous le nom de raison, n'eut plus tôt proclamé son règne que toutes les vérités, successivement bannies de la terre, rentrèrent... dans le sein de Dieu ⁸⁴."

Cependant, il ne faudrait pas croire que Lamennais n'ait pas conservé une quelconque rancune à l'endroit des "philosophes", ni une certaine défiance de la raison individuelle, "où il n'est point d'erreur qui ne trouve aisément place ⁸⁵", car "quand les passions sont là pour la relever ou pour nier la chute, quand les dénégations, les mensonges, les perfides réticences, les violentes imputations, deviennent les moyens habituelles de défense et d'attaque, et qu'à défaut de logique, on s'arme d'impudence et d'opiniâtreté, toute discussion cesse parce qu'elle se prolongerait en vain ⁸⁶". En somme, une prudence constante s'impose puisque "le plus haut génie ne dispense pas de payer à la faiblesse humaine l'humiliant tribut d'erreur qui est une des plus déplorables suites de notre chute

⁸³ Voir cependant une exception à la fin de l'ouvrage: Trad., t. 3, p. 385.

⁸⁴ Influence des doctrines ph. sur la soc., O. C., t. 6, p. 135.

⁸⁵ Trad., t. 3, p. 272.

⁸⁶ Ibid., t. 1, p. 95-96.

primitive ⁸⁷".

Y a-t-il possibilité de classifier la Tradition dans une des deux catégories suivantes: oeuvre d'inspiration traditionaliste ou bien oeuvre d'inspiration rationaliste? Il y aurait matière à soutenir l'une ou l'autre thèse selon une option préexistante ou selon des préjugés. Cependant nous croyons que le choix ne s'impose pas; plus est, ce serait une erreur de le faire parce qu'il n'y a pas dans la pensée de Lamennais d'opposition réelle entre la tradition et la raison. La spécificité de cette oeuvre se remarque, croyons-nous, dans la juxtaposition d'une raison reconnue démonstrative, valable, et d'une tradition, argument de fond qui doit emporter le "morceau"; même la tradition est prouvée valable par des arguments de raison: traité d'entraide mutuelle Ratio-Tradition.

Comme le titre l'annonce, c'est par le précédent historique, par la tradition, que les Lamennais prétendent prouver l'énoncé de leur thèse - en l'occurrence, l'ultramontanisme -, sinon pourquoi ce recul dans l'histoire? pourquoi le recours aux "témoignages", aux "monuments", aux preuves historiques? "Nous avons montré, de siècle en siècle, par des faits constants et par d'irrécusables témoignages que...⁸⁸", peut-on lire dans la Tradition. Ou encore: "Pour montrer comment cette opinion est peu solide, il ne faudra, selon notre méthode, qu'exposer la tradition, écueil éternel de tous les systèmes qui n'ont pas la vérité pour fondement ⁸⁹"; et, enfin, "on en a vu des

⁸⁷ Trad., t. 2, p. 398: Très souvent Lamennais attribue l'erreur à la volonté plutôt qu'à l'intelligence.

⁸⁸ Trad., t. 1, p. 147.

⁸⁹ Ibid., t. 2, p. 11-12.

preuves; rien n'est plus clair dans la tradition ⁹⁰".

Que faut-il entendre, dans le contexte actuel, par tradition?

Négativement on peut dire qu'elle n'est ni la Tradition au sens que lui donnent la théologie et l'exégèse catholiques; ni le synonyme de sens commun ou de raison générale, identification qu'on rencontrera plus tard chez Féli.

L'évidence nous dispense d'insister sur la non-identification de la Tradition au sens théologique avec tradition au sens mennaisien.

L'une des propositions condamnées par la censure de Toulouse se lit ainsi: "Le consentement commun, sensus communis, est pour nous le sceau de la vérité: il n'y en a point d'autre. La certitude repose sur l'autorité générale ou le consentement commun ⁹¹." De toute évidence, Lamennais, dans la Tradition, n'en est pas rendu à attacher à la tradition une telle importance, puisqu'il n'en fait pas, comme il le fera pour le sens commun, le critère de la vérité; il faut donc, d'une part, se garder d'établir trop tôt une équation entre tradition et sens commun, et, d'autre part, de voir en Lamennais un traditionaliste convaincu: y voir plus qu'une tendance, une pensée en évolution, c'est dépasser la véritable signification de

⁹⁰ Trad., t. 2, p. 212; cf. aussi, ibid., t. 2, p. 184; t. 1, p. 159; t. 3, p. 6; et t. 1, p. 207.

⁹¹ Cité par le Dict. de théol. cath., op. cit., t. 32, colonne 2512.

l'oeuvre, c'est devancer l'évolution de la pensée noétique de Féli.

Quelle est donc la signification positive, la portée noétique exacte de la tradition telle qu'elle apparaîtrait dans la pensée mennaisienne de 1814?

En général, il faut lui donner une dimension très limitée dans un cadre bien précis: La dimension du précédent influant sur la courbe de l'histoire; dans un cadre restreint, en l'occurrence, celui de l'institution des évêques. Autrement dit, l'argument "tradition" se caricaturerait par les expressions du gendre de celle-ci: "L'histoire nous dit qu'on a toujours agi de telle façon, donc c'est en agissant ainsi qu'on sera dans le vrai." Voilà donc la "tradition" réduite pour ainsi dire à sa plus simple expression, elle devient synonyme alors de tradition nationale, tradition familiale, etc. Toutefois, dans la perspective de l'oeuvre mennaisienne, il ne faut pas oublier qu'elle demeure la tradition d'une institution plus que vénérable, celle de l'Eglise, une tradition donc transmise par les Pères, les papes, les évêques, voire les saints. D'une telle considération, la tradition sort auréolée du prestige de l'Eglise dont elle reflète une coutume, un mystère, voire un dogme. Voici maintenant quelques textes à l'appui de notre avancé: "Mais continuons de recueillir les témoignages de la tradition ⁹²." "L'établissement des patriarchats orientaux est dû au siège apostolique: c'est un fait avéré par la tradition ⁹³." "Telle est la constante doctrine

⁹² Trad., t. 1, p. 10.

⁹³ Ibid., t. 2, p. 29.

de l'Eglise ⁹⁴." "On a vu que saint Bernard tirait la même conséquence du même principe, et nous en faisons la remarque, parce que cette uniformité de sentiments et de langage dans les différents siècles, est le caractère le mieux marqué de la vraie tradition ⁹⁵." "Comment a-t-on pu remettre en question un point de doctrine si nettement, si unanimement décidé en France, il y a cent cinquante ans (?) La foi de l'Eglise varie-t-elle d'un siècle à l'autre... ⁹⁶".

Faut-il conclure maintenant que la tradition n'a aucune valeur d'argumentation, n'est d'aucun poids de conviction? Pas du tout, mais elle reste au second rang, elle n'est pas le critère suprême, mais un élément favorable, c'est un témoin précieux. Le juge suprême demeure la raison. Une telle affirmation ne semble pas parler le langage mennaisien; ce n'est pas dans cette tonalité que joue d'ordinaire Féli; c'est une surprise mais il nous paraît impossible de conclure autrement. L'évolution de sa pensée noétique doit donc inscrire un écart, mais cet écart l'approche de la vérité. Mais si près soit-elle de la vérité, elle n'a pas su cependant coïncider avec elle, comme nous verrons bientôt.

Une tradition valable et authentique ne se veut pas en opposition avec la raison, au contraire, elle se reconnaît en ce qu'elle apporte en elle-même sa justification ⁹⁷. Ainsi le "fait de l'institution divine apporte

⁹⁴ Trad., t. 1, intr. LX.

⁹⁵ Ibid., t. 3, p. 91.

⁹⁶ Ibid., t. 3, p. 277.

⁹⁷ Chr. MARECHAL, La jeunesse de La Mennais, op. cit., p. 393.

sa raison qu'un exposé lucide et complet doit progressivement dégager ⁹⁸", ce que tente Lamennais dans la Tradition.

Lamennais avait saisi, semble-t-il, la constance qu'il existe entre le droit et le fait, entre l'ordre logique et l'ordre existentiel, entre la raison et la tradition, constance saisie dans l'étude de l'histoire et de la nature, et qui, une fois saisie, est loi de l'étude de l'histoire et de la nature, parce que ce qui se passe au niveau du droit permet une présomption au niveau des faits, et là où la tradition est muette "la raison supplée". Les recherches historiques ne procèdent-elles pas ainsi? Que sont les "lois historiques" sinon une invariable relation entre la nature de l'homme et ses réactions sociales, entre sa psychologie et son histoire? La méthode scientifique par excellence est l'induction, et qu'est-ce qui justifie l'induction sinon la constance des faits, des phénomènes, qui permet l'élaboration d'une loi scientifique?

Ce qu'il importe de saisir dans l'étude d'une institution, c'est ce "fil conducteur". "Il y a dans toute institution, dit Félicité, une idée première, un esprit général qu'il importe de bien connaître, parce qu'il aide singulièrement à résoudre les questions auxquelles cette législation peut donner lieu ⁹⁹." La tradition n'est donc pas aveugle; elle n'est pas non plus une accumulation incohérente du plus grand nombre de témoignages, "car, et l'on ne saurait se trop pénétrer de cette vérité, commente

98 Chr. MARECHAL, La jeunesse de La Mennais, op. cit., p. 393.

99 Trad., t. 1, intr. CXIX.

Lamennais, la force des preuves, dans ce qui tient aux fondements de l'ordre spirituel, ne dépend pas tant du nombre des textes et de la multitude des faits, que de leur liaison avec les grandes maximes et les principes invariables du gouvernement de l'Eglise, par lesquels seuls tout se déciderait au fond, quand on manquerait d'exemples, et que la tradition serait muette ¹⁰⁰". C'est par le même principe qu'il signale qu'"un défaut très commun dans les hommes qui cultivent les sciences théologiques, c'est premièrement de trop négliger les sources, et en second lieu, de se livrer à une lecture immense, d'entasser dans la mémoire des faits, des textes, sans choix comme sans mesure, et surtout sans joindre à ce labeur mécanique le noble travail de la méditation, seule capable de féconder cette masse inerte de connaissances, qui surchargent l'esprit sans le nourrir ¹⁰¹".

La raison reste donc supérieure à la tradition puisqu'elle la juge, "cependant, écrit Lamennais, nous serions les premiers à nous défier de nos raisonnements, quelque solides qu'ils paraissent, s'ils n'étaient pas pleinement justifiés par la tradition ¹⁰²". Restreint à un rôle de confirmatur, la tradition semble être mise à la place qui lui revient, cependant quelques passages nous forcent à croire que Lamennais, déviant des principes méthodologiques qu'il avait posés jusqu'ici, surfait l'importance de la tradition et lui accorde un rôle qui fait pâlir celui de l'intelligence: "Au moment où naît l'erreur,

¹⁰⁰ Trad., t. 1, intr. XXI.

¹⁰¹ Ibid., t. 1, p. 136. Nous soulignons.

¹⁰² Ibid., t. 2, p. 24.

peut-on lire dans la Tradition, et, pour ainsi parler, à sa première apparition, tous les yeux se tournent sur elle et la reconnaissent pour ce qu'elle est, un caractère de nouveauté qui la distingue de la vérité catholique (...). Il n'y a qu'un cri contre les novateurs: "Avant vous on n'avait rien dit de semblable; votre doctrine n'existait pas hier, donc votre doctrine est fausse;" et cette seule réponse a toujours suffi ¹⁰³". "Le système de M. Du-guet, écrit-il ailleurs, est si visiblement contredit par tout ce que nous savons de l'antiquité. (...) Dans un combat où presque seul il se présente contre tous, (...) il a dû plus d'une fois être effrayé de sa solitude ¹⁰⁴."

Cette incohérence à l'intérieur de la pensée noétique de Lamennais s'explique peut-être, soit par la collaboration de Jean-Marie, qui a su tenir en bride la fougue de Féli, mais n'a pu l'empêcher de se révéler par-ci, par-là, soit par l'effort que Féli a fourni pour faire une oeuvre "rationnelle", effort qui eut ses relâchements où s'est montrée sa perpétuelle propension à attacher à la tradition, -prise ici au sens de consentement des peuples, -un poids surfait.

Conclusion

Sous un certain angle, la Tradition s'avère peu mennaisienne: modération, respect de la raison individuelle, reconnaissance théorique et pratique de la valeur du raisonnement ¹⁰⁵, du syllogisme, de la logique ¹⁰⁶; sous

¹⁰³ Trad., t. 3, p. 27. Nous soulignons.

¹⁰⁴ Ibid., t. 2, p. 36.

¹⁰⁵ Trad., t. 1, intr. XXVII, XXVIII, XL-XLI; t. 2, p. 11.

¹⁰⁶ Ibid., intr. XLVI, t. 1, p. 139. t. 1, p. 162.

un autre, elle marque un pas dans l'évolution de la pensée noétique de Lamennais: une méthode qui consiste à prouver la véracité d'une chose par le témoignage de l'histoire, par ce qu'ont pensé les anciens. Chercher à découvrir dans la Tradition comment Lamennais conçoit la vérité, la certitude, l'origine des idées, c'est risquer des conjectures plus ou moins vraisemblables, les allusions qu'y fait l'auteur permettant les hypothèses les plus contradictoires.

L'ultramontanisme qu'il professe, il va sans dire, ouvertement dans la Tradition, l'a-t-il amené, comme certains auteurs le semblent dire, à professer une soumission totale de la raison à l'autorité de l'Eglise, dont "tous les pouvoirs accordés par Jésus-Christ à son Epouse, (seraient réunis) en un seul qui les possède essentiellement ¹⁰⁷"? Certains passages le laissent croire, cependant une telle conclusion dépasse les propres conclusions de Féli; c'est supposer l'Eglise gardienne de la totalité de la vérité, alors que la thèse mennaisienne ne la fait gardienne que de la vérité religieuse: "L'Eglise, écrit l'auteur de la Tradition, doit posséder tout ce qui est nécessaire à sa conservation, c'est-à-dire, à la conservation de la foi, des moeurs et du ministère ¹⁰⁸."

3. Autres écrits (1814 - 1817)

Entre la Tradition et le premier volume de l'Essai (1817), Félicité écrit une quinzaine d'articles publiés pour la plupart dans les journaux de l'époque. Parmi ces écrits ceux qui ont quelque intérêt pour notre étude sont:

¹⁰⁷ Trad., t. 2, p. 95.

¹⁰⁸ Ibid., t. 2, p. 94.

De l'Université impériale¹⁰⁹, Influences des doctrines philosophiques sur la société¹¹⁰, Du clergé¹¹¹, Des sociétés bibliques¹¹². Après l'aride traité de la Tradition, Lamennais se lance donc dans le journalisme et la polémique, son rêve de toujours, et il retrouve sa fougue naturelle, son style éclatant, ses arguments à l'emporte-pièce. Aussi, rejoint-il, en deça la Tradition, le courant de pensée des Réflexions. Cependant, il conserve de la Tradition un ultramontanisme qui dépeint fortement sur sa pensée et qui est bien près de la définir. Voyons rapidement, dans une première partie, ce que Lamennais conserve de ses anciennes positions et, dans une seconde, les modifications qu'il y apporte.

Négligeant en partie et pour quelque temps l'analyse du social temporel pour s'attacher davantage aux problèmes de la religion, Lamennais tient encore la "philosophie" responsable des maux de la Révolution, puisqu'"elle a dit à l'homme: Tes lumières ne sont que ténèbres; tout ce que tu as cru, tout ce que tu as pensé jusqu'ici, n'est qu'erreur; il est temps d'affranchir ton intelligence captive: ose rentrer dans tes droits, et fais-toi des vérités selon tes désirs¹¹³".

109 Broch., sept, 1814. Reproduit dans les Premiers Mélanges, 1819, p. 376-401: O. C., t. 6.

110 Dans le Mémorial religieux, politique et littéraire, déc. 1815, et janv. 1816. Reproduit dans les Premiers Mém., p. 147 - 188 et dans les O. C., t. 6.

111 Dans le Mém. rel., pol. et litt., janv. et fév., 1816, Reproduit dans les Premiers Mém., p. 239 - 257 et dans les O. C., t. 6.

112 O. C., t. 6, p. 273 - 280.

113 Du clergé, O. C., t. 6, p. 195; cf. aussi ibid., p. 201: "L'assemblée Constituante, pouvoir exécutif de la philosophie..."

Par philosophie, Féli vise encore le rationalisme des Encyclopédistes ¹¹⁴, et persiste à identifier philosophie et matérialisme: "Par cela seul que la philosophie ne voit dans l'univers que des corps, nie l'existence d'un Etre souverain, et matérialise, si je puis user de mot, la pensée même (...) ¹¹⁵". Il reprend le procès du protestantisme et pousse son enquête plus en profondeur. Le réformateur bouleverse l'ordre naturel de la société parce que "le principe de l'examen particulier contraint (gnant) de reconnaître, en dernier résultat, d'autorité que celle de la raison, et, par conséquent, de n'obéir qu'à elle ¹¹⁶, "le Protestant obéit donc aussi bien que le Catholique: mais il obéit à l'homme ¹¹⁷".

Pour rétablir l'ordre social, la paix et la véritable liberté, une réforme s'impose, et cette réforme est d'abord et avant tout d'ordre philosophique: à la place du principe protestant de l'examen particulier, qui conduit à l'irréligion, à l'anarchie sociale et à l'aliénation de la liberté, il faut instaurer le principe de l'autorité, seul capable d'assurer la vie de l'intelligence: "Renversez l'autorité, aussitôt la raison s'éteint ¹¹⁸"; et celle de la société ¹¹⁹. C'est une loi de nature puisqu'en créant les esprits, "Dieu leur a donné le besoin de croire et d'obéir ¹²⁰".

¹¹⁴ Cf. Influences des doct. ph. sur la soc., O. C., t. 6, p. 141-142.

¹¹⁵ Ibid., O. C., t. 6, p. 124.

¹¹⁶ Des sociétés bibliques, O. C., t. 6, p. 274.

¹¹⁷ Ibid., O. C., t. 6, p. 275. Nous soulignons.

¹¹⁸ La manifestation de l'esprit, O. C., t. 6, p. 385.

¹¹⁹ Cf. Des sociétés bibliques, O. C., t. 6, p. 270.

¹²⁰ Ibid., O. C., t. 6, p. 276.

Cependant à quelle autorité l'homme doit-il son obéissance? Lamennais répond que c'est "en obéissant à Dieu, vérité suprême et auteur de l'ordre, (que) l'esprit est affranchi de la servitude de l'erreur ¹²¹". L'influence de Malebranche se fait encore sentir:

L'homme ne crée rien, son pouvoir se borne à disposer de ce qui est; et si le sentiment du juste et de l'injuste, si l'idée de Dieu n'avaient préexisté dans son esprit et dans son coeur, il eût été aussi impossible de les inventer que de tirer du néant un nouvel être: autrement tous les principes, toutes les vérités seraient arbitraires, ou plutôt il n'existerait plus de vérités ¹²².

Mais "l'homme n'est point un être simple, il est composé de deux êtres unis ensemble par l'inexplicables liens ¹²³", il ne communique pas avec Dieu directement, comment peut-il alors se soumettre à une autorité invisible? Une institution "divine" incarne cette autorité suprême, c'est la religion, "qui nous soulève de la terre pour nous transporter dans le sein de l'Etre infini, région éternelle des essences. Otez Dieu de l'univers, ôtez l'âme de l'homme, il ne reste plus que l'ordre physique ¹²⁴". Lamennais lui-même a exposé dans une lettre à un protestant le long processus psychologique qui l'a conduit à cette théorie; nous croyons devoir transcrire, malgré sa longueur, cette argumentation serrée, (nous avons supprimé ce qui ne nous semble pas essentiel):

Ma raison est la faiblesse même (...) Voici, à

¹²¹ Cf. Des sociétés bibliques, O. C., t. 6, p. 274.

¹²² Influences des doct. phil. sur la soc., O. C., t. 6, p. 120.

¹²³ Ibid., O. C., t. 6, p. 122.

¹²⁴ Ibid., O. C., t. 6, p. 122.

peu près l'enchaînement d'idées qui me conduisit à préférer l'Eglise catholique aux autres communions chrétiennes (...)

Donc les rapports entre Dieu et l'homme dérivent de la nature de l'homme et de celle de Dieu. Ces rapports constituent ce que j'appelle la religion.

Mais de lui-même l'homme ne connaît ni la nature de Dieu, ni sa propre nature, l'une et l'autre éternellement inexplicables à sa raison.

Donc l'homme ne pouvait de lui-même découvrir la vraie religion. Donc il fallait que Dieu suppléât à son impuissance, en lui révélant ce qu'il était nécessaire qu'il connût de sa propre nature et de celle du premier Etre.

Jusqu'ici l'homme est purement passif dans l'oeuvre qui l'établit avec son auteur. Dieu parle, il se soumet à son autorité; de sa part tout se borne à croire et à obéir; il n'est pas nécessaire qu'il comprenne.

Donc il n'est pas de vraie religion, ou cette religion est révélée (...)

(Dieu) a donc donné à tous les hommes un moyen suffisant de discerner la vraie religion des religions fausses.

Quel est ce moyen?

Selon les Protestants, c'est la raison humaine, Dieu, disent-ils, nous a révélé dans les Ecritures toutes les vérités nécessaires au salut, et c'est à l'homme de les y chercher et de les y reconnaître.

Chose étrange que la raison, impuissante par elle-même à découvrir ces vérités, en demeure néanmoins l'unique et infaillible juge. Quoi! il a fallu que Dieu révélât à l'homme ce qu'il devait croire, et l'homme, parmi tant de choses que nous lisons dans les Ecritures discernera ce qui doit être l'objet de sa foi, de ce qu'il peut ignorer ou rejeter sans crime?

Ainsi donc le principe de l'examen particulier est également opposé à la raison et à l'Ecriture, et nous devons chercher une autre règle de foi. Or, cette règle, comme nous l'avons montré, devant être la même pour tous les hommes, quels que soient leur génie, leurs connaissances, leurs lumières, je ne saurais, je l'avoue, en imaginer une autre que l'autorité. (...)

Toutes les communions chrétiennes, hors l'Eglise catholique, rejettent l'autorité pour établir en sa place l'examen particulier ¹²⁵.

Encore une fois, apparaît dans le système de Lamennais, la relation étroite et nécessaire entre sa doctrine socio-religieuse et sa métaphysique; en effet, toutes les deux se rejoignent en s'élevant jusqu'à Dieu; tout l'édifice de sa théorie sociale cherche sa solidité dans la religion, celle-ci en devient pour ainsi dire la structure. Sa noétique, par ailleurs, n'atteint la certitude qu'en Dieu. Donc "une religion est nécessaire au peuple, ou, en d'autres termes, aucun peuple, aucun Etat ne peut subsister sans religion ¹²⁶", c'est ainsi que la France abandonnant la religion de ses ancêtres "se trouva soudain et au même moment hors de la chrétienté, hors de la civilisation, hors de l'humanité ¹²⁷". Les extrapolations mennaisiennes pourraient être citées comme modèles et il serait difficile d'en trouver des spécimens aussi parfaits.

Conclusion

Cette lettre contient déjà en substance l'Essai sur l'indifférence. Elle nous révèle également à quel point l'ultramontanisme de la Tradition a influé sur sa pensée. Il n'est plus permis de douter qu'aux environs de 1816, Félicité recherche la certitude dans la soumission de la raison particulière à l'autorité divine personnifiée par

¹²⁵ Lettre à Henry Moorman, 24 mai 1815, cf. A. BLAIZE, t. 2, p. 271-286. Chr. MARECHAL dit que cette lettre serait adressée à Morton, cf. La jeunesse de La Mennais, op. cit., p. 497.

¹²⁶ Sur l'observation du dimanche, O. C., t. 6, p. 245-246.

¹²⁷ Ibid., O. C., t. 6, p. 245.

l'Eglise catholique.

La noétique mennaisienne a évolué passablement depuis 1804. Les éléments inchangés sont: une défiance persistante à l'égard de la raison entendue au sens d'interprète souverain de l'objectivité, c'est-à-dire "examen particulier"; une reconnaissance d'une valeur presque absolue au principe du consentement commun et une nécessité de se soumettre à une autorité supérieure. Les modifications sont: une prise de conscience de plus en plus nette de l'importance de définir sa position épistémologique, et le fait qu'à l'autorité du grand nombre, Lamennais substitue l'autorité de l'Eglise. Cette dernière modification est due, de toute évidence, à son passage du gallicanisme à l'ultramontanisme. Sa querelle avec les philosophes et les protestants a été l'occasion de ses réflexions sur la vérité, et a servi à démontrer l'absurdité des thèses opposées aux siennes. Cependant, qu'il nous soit permis de douter de la pureté de l'amour de Félicité pour l'Eglise; s'il y fonde pour le moment sa noétique et sa sociologie, c'est qu'elle lui apparaît comme la plus grande autorité. Ne nous y méprenons point, cette autorité ne lui vient pas de son caractère religieux, surnaturel ou divin, mais bien du fait que l'Eglise groupe le plus grand nombre d'intelligences, autrement dit, là encore, c'est l'uniformité des affirmations qui compte ¹²⁸. Le jour où Lamennais croira trouver en dehors de l'Eglise une uniformité plus grande, il déplacera sur celle-ci l'espoir qu'il met actuellement sur celle-là. C'est ainsi qu'on verra le démocrate Lamen-

¹²⁸ Sur un ouvrage intitulé: Principes..., O. C., t. 6, p. 223-224.

nais soumettre la raison particulière à ce que tous les hommes affirment: les peuples sont infaillibles.

Pourquoi Lamennais s'évertue-t-il constamment à rechercher hors de la raison, par exemple, dans la société ou la religion, le critère de certitude? L'intelligence ne porte-t-elle pas en elle sa loi? Le vice foncier du mennaisianisme, comme celui de tous les systèmes idéalistes de l'époque moderne, c'est le "passivisme" de l'intelligence:

Il faut, écrit Lamennais, que la vérité se donne elle-même à l'homme; elle n'est pas en lui, car il ne la pourrait perdre: il n'a sur elle aucun empire; elle était avant lui, elle sera après lui toujours la même, toujours indépendante de ses conceptions. Quand elle se donne, il la reçoit, voilà tout ce qu'il peut; encore faut-il qu'il la reçoive de confiance, et sans exiger qu'elle montre ses titres; car il n'est en état de les vérifier ¹²⁹.

Si on refuse à l'intelligence le rôle de spiritualiser son objet, de se donner à elle-même cet objet dématérialisé et de coïncider ainsi à l'objet connu de façon que l'erreur ne puisse s'y introduire, il faut donc lui ôter aussi le droit de s'engendrer elle-même à la certitude. Considérée passive, l'intelligence ne peut attendre sa loi que de l'extérieur et se soumettre à une autorité étrangère; sur ce point au moins Lamennais est conséquent. Les écrits à caractère plus philosophique nous fourniront l'occasion d'approfondir cette notion.

¹²⁹ Pensées diverses, O. C., t. 6, p. 411.

Deuxième chapitre
L'Essai sur l'indifférence en matière
de religion

En 1817, Félicité de Lamennais publie l'ouvrage qui le tire de son obscurité et de sa tendre tranquillité, et fait de lui, brutalement, le "best seller" de l'époque. L'Essai sur l'indifférence en matière de religion, parce qu'il rejoint toutes les préoccupations polémiques, politiques et religieuses du temps ¹, attire l'attention de tous les intellectuels, chrétiens et athées, catholiques et protestants ² et soulève une controverse qui accompagnera Féli jusqu'aux portes du tombeau ³. Cette oeuvre comprend quatre volumes; le second paraît en 1820; les deux derniers en 1823.

1. Premier volume de l'Essai sur l'indifférence

Un diagnostic sur la société du début du dix-neuvième siècle révèle à l'Ermite de La Chesnaie que le grand mal dont souffrent les hommes et les peuples, c'est l'"indifférentisme".

Le siècle le plus malade, écrit-il, n'est pas celui qui se passionne pour l'erreur, mais le siècle qui néglige, qui dédaigne la vérité. Il y a

1 Cf. à ce sujet: J.-R. DERRE, Lamennais et ses amis..., Paris, libr. Klincksieck, 1962, ch. 1-4.

2 Au sujet de la popularité de l'Essai et de la réaction du public, cf. Chr. MARECHAL, La Mennais, Dispute de l'Essai...., Paris, Champion, 1925, ch. 2-4.

3 Je pense que nous pourrions relever près d'une centaine de livres ou d'articles de revue écrits pour réfuter ou défendre la doctrine exposée dans l'Essai I et II.

encore de la force, et par conséquent de l'espoir, là où l'on aperçoit de violents transports ⁴.

L'indifférence, "maladie terrible ⁵", "le crime même que Dieu punit ⁶", "l'état le plus avilissant où une créature raisonnable puisse tomber ⁷", "dernier excès de dépravation intellectuelle où il lui soit donné d'arriver ⁸", "résulte presque toujours du défaut de lumières ou de l'imperfection de l'intelligence ⁹". Sauver l'homme de cette pénible incertitude contre laquelle lui-même Lamennais s'est débattu et se débat encore, découvrir un rocher inébranlable sur lequel peut se poser la société et, pour en arriver là, assurer à la raison humaine une amarre sûre, voilà les buts de l'auteur de l'Essai.

Quelle est la cause fondamentale de cet état d'indifférence qui ébranle la société? Selon sa méthode habituelle, Lamennais voit dans tous les désordres sociaux le résultat d'une idéologie erronée, largement répandue: "Il faut le dire, écrit-il dès les premières pages, car on ne le saura jamais assez: tout sort des doctrines ¹⁰". C'est pourquoi il importe de pousser le diagnostic jusque dans le domaine des principes directeurs. Ici encore Lamennais pointe du doigt ses éternels adversaires, les rationalistes et les "encyclopédistes":

J'ai montré que la philosophie détruit le pou-

⁴ Essai sur l'ind..., I, O.C., t. 1, p. 1.

⁵ Ibid., p. 31.

⁶ Ibid., p. 216.

⁷ Ibid., p. 218.

⁸ Ibid., p. 111.

⁹ Ibid., p. 10.

¹⁰ Ibid., p. 2.

voir, le droit des gens, détruit les lois, ou la règle des actions publiques; il me reste à prouver qu'elle détruit également la morale, ou la règle des actions privées ¹¹.

"La philosophie n'est que l'idolâtrie de l'homme, idolâtrie la plus funeste, parce qu'en exaltant l'égoïsme à l'infini, elle rompt tous les liens sociaux ¹²." Les doctrines philosophiques n'ont dans le domaine social des effets si funestes que parce que, dans le domaine individuel, elles "flétrissent et dessèchent la vie; elles ôtent tout à l'homme, hors le sentiment de sa misère, et le conduisent au tombeau entre l'inquiétude et le dégoût ¹³". C'est pourquoi pour redonner à la société une solidité à toute épreuve, il faut d'abord redonner à l'homme individuel le moyen de s'établir dans la certitude.

Opposée à l'indifférence qui "n'est propre qu'à humilier ¹⁴" l'homme, la découverte d'un critère sûr pour atteindre la vérité apparaît comme l'unique moyen de relever l'homme et de remédier aux désordres sociaux.

Où trouver ce critère? Comment donc atteindre sûrement la vérité?

Certes pas dans la philosophie, comme nous venons de le voir, puisque "plus impuissante encore que présumptueuse, elle trompe ou dégrade toutes nos facultés (...), ne présente que des doutes, de vaines conjectures,

11 Essai I, O. C., t. 1, p. 311; cf. aussi, ibid., p. 4, p. 23-26.

12 Ibid., p. 234.

13 Ibid., p. 264.

14 Essai I, p. 10.

de palpables absurdités (...) ¹⁵".

Les sens ne valent pas mieux:

La cause première d'une si honteuse dégradation est moins la faiblesse de notre esprit que son asservissement au corps. Subjugué par les sens, l'homme s'habitue à ne juger que par eux ou sur leur rapport ¹⁶.

Est-ce que les sciences physiques réussissent là où la philosophie et les sens échouent?

Et, chose remarquable, la culture des sciences physiques, qui avertissent l'homme à chaque instant de sa supériorité sur la brute, n'a servi qu'à fortifier en lui cet abject penchant à se rabaisser au niveau des êtres les plus vils, en l'occupant sans cesse d'objets matériels. Alors son âme s'est dégoûtée d'elle-même ¹⁷.

Ni le sentiment, ni le raisonnement ¹⁸ ne nous conduisent à la certitude, puisque "la plupart des indifférents ne demeurent tels que parce qu'ils s'imaginent montrer une glorieuse supériorité de raison, en méprisant au hasard les sentiments vulgaires ¹⁹". Le raisonnement, parce qu'il apparaît comme le refus de la raison de se soumettre à une autorité, est donc le fruit de l'orgueil.

Si donc la philosophie, de par son matérialisme et son rationalisme, ne sauve pas l'homme de l'angoisse in-

¹⁵ Essai I, p. 232; cf. aussi p. 128, 223 - 243 et 312.

¹⁶ Ibid., IV.; cf. aussi IX - XIII.

¹⁷ Ibid., V.

¹⁸ "Le raisonnement s'égare et chancelle, dès que l'autorité cesse de le soutenir (ibid., p. 372)". "Rien ne résiste au raisonnement, et la société moins que tout le reste (ibid., p. 273)".

¹⁹ Essai I, p. 211; cf. aussi p. 1, 29, 54 et 280.

tolérable de l'incertitude, de quel côté celui-ci doit-il tourner son regard? Lamennais répond que seule la religion connaît le salut de l'homme et de la société.

La philosophie, destructive du bonheur de l'homme et de l'homme lui-même, est également destructive du bonheur des peuples et des peuples mêmes, et (que) la religion (qui) seule conserve l'homme et le conduit au bonheur ²⁰.

Le principe est énoncé, il résume toute la solution mennaisienne au problème individuel et social. "On trouve, écrit-il encore, - et cette phrase contient tout ce qui précède -, la religion près du berceau de tous les peuples, comme on trouve la philosophie près de leur tombeau ²¹." Essayons d'exposer le plus brièvement possible la thèse du premier volume de l'Essai en mettant en relief, son élément épistémologique.

Quand les historiens exposent la théorie épistémologique de Lamennais, connue sous la dénomination de la théorie du sens commun ou traditionalisme, ils font référence, à moins d'indication contraire, au système philosophique élaboré dans les volumes de l'Essai sur l'indifférence..., y incluant le livre supplémentaire de la Défense ²², c'est-à-dire à l'étape de la vie de Lamennais qui s'étend grosso modo entre les années 1824 et 1834. A lire certains de ses biographes et commentateurs, on reste sous l'impression que le philosophe de La Chesnaie n'a connu qu'une forme de pensée critique, qu'il y est arrivé d'emblée et ne s'en est jamais écarté. Or, rien de plus

²⁰ Essai I, p. 271.

²¹ Ibid., p. 21; cf. aussi VI et p. 259.

²² Cf. O. C., t. 5.

faux, à notre avis, et l'objet de cette étude consiste précisément à mettre en lumière la démarche, combien hésitante et sans cesse à la recherche d'une orientation, de la pensée mennaisienne.

Que l'histoire ait présenté comme définitive la théorie du sens commun telle qu'elle apparaît dans l'Essai risque d'induire en erreur; la vérité, au contraire, oblige à remplacer cette vision statique de la doctrine mennaisienne par une autre plus dynamique, mouvante comme tout processus vital. Cependant, le fait que la littérature philosophique a dirigé ses recherches sur cette étape du mennaisianisme et en a présenté une analyse approfondie, nous autorise à passer plus rapidement sur cette période de la vie de l'auteur de l'Essai, - sachant qu'il existe des ouvrages bien faits qui présentent une étude supérieure à celle que nous pourrions faire dans ces quelques pages ²³-, pour insister davantage sur les étapes plus obscures de l'évolution de la noétique de Lamennais.

Une des constantes du mennaisianisme est de voir à la base du protestantisme et de la philosophie un seul et même principe fondamental ²⁴. Ce principe commun, qui conduit fatalement, selon notre penseur, au déisme puis à l'athéisme (ou à l'indifférence), est celui de la souve-

²³ Jean-René DERRE, dans son ouvrage Lamennais et ses amis..., offre, à notre avis, la synthèse la plus à point présentement de la philosophie mennaisienne autour des années 1820 à 1835.

²⁴ "Il est trop important de prouver l'intime connexion du protestantisme avec la philosophie moderne", Essai I, p. 132.

raineté de la raison humaine:

La philosophie part de ce principe, que naturellement chaque homme est maître absolu ou souverain de lui-même, qu'il ne doit rien à personne, et que personne ne lui doit rien ²⁵.

Puisque le scepticisme apparaît comme la conséquence logique du principe de la souveraineté de la raison individuelle, c'est-à-dire comme le fruit de la révolte de l'homme contre toute autorité, le salut de l'intelligence, qui naît et se développe dans la certitude seule, se trouve dans un principe radicalement opposé à celui de la souveraineté de la raison individuelle, à savoir dans la soumission de la raison particulière à une autorité supérieure. C'est ce qui ressort de toute évidence du texte suivant:

Il n'y a qu'un moyen de tirer les hommes de l'indifférence où les jette l'abus de la raison: c'est de dompter cette raison altière, en la forçant de plier sous une autorité si haute et si éclatante qu'elle n'en puisse méconnaître les droits ²⁶.

Pour faciliter la compréhension de la doctrine noétique de Lamennais, il importe de circonscrire, pour autant que l'ouvrage actuellement étudié nous en fournisse les moyens, la conception mennaisienne de l'intelligence humaine, et, en relation nécessaire avec cette même conception, celle de la vérité.

L'analyse de la conception mennaisienne de la vérité, à travers l'Essai I, nous porte à croire que le théo-

²⁵ Essai I, O. C., t. 1, p. 280.

²⁶ Ibid., p. 30.

ricien du sens commun ne fait aucune distinction entre la vérité ontologique et la vérité logique; pour lui, il n'existe qu'une vérité, la vérité ontologique, puisqu'elle (les vérités) "existe(nt) indépendamment de l'esprit qui la (les) considère ²⁷."

Toute vérité découle de Dieu, parce qu'il est celui qui est, c'est-à-dire l'Être par excellence, sans restriction et sans bornes, ou la vérité infinie; et quand il s'est résolu à produire, la création entière n'a été qu'une magnifique manifestation d'une partie des vérités que renferme l'Être divin. Ces vérités étant liées entre elles par des rapports nécessaires dans la pensée de Dieu, sa volonté, en les réalisant au dehors, a par le même acte réalisé ces rapports immuables qui constituent l'ordre. Etabli par la volonté de l'Intelligence suprême ou le pouvoir souverain du Créateur, le même pouvoir le maintient, en continuant de créer à chaque instant les êtres, ou de manifester quelques-unes des vérités éternellement existant en Dieu, et leurs rapports également éternels: et un ordre régnerait dans l'univers, si la volonté non-intelligente des êtres libres ne le troublait trop souvent par un aveugle abus d'une force aveugle, qui, employé à réaliser l'erreur, ou ce qui n'est pas, tend par cela même à détruire ce qui est, ou à manifester le néant ²⁸.

L'épistémologie de Lamennais, construite sur cette équivoque, ne peut qu'être sapée à la base. En effet, Lamennais, ne concevant pas la vérité comme une identification ou une conformité entre l'intelligence et la réalité, est amené à concevoir, d'une part, la vérité comme une entité qui a une existence extramentale et qui s'impose à la faculté (d'où la nécessité d'une autorité); et, d'autre

²⁷ Essai I, O. C., t. 1, p. 349.

²⁸ Ibid., p. 349.

part, à concevoir l'intelligence, "la faculté de connaître ²⁹", comme purement passive. Sa notion de l'intelligence semble découler de celle de la vérité. En effet, si "toute vérité (...) émane de Dieu, qui est la vérité infinie ³⁰", "nous ne trouverons en nous-mêmes aucune vérité; elles nous viennent toutes du dehors: la raison n'est que la capacité de les recevoir, de les reconnaître et de les combiner ³¹".

Une réciproque naît aussitôt d'un tel énoncé. Si la vérité n'est pas conçue comme une conformité de l'esprit à ce qui est, mais comme une réceptivité, (on serait tenté de dire dans un transvasement de la "vérité" dans l'esprit,) l'erreur, ne pouvant nécessairement pas être dans une non-conformité, réside dans le refus de l'esprit à se laisser "remplir" de cette vérité, et se teint, pour ainsi dire, d'une coloration morale:

Sous l'empire de l'évidence, l'homme demeure libre, non pas de se méprendre, mais de se révolter: non pas de ne point voir, ³² mais de nier ce qu'il voit: liberté terrible ³³.

Et encore:

Et c'est pour cela, c'est parce que l'homme ignore naturellement et se trompe avec une facilité si déplorable, que Dieu n'a pas voulu faire dépendre de sa raison, mais de sa volonté, la connaissance des vérités nécessaires ³³.

Lamennais ne tient-il pas cette conception de

²⁹ Essai I, O. C., t. 1, p. 228.

³⁰ Ibid., p. 256.

³¹ Ibid., p. 420-421. Nous soulignons.

³² Essai I, O. C., t. 1, p. XXI, cf. aussi O.C., t. 1, p. XI-XII.

³³ Ibid., p. 428.

l'intelligence du cartésianisme qu'il croit cependant combattre?

De cette conception de la vérité et de l'intelligence découle nécessairement une épistémologie qui cherche la certitude dans la soumission de l'esprit à une autorité digne de crédibilité, puisque la raison ne trouve pas en elle-même un principe suffisamment solide.

Toute soumission est corrélatrice à une autorité. Sous quelle autorité donc Féli courbera-t-il la raison de l'homme pour lui assurer le point d'appui recherché? C'est la première question qui se pose. Mais une seconde difficulté naît aussitôt: comment la raison humaine peut-elle accepter cette dépendance sans s'aliéner? Autrement dit, à quelle condition cette soumission n'humilie-t-elle pas l'homme dans sa dignité, et ne supprime-t-elle pas sa liberté? Féli, bien sûr, ne retire pas la raison humaine de l'état dégradant d'incertitude où l'a conduite le rationalisme pour la mener dans un état non moins avilissant de servitude. Soumettre la raison à une autorité extérieure à elle-même et sauvegarder la dignité de l'homme en préservant sa liberté, voilà le dilemme qu'il lui faut maintenant solutionner.

Soumettre l'homme à l'homme, la raison humaine à la raison humaine, ce serait une dégradation inacceptable. Seule la soumission à une autorité supérieure, transcendante, n'offenserait pas la dignité humaine, et c'est pourquoi Féli, défenseur acharné de la liberté, ne peut courber la raison humaine que devant l'autorité de la raison divine: "La vérité suprême seule a le droit de pres-

crire avec autorité ³⁴", écrit-il. Il n'est point humiliant pour l'homme de se courber devant l'Etre suprême. L'honneur est sauf! La religion dit à l'homme:

Le seul être qui ait sur toi un pouvoir légitime et naturel, est l'être infini qui t'a créé, qui te conserve, et dispose souverainement de tes destinées. Ses volontés sont ton unique loi; et ton bonheur, comme ta liberté, consiste à les connaître et à s'y soumettre. Etre libre, c'est tendre à sa fin sans obstacle: ta fin est la perfection; obéis donc, et tu seras libre. Tu te maintiendras dans tes vrais rapports; ta raison ne dépendra que de l'Intelligence suprême, et ta volonté que des lois immuables auxquelles le Tout-Puissant lui-même est soumis ³⁵.

Pourquoi cette longue dissertation sur la nature de la vérité et sur la faiblesse de l'esprit humain, -- dissertation qui se conclut sur la nécessité de l'autorité divine--, sinon pour prouver la nécessité de la religion pour l'homme individuel et collectif ³⁶? "Qui viendra donc au secours de cette intelligence débile? ³⁷", s'écrit l'auteur de l'Essai, aussi soucieux d'apaiser une angoisse personnelle que de résoudre un problème philosophique. "Ce sera la religion: et comment ³⁸?"

Si Dieu est le mouvement premier de la pensée, le gardien de la vérité, "le principe de toutes vérités", ou, selon le vocabulaire contemporain, "le repère de toute signification"--, pourquoi la religion intervient-elle com-

³⁴ Essai I, O.C., t. 1, p. 371.

³⁵ Ibid., p. 352-353. Nous soulignons.

³⁶ Nous laissons volontairement de côté le point de vue social qui ne concerne pas directement notre sujet.

³⁷ Essai I, O.C., t. 1, p. 420.

³⁸ Ibid., p. 420.

me nécessaire? pourquoi s'interpose-t-elle entre Dieu et l'homme? Parce que la raison n'est pas apte, par elle-même, à connaître Dieu: "nous ne pouvions trouver en nous cette sublime idée, qui renferme l'infini ³⁹", écrit l'auteur de l'Essai, pour la raison bien simple, et conformément à la psychologie mennaisienne, que "nous ne trouvons en nous-mêmes aucune vérité ⁴⁰".

Mais pour mieux comprendre encore à quel point il est insensé de prétendre s'unir à Dieu, et le connaître par la pure raison, observez que nous ne connaissons de la sorte aucun être spirituel. Comment nous assurerons-nous de l'existence de l'âme dans les autres hommes si ce n'est par la communication des pensées? et la pensée d'autrui ne nous serait-elle pas totalement inconnue, si elle ne nous était révélée par la parole? Sans cette révélation, notre âme, éternellement solitaire, vivrait dans une ignorance absolue des êtres semblables à elle. Or, s'il faut nécessairement que l'homme parle à l'homme pour être connu de lui, comment l'homme connaîtrait-il Dieu, si Dieu ne lui parlait point? Cherchant donc en vain l'Etre infini dans sa raison, incapable d'enfanter seule cette immense idée, le déiste finit par nier Dieu, qu'il ne comprend pas ⁴¹.

Si Dieu, d'une part, est inaccessible à la "pure raison" et, d'autre part, demeure le principe de toutes vérités, l'esprit humain, poursuivant une certitude qui le fuit comme un fantôme, reste-t-il dans un perpétuel désespoir? Est-il condamné à cet éternel enfer de ténèbres? Dieu a eu pitié de l'homme et lui a donné son Fils, "par qui seul nous connaissons Dieu ⁴²", qui en s'incarnant,

³⁹ Essai I, O. C., t.1, p. 420.

⁴⁰ Ibid., p. 420.

⁴¹ Ibid., p. 427.

⁴² Ibid., p. 420; cf. aussi, O.C., t.1, p. 257.

incarnait en même temps l'espoir de l'humanité.

Il (J.-C.) conserve la vérité dans la pensée de l'homme, comme la pensée même se conserve, par la parole transmise; et, pour assurer sa transmission, il unit par des liens extérieurs et indissolubles, ceux qu'il a unis intérieurement par la même foi; il les constitue en société, sous un gouvernement dont il est le chef; en un mot, il fonde l'Eglise ⁴³.

Cependant, une difficulté surgit, qui peut se formuler ainsi: comment donc connaissons-nous Jésus-Christ? C'est la religion, répond Lamennais, qui apprend à l'homme "à se connaître, à connaître le Médiateur qui l'unit à Dieu, et Dieu lui-même; en sorte qu'il possède Dieu, qui en est le principe ⁴⁴".

Partie du Père éternel, qui ne peut être connu que par son Fils incarné, lequel nous est connu par la religion, la dialectique mennaisienne a-t-elle atteint son terme? Autrement dit, la religion offre-t-elle suffisamment de garantie pour que l'homme puisse s'y reposer en toute quiétude, assuré d'y trouver enfin la certitude? Quelle relation dialectique la religion entretient-elle avec la pensée? Il n'existe pas une seule religion; la Religion n'existe pas, ce qui existe, ce sont des religions. Toutes ne peuvent être vraies, -- inutile d'insister sur ce point, Lamennais y revient trop souvent pour qu'une démonstration s'impose. Est-ce la raison individuelle qui va décréter maintenant laquelle des religions est la vraie? Voici donc le problème ramené, après un dé-

⁴³ Essai I, O.C., t.1, p. 432.

⁴⁴ Ibid., p. 418.

veloppement serré et ardu, à son point de départ. Il est donc évident que la raison particulière, de même qu'elle s'avérerait inapte à saisir les principes premiers de la nature, est incapable de discerner parmi toutes les religions la seule vraie, celle sur laquelle repose le salut de l'humanité. A quels critères reconnaître la véritable religion?

Pour achever de renverser la base sur laquelle elle (l'indifférence) repose, nous prouverons qu'il existe en effet une vraie religion, qu'il n'en existe qu'une, qu'elle est pour tous les hommes l'unique moyen de salut, et qu'aussi tous les hommes peuvent aisément la discerner des religions fausses. Mais auparavant il convient de rechercher comment, dans notre condition présente, nous parvenons à une connaissance certaine de la vérité ⁴⁵.

C'est par ces mots, c'est-à-dire sur l'insatisfaction, selon le point de vue épistémologique, que se termine l'Essai I. En effet, nous ne sommes pas beaucoup plus avancé après la lecture du livre qu'avant. Il nous faut recourir au deuxième volume pour définir la noétique mennaisienne.

Cependant quelques passages de l'Essai I laissent deviner dans quel sens s'orientera sa noétique et sur quel principe reposera, finalement, toute sa théorie de la connaissance et de la certitude. Le texte suivant est très révélateur sur ce point:

Je doute qu'aucun homme crût fermement en Dieu si le témoignage de sa raison n'était confirmé par l'autorité du genre humain. Voilà pourquoi tout système religieux fondé sur l'exclusion de l'autorité renferme en son sein l'athéisme et l'enfance tôt ou tard ⁴⁶.

⁴⁵ Essai I, O. C., t. 1, p. 449.

⁴⁶ Essai I, O. C., t. 1, p. 136. Nous soulignons.

A ce premier principe s'en ajoute un second non moins important:

Or le consentement de tous les chrétiens, de quelque façon qu'on l'entende, ne forme qu'une autorité humaine, par conséquent sujette à l'erreur, et dès lors insuffisante pour déterminer avec certitude ce qui est fondamental et ce qui ne l'est pas, et pour servir de base à la foi ⁴⁷.

Qu'est-ce à dire sinon que le consentement universel, - le sens commun -, est l'autorité suprême et qu'il n'a une si puissante force de conviction que parce qu'il est l'expression de l'autorité divine? Ainsi nous aboutissons à une conclusion semblable à celle de J.-R. Derré:

Cette constatation paraît à l'auteur suffisante pour l'autoriser à conclure que "le sentiment commun est pour nous le sceau de la vérité, et qu'il n'en a point d'autre". A l'impuissance du sens privé s'oppose l'infailibilité de la raison générale, forte de l'assentiment du genre humain. Mais cette raison générale n'est si puissante que parce qu'elle repose sur la révélation conservée par la tradition de tous les peuples. La lumière qu'elle prête aux individus n'est que le reflet de celle qu'elle a reçue de Dieu. La théorie mennaisienne de la connaissance trouve ainsi dans l'apologétique son complément, et ce qu'on pourrait nommer sa preuve expérimentale ⁴⁸.

Conclusion

Notre analyse précédente nous force à conclure que l'Essai I non seulement ne contient pas une épistémologie complète systématique, mais encore ne renferme pas d'éléments suffisants pour reconstituer une telle synthèse; au contraire, un complément s'impose et l'auteur lui-

⁴⁷ Essai I, O. C., t. 1. p. 173.

⁴⁸ J.-R. DERRE, op. cit., p. 59-60.

même prend bien soin de nous en avertir poliment en s'excusant de nous quitter sans donner une solution définitive et satisfaisante. Cependant ce que nous avons relevé jusqu'ici permet quelques réflexions.

Remarquons en tout premier lieu son point de départ idéaliste: le cogito mennaisien peut s'énoncer ainsi: Dieu existe, donc j'existe et je pense. D'une part, pour avoir refusé de reconnaître toute valeur noétique aux sens, Lamennais se condamne à chercher sa voie du côté de la pensée. D'autre part, les échecs du rationalisme le mettant en garde contre un cogito de "pensée pure", il lui reste à se tourner vers la religion, et c'est ainsi que, ses anciennes lectures aidant, Malebranche lui offre une solution toute prête que son ultramontanisme d'alors se réjouit de trouver: Dieu principe de toute vérité et sommet de toute science humaine.

Ainsi Félicité de Lamennais, par une acrobatie de dialectique digne d'admiration, n'échappe au matérialisme sensualiste et au rationalisme cartésien, que pour se retrouver en plein idéalisme, donc, en dernière analyse, en une nouvelle forme de rationalisme.

Inconsciemment, Lamennais se prépare une objection difficilement surmontable: si la certitude se trouve dans la soumission de la raison individuelle à l'Eglise, dans une soumission aveugle devant laquelle la raison individuelle cède tous ses droits, pourquoi écrit-il un "essai" qui démontre rationnellement et logiquement, à coups de raisonnements et de syllogismes, que, d'une part, le raisonnement échoue dans toutes ses entreprises, et que,

d'autre part, la religion gardienne de vérité transmet celle-ci d'autorité sans jamais discuter. Pour éviter cette objection et être conséquent avec lui-même, il devait "prouver" sa thèse par des arguments d'autorité, mais alors il n'aurait aucunement rejoint les "philosophes" sur leur terrain. Mais pour s'y être mis, il s'embourbe en les embourbant. Pour ne pas couler avec ses adversaires, selon une autre image, il lui aurait fallu ne pas monter sur leur galère.

Par ailleurs, si la religion est cette mère qui engendre les esprits à la science divine et profane, il ne peut y en avoir qu'une seule de légitime parmi la multitude existante. On la reconnaît, selon l'Ermite de La Chesnaie, à son autorité maximale ⁴⁹, c'est-à-dire qu'on appelle la raison pour choisir l'autorité qui régira ensuite la raison: on aboutit donc finalement à un rationalisme qui, épuisé, se repose sur la tradition...

Et l'Eglise, dans une telle optique, comment apparaît-elle? A première vue, elle apparaît grandie, entourée de tout honneur et de toute gloire, sacrée reine et gardienne omnipotente de la vérité. Cependant cet empire totalitaire sur un domaine aussi profane que celui des connaissances humaines, philosophiques et physiques ⁵⁰, honore-t-il vraiment l'Eglise du Christ?

⁴⁹ Solution exposée dans le deuxième volume de l'Essai.

⁵⁰ "Dieu n'est pas dans l'intelligence de l'athée; et l'athée, s'il est conséquent, repousse toutes les vérités, mêmes physiques, et tombe dans un pyrrhonisme universel": Essai I, O. C., t. 1, p. 256. Nous soulignons.

Pour avoir voulu suspendre toute la pensée humaine à la pensée de Dieu par le truchement nécessaire de l'Eglise, Féli n'a-t-il pas "désacralisé" l'Eglise? Ne l'a-t-il pas "naturalisée" en la considérant comme indispensable dans une fonction purement profane? Dans l'hypothèse mennaisienne, la révélation est un phénomène nécessaire et naturel, l'incarnation entre dans l'évolution historique comme une suite logique des événements antérieurs, la foi aux dogmes est un processus de l'esprit parmi d'autres, etc. Ainsi à y regarder de près, le christianisme de Lamennais, même à cette époque, n'est pas tellement éloigné de la religion du Vicaire Savoyard; notre conclusion concorde avec celle de Chr. Maréchal:

L'abbé de La Mennais (...) croit (...) que par J.-C. seul nous connaissons Dieu, que le Médiateur (...) était donc nécessaire, la nature humaine étant donnée, puisque sans lui cette nature, incapable de bien, n'aurait pu recevoir son développement accompli; que la révélation est par suite dans la nature de l'homme, et qu'il n'est rien, en ce sens, de plus naturel à l'homme que le surnaturel; qu'en un mot, il est dans la nature de l'homme de soumettre son esprit à l'autorité de la raison divine, mère et maîtresse de tous les esprits, seul fondement de la certitude, seul aliment de l'intelligence humaine, seule créatrice de la véritable raison⁵¹.

Dans une telle perspective, que faut-il penser du fidéisme de Lamennais? Nous prenons le terme "fidéisme" dans le sens d'un système qui cherche la certitude de la connaissance humaine dans la foi aux dépens de la raison⁵².

⁵¹ Chr. MARECHAL, La jeunesse de La Mennais, op. cit., p. 690-691.

⁵² Cf. S. HARENT, Dict. de th. cath., au mot, FOI.

Plus d'une expression nous engage à penser que le terme "foi" dans le vocabulaire mennaisien ne signifie pas une adhésion de l'intelligence à une vérité révélée "parce que Dieu ne peut ni se tromper ni nous tromper". La foi mennaisienne, au contraire, apparaît comme la soumission de la raison à une vérité sous l'impulsion contraignante de la force de l'évidence objective. Voici un texte qui nous paraît explicite sur ce point:

Otez la conviction ou la foi, et j'entends par ce mot l'acquiescement de l'esprit à une vérité réelle ou présumée, vous détruisez l'intelligence: car, être intelligent, c'est juger, c'est prononcer qu'il y a bien ou mal, vérité ou erreur dans les objets ou dans les idées que l'esprit considère ⁵³.

Là où l'Ecole dirait: la raison saisit une réalité sous la force de l'évidence, c'est-à-dire que l'intelligibilité d'une réalité apparaît à l'esprit dans une intuition, le mennaisianisme dit: l'esprit croit; parce que cette conceptualisation, n'étant pas la conséquence d'un raisonnement ou la conclusion d'un syllogisme, est "vision", donc, en termes mennaisiens, acte de foi. Cette identification, foi (mennaisienne) et intuition, va à l'encontre des interprétations fidéistes de la philosophie de Lamennais. Cette conclusion cependant s'impose. Nous n'insistons pas davantage sur ce point pour l'instant car les chapitres suivants donneront l'occasion d'approfondir la notion de foi chez Lamennais.

Par ailleurs, remarquons que Lamennais a saisi que le raisonnement ne peut être la base ni le principe de

53 Essai I, O. C., t. 1, p. 9. Nous soulignons.

la connaissance, car le raisonnement suppose des antécédents connus; si ces derniers sont la suite d'un raisonnement, on s'engage dans un processus à l'infini. Ainsi Lamennais écrit qu'il faut croire les premières lois de l'esprit, parce que celui-ci les reçoit directement de Dieu. Une saine philosophie ne prétend-elle pas que les premières lois de l'esprit, comme celles de la réalité, ne se démontrent pas, qu'elles sont évidentes, que, pour ainsi dire, l'esprit les reçoit de la nature? On a presque l'impression de s'engager dans une querelle de mots. Il y a peut-être plus, nous le verrons bientôt.

Lamennais veut même, - nous renonçons à harmoniser ce dernier point avec l'ensemble de sa théorie -, que l'adhésion à la religion se fasse en pleine lumière rationnelle:

Le christianisme, en promulguant, avec autorité et sans hésitation, les vérités nécessaires à l'homme ne conçoit rien de la sorte; mais il veut que les motifs de sa foi soient évidents à la raison, rationabile obsequium vestrum⁵⁴

Nous faisons nôtre l'interprétation de J.-R. Derré:

Au lieu de faire violence à l'intelligence, la soumission du catholique à l'Eglise représente un simple cas particulier de la vie de l'esprit, partout contraint d'admettre la suprématie de la raison divine dont le sens commun est l'interprète⁵⁵.

La philosophie de Lamennais repose donc, dès les premières phases de sa structuration, sur un rationalisme

⁵⁴ Essai I, O. C., t. 1, p. 127. Nous soulignons.

⁵⁵ J.-R. DERRE, Lamennais, ses amis,... op. cit., p. 60.

de forme nouvelle.

Il semblerait aussi que l'auteur de l'Essai se laisse prendre par le charme des mots: abusant de l'antinomie: raison individuelle et raison générale, révolte de la raison et soumission à l'autorité, raisonnement et foi, etc., il rejette tout d'une position qu'il juge fausse et s'empare de son antithèse, ignorant les situations-milieus et les synthèses modérées. Cette dialectique par saut l'accule plus d'une fois à des positions imprévues et hardies. Fallait-il, par exemple, pour montrer les torts du rationalisme matérialiste, réinventer une certaine forme de traditionalisme? Fallait-il, pour confondre l'"indifférentisme", renouveler le malebranchisme? Bref, l'insuffisance de l'Essai I en matière épistémologique crève les yeux, et Féli le sait bien qui nous annonce une suite à l'oeuvre commencée.

Dans sa croisade contre les "indifférents", occupé, dans un premier mouvement, à anathématiser les athées et les déistes, les philosophes et les protestants, et soucieux, dans un deuxième mouvement, de montrer les droits de Dieu sur l'homme et d'exposer les bienfaits de la religion pour l'individu et la collectivité, l'apologiste Lamennais, grisé par sa dialectique et ambitieux d'inventer un système cohérent, planant ainsi loin de la réalité, n'a pas su saisir la nature ni de la vérité ni de l'intelligence, ni reconnaître la valeur réelle de la raison discursive et la signification du donné des sens, ni voir la place légitime de la Révélation et de la religion. Le résultat: une confusion de notions élémentaires, un système qui frise le panthéisme, une religion "désurnaturalisée", une métaphy-

sique qui s'annonce pitoyable, une psychologie artificielle et une critique on ne peut plus superficielle; le tout basé sur un idéalisme qui s'ignore...

2. Deuxième volume de l'Essai sur l'indifférence

Trois années se sont écoulées depuis que le premier volume de l'Essai sur l'indifférence en matière de religion a créé un nouveau nom parmi les écrivains religieux de la France du XIXe siècle. Le second tome de cet ouvrage, annoncé dans l'épilogue du premier, est d'autant plus attendu que l'auteur a connu un succès à nul autre comparable au XIXe siècle.

Lamennais, dans l'Essai I, a quitté ses lecteurs en leur promettant de venir leur donner un moyen infaillible d'atteindre la certitude. En ce siècle de troubles et de bouleversements où les esprits ne se sont pas encore remis de la confusion créée par les doctrines révolutionnaires et où l'instabilité politique ne vient qu'augmenter l'inquiétude psychologique, la promesse de pouvoir enfin discerner, avec facilité et sûreté, le vrai et le faux, le bien et le mal, ne peut que créer un espoir quelque peu teinté d'euphorie.

Le deuxième volume de l'Essai sur l'indifférence, qui paraît en 1820, se consacre entièrement au problème de la vérité et de la certitude. C'est pour ainsi dire le traité de l'épistémologie mennaisienne; c'est le Discours de la Méthode de Félicité de Lamennais. Mais la suite de l'ouvrage comprenant quatre autres tomes dont une Défense, ne connaîtra pas le succès unanime du premier vo-

lume. Une controverse concernant le système noétique lui-même naîtra, qui ne sera pas toujours sereine ni du côté du promoteur du système nouveau, ni du côté de ses adversaires ⁵⁶.

Qu'on ne se méprenne pas cependant, Lamennais n'est nullement intéressé à poser en dialecticien désintéressé à la recherche des lois premières de l'esprit humain. Il ne s'intéresse à l'épistémologie que parce qu'il croit pouvoir poser sur une telle base les piliers d'un système politico-social dont les objectifs visent à restaurer la société française, voire européenne, alors constamment menacée de déséquilibre. De même que les désordres sociaux, selon Lamennais, sont nés des fausses doctrines philosophiques des rationalistes, de même la société ne retrouvera son juste équilibre que dans une vraie philosophie.

Dans la préface de son livre, il se pose lui-même la question et y répond sans équivoque: "De quoi s'agit-il? de reconstituer la société politique à l'aide de la société religieuse ⁵⁷."

Cet aspect utilitaire, presque pragmatique, de l'étude de la vérité est vraiment étonnante chez un philosophe! C'est que justement Lamennais n'est pas d'abord, n'est pas surtout un philosophe, il est, par tous les pores de sa peau, un réformateur social et religieux.

De ses lectures, écrit Michel Mourre, il n'a pris que ce qui pouvait servir et frapper dans le mo-

⁵⁶ Pour plus de renseignements sur cette période de la vie de Lamennais, nous renvoyons à Chr. MARECHAL: La dispute sur l'Essai sur l'Ind., Paris, Champion, 1925.

⁵⁷ Essai sur l'ind. II, O. C., t. 2, XIX.

ment présent. Peu d'intelligences seront autant serves de l'événement présent. Féli n'aime que les idées capables d'amener en lui une forte émotion et quelque retentissement dans le siècle. Il ne recherche pas la vérité, mais l'effet ⁵⁸.

Ces réflexions paraissent quelque peu éloignées de l'objet de notre étude, mais les expériences personnelles et sociales exercent sur la pensée du philosophe breton de telles influences qu'il n'est pas possible de ne pas y faire allusion quelquefois.

S'il se croit obligé, pour restaurer la société, de révéler les moyens d'atteindre la certitude, c'est-à-dire, en définitive, de reformuler une épistémologie générale, c'est qu'il a cru découvrir, lors d'un diagnostic sévère effectué sur la société de son temps, que la source du mal collectif prend naissance dans le scepticisme des philosophes. Le premier volume de l'Essai avait démontré, on s'en souvient, que l'indifférence religieuse, conséquence des doctrines philosophiques des rationalistes, était funeste dans ses effets, tant sur le plan de la vie individuelle que sur celui de la vie collective. Cette idée poursuit Féli avec une persévérance qui finit par prendre les traits d'une obsession. Dès les premières pages de l'Essai II, cette idée est derechef affirmée ⁵⁹.

⁵⁸ M. MOURRE, Lamennais ou l'hérésie des temps modernes, Amiot-Dumont, Paris, 1955.

⁵⁹ Cf. Essai II, O. C., t. 2, préface, XV: Ces fausses doctrines philosophiques ne sont pas responsables de la seule désintégration de la société française du XVIII^e siècle, même la chute de l'empire romain, selon notre philosophe, est attribuable à l'influence dissolvante des principes philosophiques, voir Essai III, O. C., t. 3, p. 47.

Pour restaurer la société, raisonne l'abbé de Lamennais, il s'avère nécessaire de rétablir en premier lieu l'ordre de la vérité et de la certitude. Dans le second tome de son oeuvre, il s'adonne à cette tâche. Il serait certes intéressant d'analyser comment Lamennais démontre que l'ordre moral et social découle de l'ordre épistémologique, mais cette recherche nous éloignerait de l'objet de cette étude ⁶⁰.

Comme tout théoricien qui prétend créer une doctrine nouvelle - enfin la vraie!-, Féli se fait un devoir de critiquer les systèmes philosophiques jusqu'alors connus. Avec un esprit de synthèse, plus porté peut-être à la réduction commode qu'à la véritable objectivité, il classe les philosophies selon que ces dernières reconnaissent comme critère de vérité l'un des trois moyens suivants: "Les sens, le sentiment et le raisonnement ⁶¹". Il les réfute ensuite l'une après l'autre. Suivons-le dans sa démarche, puisque, de ce fait, il se ferme une série de voies d'accès à la réalité, et la connaissance des voies qu'il se ferme jette quelque lumière sur la genèse de sa propre noétique.

"De toutes les philosophies, la moins solide, déclare-t-il, est celle qui rapporte aux sens l'origine de nos connaissances ⁶²." La preuve qu'il apporte à l'appui de son avancé ne brille pas par son originalité puisqu'il l'emprunte aux cartésiens, ses adversaires à d'autres mo-

⁶⁰ Chr. MARECHAL, La Mennais. La dispute de l'Essai sur... Paris, Champion, 1925, p. 199 et sq.

⁶¹ Essai II, O. C., t. 2, p. 6.

⁶² Ibid., p. 6.

ments, mais pour l'instant ses "pourvoyeurs" appréciés d'arguments appropriés. Les sens, en effet, ne nous induisent-ils pas, plus d'une fois, en erreur? Comment alors s'y fier? "Chacun d'eux, pris à part, nous abuse par de vraies illusions; pourquoi, nous trompant séparément, ne nous tromperont-ils pas tous ensemble ⁶³." Lamennais emprunte même aux cartésiens, contre le réalisme des sens, "l'argument du sommeil", pendant lequel l'homme prend pour réel ce qui n'est qu'illusion trompeuse ⁶⁴.

Refusant de faire confiance au témoignage des sens externes, Lamennais se ferme ainsi une voie d'accès à la réalité, - celle-là même que saint Thomas, dans le sillage d'Aristote, avait adoptée, - et s'oblige ainsi à en rechercher une ailleurs. La voie du "réalisme" lui étant fermée, il ne lui reste que celle (ou celles) offerte(s) par l'idéalisme. C'est ainsi que nous allons voir l'auteur de l'Essai, à l'exemple du Père de la philosophie moderne, se mettre à la recherche d'un cogito, c'est-à-dire d'une première pensée valable sur laquelle toutes les autres pourraient trouver un appui ferme.

Qu'en est-il du sentiment, le second moyen d'atteindre la certitude?

"Le sentiment, et sous ce nom je comprends l'évidence, n'est pas une preuve plus certaine que les sensations ⁶⁵." On sait que les adeptes de la scolastique attachent une importance capitale au caractère d'évidence

⁶³ Essai II, O. C., t. 2, p. 6.

⁶⁴ Cf. Ibid., p. 6.

⁶⁵ Ibid., p. 8.

d'une réalité. Pour eux, il y a là le suprême critère de la certitude: quand un fait ou une idée sont reconnus évidents, on ne peut aller au delà; l'intelligence ne peut qu'adhérer de toutes ses forces à une réalité qui apparaît revêtue de cette livrée. Bref, l'évidence est le dernier critère de la certitude; demander qu'une vérité soit plus qu'évidente, c'est demander l'impossible.

Voyons maintenant quelle place occupe cette notion dans la pensée mennaisienne.

Dans la citation précédente, il identifie l'évidence et le sentiment: nulle part, on ne trouve trace de justification d'une telle identification. Cependant, cette dernière paraît être une conséquence du refus d'accorder une valeur aux sens externes. En effet, si le témoignage des sens est nul pour assurer la certitude rationnelle, "l'évidence" n'est plus perçue comme propriété de l'être extramental, mais comme propriété de la faculté connaissante, donc comme sentiment. Une fois accomplie cette identification, la réfutation porte sur le deuxième terme de l'équation, le sentiment. On chercherait en vain une analyse approfondie du concept d'évidence⁶⁶. Ici nous nous trouvons en face d'un processus dialectique familier à Féli: un manque parfois total d'approfondissement des notions premières, une absence effarante de critique et à cela s'ajoute une dialectique essoufflée à la remorque d'une faconde qui risque de donner le change à plus d'un.

⁶⁶ Nous verrons plus loin que l'étude de l'ontologie mennaisienne pourrait apporter quelques éclaircissements sur cette question.

On ne peut donc éviter de ressentir un malaise profond devant l'attitude cavalière de Lamennais à refuser, sans même intuitionner l'importance de son geste, toute valeur à la notion d'évidence. Un tel comportement nous invite à penser que l'Ermite de La Chesnaie ne s'est jamais adonné à l'étude approfondie de la philosophie aristotélicienne et thomiste. Sinon comment expliquer une méprise qui n'a d'équivalent que la sûreté avec laquelle il la fait ⁶⁷.

Enfin, le troisième moyen que les philosophies antémennaisiennes ont avancé pour atteindre la vérité, selon notre auteur, c'est le raisonnement ⁶⁸. Ce dernier réussira-t-il là où les sens et l'évidence (sentiment) ont échoué? Les chapitres précédents nous ont préparé à une réponse plutôt pessimiste au sujet de l'aptitude du raisonnement dans une telle tâche.

Fragile barrière contre le doute! ou plutôt impétueux torrent qui brise toutes les digues, emporte et submerge toutes les certitudes, quand ⁶⁹ il vient à se déborder sur nos connaissances.

Dès ses premiers écrits, le solitaire de La Chesnaie partait en croisade contre la raison et le raisonnement, les "philosophes" et les rationalistes, mais, dans la fougue du combat sacré, il ne s'était pas accordé le loisir de décrire ses ennemis avec assez de clarté pour éviter toutes les équivoques et ambiguïtés qu'on a eu l'occasion

⁶⁷ Cependant Féli avait dans sa bibliothèque les oeuvres de saint Thomas; cf. P. DUDON, Bibliothèque de Lamennais in Etudes, 20 avril 1912, t. 131.

⁶⁸ Essai II, O. C. t. 2, p. 11.

⁶⁹ Essai II, O. C. t. 2, p. 11.

de signaler au passage. Mais il se devait, dans son grand traité d'épistémologie, d'éclaircir ce point, ne fût-ce que pour justifier ses combats.

Dans une tentative de clarté, Lamennais fait une distinction toute scolastique, - il n'abuse pas de ce genre littéraire -: la raison désigne deux facultés totalement différentes, "la faculté de connaître et la faculté de raisonner ⁷⁰". "La raison dans le premier sens, continue-t-il, est le fond même de notre nature intelligente. Etre intelligent ou raisonnable, c'est être capable de percevoir la vérité ⁷¹." Par ailleurs, "la raison, dans le second sens, est l'opération de l'esprit par laquelle, comparant des vérités connues, nous en découvrons les rapports, et nous en tirons des conséquences ⁷²."

Ce n'est pas fausser le contenu du texte que d'avancer qu'ici la critique mennaisienne, sous une terminologie différente, retrouve une distinction tout aristotélicienne, celle de l'intuition et du raisonnement, "faculté si différente, que la perfection de la raison (intuition), ou la connaissance complète de la vérité, exclut le raisonnement ⁷³".

Féli semble donc avoir saisi que le raisonnement ne peut être à l'origine de la pensée, puisqu'"on ne raisonne que sur ce que l'on connaît ⁷⁴", mais on s'étonne de

⁷⁰ Essai II, O. C. t. 2, p. 3.

⁷¹ Ibid., p. 3.

⁷² Ibid., p. 4.

⁷³ Ibid., p. 4.

⁷⁴ Ibid., p. 12.

le voir encore accuser cette raison, - deuxième sens -, de tous les maux d'Israël: "Notre raison, écrit-il, n'est qu'une chimère ⁷⁵."

Les sens, le sentiment et le raisonnement sont des moyens de connaître, et "même les seuls que nous ayons pour parvenir à la connaissance de la vérité", explique-t-il à un correspondant ⁷⁶". Mais aucun de ces moyens ne fonde la certitude, puisque tous les trois sont, pris à part ou pris ensemble, faillibles, comme il fut précédemment démontré. Donc la certitude n'appartient pas aux moyens qui sont en nous. De ce triple échec devrait donc dériver un état d'incertitude et de doute envahissant tous les domaines de la vie humaine; autrement dit, l'homme qui recherche la certitude en lui-même se condamne définitivement au doute. Non pas un doute philosophique ou méthodique, mais un doute existentiel, un pyrrhonisme total.

Mais l'homme ne saurait vivre sans certitude: "La nature le force à croire ⁷⁷." La foi est donc "le fond de la vie humaine ⁷⁸". De sorte que le même sentiment qui attache l'homme à la vie le force à croire et à agir conformément à sa croyance.

On se rappelle que lorsque la philosophie moderne s'était mise à la recherche des fondements de la certi-

⁷⁵ Essai II, O. C., t. 2, p. 15.

⁷⁶ Lettre à A. M. Grandi, dans A. BLAIZE, Oeuvres inédites de F. L., t. 1, Paris, Dentu, 1866, p. 399-406.

⁷⁷ Essai II, O. C., t. 2, p. 87; cf. aussi p. 42: note au bas de la page.

⁷⁸ Ibid., p. 87.

tude, son premier geste fut de mettre en question toutes les connaissances déjà acquises tant intellectuelles que sensibles. Sur cette tabula rasa, elle croyait, de bonne foi, devoir fonder une certitude rationnelle. Il serait erroné d'assimiler ce doute méthodique à un scepticisme quelconque; de fait, Descartes n'a jamais douté, dans le vécu concret, ni de son existence, ni de l'existence de la réalité extérieure, mais la certitude de l'existence de son être et celle des autres, il ne les percevait pas rationnellement fondées. C'est à la recherche de ce fondement qu'il se met en quête, et pour en arriver là, il écarte de sa pensée toutes les certitudes non rationnellement fondées.

Cette démarche philosophique, qu'on peut certes qualifier de doute méthodique, Lamennais l'écarte en argumentant, non sans quelque raison, qu'une fois engagé dans la voie du doute, fût-il méthodique, il n'y a plus moyen d'en sortir, et qu'ainsi, au terme de la démarche noétique, le scepticisme absolu est l'inévitable résultat de cette méthode. Comme point de départ, au doute cartésien, le docteur du sens commun substitue des certitudes de fait. Selon lui, il existe une multitude de vérités inébranlables:

De cet ordre sont toutes les vérités nécessaires à notre conservation, toutes les vérités sur lesquelles se fondent le commerce ordinaire de la vie et de la pratique des arts et métiers indispensables. Nous croyons invinciblement qu'il existe des corps doués de certaines propriétés, que le soleil se lèvera demain... 79.

79 Essai II, O. C., t. 2, p. 20.

Ce sont là des vérités existentielles, nécessaires à la conservation de la vie physique, intellectuelle, sociale. Même dans l'ordre de la science, il existe une multitude de vérités dont nous ne doutons pas davantage. Les vérités que la nature contraint d'admettre avec le plus de force sont celles qui requièrent le moins de preuves; tels sont les principes dits évidents.

"Or, conclut Lamennais dans la Défense, c'est de ce fait que nous partons, sans essayer de l'expliquer, sans prétendre démontrer que ce que nous croyons invinciblement, nous et tous les autres hommes, soit nécessairement vrai ⁸⁰."

L'examen de cette certitude de fait permet de constater que cette dernière n'est fondée sur aucun raisonnement, mais bien sur un acte de foi: "cette foi invincible est un fait incontestable ⁸¹."

Donc, sur le plan existentiel, la foi précède la raison. A partir de cette constatation, il est possible d'établir une première règle méthodologique: "Pour éviter le scepticisme, lit-on encore dans la Défense, il faut commencer par la foi, ou croire avant de comprendre, avant même d'examiner ⁸²."

Dans une note au bas d'une page de la Défense, Lamennais explique ce qu'il entend par foi: "Il ne s'agit point ici, commente-t-il, de la foi qui est une grâce surnaturelle dans l'ordre du salut. Nous entendons par ce

⁸⁰ Essai... Défense, op. cit. p. 141-142.

⁸¹ Ibid., p. 141.

⁸² Ibid., p. 151.

mot une croyance que ne déterminent aucunes preuves rationnelles ⁸³." Dans les pages ultérieures, il sera discuté plus longuement de cette notion; pour le moment, il suffit que nous saisissons l'enchaînement de la démonstration mennaisienne.

La certitude de fait ne fonde point une certitude de droit, Lamennais ne le sait que trop, et une épistémologie scientifique ne se réduit pas à la cueillette de faits incontestables. Mais s'il existait une vérité de fait qui fût également une vérité de droit, le passage du fait au droit serait franchi et toute vérité de fait, de par cette vérité privilégiée, pourrait acquérir le statut de vérité de droit.

Or, il existe une vérité de fait qui est également une vérité de droit: c'est l'existence de Dieu.

Cette vérité, Dieu existe, est une vérité de droit, parce que l'être nécessaire ne saurait ne pas exister, et est aussi une vérité de fait, puisque tous les peuples attestent l'existence de cet être transcendant. Voici donc découvert le critérium de toute vérité: le témoignage de tous les peuples. Puisque, dans une situation privilégiée, raisonne Lamennais, le critérium du témoignage universel nous met en présence d'une vérité dont nous ne saurions douter sans détruire notre nature même, toutes les fois que ce même critérium entrera en fonction, nous serons assurés de posséder la vérité. Donc le témoignage universel est le sceau suprême de la certitude.

⁸³ Essai... Défense, op. cit. p. 142.

Tout au long de son existence, l'homme continuera à croire, "l'autorité demeurera sa règle ⁸⁴". Spontanément, l'homme place donc sa confiance dans l'autorité. Avec le développement des facultés humaines, "l'autorité lui aura elle-même appris à distinguer entre plusieurs autorités quelle est la plus grande ⁸⁵".

L'ouvrage de l'Essai se présente comme une méthode de distinguer et de reconnaître, de façon critique et scientifique, l'autorité absolue, la seule à laquelle la raison de chaque homme doit obéissance.

Il semble important, pour saisir le fond de la pensée noétique de Lamennais, d'approfondir sa conception de l'intelligence, cette conception qui enfante pour ainsi dire le système du sens commun. Ce travail, toutefois, s'annonce ardu puisque sur ce point comme sur plusieurs notions fondamentales, Lamennais est d'une discrétion étonnante. Le fait est qu'il suppose universellement connu et accepté ce qui est précisément à démontrer. Malgré l'obscurité des textes, tentons de saisir ce qu'il entend par "raison-premier-sens".

La démarche qu'a suivie Lamennais pour en arriver là est complexe. Essayons d'en faire le tracé.

Ayant refusé toute valeur critique à la connaissance sensible, il n'est point question d'en faire dériver la connaissance intellectuelle. D'accord sur ce point avec la doctrine du cartésianisme, il a, comme elle, une con-

⁸⁴ Essai II, O. C., t. 2, p. 28.

⁸⁵ Ibid., p. 28.

ception purement passive de l'intelligence; passive, non au sens d'une indétermination absolue qui la rendrait disponible à tout objet de son ordre, ainsi que le propose le thomisme:

... Anima data est homini loco omnium formarum ut sit homo quodammodo totum ens, inquantum secundum animam est quodammodo omnia, prout ejus anima est receptiva omnium formarum. Nam intellectus est quaedam ⁸⁶ potentia receptiva omnium formarum sensilium ⁸⁶,

mais passive en ce sens qu'elle reçoit de l'extérieur les idées qu'elle conçoit comme des réalités ayant une existence extramentale. "Notre intelligence, explique l'auteur de l'Essai, purement passive à l'origine, naît et se développe à l'aide des vérités qu'on lui donne, et qu'elle ne possède que ce qu'elle a reçu ⁸⁷." A la suite de Locke, dont Lamennais avait lu les ouvrages ⁸⁸, la philosophie du XVIIIe siècle a cru prouver que toutes nos idées ont leur source dans l'expérience. De cet empirisme, le mennaisianisme adopte le principe que l'esprit doit être informé du dehors.

Moins éloigné qu'il veut le croire, des idéalistes, ses adversaires, Lamennais, pour avoir accepté comme eux un cogito intramental, se voit forcé, d'une part, à endosser une notion similaire de l'intelligence et, d'autre part, à suivre une voie analogue à la leur. Ainsi, on verra l'Ermite de La Chesnaie, après avoir rejeté le donné

⁸⁶ In III De anima, lect. 13, n. 790. S.T., I, 84, 2, ad 2.

⁸⁷ Essai II, O. C., t. 2, p. 151.

⁸⁸ P. DUDON, La bibliothèque de Lamennais, in Etudes, 20 avril 1912, t. 131.

immédiat des sens, se mettre à la recherche d'un "indubitable premier" et de la source des "idées".

Une brève analyse de la nature des "idées" nous porte à croire que la philosophie mennaisienne est plus apparentée au platonisme qu'à l'aristotélisme. Sans qu'elle s'exprime explicitement, elle semble concevoir les "idées" comme des entités subsistantes. Dans la Défense de l'Essai..., Lamennais écrit en note: "Bossuet (...) ne connaissait pas plus d'idées que l'enfant à qui l'on a enseigné le catéchisme, mais il les connaissait mieux ⁸⁹." La notion de passivité de l'intelligence pourrait bien être responsable de celle de la "subsistance extramentale" des idées. "Nous sommes en présence d'un extrinséisme net touchant la connaissance humaine ⁹⁰", écrit L. Faucher.

Ces quelques considérations nous conduisent à nous demander si l'erreur fondamentale de Lamennais, celle qui se trouve à l'origine de sa déviation noétique, ne serait pas de concevoir l'intelligence comme étant essentiellement passive dans son opération. Pour ne s'être pas posé la question "Qu'est-ce que connaître?", et n'avoir pas approfondi ce processus psychologique, il a édifié toute une théorie de la connaissance et de la certitude qui repose sur une ambiguïté.

Si l'intelligence est congénitalement passive, elle reçoit les "idées" d'ailleurs; il est naturel alors

89 Défense de l'Essai sur l'ind. en matière de rel., Paris, De Belin-Mandar et Devaux, 1828, p. 24.

90 L. FAUCHER, La philosophie catholique en France au XIXe siècle avant la renaissance thomiste et son rapport avec elle. (1800-1880), Paris, Vrin, 1955. p. 45.

de s'interroger sur l'origine de ces dernières. Descartes avait élaboré, dans un contexte conceptuel similaire, l'hypothèse de l'innéité des idées; l'auteur de l'Essai rejette cette "hypothèse absurde et complètement réfutée par l'expérience ⁹¹".

La solution cartésienne mise de côté, il reste une autre issue, celle-ci également fille d'une doctrine idéaliste: Dieu, créateur et dispensateur des idées comme de toutes choses. L'originalité de Lamennais, par rapport à Malebranche par exemple, c'est qu'il n'attribue pas à Dieu un rôle immédiat dans la "distribution" des idées. Selon lui, Dieu est intervenu une fois pour toutes, à l'origine de l'humanité: "Il existe donc nécessairement, pour toutes les intelligences, un ordre de vérités ou de connaissances primitivement révélées, c'est-à-dire, originairement de Dieu ⁹²." Ainsi, "le premier homme reçoit les premières vérités, sur le témoignage de Dieu ⁹³". Il subsiste donc dans le mennaisianisme, une certaine forme d'innéisme des idées, mais ici c'est la société qui en est la conservatrice.

Par ailleurs, la thèse de la révélation primitive des idées postule une théorie du langage, moyen de transmission de la vérité. Si croire c'est accepter la vérité révélée, la révélation, dans son principe comme dans son évolution au cours des siècles, ne peut avoir lieu sans le langage: à l'origine, Dieu parle à nos pères et, depuis

⁹¹ Essai II, O. C., t. 2, p. 153.

⁹² Ibid., p. 77.

⁹³ Ibid., p. 94; cf. aussi p. 187, et Essai III, O. C. t. 3, p. 208.

lors, les pères transmettent à leurs fils, au moyen de la parole, les vérités essentielles à la conservation de la vie physique et intellectuelle. Si la révélation était intérieure, argumente le philosophe de La Chesnaie, et pour ainsi dire personnelle, quel moyen aurions-nous pour la distinguer des sophismes des passions ou des secrets conseils de l'orgueil? Donc Dieu parla à l'humanité à l'aurore de la création.

La théorie du langage, Lamennais ne l'invente pas, mais l'emprunte à Bonald. Puisque plus d'un écrivain s'est attardé sur l'interprétation mennaisienne de la théorie bonaldienne de la parole, qu'il nous suffise d'y renvoyer les intéressés ⁹⁴.

En posant Dieu comme principe de nos idées, Lamennais s'attire une objection des plus sérieuses: pour l'athée, que vaut ce principe? Lamennais a très bien perçu, par ailleurs, que tout système qui, comme le sien, se prétend complet, doit reposer sur un principe accepté de tous. Or, jusqu'ici, point de cogito mennaisien universellement acceptable. Voici un texte qui reconnaît la nécessité du cogito et révèle celui de Lamennais:

Si donc il existait une vérité universellement crue, unanimement attestée par tous les hommes, dans tous les siècles, vérité de fait, de sentiment, d'évidence, de raisonnement, à laquelle ainsi toutes nos facultés s'uniraient pour rendre témoignage, cette vérité souveraine, manifestement investie d'une puissance suprême sur notre

⁹⁴ Voir entre autres travaux: J.-R. DERRE, Lamennais et ses amis..., op. cit.; Chr. MARECHAL, La jeunesse de La Mennais, op. cit.; et du même, La Mennais. La Dispute de l'Essai sur l'ind., op. cit.

entendement, viendrait se placer en tête de toutes les autres vérités dans la raison humaine. La nier, ce serait détruire la raison même. Qui-conque en effet la nierait, niant par là même le témoignage unanime des sens, du sentiment, et du raisonnement, ne pourrait en aucun cas l'admettre, et serait contraint de douter de sa propre existence, qu'il ne connaît que par ces trois moyens. Encore est-ce trop peu dire; et si l'on a bien saisi les principes exposés précédemment, il sera aisé de comprendre que la vérité dont il s'agit étant beaucoup plus certaine que notre propre existence, puisqu'elle est attestée par des témoignages beaucoup plus nombreux il y aurait incomparablement plus de folie à en douter qu'à douter que nous existons. En définissant les caractères de cette vérité sublime, universelle, absolue, j'ai nommé Dieu ⁹⁵.

La première partie de cette citation montre bien la volonté de Lamennais de découvrir un "indubitable premier" tandis que la conclusion pose, sans méprise possible, le cogito mennaisien: Dieu existe, donc je pense. "Le premier phénomène de la vie intellectuelle, écrit-il quelques pages plus loin, chez tous les peuples, le plus général, le plus constant, est la croyance d'un Dieu (sic), cause universelle et dernière de tout ce qui est ⁹⁶." Ou encore:

L'univers est l'ouvrage d'un Etre intelligent, est aussi évident (sic) pour tous les hommes qu'un principe quel qu'il soit, et plus évident même que cet axiome regardé comme incontestable: Deux choses identiques avec une troisième, sont identiques entre elles; car beaucoup d'esprits hors d'état de concevoir cette maxime comprendront aisément l'autre proposition ⁹⁷.

⁹⁵ Essai II, O. C., t. 2, p. 43-44.

⁹⁶ Ibid., p. 74.

⁹⁷ Ibid., p. 55.

Pour être la pierre angulaire de la connaissance humaine, il faut que l'existence de Dieu exclue tout doute, toute hésitation philosophique. Or, dans la chrétienté médiévale, on aurait compris, dans une certaine mesure, qu'un penseur cherchât un point d'appui épistémologique dans le Transcendant. Mais Lamennais peut-il, sans paraître comme un Don Quichotte philosophe, présenter aux sceptiques du XIXe siècle une noétique fondée sur la croyance en Dieu? C'est pourquoi la théorie mennaisienne, dans un mouvement dialectique qui ne semble pas éviter toute contraction, se croit obligée à prouver l'existence de Dieu, cette "idée première", que l'homme ne peut nier sans se détruire lui-même ⁹⁸, c'est-à-dire que la certitude de l'existence de Dieu doit être une certitude de fait. L'idée de Dieu, vérité première, a besoin d'un appui, et le "témoignage universel" se fait ici le bon Samaritain en soutenant cette idée qui soutient toute idée... "Dieu est, écrit Lamennais, parce que tous les peuples attestent qu'il est ⁹⁹." L'auteur de l'Essai, insensible à la contradiction, écrit même quelques pages avant: "La plus importante des vérités, l'existence de Dieu, devait donc reposer sur un témoignage d'une autorité infinie ¹⁰⁰".

Qui ne voit ici la tautologie? Brousse écrit à cette occasion: "Il veut appuyer l'infailibilité de la raison universelle sur l'infailibilité de Dieu, mais il est obligé, pour démontrer l'existence de Dieu, de s'appuyer sur la raison universelle. Nul moyen de sortir de

⁹⁸ Cf. Essai II, O. C., t. 2, p. 57, note au bas de la page.

⁹⁹ Ibid., p. 74.

¹⁰⁰ Essai II, O. C., t. 2, p. 49

cette sphère infernale ¹⁰¹."

Dieu, garant de la vérité, voilà un précipité du cartésianisme. Comme le Père de la philosophie moderne, Féli n'a pas perçu que Dieu ne peut être un premier analogué; mais, pour avoir refusé de partir de l'existence des choses sensibles, comme le suggère la philosophie aristotélicienne, ne se condamnait-il pas à chercher Dieu au niveau des "idées pures" ¹⁰²?

Existence de Dieu, vérité infaillible sur laquelle la raison se repose, vérité cependant elle-même appuyée sur le "témoignage des peuples", témoignage, en retour, valable parce qu'il ne transmet que les "idées primitivement révélées" ¹⁰³ par Dieu: de toute évidence, on n'en sort pas!

Bref, la pensée trouve l'existence de Dieu comme premier objet indubitable; cette idée dont la certitude est fondée en raison, l'intelligence individuelle peut en être certaine car elle est confirmée par le témoignage de tous les hommes. De la certitude de l'existence de l'Etre infini dérive la certitude de toutes les grandes vérités naturelles et nécessaires, tels les axiomes de nos sciences, telles les réponses aux problèmes de la destinée humaine, telles les normes de l'agir moral; la certitude de ces réalités dérive en effet du critérium du témoignage du sens commun, puisque ce qui fonde l'idée première de

¹⁰¹ F. BROUSSE, Lamennais et le christianisme universel, Paris, Ed. du Scorpion, 1963.

¹⁰² Cf. Essai II, O. C., t. 2, p. 31-32: notes; p. 57: notes.

¹⁰³ Essai II, O. C., t. 2, p. 77, 94, 136.

l'existence de Dieu fonde également toute autre vérité. Toute certitude, en dernière analyse, découle donc de l'autorité du témoignage universel ou de la raison générale.

Deux règles résument la nouvelle Méthode de la doctrine du sens commun: primo, ne rien recevoir pour vrai que ce qui est conforme à la raison générale; secundo, tenir la raison générale comme fondée sur l'autorité divine ¹⁰⁴.

L'existence de Dieu, dans la noétique mennaisienne, s'avère l'objet de la première pensée fondée en certitude. Et ainsi l'autorité divine fonde les vérités que l'intelligence saisit. Mais cette autorité de Dieu n'est pas le principe intelligible de toute idée, c'est-à-dire que l'idée de Dieu ne joue pas ici le rôle que joue le cogito cartésien, celui de principe intelligible de toute vérité. Chez Lamennais, c'est la raison générale, donc un fondement extrinsèque, qui est le principe intelligible. "Donc, conclut le philosophe de La Chesnaie, le consentement commun, sensus communis, est pour nous le sceau de la vérité; il n'y en a point d'autre ¹⁰⁵." Si tel est le critère suprême de la certitude, il ne reste à la raison individuelle qu'à se "soumettre à la raison générale ¹⁰⁶".

Cette longue démarche de Lamennais ne nous conduit pas au repos désiré et promis: au contraire, nous nous devons de reconnaître que nous ne sommes pas beaucoup

¹⁰⁴ L. FAUCHER, La philosophie catholique en France au XIX^e siècle avant la renaissance thomiste et son rapport avec elle (1800-1880), Paris, Vrin, 1955, p. 39.

¹⁰⁵ Essai II, O. C., t. 2, p. 21; cf. aussi p. 78.

¹⁰⁶ Ibid., p. 159.

plus avancé à cette étape, dans la recherche du critère de la certitude, que nous l'étions au moment où il rejetait la fonction des sens, du sentiment et du raisonnement. Il reste, ce nous semble, deux points importants à éclaircir: la relation entre la raison individuelle et la raison générale, d'une part, et la nature du nouveau critérium, le témoignage universel ou la raison générale, d'autre part.

La raison individuelle, trouvant son salut dans la raison générale, ne connaît à l'égard de celle-ci qu'une attitude, celle de la soumission ou celle de l'acte de foi ¹⁰⁷; "aucun être créé, s'il ne commençait par dire je crois, ne pourrait jamais dire je suis ¹⁰⁸".

L'usage des termes "foi" et "croire" a amené quelques auteurs à qualifier l'Ecole mennaisienne de "fidéisme" ¹⁰⁹. Dans le chapitre précédent, notre analyse nous avait conduit à faire face à ce problème, mais l'obscurité des textes nous avait forcé à renvoyer la discussion à un moment ultérieur; le moment semble venu de tenter un éclaircissement.

On se souvient que Lamennais distingue dans la raison deux entités différentes: "la faculté de connaître et la faculté de raisonner ¹¹⁰". La seconde, ne pouvant, de toute évidence, fonctionner à vide, est dépendante de la première qui lui fournit ses objets. Il s'ensuit que, lorsque Lamennais déclare que la raison individuelle doit

107 Essai II, O. C., t. 2, p. 87.

108 Ibid., p. 87.

109 Cf. Dict. de théologie catholique, Paris, voir l'article FOI, fascicule de 1913, col. 180 et sq.

110 Essai II, O. C., t. 2, p. 3.

se soumettre à une autorité, il parle autant de "la raison-premier-sens" que du raisonnement. Ici, il voit juste, en refusant de poser le raisonnement comme premier acte de connaissance. Mais là où la philosophie réaliste dirait que l'intellect adhère à son objet sous la force de l'évidence objective, il écrit: "Chercher la certitude, c'est chercher une raison infaillible et son infaillibilité doit être crue, ou admise sans preuves, puisque toute preuve suppose des vérités déjà certaines, et par conséquent l'infaillibilité de la raison qui les affirme ¹¹¹." Avec Chr. Maréchal, on peut parler ici "d'adhésion que ne détermine aucune preuve ¹¹²".

Il est au moins une chose qui se dégage avec évidence de ce texte, c'est que la "foi mennaisienne" est sans relation avec la foi surnaturelle ¹¹³. Lamennais le dit même explicitement ¹¹⁴. Il faut cependant reconnaître que la tendance panthéiste de certaines pages de l'Essai est de nature à créer la confusion: "Nous n'avons de vie, de mouvement, d'être enfin qu'en lui (Dieu): noble émanation de sa substance, notre raison n'est que sa raison ¹¹⁵."

Pour avoir des éclaircissements sur la notion mennaisienne de la foi, il faut renoncer à les découvrir

¹¹¹ Essai II, dans Avertissement de la quatrième édition, LXXXIII. Cf. également, p. 36; 42: notes.

¹¹² Chr. MARECHAL, Lamennais, Descartes et saint Thomas, in Revue philosophique, t. 137, 1947.

¹¹³ Roger Paul QUILTY semble accepter sans discussion le fideïsme de Lamennais: "Lamennais, by virtue of his epistemological system, has been correctly classified as a Fideist." op. cit. p. 1.

¹¹⁴ Défense de l'Essai, op. loc. p. 142, en notes.

¹¹⁵ Essai II, O. C., t. 2, p. 92; cf. aussi p. 81, 91-92.

dans son volume de l'Essai II, et recourir à sa correspondance:

Il faut, précise à ce propos Lamennais, distinguer dans l'usage de ce mot, deux espèces de foi. L'une qui se dérobe à nos raisonnements est la foi théologique, don surnaturel de Dieu, que nous recevons comme toutes les autres grâces, d'une manière inexplicable; l'autre est la foi qu'on pourrait appeler naturelle ou philosophique, pour la distinguer de la première, et c'est la seule dont j'ai parlé. C'est par celle-ci que nous agissons, que nous nous déterminons dans toutes les circonstances de la vie; elle est le mode nécessaire de notre existence intellectuelle. On peut avoir la foi que je nomme philosophique et croire par elle à toutes les vérités de la religion sans avoir la foi divine, la foi qui sauve; mais la certitude est égale pour l'une et pour l'autre, car la certitude dépend uniquement de la nature des motifs qui déterminent à croire, ou de la grandeur de l'autorité ¹¹⁶.

Ce texte, qui commence par une distinction claire, de nature à faire croire qu'on va pouvoir facilement mettre de l'ordre dans les notions de l'auteur de l'Essai, ne se termine pas sans une ambiguïté à propos de la notion dont il est précisément question. Toutefois, il semble permis d'affirmer, en vertu de la citation précédente, que "foi" et "croyance" chez Féli ne sont pas des activités surnaturelles. Par la reconnaissance de l'autonomie de la raison par rapport à la foi surnaturelle, Lamennais rejoint probablement, à travers Descartes, une tradition médiévale ¹¹⁷.

116 Lettre au comte de Senfft du 26 nov. 1820: texte cité par Jean-René DERRE, Lamennais et ses amis..., op. cit. p. 59.

117 Cf. Chr. MARECHAL, La Mennais, Descartes et saint Thomas, in Revue philosophique, 1947, t. 137.

Dans une lettre à un certain M. Grandi, Féli donne quelques éclaircissements qui sont de nature à aider notre compréhension: "J'appelle foi, écrit-il, toute croyance qui n'est pas fondée sur une démonstration. Les anciens Pères ont souvent employé ce mot dans le même sens. Il n'est point question dans mon ouvrage de la foi divine ¹¹⁸."

La conception mennaisienne d'une intelligence "passive" commande, avons-nous vu, la "subsistance" extramentale des idées. Or, il semblerait que la "foi naturelle ou philosophique" soit également corrélative de cette même conception de l'intelligence passive: la foi apparaît, dans le contexte noétique de Lamennais, explicative du rapport qui existe entre la raison-premier-sens et les vérités-entités-subsistantes. Face à son objet, l'intelligence adhère à la vérité. Non, car d'après Féli, elle reçoit les idées, elle croit.

Lorsque nous devenons capable de pensée (sic), on nous instruit de ces mêmes lois, on nous les notifie (...), et nous y croyons sur le témoignage des autres hommes ou de la société. Ainsi, se forme la foi, ainsi la vie se conserve ¹¹⁹.

Si telle est bien la foi mennaisienne, la dénomination de fidéisme, dont certains auteurs qualifient la doctrine du sens commun, n'est pas adéquate: "croyance et foi", antinomies de raisonnement et de raison, devenant synonymes d'adhésion de l'intelligence à son objet. Mais le malheur veut que Lamennais ne s'en tienne pas, dans son

¹¹⁸ A. BLAIZE, Oeuvres inédites de F. Lamennais, tome I, Paris, Dentu, 1866, p. 399-406.

¹¹⁹ Essai II, O. C., t. 2, p. 123.

Essai ni dans ses autres ouvrages, à la distinction claire et distincte qu'il pose dans sa correspondance avec le comte de Senfft. Ici, nous sommes en présence d'une ambiguïté, sinon d'une contradiction: de fait, l'auteur de l'Essai a deux conceptions différentes de la "foi philosophique", et il passe facilement de l'une à l'autre dans la plus complète inconscience.

Certaines pages de Lamennais, -nous en avons donné quelques exemples-, sont propres à faire penser qu'il ne s'agit au fond que d'une question de vocabulaire: ignorant la terminologie familière à la critique philosophique, Féli, pour décrire les relations entre vérité et intelligence, utilise les termes "foi, croire, croyance". Par ailleurs, un très grand nombre de textes, de beaucoup plus nombreux que les premiers, inclinent à penser qu'il confond "foi théologique" et "foi naturelle". N'en prenons comme preuve que cet extrait de l'Essai II:

La religion n'est autre chose que la foi naturelle de l'intelligence, l'ensemble des rapports ou des vérités qui dérivent de notre nature et de la nature de l'Etre souverainement intelligent ¹²⁰.

Par les principes posés à la base de son système, la confusion entre "foi naturelle" et "foi surnaturelle" était inévitable. De fait, une fois expliqué en termes d'actes de foi, le rapport raison-premier-sens et idées-originellement-révélees, il reste à expliquer pourquoi la raison "croit" telle idée plutôt que telle autre. Alors intervient le critère de la raison générale: "Un

¹²⁰ Essai II, O. C., t. 2, p. 124.

principe, un fait quelconque est plus ou moins douteux, plus ou moins certain, selon qu'il est adapté, attesté, plus ou moins universellement ¹²¹." Comment la philosophie mennaisienne décrit-elle les rapports entre l'intelligence particulière et la raison générale? Dans la plus grande ambiguïté, ces rapports sont décrits, à l'instar des relations intelligence particulière et vérités, en termes de "foi": "Or croire n'est autre chose que déférer à un témoignage ou obéir à une autorité ¹²²."

Peut-on, à propos de ce deuxième type de relation, parler de fidéisme?

Si la raison particulière se soumet à la raison générale, c'est parce qu'elle juge qu'elle doit agir ainsi pour atteindre la certitude, c'est-à-dire qu'en définitive, elle a un motif (une raison) d'agir ainsi. Dans le fidéisme, "les motifs ne sont pas suffisants à déterminer l'assentiment. (...) Il faut donc que la volonté intervienne pour déterminer l'assentiment", écrit R. Verneaux ¹²³. Or selon Lamennais, la raison particulière a un motif d'adhérer à la raison générale, et ce motif est déterminant: la raison générale, le sens commun, ne peut se tromper. La démarche de la raison particulière, cet acte de foi en la raison universelle, est un geste réfléchi, rationnel: les quatre volumes de l'Essai et la Défense de l'Essai ne sont-ils pas les garants de la rationalité de l'acte de foi en la raison commune?

¹²¹ Essai II, O. C., t. 2, p. 22.

¹²² Ibid., p. 187.

¹²³ R. VERNEAUX, Epistémologie générale ou Critique de la connaissance, Paris, Beauchesne, 1959, p. 98.

Plus qu'un fidéisme, le mennaisianisme apparaît donc comme un rationalisme qui s'ignore. M. Mourre parle de l'antirationalisme systématique et syllogistique de Lamennais ¹²⁴.

Mais avant d'aller plus loin dans cette voie, il nous semble utile de faire retour en arrière pour tenter d'éclairer le rapport entre la raison particulière et la raison générale, sans considérer, pour le moment, le motif qui engage la raison à poser cet acte de soumission.

Quand il décrit l'attitude de la raison particulière à l'endroit de la raison commune, Lamennais parle tantôt de "foi au témoignage du genre humain ¹²⁵", tantôt "d'obéissance à une autorité ¹²⁶", tantôt de "soumission à la raison générale ¹²⁷". La comparaison des diverses expressions employées pour désigner la même réalité jette une nouvelle lumière sur le concept de "foi", dans la pensée de Lamennais. "Croire, écrit ce dernier, n'est autre chose que de déférer à un témoignage ou obéir à une autorité ¹²⁸." Si cette autorité est Dieu, le témoignage devient une révélation surnaturelle, l'acte de "déférence", un geste de "foi théologique". Si, par contre, l'autorité en est une naturelle, le témoignage perd son caractère surnaturel et la soumission à son endroit n'est plus qu'un geste profane, philosophique. Quelle est donc cette autorité souveraine, infaillible interprète de la vérité? A pre-

124 M. MOURRE, Lamennais ou l'hérésie des temps modernes, Paris, Amiot-Dupont, 1955, p. 335, en note.

125 Essai II, O. C., t. 2, p. 86.

126 Ibid., p. 187.

127 Ibid., p. 159.

128 Ibid., p. 187.

mière vue, la réponse à une telle question est simple; Lamennais ne nous parle-t-il pas depuis longtemps de genre humain, de raison générale, de sens commun? Il s'agit donc d'une autorité naturelle et d'une "foi philosophique". Les deux premiers volumes de l'Essai favorisent, dans leur formulation, une telle interprétation, mais cette interprétation oublie la thèse fondamentale de Lamennais, et le troisième volume de l'Essai viendra en établir la preuve: la plus grande autorité est celle de l'Eglise catholique.

Ainsi la distinction qu'on a voulu établir entre autorité naturelle et autorité surnaturelle n'a plus sa raison d'être puisque, dans la pensée de Lamennais, le témoignage du genre humain et le témoignage de Dieu ne font qu'un: "la foi au témoignage humain, lit-on dans l'Essai II, est la plus haute certitude de l'homme, comme la foi au témoignage de Dieu est la certitude du genre humain ¹²⁹." Dans la conclusion du deuxième volume de l'Essai, annonçant les articulations majeures des volumes suivants, on trouve explicitement déclaré: la plus grande autorité est celle du christianisme et "parmi les diverses communions chrétiennes, le caractère essentiel de la plus grande autorité appartient visiblement à l'Eglise catholique ¹³⁰".

L'identification de l'Eglise catholique et de la plus grande autorité ressuscite le problème, qu'un moment nous avons cru résolu, du fidéisme, en même temps qu'elle donne naissance à de nouvelles questions sur la nature de la religion, des rapports de celle-ci avec le genre hu-

¹²⁹ Essai II, O. C., t. 2, p. 86.

¹³⁰ Ibid., p. 203.

main, etc.: questions que nous discuterons dans des paragraphes ultérieurs.

Cependant, on peut avancer sans risque d'erreur que l'Eglise catholique, dans la synthèse philosophique de Lamennais, n'est pas dépositaire de la vérité par son caractère surnaturel ni par une mission divine; elle est la plus grande autorité visible, c'est cela sa carte de compétence.

Dans un article consacré, en partie, à ce problème, Christian Maréchal tire une conclusion qui s'accorde très bien avec ce que nous avons dit plus haut:

Ajoutons que, si comme nous croyons qu'il convient de le faire, on entend par fidéisme une philosophie qui sacrifie la raison à la foi surnaturelle, la doctrine de La Mennais ne mérite à aucun titre une telle qualification. L'extension de la notion de foi à l'ordre rationnel a beau se justifier par le développement de la controverse philosophique et la nécessité d'expliquer ce que Descartes avait impliqué dans sa doctrine, à savoir une confiance dans la raison humaine sans autres bornes que la méthode qui la confirme, elle ne doit pas nous faire illusion. A l'instar du thomisme, la doctrine de La Mennais est un rationalisme chrétien ¹³¹.

Bref, à moins qu'on appelle fidéisme une philosophie qui fait reposer la connaissance humaine sur la "foi" en donnant à ce terme un sens particulier ¹³², le mennaisianisme ne mérite pas cette dénomination.

¹³¹ Chr. MARECHAL, La Mennais, Descartes et saint Thomas, in Revue philosophique, 1947, t. 137, p. 450.

¹³² Le Dictionnaire de théologie catholique (à l'article FOI) reconnaît au fidéisme le sens de foi humaine, c'est pourquoi il classe la philosophie du sens commun de Lamennais et de Gerbet parmi les fidéismes; mais alors il s'agit d'une autre question.

La thèse fondamentale du deuxième volume de l'Essai se résume dans la proposition suivante: "Le consentement commun (...) est pour nous le sceau de la vérité; il n'y en a point d'autre ¹³³." Le sens commun, écrit encore Féli, "n'est que l'autorité du grand nombre ¹³⁴". Sur quel fondement, cependant, repose le dogme de l'infailibilité de la raison générale? La question peut se formuler autrement: comment le docteur du sens commun démontre-t-il que la raison générale détient la vérité et toute la vérité? Dans une formulation qui ressemble quelque peu à la proposition bien connue du Discours de la Méthode, Lamennais, substituant à la raison particulière la raison universelle, écrit que "l'unique motif qu'ait la raison humaine (la raison générale) d'admettre une chose comme vraie, c'est qu'elle lui paraît vraie ¹³⁵". La véracité de cet avancé est basée, - ici, plus que jamais, nous ne pouvons éviter une comparaison avec Descartes-, sur l'existence de Dieu et sur sa bonté: "Si ce motif, écrit l'auteur de l'Essai, pouvait être trompeur, ses croyances n'auraient plus de base, et Dieu, en donnant à l'homme le désir invincible de connaître la vérité, lui aurait refusé le moyen d'arriver à aucune vérité certaine, ce qui est contradictoire: donc la raison générale est infailible ¹³⁶."

Qui ne perçoit dans ce texte la pétition de principes qu'on a déjà rencontrée dans les pages précédentes: Dieu se porte garant de la raison générale, mais celle-ci se porte à son tour garante de l'existence de Dieu.

¹³³ Essai II, O. C., t. 2, p. 21.

¹³⁴ Ibid., p. 28.

¹³⁵ Ibid., p. 92. La parenthèse est de Lamennais.

¹³⁶ Essai II, O. C., t. 2, p. 21.

Outre les problèmes de la conception de l'intelligence et du "fidéisme", subsistent plusieurs autres points obscurs dont quelques-uns méritent quelques considérations, vu leur importance pour la compréhension de notre sujet. Si une thèse épistémologique s'attache d'abord à rendre compte de l'existence de la vérité et de la certitude, et des moyens d'y parvenir, elle se doit également de justifier la présence de l'erreur dans l'esprit humain.

Si la vérité réside dans la raison générale qui représente la plus grande autorité, et que, d'autre part, la certitude implique l'obéissance de la raison particulière à cette autorité, la possibilité de l'erreur coïncide avec la possibilité de la désobéissance à l'autorité normative. Effectivement l'erreur existe. Personne n'ose le nier; on ne peut en nier l'existence sans en donner, par le fait même, la preuve. Il faut donc reconnaître que l'homme a ce pouvoir de résister à la raison générale, de refuser le témoignage de la raison humaine. L'erreur, dans une telle perspective, devient fautive, fruit des passions humaines, surtout de l'orgueil; ainsi "l'humilité, fondement de la morale, est aussi le fondement de la logique ¹³⁷": fusion de la logique et de la morale. Et si la plus grande autorité est représentée, comme le démontrera le troisième volume de l'Essai sur l'indifférence, par l'Eglise catholique, l'erreur devient un crime religieux. Et l'athée et l'hérétique, refusant obéissance à la religion, s'enlèvent les moyens d'atteindre toute certitude: ce que

¹³⁷ Essai II, O. C., t. 2, p. 37.

Lamennais veut démontrer ¹³⁸.

On voit facilement quelle arme puissante l'apologiste Lamennais se forge contre les athées et les hérétiques: les chapitres précédents nous ont mis en contact avec son argumentation contre les ennemis du catholicisme, entre autres les protestants. Sa position sur ce point n'ayant pas changé fondamentalement depuis les Réflexions sur l'état de l'Eglise (1808) ¹³⁹, il n'est pas nécessaire d'y revenir.

De même que nous nous sommes attardé quelque peu sur la conception de la raison individuelle pour en faire ressortir les éléments constitutifs, de même il nous semble important de tenter de saisir au travers et au-delà des exposés explicites, la nature de la raison humaine (raison générale), dont Lamennais parle si abondamment au cours de ses écrits théoriques. Plusieurs philosophes, et pas nécessairement les détracteurs de Lamennais, ont vu dans la théorie de la raison générale le point faible de sa doctrine. L'analyse de la littérature sur le sujet incline à croire que très rares sont ceux qui ont approfondi cette notion, qui, pourtant, dans la noétique mennaisienne, occupe la place centrale. A notre connaissance,

¹³⁸ Essai III, O. C. t. 3, p. 343: En effet, on peut lire dans les dernières pages de l'Essai III ces lignes: "Ainsi le déiste et l'athée avouent qu'ils ne peuvent renoncer à la religion qu'en renonçant à la raison universelle, et en rompant avec le genre humain."

Cf aussi: Ibid., p. 372.

¹³⁹ Cf. Ibid., p. 123-124.

Chr. Maréchal, dans deux articles de revue ¹⁴⁰ datés de 1947 et 1949 fut le premier à faire une analyse profonde du concept de raison générale et à y voir l'élément essentiel qui donne au mennaisianisme sa spécificité et son originalité, et qui en fait un rationalisme nouveau genre.

Un certain nombre d'interprètes contemporains de la philosophie mennaisienne ne suivent pas les chemins frayés par Chr. Maréchal. Ainsi L. Foucher ¹⁴¹ rejette l'explication de ce dernier et soutient que l'auteur de l'Essai rompt "plus nettement que Bonald avec la tradition cartésienne, bien loin de la continuer en la corrigeant"; "le système catholique de Lamennais (est donc) un traditionalisme théologique", conclut Foucher. Il semblerait que ce dernier n'a pas scruté la pensée mennaisienne avec autant de soin et de persévérance que Chr. Maréchal et autres interprètes très récents dont nous aurons l'occasion de signaler bientôt les oeuvres.

Pour notre part, en comparant les nombreuses recherches concernant la philosophie mennaisienne, nos propres analyses nous portent à faire nôtre la position de A.

¹⁴⁰ Il s'agit des articles suivants: La Mennais, Descartes et saint Thomas, in Revue philosophique, 1947, 137, no 4, p. 443-451; et La vraie doctrine philosophique de La Mennais, Le retour à la raison, dans la même revue, 1949, p. 319-30. Ces idées, Maréchal les exprime plus ou moins explicitement dans La dispute..., mais les deux articles précédents peuvent être interprétés comme sa pensée définitive sur la philosophie de Lamennais.

¹⁴¹ Cf. L. FOUCHER, La philosophie catholique en France au XIXe siècle avant la renaissance thomiste et dans son rapport avec elle, 1800-1880, op. cit.

Simon. Ce dernier écrit: "La doctrine de la raison générale, théorie que certains jugent la plus fragile de la synthèse intellectuelle mennaisienne (...), à mon sens, en fait le caractère essentiel ¹⁴²".

Sans entrer dans la polémique qui oppose ces écrivains, sans prétendre non plus poser en arbitre de ces interprétations, mais utilisant plutôt les diverses données que chacun d'eux met à notre disposition, nous tenterons d'exposer, sur ce point, notre propre vision du système noétique de Lamennais.

Dès les premières pages de son Essai II, avons-nous vu, l'auteur distingue dans la raison deux facultés: celle de connaître et celle de raisonner. Outre cette distinction, on en rencontre une seconde, plus fondamentale peut-être et sûrement essentielle, elle est plus postulée que justifiée: c'est la dualité entre la raison générale et la raison particulière. La première, entité pure, est cette raison commune à tous les hommes et source de toutes les vérités, tandis que la seconde n'en est que le produit de la déformation, causée par l'isolement de l'homme, et rencontrée dans chaque individu où les préjugés et les passions la corrompent; nous tenterons dans les paragraphes qui suivent de démontrer la justesse de cette double affirmation. C'est à cette raison isolée, "raison cartésienne", que s'adressent, semble-t-il, les violentes invectives de l'Ermite de La Chesnaie.

Les objectifs de l'Essai consistent à engager

¹⁴² A. SIMON, Les livres récents sur Lamennais, in Revue d'histoire ecclésiastiques, 1964, 59, no 2, p. 526.

l'esprit de l'homme à se livrer, dans un acte d'abandon total, à la raison humaine, c'est-à-dire à la raison générale telle que définie par Lamennais. La distinction entre les deux types de raison offre aux contradicteurs du système philosophique mennaisien un argument facile et apparemment irréfutable. En effet, si la raison humaine (raison générale) se définit comme la somme des raisons individuelles, elle participe nécessairement à l'incertitude qui caractérise la raison de chaque homme. Autrement dit, la vérité ne peut naître de l'association d'un ensemble d'erreurs; il est logiquement inexplicable que l'erreur d'un être humain se transforme en vérité dès qu'elle est affirmée par la multitude des hommes. Cette argumentation est un modèle des réfutations que les contemporains de Lamennais lui ont servies.

Si nous croyons pouvoir avancer que, dans la pensée de Lamennais, la différence entre la raison individuelle et la raison générale ne se réduit pas à une question d'ordre quantitatif, c'est que nous espérons démontrer qu'elle en est une de nature. N'est-ce pas la seule façon de réfuter l'objection dressée contre la raison-humaine-somme-de-raisons-particulières que d'en faire une entité transcendant l'ensemble de ses éléments? Dans une telle perspective, l'infailibilité de la raison humaine ne dérive plus des raisons-individuelles, mais des propriétés inhérentes à sa nature spécifique. Le théoricien de la doctrine du sens commun est un penseur trop habitué à ce type d'argumentation pour n'avoir pas perçu qu'il lui faut, pour fonder la raison générale, autre chose que les raisons particulières, toutes incertaines et faillibles. Un auteur tout à fait récent, Verruci, est d'avis que Lamennais fait

de la raison générale "une entité qualitativement supérieure à la raison individuelle, une incarnation infailible de la vérité ¹⁴³". Par ailleurs, il lui faut éviter un autre piège non moins spécieux, celui de faire de la raison humaine une abstraction pure, une entité à l'allure quelque peu féérique. Lamennais appuie la raison humaine sur l'autorité d'un Dieu, mais, - et cela pour éviter le piège dont nous venons de signaler la possibilité, - d'un Dieu qui a parlé à l'homme au commencement des temps et qui a chargé, pour ainsi dire, la société de conserver le dépôt des vérités révélées au cours des siècles. De sorte que, présentement, l'autorité de la société ou du genre humain se confond avec l'autorité divine. Une page du troisième volume de l'Essai exprime de façon non équivoque, ce nous semble, le rapport dialectique qui existe entre l'autorité générale et l'autorité divine; elle permet de saisir, en même temps l'origine de la puissance noétique de la raison humaine:

L'autorité est le moyen général, le seul moyen par lequel tous les hommes aient jamais pu la reconnaître avec certitude, on est forcé de remonter plus haut que l'homme, jusqu'à une autorité première, qui ne peut être que Dieu même enseignant à sa créature tout ce qu'il était nécessaire qu'elle sût et fondant ainsi la société qui devait éternellement exister entre elle et lui ¹⁴⁴.

Si Lamennais, dans l'élaboration de son système, s'inspire de Malebranche, il s'en écarte définitivement en

¹⁴³ Cité par A. SIMON, Les livres récents sur Lamennais, in Revue d'hist. eccl., Louvain, 1964, 59 no. 2, p. 509.

¹⁴⁴ Essai III, O. C., t. 3, p. 16.

concédaient à la raison humaine, dans l'exercice de sa fonction noétique, une autonomie absolue. Ce n'est plus Dieu qui lui dicte le vrai ou lui signale le faux; bien au contraire, la raison générale, de par son aptitude propre, fait elle-même ce discernement: "Ce que la raison humaine atteste être vrai, est donc nécessairement vrai, et ce qu'elle atteste être faux, est nécessairement faux; autrement, il n'existerait ni vérité, ni erreur pour l'homme 145."

La raison générale ne peut acquérir son autonomie à l'égard de tout agent extérieur, - Dieu ou autre entité quelconque, - sans créer un certain type de rationalisme. Or, il faut avouer que, jusqu'ici, il semblerait que le rationalisme auquel on fait face n'est point celui des cartésiens, ni celui des spinozistes. Du moins rien n'autorise cette identification, qui serait certainement surprenante vu le point de départ de la thèse mennaisienne. Le rationalisme dont il est question ici ne pourrait être élucidé que lorsqu'on aura circonscrit en détail la notion de la raison générale, que Lamennais fait synonyme de raison humaine, sens commun, raison de tous les hommes, voire raison de l'homme.

En vue d'en arriver à cette compréhension, il apparaît nécessaire de rappeler un fait dont il fut fait mention au début de cette partie. Dans son traité de l'Essai sur l'ind., l'auteur prétend mettre à la disposition de ses lecteurs une méthode d'atteindre, avec sûreté, la vérité. L'ambition mennaisienne ressemble étrangement

145 Essai sur l'ind., Défense, p. 152.

à celle de Descartes et à celle de certains autres philosophes de l'époque moderne. Comme Descartes également, Lamennais propose une certaine forme "d'ascèse noétique" qui permettrait de parvenir à la certitude. La méthode cartésienne conduit à l'idée claire et distincte que saisit la raison attentive; chez le philosophe de La Chesnaie, la démarche purificatrice conduit à la raison générale. Descartes conduit à la raison isolée, qui saisit son premier objet au suprême degré de l'isolement: Je pense, donc je suis. Lamennais conduit à la raison socialisée, ne trouvant son premier objet valable, Dieu, que dans le témoignage universel: Dieu est, donc je suis. "Parce qu'alors nous n'avons pas encore trouvé Dieu, et que sans Dieu il n'y a de certitude d'aucune espèce ¹⁴⁶."

Cette raison humaine, dotée d'infailibilité et garante de certitude, se caractérise, en premier lieu, par un trait négatif: elle est dépouillée de tout particularisme; tout ce qui en elle a rapport aux raisons particulières a été rejeté. C'est là le premier fruit de la méthode de purification proposée dans l'Essai.

Cette raison purifiée, c'est la raison humaine de Lamennais. Loin donc de se spécifier par une addition de raisons particulières, elle exige d'abord, semble-t-il, un processus de "soustraction", de purification.

Mais une fois épurée de tout apport particularisant, la raison mennaisienne apparaît comme l'élément parfaitement commun à tout homme (sain). Et par ailleurs,

¹⁴⁶ Essai... Défense. p. 183.

sans risquer d'en faire une abstraction vaporeuse, on ne peut la situer en dehors de l'homme existentiel. Quelle est donc cette raison humaine parfaitement identique chez tout homme, parce que n'ayant rien d'individuel, sinon la raison "purifiée" de Descartes? L'originalité de Lamennais c'est de situer sa purification dans la société. C'est donc avec raison, à notre avis, que Verruci parle du "rationalisme collectif" de Lamennais ¹⁴⁷.

Cette conclusion pour étonnante qu'elle soit n'en rejoint pas moins, par une autre voie, la conclusion de Chr. Maréchal exposée dans les deux articles précédemment cités.

D'après cet auteur, l'épistémologie mennaisienne n'est pas complètement nouvelle. En effet, le cartésianisme impliquait un acte de confiance en la raison humaine, et cette raison humaine, qu'on peut nommer pour la distinguer des autres la "raison cartésienne", ne s'identifie pas plus que la "raison mennaisienne" avec la raison de chaque homme; il s'agit donc d'une raison autonome, universelle, raison dont l'autorité sert de base à la certitude. Dans son Discours de la Méthode, Descartes trace la voie que doit emprunter quiconque veut rejoindre la raison humaine au-delà des raisons individuelles trompeuses. Fondamentalement d'accord avec Descartes quand il s'agit de poser les bases de la connaissance sur une raison universelle, Lamennais s'écarte de lui au plan de la méthode. Dans son Essai, en effet, il prétend corriger ou compléter le Discours en établissant que la méthode de "purification"

¹⁴⁷ Cité par A. SIMON, dans Les livres récents sur Lamennais, in Revue d'hist. eccl., 1964, 59, no 2, p. 511.

de l'esprit ne se fait que par un recours à la société.

Ainsi donc selon Chr. Maréchal, la raison humaine de l'Essai et la raison pure du Discours apparaissent à la limite comme essentiellement identiques. Lamennais s'accorde avec le Père de la philosophie moderne pour voir dans la raison humaine la pierre de touche de la vérité, ou, selon son expression, le sceau de la certitude.

Une raison majeure nous incline à opter pour cette hypothèse: seule cette interprétation permet de voir une continuité dans la pensée noétique du philosophe breton. Cette continuité est assurée, d'une part, par sa conception passive de la raison individuelle, et, d'autre part, par la "pureté" de la raison humaine, telle qu'entendue dans les lignes antérieures. Il semblerait donc qu'à travers sa conversion au catholicisme et à l'ultramontanisme, le philosophe de La Chesnaie reste fidèle aux lectures des rationalistes de sa jeunesse.

Une autre cause, d'ordre ontologique, a sans doute contribué à l'élaboration de la doctrine de la connaissance de Lamennais, c'est sa conception de l'être. Il n'est point dans l'optique de cet essai d'exposer l'ontologie de Lamennais; on doit même déplorer le manque d'étude profonde dans ce domaine. Mais il nous semble que la pauvreté de l'être mennaisien est pour quelque chose dans sa conception de l'intelligence humaine, conception tributaire des doctrines philosophiques des XVIIIe et XIXe siècles. De sorte que sa noétique semble dériver de son ontologie. Il est évident que les tomes de l'Essai ne contiennent aucune synthèse de l'ontologie de Lamennais, ce

qui rend la tâche très ardue. Par contre, l'examen d'une notion comme l'évidence en donne quelque indication. Nulle part dans les écrits de l'Ermite de La Chesnaie, l'évidence n'apparaît comme une propriété de l'être, c'est-à-dire d'une entité extramentale qui s'impose pour ainsi dire à l'esprit avec une force contraignante, mais, au contraire, elle est toujours perçue comme totalement subjective, donc comme une caractéristique appartenant au sujet connaissant ¹⁴⁸. Dans une telle perspective, il n'est point étonnant de la voir identifiée à un sentiment. Cette notion de l'évidence découle; à notre avis, de la notion d'être. Cette dernière, jamais mise en question, donc stable dans la pensée de Lamennais, ne sera explicitée que dans les oeuvres de philosophie postérieures à l'Essai ¹⁴⁹.

L'épistémologie mennaisienne met en relief, en lui faisant jouer un rôle tout à fait spécial, la notion de société. Les philosophies antérieures, rationalistes et idéalistes, se caractérisaient, dans une mesure plus ou moins accentuée, par un repliement de la pensée sur elle-même; ce n'est qu'après avoir écarté les funestes influences des préjugés et des opinions du milieu et s'être isolé dans la contemplation de son objet que la raison pouvait atteindre à la certitude. L'originalité de Lamennais c'est d'avoir tourné l'homme vers l'homme en insérant la société comme un élément essentiel de sa synthèse noétique. En ce sens, la démarche mennaisienne s'avère opposée à celle de tous les grands docteurs de l'idéalisme, mais l'ob-

¹⁴⁸ Cf. Essai... Défense, p. 124.

¹⁴⁹ Entre autres dans l'Esquisse d'une philosophie, ouvrage qu'on étudiera dans le prochain chapitre.

jectif ultime de part et d'autre est identique: rejoindre la "raison pure".

Que la société des hommes joue un rôle épistémologique, les traditionalismes de tout acabit partagent cette conviction. On se doit de reconnaître également que la raison populaire trouve une certaine assurance, - assurance qui satisfait les exigences critiques de la plupart des hommes plus ou moins instruits, - à voir son opinion en conformité avec celle de l'entourage; dans la majorité des cas, il faut encore le reconnaître, le désaccord d'avec les autres hommes est l'indice pratique d'erreur. De sorte que, dans ce sens, la "société" joue un rôle dans les moyens mis à la disposition des hommes pour atteindre la vérité. Cependant, qu'on se garde bien de croire que, dans la théorie du sens commun, telle que l'entend l'Ecole mennaisienne, la société est confinée à un tel rôle: ce serait réduire la philosophie du sens commun à une philosophie du bon sens, et oublier, par conséquent, qu'elle cherche à fonder une épistémologie scientifique.

D'ailleurs, à y regarder de près, pas de confusion possible: dans un tel système, la société est un engrenage essentiel qui se place entre Dieu, première idée nécessaire, et la raison individuelle, pure réceptivité. A l'aube de l'humanité, Dieu parle aux hommes. La vérité est reçue. Ce premier don de Dieu crée la raison humaine: "La raison, (qui) n'existe que par la vérité, puisqu'elle n'est que la vérité connue de nous ¹⁵⁰", écrit Lamennais. Mais ce même acte de Dieu qui crée la raison humaine en la

¹⁵⁰ Essai II, O. C., t. 2, p. 152.

faisant participer à la Vérité subsistante, crée également la société des hommes, parce qu'avec la vérité, Dieu communique le langage, le lien interhumain ¹⁵¹. La société universelle, née du même acte divin que la raison humaine (générale), partage avec celle-ci, la même fonction noétique de conservatrice de la vérité déposée dans son sein, et de critérium de la certitude. Ainsi la société et la raison humaine identiques à leur origine s'avèrent inséparables dans leur existence, et l'homme qui se sépare des autres hommes s'écarte de la raison humaine, donc de la source de la vérité, et court ainsi à sa perte. "Par cela seul donc, lit-on dans l'Essai, que la raison se sépare de la société, elle meurt; elle viole la loi du témoignage ou de l'autorité ¹⁵²."

Ce bref commentaire suffit à justifier, semble-t-il, le refus de confondre la doctrine du sens commun avec un quelconque "système du bon sens", voire même avec le traditionalisme classique. Dans la pensée mennaisienne, l'autorité de la société ne dérive point, faut-il le répéter, de la somme des autorités particulières, mais de l'autorité divine.

Cependant, à l'égard de la raison particulière, l'existence de Dieu et celle de la société remplissent deux fonctions distinctes. L'idée de Dieu fonde la vérité (donc la certitude) et la société: l'idée de Dieu, première pensée qui se suffit à elle-même, constitue le cogito mennaisien, mais n'est pas un principe d'intelligibilité

¹⁵¹ Cf. Essai III, O. C., t. 3, p. 10.

¹⁵² Essai II, O. C., t. 2, p. 190. Cf. aussi Essai III, O. C., t. 3, p. 8-9.

en ce sens qu'elle ne sert pas de critérium pour discerner le vrai du faux. Cette fonction revient à la raison générale ou à la société des hommes, ce qui est ici la même chose. Donc, la société (raison humaine) joue à l'égard de la raison particulière le rôle que Descartes attribue à l'évidence des idées claires et distinctes.

La société s'avère donc partie intégrante de la théorie épistémologique de Lamennais; elle contribue à la purification de la raison humaine. En dernière analyse, le mennaisianisme vu sous cet angle apparaît encore revêtu des atours d'un rationalisme social.

3. Troisième et quatrième volumes de l'Essai

Les volumes trois et quatre de l'Essai sur l'ind. (Lamennais a annoncé un cinquième volume qui n'a jamais vu le jour) n'ont pas l'importance des deux premiers pour notre étude; ils n'apportent aucun changement fondamental au système du sens commun. Ils se veulent une confirmation, à coups d'exemples historiques et de citations, de la thèse épistémologique et apologétique de Lamennais. Ces deux volumes font montre, en effet, d'une érudition impressionnante mais quelque peu fastidieuse.

Par ailleurs, on ne peut s'empêcher de remarquer que la constitution de cette dernière partie (les troisième et quatrième tomes constituaient la quatrième partie de l'Essai) entre dans la logique de la thèse mennaisienne. De fait, une fois établi le principe de l'autorité comme fondement de la certitude, n'est-il pas convenable et lo-

gique que l'on recoure au témoignage de l'histoire pour démontrer que le christianisme est la seule religion révélée? Ainsi philosophes, historiens, théologiens et poètes de l'antiquité et des temps modernes, sont appelés, à tour de rôle, à la barre des témoins pour appuyer les avancées philosophiques de l'Essai. Reconnaître que cette façon d'agir est en conformité avec la théorie de l'Essai, ce n'est point reconnaître, ni en droit ni en fait, la valeur de cette argumentation; le lecteur perçoit très tôt, au contraire, la faiblesse des preuves proposées par l'auteur. Félicité fait preuve, en fait, d'un manque presque total de sens historique: clivage des faits et des textes, interprétation tendancieuse, etc. Les objectifs apologétiques de l'écrivain, manifestes à toutes les pages, nuisent à l'objectivité.

Les objectifs de cette quatrième partie de l'Essai peuvent se résumer en ces quelques mots: démontrer que la plus grande autorité sur terre, à laquelle toute raison humaine doit obéissance, appartient à l'Eglise catholique.

A priori, l'auteur de l'Essai décrète que la vraie religion possède les trois caractères suivants: l'unité, l'universalité et l'antiquité ¹⁵³. Puis il cherche parmi les diverses religions existantes, celle qui a ces trois caractères, et il en trouve une, une seule, le christianisme: "Autant il est certain qu'il existe une raison humaine, raison pure, perpétuelle, universelle, autant il est certain que le christianisme est vrai ¹⁵⁴." Pour assu-

¹⁵³ Cf. Essai IV, O. C., t. 4, p. 31-32.

¹⁵⁴ Essai IV, O. C., t. 4, p. 296.

rer la véracité du christianisme, il lui a fallu en faire remonter l'origine à la création, mais ce n'est là, semble-t-il, qu'un jeu pour l'auteur de l'Essai:

Or, sa durée présente trois périodes principales, et semblables sous plusieurs rapports aux âges de la vie humaine. La première révélation contenait le germe de celles qui devaient succéder, comme les premières vérités que la parole révèle à l'enfant renferment toutes les vérités qu'il connaîtra dans la suite. La révélation mosaïque, opposant une nouvelle barrière aux dérèglements de l'âge des passions, confirme la révélation primordiale, et prépare les peuples à la dernière révélation. Celle-ci enfin accomplit ce que promettaient les deux autres, et saint Paul même l'appelle l'âge de l'homme parfait, auquel nous devons tous, dit-il, nous hâter d'arriver, dans l'unité de la foi, et de la connaissance du Fils de Dieu jusqu'à la pleine mesure du Christ, afin que nous ne soyons plus des enfants¹⁵⁵.

L'essentiel, c'est qu'il en arrive à ses fins: prouver qu'en dehors du christianisme catholique, il n'y a pas de salut pour la raison humaine. "C'est en vain, écrit-il, que l'incrédule chercherait hors du christianisme une route qui n'aboutisse pas à cet abîme (l'erreur)¹⁵⁶."

D'où il conclut que "l'Eglise catholique est (...) la seule société dépositaire des dogmes et des préceptes révélés, la seule qui professe la vraie religion¹⁵⁷".

Lamennais, apparemment satisfait de son argumentation et conscient d'avoir rempli sa promesse, résume la thèse de l'Essai en quelques lignes:

¹⁵⁵ Essai IV, O. C., t. 4, p. 96.

¹⁵⁶ Ibid., p. 238.

¹⁵⁷ Ibid., p. 400.

Du principe que l'autorité est le moyen général donné aux hommes pour discerner la vraie religion des religions fausses, nous avons conclu, premièrement la nécessité de la révélation: secondement, que le christianisme¹⁵⁸ est la religion révélée ou la vraie religion.

Voilà donc à jamais terrassés les athées et les déistes! Quiconque veut atteindre à la vérité doit entrer dans le giron de l'Eglise catholique, voilà ce que Lamennais voulait démontrer.

Si on se questionne sur la nature de la religion qui se déduit de la thèse de l'Essai, on constate, et sur ce point aucun doute ne trouve place, une désacralisation de la religion chrétienne au profit d'une religion par trop naturelle. Encore une fois, la foi mennaisienne se révèle démunie de tout caractère surnaturel, indépendante de l'action directe de Dieu; le lecteur peut remarquer par exemple que la "grâce" n'est pas une seule fois nommée. Ainsi la foi est nécessairement déterminée par l'autorité infaillible de la raison générale. Puisque la vraie religion a commencé avec le monde, selon la théorie mennaisienne, elle est née de la révélation primitive, et les autres révélations, celle de Moïse et celle du Christ, n'y apportent qu'un perfectionnement supplémentaire.

La religion chrétienne sort-elle agrandie d'une telle apologétique? Il semble que non. On ne peut cependant s'empêcher d'admirer l'ambition de cet abbé breton dans son effort titanique de reconstituer l'unité religieuse du genre humain par l'intermédiaire d'une religion cos-

¹⁵⁸ Essai IV, O. C., t. 4, p. 399.

mique, elle-même appuyée sur l'unité d'une pensée philosophique.

Troisième chapitre
Esquisse d'une philosophie

ou

Dernière étape de l'évolution noétique de Lamennais

Une date plus que toute autre, 1834, marque un tournant aussi brusque que définitif, dans la vie de Félicité de Lamennais. C'est cette année-là, en effet, que le Défenseur de l'Eglise de France rompt avec l'Eglise de Rome. Ce geste marque à jamais, non seulement sa rupture avec l'Eglise catholique, mais également avec son passé, tant sa vie personnelle est engagée avec celle de l'Eglise qu'il défend. En délaissant l'Eglise, il doit se détacher d'une partie de lui-même, il doit trahir une partie importante de sa pensée, de sa philosophie. Dans les années qui suivent immédiatement sa condamnation par Rome, Lamennais, occupé, d'une part, à se justifier aux yeux de son entourage, et engagé, d'autre part, dans des polémiques politiques, n'a pas le loisir de se pencher sur des problèmes purement philosophiques, afin d'harmoniser ses idées avec sa nouvelle situation¹. Ce n'est qu'en 1840, dans Esquisse d'une philosophie² qu'il s'adonne à cette tâche.

L'Esquisse d'une philosophie comprend quatre volumes; les trois premiers paraissent en 1840, le quatrième

1 Entre 1834 et 1841, Lamennais publie les oeuvres suivantes: Paroles d'un Croyant (1834), condamné par l'encyclique Singulari Nos; Troisièmes Mélanges (1835); Affaires de Rome (1836); Livre du Peuple (1837); Politique à l'usage du Peuple (2 vol.) (1838); De l'esclavage moderne (1839); Le Pays et le Gouvernement (1840), qui lui vaut une année de prison.

2 Cet ouvrage n'apparaît pas dans les O. C.

me en 1846. Deux autres tomes devaient suivre qui ne virent jamais le jour. C'est la seule oeuvre à prétention purement philosophique que Lamennais ait écrite. Elle devait présenter la synthèse définitive de la pensée mennaisienne; à cette époque, Lamennais rêve encore d'agencer toutes les connaissances philosophiques, religieuses, sociales et scientifiques en un système harmonieux et complet ³. Dans une conférence, en date du 10 janvier 1832, Gerbet déclare ceci:

Je regretterais bien vivement l'insuffisance de mes forces, si je n'avais lieu de croire qu'à une époque qui ne saurait être fort éloignée vous recevrez ce présent d'une main qui vous en a fait déjà beaucoup d'autres. (...) mon illustre ami et maître M. l'abbé de Lamennais s'occupe de développer, dans un ouvrage auquel il travaille, l'ordre de conception ou de science (...)

Il semble que c'est autour des années 1826 que Lamennais conçoit ce projet et qu'il commence à coucher sur papier les textes qui deviendront les chapitres de l'Esquisse. Les cours de Juilly lui permettent d'exposer ses idées à l'auditoire sympathique de ses disciples. Le titre initial de cet ouvrage est Essai d'une philosophie catholique ⁵. Ce projet, abandonné à la suite des événe-

³ Paul JANET lui accorde que la "doctrine contenue dans l'Esquisse d'une philosophie est peut-être la synthèse la plus vaste qui ait été tentée en France au XIXe siècle". P. JANET et G. SEAILLES, Histoire de la philosophie, Paris, Delagrave, 1938.

⁴ Cité par J. -R. DERRE, Lamennais et ses amis, ..., op. cit. p. 328.

⁵ Deux chercheurs ont publié ces conférences: Chr. MARECHAL, Essai d'une philosophie catholique par Lamennais, Paris, Bloud et Cie, 1906. Et Y. LEHIR, Essai d'un système philosophique catholique par M. l'abbé F. de Lamennais, Rennes, Plihon, 1954.

ments qu'on a vus, est repris vers 1840, mais ses idées ayant beaucoup changé durant ce laps de temps, Lamennais se voit forcé de remanier ses écrits et de reformuler le tout en fonction de ses opinions nouvelles: son opposition à l'Eglise catholique, s'accroissant avec le temps, joue un rôle important dans cette évolution.

L'objectif de l'Esquisse d'une philosophie n'est pas de rassembler toutes les connaissances alors acquises, (le titre d'ailleurs révèle plus de modestie), mais c'est d'énoncer les principes de base qui pourraient servir à une éventuelle unification de toutes les connaissances philosophiques, religieuses, morales, politiques et scientifiques. Par cette ambition, Lamennais rejoint les grands philosophes des temps modernes, les Descartes, les Malebranche.

Dans l'optique de notre travail, l'Esquisse d'une philosophie représente l'étape finale de l'évolution de la pensée noétique de Lamennais. Les autres publications, dont les préoccupations principales sont d'ordre social et politique, ne viennent qu'accroître ou nuancer la théorie élaborée dans cet ouvrage, sans en modifier le fond pour la peine.

Ajoutons, pour compléter cette brève représentation de l'Esquisse, qu'elle a passé presque inaperçue du vivant de l'auteur, et l'histoire des philosophies ne lui accorde pas toute l'attention qu'elle mérite, à notre avis.

Il ne s'agit pas pour nous, dans cette partie, de faire un exposé systématique et complet de la théorie philosophique de l'Esquisse d'une philosophie. Notre point

de vue étant historique, notre souci constant sera de découvrir les éléments nouveaux de la noétique mennaisienne, par opposition aux éléments permanents, et de saisir, dans la mesure du possible, les lignes maîtresses qui persistent sous les modifications plus ou moins superficielles.

Un premier fait attire l'attention du lecteur dès les premières pages de l'Esquisse: la réconciliation de Félicité de Lamennais avec la "philosophie". Ce fait ne se révèle, en toute clarté, que dans la mise en parallèle de l'attitude du Lamennais de l'Esquisse et celle du Lamennais des Réflexions de 1808 par exemple. Car, en soi, il n'est point surprenant de trouver un auteur de philosophie considérer comme importante la matière dont il traite. Cependant, dans une perspective historique, il est intéressant de noter la divergence entre les deux positions extrêmes. A titre d'exemples, deux citations permettent de constater le chemin parcouru depuis les premiers écrits:

Mais qui, sur ces tristes déviations, condamnerait la philosophie d'une manière absolue, tomberait à son tour dans une étrange erreur. Car ce serait condamner la raison humaine, et avec elle le principe de tout progrès, la pensée, la science, pour réduire l'homme à l'état de pure machine croyante et obéissante⁶.

Ou encore:

La philosophie, c'est l'homme dans ce qu'il a de plus grand, dans ce qui l'associe à l'action et à la liberté du souverain Etre⁷.

L'attitude de Lamennais à l'égard de la philoso-

⁶ Esq., t. 1, p. 33. Comparer avec Essai I, p. 271.

⁷ Ibid., t., 1, p. 34.

phie, quelle que soit l'époque que l'on considère, renseigne très peu sur le constitutif de sa pensée profonde; il faut lui donner l'exacte importance qu'elle a en réalité, celle d'un indice. Tentons donc de pénétrer au coeur même de la noétique mennaisienne.

En premier lieu, nous relevons deux constantes dans l'existence du philosophe breton: la première, d'ordre idéologique, c'est la conviction de pouvoir restaurer l'homme individuel et l'homme social, par un système théorique, par une idéologie rationnellement fondée, soit une religion, soit une philosophie; la seconde, d'ordre épistémologique, c'est la certitude de pouvoir déduire toute cette doctrine d'un principe rationnel unique, premier et inébranlable. La première constante le conduit à construire une "cosmogonie" qui contient une explication de l'homme et de la société, de l'univers humain et de l'univers matériel, (Essai sur l'Ind. et Esquisse d'une philosophie), tandis que la seconde constante l'amène à rechercher, dès qu'il veut échafauder son système rationnel, un indubitable premier, pierre angulaire de son explication.

Ces deux invariables, on les retrouve dans l'Esquisse.

L'Esquisse d'une philosophie représente, dans une certaine mesure, la réalisation d'un rêve, longtemps caressé par Lamennais, de construire un système philosophique qui ramènerait toutes les connaissances humaines à leur unité naturelle, et cela à partir d'un principe incontestable et incontesté. On en trouve l'aveu dans le

journal L'Avenir, en date du 30 juin 1831, à l'époque où il écrivait ses conférences de Juilly. On peut lire, en effet, les lignes suivantes, qui dévoilent ses intentions:

Des notions certaines de la foi sortira tôt ou tard et peut-être bientôt un système général d'explication, une véritable philosophie conforme au besoin du temps⁸.

Par ailleurs, si Lamennais, dans l'Esquisse, demeure fidèle à son principe méthodologique déjà noté dans l'Essai, de rechercher, comme base à sa critique rationnelle, un fait inébranlable, la nature de ce dernier a subi, semble-t-il, quelque modification. Cette fois, il comprend une double entité: Dieu et l'univers. Dès les premières pages de son traité de philosophie, l'auteur affirme sans ambiguïté ce principe:

Loin d'entreprendre de démontrer l'existence de Dieu et celle de l'univers, nous les déclarons, au contraire, indémontrables. Ce sont, à nos yeux, les deux grands faits primitifs que suppose toute pensée, toute parole, tout acte intellectuel quelconque⁹.

Pour se rendre compte de la nouveauté de ce principe, il suffit de rappeler que l'Essai I affirmait l'inaccessibilité de Dieu à la raison humaine: "Pour mieux comprendre encore, écrivait l'Ermite de La Chesnaie, à quel point il est insensé de prétendre s'unir à Dieu, et le connaître par la raison pure, observez que nous ne connaissons de la sorte aucun être spirituel¹⁰." La re-

⁸ F. LAMENNAIS, Ce que sera le catholicisme dans la société nouvelle, dans Articles de l'Avenir. Louvain; Vanlenthout et Vaudenzander, 1831. Cet article contient en germe les idées développées dans l'Esquisse. Nous soulignons.

⁹ Esq., t. 1, p. XII.

¹⁰ Essai I, O. C. t. 1, p. 427.

ligion, toujours selon Lamennais, vient au secours de l'homme et lui fait connaître l'Etre infini. Une fois l'idée de Dieu appréhendée par la raison humaine, elle devient le "repère de toute signification" ¹¹.

Objet propre de la raison humaine, l'idée de Dieu se voit associée à celle de l'univers dans sa fonction noétique de fondement d'intelligibilité. Pourquoi Lamennais ajoute-t-il à l'existence de Dieu, première pensée valable, celle de l'univers, alors que, dans ses positions antérieures, l'idée de Dieu suffit à elle seule à fonder sa théorie? Perçoit-il maintenant l'inanité des preuves avancées pour démontrer l'existence de la réalité extérieure, quand il refuse d'en admettre l'évidence immédiate? Veut-il par là éviter l'erreur de l'idéalisme? Ou simplement, logique ici avec sa théorie du sens commun, accepte-t-il comme un fait indéniable ce que tout le monde admet, l'existence de l'univers? Ces solutions ne semblent pas être les véritables, parce qu'elles sont extrinsèques, donc indépendantes de son évolution noétique. D'ailleurs, le doute mennaisien sur l'univers extramental est d'ordre méthodologique uniquement: a priori, il n'en perçoit pas l'existence fondée en raison.

Pour trouver la solution véritable, il faut quitter un moment sa théorie de la connaissance et regarder du côté de son ontologie. Dieu et l'univers sont indémontrables parce qu'en connexion nécessaire avec un principe antérieur, l'être en général. Le véritable point de départ de la pensée mennaisienne semble, en effet, se situer dans

¹¹ Cf. notre thèse p. 70.

l'idée d'être en général, et de cette idée d'être découle, de façon nécessaire et immédiate, l'idée et l'existence (?) de Dieu (l'Etre infini) et de l'univers (l'être fini). C'est à cette conclusion que nous adossent les lignes suivantes:

Toute idée, quelle qu'elle soit, renfermant celle de l'Etre, plutôt n'en étant qu'une modification, il s'ensuit que l'idée de l'Etre, antérieure à toutes les autres, est aussi la plus générale à laquelle il soit possible à l'esprit de s'élever ¹².

De cette argumentation, il ressort que la première réalité accessible à l'esprit humain est, ni celle de Dieu ni celle de l'univers, mais bien celle de l'être en général.

Ainsi, écrit-il quelques lignes plus bas, l'Etre est, par sa nature, souverainement intelligible, et lui seul est intelligible; il est le terme et le moyen de toute vision intellectuelle ¹³.

La question qui vient d'elle-même à l'esprit est celle-ci: de l'idée de Dieu et de l'univers, et de celle de l'être en général, laquelle des deux sert vraiment de premier principe d'intelligibilité? Faux problème, répond Félicité, puisqu'il y a identité entre l'idée de l'être en général, d'une part, et celle de Dieu et de l'univers, d'autre part; en effet, explique-t-il, "comme l'être en général peut être conçu sous la notion de l'infini et sous la notion du fini, on voit que la foi absolue à l'existence, qui a pour objet l'être en général, renferme virtuellement la double foi à l'existence de l'Etre infini et de l'être fini ¹⁴". "Ainsi, conclut-il, de la notion de l'être

¹² Esq., t. 1, p. 41.

¹³ Esq., t. 1, p. 43.

¹⁴ Esq., t. 1, p. 26.

tre en général, ou de l'Etre infini conçu dans l'unité absolue de sa substance, de cette notion première, racine de toute pensée, on passe à la notion de Dieu qui en découle immédiatement, c'est-à-dire à la notion de l'Etre infini conçu, d'une part, selon les propriétés inséparables de son essence, et, de l'autre, selon ses rapports avec les êtres finis ou la Création ¹⁵." Donc "l'existence de Dieu et celle de l'univers sont deux faits primitifs qu'implique toute pensée, tout acte intellectuel ¹⁶".

Au plan épistémologique, l'univers détient son intelligibilité de l'être infini: "puisque rien de fini n'a sa raison en soi, on ne saurait le connaître qu'autant que l'on connaît et au degré où l'on connaît les lois et la nature de l'Etre infini ¹⁷". Il s'ensuit que "toute philosophie, dans son principe et dans ses derniers développements, sort de l'idée fondamentale de Dieu ¹⁸".

Cette dialectique de Lamennais soulève plus d'une interrogation. La critique d'ailleurs s'est montrée sévère à son endroit. Toute cette argumentation repose sur une méprise: en effet, l'auteur de l'Esquisse confond l'idée de l'être en général avec l'être de Dieu. Il passe de l'idée d'être infini ou de substance infinie à l'idée de l'Etre infini, de l'Etre Absolu, c'est-à-dire de Dieu. Et qui plus est, de l'idée d'Etre infini, il conclut à l'existence de l'Etre infini. Ce sont là des extrapolations dérivant d'une confusion entre deux réali-

¹⁵ Esq., t. 1, p. 50.

¹⁶ Esq., t. 1, p. 404.

¹⁷ Esq., t. 1, p. 26-27.

¹⁸ Esq., t. 1, p. 51.

tés d'ordre différent. Lamennais, en effet, ne semble pas percevoir les deux sens différents des mots "être infini" ou "substance infinie". Selon qu'ils sont entendus dans leur signification générique ou dans leur signification spécifique, ils recouvrent des réalités fort distinctes. Dans leur sens générique, ils sont uniquement des construits logiques, des êtres de raison, des entités n'existant que dans l'esprit qui les conçoit; ils sont en somme des abstractions, indépendantes des réalités spatio-temporelles, ne correspondant donc à aucune réalité existentielle. Dans leur sens spécifique, au contraire, ils signifient une réalité existentielle, un être "concret" et déterminé, bref ils signifient Dieu, un Etre personnel et parfait. Or, en aucune occasion, il n'est permis de conclure à l'existence extramentale d'une entité à partir d'une réalité logique, de conclure à une existence à partir d'une essence, fût-elle comme dans le cas de Dieu, d'une essence qui a en elle-même sa raison d'être, c'est-à-dire d'un être dont l'essence et l'existence ne font qu'un. On voit donc ici l'erreur de Lamennais. Elle est d'autant plus grave que tout son système philosophique repose sur cette identification. Si on accepte cette première argumentation, il y a grande chance qu'on soit forcé, de par la cohérence interne du système, d'en admettre les conclusions.

Avant de pousser plus loin l'exposé de la théorie de la connaissance contenue dans l'Esquisse d'une philosophie, essayons d'y découvrir les apports nouveaux dans ce qu'on a vu.

En premier lieu, le lecteur a sans doute constaté

que Lamennais ne fait pas reposer la preuve de l'existence de Dieu sur le témoignage des peuples, ou sur celui du sens commun tel qu'il le faisait dans l'Essai. Cela constitue un changement important. Si cette modification dans sa théorie critique lui permet d'échapper au cercle vicieux de poser comme principe d'intelligibilité une idée qui a besoin de l'appui de la société, d'un autre côté, elle situe d'emblée la doctrine mennaisienne dans l'idéalisme le plus pur, voire même dans un néopanthéisme, malgré l'intention avouée de l'auteur. Considérée en elle-même, la doctrine y gagne peut-être en cohérence interne, en logique, mais c'est certes son seul gain.

Le processus par lequel Lamennais remplace le témoignage du sens commun comme soutien de l'existence de Dieu et de celle de l'univers mérite quelque considération.

Il n'est point question, pour l'auteur de l'Esquisse, de faire appel à l'évidence.

Notons d'abord qu'il réussit ce processus en changeant la nature du problème: d'un problème d'ordre épistémologique, il en fait un d'ordre ontologique: il lui faut, en effet, modifier sa notion d'être et celle de Dieu. L'identité qu'il établit entre l'idée d'être en général ou d'être infini et celle de l'Etre absolu semble être le processus par lequel il échappe à la pétition de principe dont il est question. Si l'idée d'être en général peut être démontrée comme notion première, certaine, indéniable, aboutissant à une certitude, le tour est joué.

Donc nul moyen de rien concevoir, de rien expliquer, nul moyen de faire un seul pas dans la philosophie véritable, si l'on ne part de la foi si-

multanée à l'existence de l'infini et du fini manifestés par leurs phénomènes respectifs, et connus de nous par deux voies diverses relatives aux rapports divers que nous soutenons avec l'un et l'autre, en un mot, si on ne part des faits divins ou nécessaires et des faits contingents, unique base possible de la science¹⁹

Nous voilà encore une fois mis en face du problème de la foi chez Lamennais. Dans les oeuvres antérieures, il était souvent difficile de circonscrire avec netteté le concept mennaisien de foi, de distinguer la foi religieuse (surnaturelle) de la "foi mennaisienne"; si, à certains moments, on croyait pouvoir affirmer que la foi chez l'Ermite de La Chesnaie n'avait rien de surnaturel, qu'elle était un processus psychologique proche de l'intuition, à d'autres moments, ces distinctions disparaissaient, et l'on se retrouvait en pleine confusion. Dans l'Esquisse, toutefois, la notion de foi se dessine en traits beaucoup plus marqués et en couleurs plus pures.

On vient de voir que Lamennais fait reposer sur la foi, les premières vérités certaines, fondements de toutes les autres et donc fondements de toute la connaissance rationnelle. A la fin du premier tome, il réaffirme ce principe avec conviction: "L'existence de Dieu et celle de l'univers, écrit-il, sont deux faits primitifs qu'implique toute pensée, tout acte intellectuel (...), ils sont l'objet d'une foi nécessaire et d'autant plus certaine que toute certitude ultérieure dérive de celle-là et repose sur elle"²⁰.

¹⁹ Esq., t. 1, p. 31. Nous soulignons.

²⁰ Esq., t. 1, p. 407. Nous soulignons.

Que les premiers principes de la connaissance humaine soient l'objet de foi, ce n'est point nouveau chez Lamennais. Sous cet angle, sa philosophie n'a pas changé, au moins au niveau de la terminologie. Mais le mot "foi" s'avère, à l'analyse, avoir revêtu une nouvelle signification. L'Essai, on s'en souvient, marquait déjà une étape dans l'évolution du concept "foi" sur les écrits antérieurs, et laissait place à plusieurs points obscurs. On percevait une pensée hésitante, en voie de structuration. L'Esquisse se situe dans la ligne de cette évolution. Les événements de sa vie personnelle viennent accélérer ce processus évolutif. En effet, nous avons déjà noté, dans l'étude de l'Essai, que la foi mennaisienne ne pouvait être assimilée qu'avec restriction à la foi surnaturelle telle que définie par la doctrine chrétienne. A plus d'un endroit, la foi paraissait "désacralisée" pour ainsi dire, vidée de son contenu religieux. Or, sa rupture avec l'Eglise et son détachement graduel de la doctrine catholique amènent le philosophe breton à nier tout le surnaturel de la religion ²¹, donc à "laïciser", et cette fois de façon non équivoque, le concept "foi". L'Esquisse d'une philosophie, d'ailleurs, est constamment soucieuse d'accentuer le caractère naturel, profane, de la philosophie, voire de la religion. En sorte qu'à cette époque, il n'est plus question de surnaturel, ni de grâce, ni de religion dans la "foi mennaisienne".

Une "foi" qui a perdu tout caractère surnaturel peut néanmoins demeurer une foi, une foi qui, pour être

21 Cf à ce sujet L. LE GUILLOU, L'évolution de la pensée religieuse de Félicité Lamennais, Paris, Colin, 1966.

humaine, n'en est pas moins une foi valable; il s'agit alors d'une certitude fondée sur le témoignage humain, soit sur un témoignage individuel, soit sur un témoignage collectif. Cette foi joue, il faut le reconnaître, un rôle universel dans la vie de tout homme. Elle est le principe de beaucoup de nos certitudes communes, et sur elle se fonde en grande partie notre agir pratique. S'il fallait, avant de se décider à une quelconque action, attendre d'avoir une certitude rationnelle, on risquerait de mourir de faim... On peut même aller plus loin, et remarquer que certaines sciences se basent sur cette "foi" humaine. L'histoire en est l'exemple peut-être le plus convaincant. Cette discipline, que personne n'hésite à qualifier de scientifique, se fonde uniquement sur des témoignages humains oraux, écrits ou autres. Tout fait dit historique n'a donc d'autres preuves que le témoignage des hommes. Bref, la foi humaine fonde l'histoire.

Cependant l'évidence affirme que cette foi est impuissante à fonder une philosophie. Car si un témoignage humain a une valeur démonstrative certaine à l'endroit d'un événement qui se situe dans le temps et dans l'espace, et est apte à conduire à une certitude, plus ou moins grande selon la valeur du ou des témoin(s), dans le domaine rationnel de la philosophie, le témoignage humain n'a aucune valeur de certitude et de conviction, si ce n'est une présomption en faveur de la chose affirmée eu égard à la considération du témoin. Toute réalité rationnelle se doit d'être fondée sur une démonstration rationnelle, et la certitude dérive de la valeur intrinsèque de la démonstration quelle que soit, par ailleurs, la valeur personnelle de celui qui procède à la démonstration.

Ce principe méthodologique élémentaire en philosophie, Lamennais ne l'ignore pas. Il est vrai que, dans l'Essai, il amorce sa démarche noétique à partir de faits crus par l'universalité des hommes, mais il cherche également une pensée à la fois rationnellement fondée et universellement crue. Et sur cette pensée, en l'occurrence l'idée de Dieu, il fonde sa théorie de la certitude.

Dans l'Esquisse d'une philosophie, il n'a pas oublié ce principe, et il n'est pas moins convaincu de l'impuissance de la foi (naturelle) à assurer les assises d'une noétique scientifique. Si donc ni le témoignage humain qui définit dans son essence la foi naturelle, ni le témoignage divin qui définit la foi surnaturelle sont idoines à être les fondements d'une épistémologie, de quelle foi s'agit-il, puisqu'il emploie ce concept?

Laissons l'auteur de l'Esquisse expliquer ce qu'il entend par foi: "Et ceci est une nouvelle preuve de la nécessité de tout fonder en philosophie sur quelque chose de primitif, d'universel, d'immuable, en un mot sur la foi ou sur une intuition première et commune ²²."

Avant d'en arriver à identifier foi et intuition, Lamennais semble avoir conçu sa foi de façon différente, conception qui constitue peut-être une étape intermédiaire dans la genèse de ce concept. Dans un essai intitulé Des progrès de la révolution et de la guerre contre l'Eglise (1829), il expose sa thèse ainsi:

Ceux qui croient ou feignent de croire que nous prenons ici ce mot (FOI) dans son acception pu-

²² Esq., t. 2, p. 201. Nous soulignons.

rement théologique, nous prêtent très gratuitement une absurdité de leur invention. Dans le sens le plus général, la foi consiste, non pas à concevoir une chose, mais à la croire d'après le témoignage d'une raison supérieure. Si donc la certitude est attachée à la raison générale, il est visible qu'on n'acquiert la certitude que par la foi à cette raison infaillible supérieure à la raison faillible de chaque individu; et tout ce qui est certifié par la raison générale devant être cru par cela seul²³ qu'elle l'atteste, constitue l'ordre de la foi.

En résumé, si on comprend bien, la foi mennaisienne, à cette époque, consiste en un abandon de la raison individuelle à une raison supérieure, la raison générale. Autrement dit, la foi mennaisienne consiste en la défiance de la raison individuelle au profit de la confiance en la raison générale. Or, s'il s'avérait que la dite raison générale n'était autre que la raison humaine purifiée de tout particularisme dû aux raisons individuelles, on serait alors en présence, non d'un fidéisme quelconque, mais bien d'une noétique qui fait une entière confiance en la raison humaine, donc un rationalisme pur. Il semble bien en être ainsi. Mais il nous faut retarder toute conclusion après l'étude de la raison générale.

Dans l'Esquisse, comme nous venons de le voir, Lamennais simplifie les choses: il identifie foi et intuition.

Dans l'évolution de sa pensée noétique, Lamennais semble donc s'être rapproché de façon sensible de la

²³ Des progrès de la rév., (Pièces justificatives), O. C., t. 9, p. 303.

position défendue par les disciples d'Aristote et de saint Thomas. Ceux-ci, de fait, n'admettent-ils pas que les premiers principes de la connaissance humaine sont objet d'intuition, c'est-à-dire d'adhésion immédiate de la pensée sous la force de l'évidence. Mais le rapprochement n'est que temporaire. Si les noétiques mennaisienne et scolastique s'accordent à reconnaître dans l'intuition le processus psychologique fondamental et premier de la connaissance humaine, l'objet de cette intuition première n'est pas le même chez Lamennais et chez Aristote ou saint Thomas. Ce ne sont certes pas les philosophes scolastiques qui soutiendraient que Dieu et l'univers sont "les deux faits primitifs ²⁴" de l'intuition. C'est pourquoi, tout en admettant que la pensée mennaisienne s'est sensiblement rapprochée de la philosophie traditionnelle, on doit reconnaître qu'il existe néanmoins entre ces deux systèmes un écart considérable. Pour s'en convaincre, il suffit de lire le texte suivant où l'auteur de l'Esquisse définit, d'une part, ce qu'il entend par intuition (foi) et révèle, d'autre part, le contenu de la première intuition (premier objet de foi):

Il existe pour les êtres finis deux ordres de connaissance, donc aussi deux ordres de révélation: la révélation de Dieu et de ce qui est en Dieu; la révélation de l'univers et de ce que renferme l'univers.
 A cette double révélation, correspond dans le sujet qui la reçoit passivement, qui ne peut s'empêcher de la recevoir, pas plus qu'il ne peut s'empêcher d'être, correspond, disons-nous, la conscience de ce qu'il voit, inséparablement liée à celle qu'il a de soi, de sorte que, par une invincible nécessité, il affirme tout ensem-

²⁴ Esq., t. 1, p. 404.

ble et lui-même et l'objet de sa vision. Cette affirmation interne, nécessaire, constitue proprement la foi, et la foi est dès lors la forme première de la connaissance, qui a son origine dans la révélation²⁵.

Avant de considérer la place qu'occupe l'intuition dans l'ensemble de la théorie de la connaissance de Lamennais, il semble opportun, à titre de conclusion sur la foi, de faire quelques remarques en rapport avec la nature de notre étude. Notons en premier lieu que la philosophie mennaisienne au cours de son histoire est restée fidèle à son principe de faire reposer toute la connaissance humaine sur la foi. Toutefois, le concept de foi paraît avoir subi des modifications profondes, qui allaient amener Lamennais, à mesure que sa pensée s'approfondissait, à identifier foi et intuition. Son abandon de la foi chrétienne a peut-être facilité et accéléré ce processus. Quant à ce qui fonde la valeur épistémologique de la foi, les choses sont moins évidentes. Dans l'Essai, nous avons remarqué que le cogito trouvait sa validité dans le sceau de la raison commune; tandis que, dans l'Esquisse, (il suffit de se rapporter à la citation précédente), la validité de l'objet de foi dérive, semble-t-il, de la nécessité avec laquelle l'objet s'impose au sujet "qui la reçoit passivement". S'il en est vraiment ainsi, c'est une modification majeure qui risque de changer la nature de la noétique mennaisienne. Nous reviendrons plus loin sur ce point. De toute façon, en vertu de l'analyse précédente, il est permis d'affirmer que l'Esquisse d'une philosophie,

²⁵ Esq., t. 2, p. 207; cf. aussi Esq., t. 1, p. 5, 18, 22-23. Nous soulignons.

malgré l'emploi fréquent des termes "foi, croyance, croire", n'a rien à voir avec un fidéisme d'aucune sorte, dans la mesure où l'on conserve au fidéisme son sens propre.

L'analyse du concept d'intuition, ne pouvant être complète sans la connaissance du rôle qu'il joue dans l'ensemble du mennaisianisme, nous conduit à étudier la psychologie rationnelle exposée dans l'Esquisse. L'objet de notre recherche indique les notions qu'il est opportun d'analyser. Parmi celles-ci, le concept d'intelligence occupe une place de choix.

Lamennais distingue dans l'intelligence deux entités différentes: d'une part, l'intelligence passive qu'il nomme également "moi passif"²⁶, de l'autre, l'intelligence active ou "moi actif"²⁶. Cette distinction n'enlève rien à l'unité de l'intelligence: "le même esprit qui reçoit passivement les vérités (...) a, dans sa nature, un principe actif"²⁷. Nous dirions sans doute aujourd'hui que l'esprit humain exerce deux opérations: l'une passive, l'autre active.

La raison passive, nous l'avons déjà rencontrée en traitant de l'intuition. En effet, elle est vraiment dans l'esprit humain ce qui est à l'origine de la connaissance, ce qui intuitionne, c'est-à-dire ce "qui reçoit passivement" les principes premiers, en l'occurrence l'idée de Dieu et de l'univers, car "elle implique en premier lieu des notions primitives, des croyances immuables inhérentes à notre nature"²⁸.

26 Esq., t. 1, p. 38.

27 Esq., t. 1, p. 11.

28 Esq., t. 1, p. 11.

Par ailleurs, la raison active correspond assez bien à ce qu'on appelle la faculté de raisonnement, c'est-à-dire la capacité de déduire des conclusions à partir de prémisses, Lamennais décrit l'activité de cette instance psychique en ces termes:

Son action, écrit-il, s'exerce sur tout ce que renferme le moi passif. Le moi donc, le moi actif est le principe interne du développement de chaque être, c'est-à-dire qu'en comparant, combinant les idées par la réflexion, il tâche d'en découvrir les rapports, et même d'en acquérir de nouvelles, en pénétrant, pour ainsi parler, plus avant dans l'Etre infini, par la force intellectuelle qu'on nomme attention ²⁹.

L'Esquisse reprend donc à son compte, mais avec beaucoup plus d'assurance et d'acuité, une distinction de l'Essai, entre la "faculté de connaître et la faculté de raisonner" ³⁰. Sur ce plan, on peut donc observer un approfondissement de la pensée mennaisienne qui manifeste encore une fois un rapprochement de la philosophie traditionnelle. Cette évolution marque également sa réconciliation définitive avec le "raisonnement", faculté méprisée, insultée et conspuée par le Lamennais des Réflexions.

Il ne paraît pas utile d'insister davantage sur le concept de la raison active puisqu'on n'y trouve rien d'original qui caractériserait la psychologie rationnelle de Lamennais. D'ailleurs, l'étude des lois de cette faculté rationnelle relève beaucoup plus de la logique que de la théorie de la connaissance. C'est sans doute aux principes de cette discipline rationnelle que fait allusion

²⁹ Esq., t. 1, p. 383-384.

³⁰ Essai II, O. C., t. 2, p. 3.

l'auteur de l'Esquisse quand il écrit que "le principe actif de la pensée, dans son exercice et son développement, a sa loi propre ³¹".

Ceci conduit à l'analyse d'un autre principe fondamental, qui n'est pas sans rapport avec le "moi actif", c'est le critère de la certitude. Notre recherche jusqu'ici nous met en présence de deux faits principaux. D'abord les principes premiers de la connaissance (l'idée de Dieu et de l'univers) sont objet de foi, c'est-à-dire, en dernière analyse, d'une intuition immédiate. Ensuite la raison active, à partir des données de la raison passive, est idoine à découvrir d'autres vérités contenues virtuellement dans les premières. Mais qu'est-ce qui se rend garant de la véracité de l'opération de l'une et l'autre facultés de l'esprit humain? En d'autres mots, quel est le critérium de la certitude? Pour répondre à cette question, il nous faut étudier séparément les deux opérations de l'intelligence.

Dans un paragraphe précédent, à l'occasion de l'étude du cogito mennaisien, il nous est apparu que l'idée d'être en général s'imposait d'elle-même à la raison passive, celle-ci ne pouvant qu'adhérer à son objet "par une invincible nécessité ³²". L'auteur de l'Esquisse revient quelquefois sur cette idée: "L'Existence en soi étant un pur fait, le fait primitif que suppose toute pensée, toute recherche, toute action est indémontrable par son essence. Elle doit être simplement crue ³³."

31 Esq., t. 1, p. 11.

32 Esq., t. 2, p. 207.

33 Esq., t. 1, p. 26.

En d'autres endroits, cependant, ce fait primitif, indémontrable, a besoin de la confirmation de la raison générale, comme en témoigne cette phrase: "L'esprit (qui) reçoit passivement les vérités proclamées par la raison commune ³⁴", il "implique des notions primitives, des croyances immuables (...) perpétuellement proclamées par la raison commune ³⁵". L'explication de cette contradiction n'est pas facile. Serait-ce que l'auteur de l'Esquisse, dans l'évolution de sa pensée, n'en serait encore qu'à une étape intermédiaire entre un rationalisme pur vers lequel il tend de tout le poids de ses prémisses, et un traditionalisme qu'il délaisse graduellement mais dont il ne peut se détacher consciemment par souci de conserver l'impression d'une continuité? Quoi qu'il en soit, l'appui que la raison commune apporte au moi passif pour l'aider à adhérer à son objet apparaît comme factice, inutile, objet de luxe et de fantaisie.

Quant à la raison active, elle trouve sa certitude dans le témoignage de la raison commune. "Le caractère, lit-on dans l'Esquisse, auquel on reconnaît le vrai (...) consiste dans l'acquiescement de la généralité des hommes ³⁶". Qu'il nous suffise pour l'heure de prendre cette affirmation pour acquise, réservant à plus tard l'analyse des concepts de "généralité des hommes" et de raison commune, qu'il fait synonymes.

Essayons plutôt pour l'instant de tirer quelques conclusions à partir des faits précédemment constatés.

³⁴ Esq., t. 1, p. 11.

³⁵ Esq., t. 1, p. 11. Nous soulignons.

³⁶ Esq., t. 1, p. 12-13.

De prime abord, la théorie de Lamennais a très peu évolué depuis l'Essai sur l'indifférence, mais dès qu'on serre de plus près les concepts, on y découvre deux modifications importantes. D'abord, si la raison commune demeure le critérium du vrai, elle n'est plus la seule source de la connaissance puisqu'il y a dans l'esprit humain "des notions primitives, des croyances immuables inhérentes à notre nature". Ensuite l'intelligence humaine peut découvrir d'elle-même, de par son principe actif, "des vérités nouvelles ³⁷". Lamennais a beau ajouter que la raison générale a toujours le droit de veto sur l'opération et de l'intelligence passive et de l'intelligence active, les deux modifications notées transforment du tout au tout le système du traditionalisme d'antan, puisqu'elles apportent un principe selon lequel l'origine de la vérité est intérieure à l'homme individuel, non pas extérieure à lui et qu'elle n'est pas davantage dans l'homme collectif. En effet, reconnaître qu'il y a des notions primitives inhérentes à la nature intelligente, c'est admettre que la source de la vérité est en l'homme particulier; accorder à l'activité de la raison individuelle la capacité de découvrir des vérités nouvelles, dût-elle les faire sanctionner par la raison générale, c'est reconnaître en pratique la liberté d'agir de la raison humaine particulière. Bref, par ces modifications, la philosophie mennaisienne échappe à l'extrinséisme, et, par le fait même, au traditionalisme.

La nature des idées est corrélative à celle de la connaissance. Connaître, "c'est percevoir Dieu, et en

³⁷ Esq., t. 1, p. 10-11.

lui les essences, les idées éternelles ³⁸". Dès son envol, la philosophie de l'Esquisse se situe donc dans la sphère de l'idéalisme. Ceci ne doit pas surprendre quand on connaît son point de départ, son cogito. On reconnaît ici une autre constante du mennaisianisme: refus de partir du donné des sens et obstination à édifier tout son système philosophique sur une pensée pure.

Dans l'Esquisse, toutefois, l'idéalisme trouve des bases nouvelles, il s'appuie, de fait, sur une conception originale de la création. Selon Lamennais, la création se définit comme l'acte par lequel Dieu réalise en dehors de lui ce qui auparavant n'existait que dans l'intelligence divine. Elle est donc la réalisation hors de Dieu des idées divines. Pour éviter l'épithète de panthéiste, l'auteur de l'Esquisse prend soin de dire que la création n'est pas une émanation, et, pour marquer son opposition à la philosophie scolastique, il déclare qu'elle n'est pas non plus une création ex nihilo. La création est une "participation".

Cette théorie de la création, qui occupe une place centrale dans le système philosophique du Lamennais 1840, a été fortement critiquée par les philosophes et les historiens. La plupart s'accordent à dire que Lamennais tombe purement et simplement dans le panthéisme, bien qu'il s'en défende énergiquement ³⁹. Au fond, ses précautions sont d'ordre verbal uniquement. Par exemple, parler d'écoulement de la substance infinie, de participation

³⁸ Esq., t. 2, p. 194.

³⁹ Ce n'est pas du tout l'avis de L. LE GUILLOU, L'évolution de la pensée rel., op. cit.

à l'Etre Absolu, équivaut à parler d'émanation. "Tout ce qui est, écrit-il, correspond à une idée qui subsiste essentiellement et de toute l'éternité dans le Verbe, et n'étant que la réalisation de cette idée ⁴⁰". "L'intelligence, lit-on dans le deuxième volume, n'est dans l'être fini qu'un écoulement, une communication de l'Intelligence infinie ⁴¹." D'où il suit qu'au plan de la connaissance, "pour se faire une idée exacte de ce qui existe hors de Dieu, il a fallu d'abord approfondir la notion de Dieu même, et remonter à la Cause suprême, éternelle, infinie, pour expliquer les effets contingents, transitoires, bornés ⁴²". "Une lumière plus intime et plus vive leur (êtres intelligents) manifeste, quoiqu'à des degrés différents de clarté, les idées telles qu'elles sont en Dieu ⁴³." Dans une telle perspective, l'idée de Dieu apparaît comme le "repère de toute signification" pour employer la langue des contemporains.

Il serait facile d'aligner encore plusieurs citations de même tonalité. Celles-ci suffisent, ce nous semble, pour donner raison aux critiques qui croient trouver dans l'Esquisse plus d'un élément panthéiste. De plus, il y a certes de quoi construire à partir de cet ouvrage une théorie des "idées subsistantes". Ce n'est donc pas sans raison que l'on peut conclure avec Eugène Poitou, que Félicité de Lamennais "est un disciple de Platon qui a traversé la théologie chrétienne ⁴⁴".

⁴⁰ Esq., t. 1, p. 170.

⁴¹ Esq., t. 2, p. 194.

⁴² Esq., t. 1, p. 99.

⁴³ Esq., t. 1, p. 297.

⁴⁴ E. POITOU, Les philosophes français contemporains, Paris, Charpentier, 1864, p. 38.

Remarquons finalement que c'est par le truchement de sa théorie de la création que Lamennais réussit son identification de l'être infini avec l'Etre infini et Absolu qu'est Dieu, et qu'il peut poser ainsi Dieu et l'univers comme premières idées existant de droit et de fait sans la nécessité du témoignage universel des peuples. C'est ceci, en grande partie, qui nous fait dire que la théorie de la création occupe dans l'Esquisse d'une philosophie une place centrale. C'est également cette nouvelle conception de la création qui engendre une reformulation de la théorie du langage humain. Dans la perspective d'une "religion" tout humanitaire, il n'y a plus de place, en effet, pour une "révélation primitive". C'est pourquoi, abandonnant la théorie bonaldienne du langage, jadis insérée dans sa thèse théologico-philosophique ⁴⁵, Lamennais conçoit la genèse du langage comme un processus naturel, fruit des seules forces de la nature intelligente de l'homme, dans le cadre de l'évolution progressive de la création entière ⁴⁶.

La nature du système philosophique de Lamennais, qu'on peut entrevoir dans les diverses notions étudiées dans les paragraphes précédents, ne se révèle vraiment, dans ce qu'elle a de fondamental, que dans la compréhension du concept de raison générale. Il nous semble que plusieurs interprètes ne saisissent pas la nature du mennaïanisme, parce qu'ils ne s'adonnent pas à l'étude approfondie de cette notion. Autant cette notion s'avère

⁴⁵ Cf. p. 97 de notre travail.

⁴⁶ Cette thèse sur le langage, Lamennais l'expose dans l'Esq., t.2, livre 3, ch. IV.

centrale, du fait qu'elle joue pour ainsi dire le rôle de clef de voûte dans la structure conceptuelle édifiée par Lamennais, autant son intelligence rencontre de difficultés dues à la non explicitation de son contenu réel. Il faut donc s'adonner à un travail d'analyse, de défrichage, ou pour employer une autre image, de dissection.

C'est peut-être son intelligibilité apparemment simple qui rend malaisée la saisie réelle de sa signification profonde. Plus d'une fois, dans ses ouvrages, nous avons raison de reprocher au philosophe breton d'utiliser des termes dans un sens plus ou moins orthodoxe, sans se donner la peine de les définir. Ses premiers écrits philosophiques mettent cette vérité en évidence. L'Esquisse, sous cet angle, précisément parce qu'elle se veut un traité systématique de philosophie, dénote un progrès notable. On remarque, en effet, à plusieurs reprises, le souci de définir les notions, d'en indiquer les relations avec les autres concepts et d'énoncer des distinctions, etc. Ainsi on a constaté un effort d'explicitation du concept de foi, de création, etc. Cependant, quand il s'agit de l'analyse du concept de raison générale ou raison commune, on a l'impression que les choses n'ont pas tellement progressé et qu'on en est encore à l'époque de l'Essai, bien qu'il faille accorder à Féli un effort d'explicitation. Ceci ne veut pas dire que le concept en question n'a pas lui aussi subi une certaine évolution. C'est sa conceptualisation qui n'est pas facilitée.

Une véritable compréhension de la "raison générale" exige qu'on la situe dans le réseau de relations dont elle fait partie essentiellement.

Dans son premier mouvement dans la recherche de la vérité, l'intelligence humaine, selon le philosophe Lamennais, possède, "dans la lumière du Verbe ⁴⁷", la vision de la splendeur de l'Etre infini. C'est une "vision incomplète sans doute, mais réelle ⁴⁸", mais tout ce qui peut être vu par l'esprit humain "est compris dans cette première vision ⁴⁹". Dans un second mouvement, l'être pensant "perçoit (...) ce que l'Etre infini renferme de distinct, les idées éternelles et leurs relations également éternelles ⁵⁰". Voilà donc résumée une autre fois la démarche par laquelle l'esprit humain réussit à saisir ses objets propres, les idées premières, en l'occurrence, les vérités certaines, et également les idées secondes, perçues dans la première vision.

La vérité, dans une telle perspective noétique, s'identifie à "ce qui est et ne saurait ne pas être ⁵¹", car le point de départ est l'Etre nécessaire, Dieu; et toutes les relations qui en découlent, sont elles-mêmes nécessaires. Le vrai est donc l'"invariable, le nécessaire, l'absolu, en un mot, l'infini, dans ses rapports avec l'intelligence ⁵²". D'où il suit, par déduction logique, que "le variable, le relatif, le contingent, en un mot, le fini, (...) n'est pas l'objet propre de l'intelligence, (...) et ne correspond pas à la notion rigoureuse du vrai ⁵³". Les caractéristiques de la vérité sont donc

47 Esq., t. 1, p. 380.

48 Esq., t. 1, p. 380.

49 Esq., t. 1, p. 380.

50 Esq., t. 1, p. 380.

51 Esq., t. 1, p. 381.

52 Esq., t. 1, p. 381.

53 Esq., t. 1, p. 382.

l'unité, l'universalité et la nécessité. Le vrai est, par conséquent, "le même pour toutes les intelligences ⁵⁴". Le contingent est multiple et individuel selon les intelligences particulières.

De cette double conception de l'être et de la vérité, qui sont eux-mêmes en étroite relation ontologique, comme nous venons de le voir, découle de façon logique et nécessaire, la notion d'intelligence et de ses lois primordiales. "La première loi de l'intelligence, dérivée de l'essence même du vrai, est que nul être intelligent ne saurait, comme tel, naître et se conserver qu'en participant à la vérité une et universelle, ou à ce qu'il y a de commun dans tous les êtres intelligents ⁵⁵."

Ce texte apporte, ce nous semble, l'explication génétique de la "première loi" de l'intelligence qui se trouve être en fait la loi suprême, le critérium du vrai. On peut remarquer comment ce critérium fait corps avec l'ontologie mennaisienne; il apparaît comme un rouage inhérent à l'ensemble; il est lié intrinsèquement au système conceptuel. Dans les premières formulations de la théorie mennaisienne, le critérium de la vérité, le sens commun, comme Lamennais le disait alors, apparaissait extérieur, extrinsèque à l'ontologie de la vérité et de l'intelligence, tel un sceau apposé à un parchemin, sceau qui certifie, par une autorité extérieure, la valeur du contenu du parchemin. Dans l'Esquisse, il n'en est plus ainsi. Les fondements explicatifs du critérium sont transformés, mo-

⁵⁴ Esq., t. 1, p. 382.

⁵⁵ Esq., t. 1, p. 383. Nous soulignons.

difiés, posés sur un nouveau terrain, établis en plein coeur du vrai; parce que le vrai est un, universel et immuable, l'intelligence une, universelle et immuable, peut le saisir.

Lors de notre discussion de l'Essai, nous avons cru pouvoir conclure que la raison générale de Lamennais, loin de se définir comme la somme des raisons individuelles, apparaissait comme une entité propre, la raison pure. Lamennais proposait, précisément dans son traité, une méthode philosophique, "une ascèse noétique", qui invitait la pensée humaine à se dépouiller de tout particularisme et individualisme, afin de rejoindre, par delà le contingent et le variable, ce qu'il y a d'universel et d'immuable dans la raison, c'est-à-dire afin d'atteindre à la raison commune.

Cette forme de rationalisme, déjà passablement élaborée dans l'Essai, prend toute son ampleur et sa cohésion dans l'Esquisse, en même temps que sa méthode y gagne en clarté et en précision.

La vérité est une et universelle. La raison a comme objet la vérité; comme cette dernière, elle est une et universelle. Elle atteint le vrai quand elle atteint l'unité et l'universalité. Il s'ensuit que le "variable, le relatif, le contingent (...) n'est pas l'objet propre de l'intelligence ⁵⁶". L'intelligence humaine, comme telle, dans son opération spécifique, tend à saisir l'être un et universel, la vérité; c'est "en participant à la véri-

⁵⁶ Esq., t. 1, p. 382.

té une et universelle ⁵⁷", qu'elle naît et se conserve. Atteindre la vérité consiste à atteindre l'unité, l'universalité, l'invariabilité de l'être. La recherche de la vérité consiste donc en la recherche de cette unité et invariabilité.

Dans l'homme, il existe, pour ainsi dire, la raison générique, apanage de l'être intelligent comme tel, mais celle-ci est incarnée dans la dimension spatio-temporelle et soumise aux expériences externes et internes qui la modifient, la spécifient, l'individualisent au point d'en faire une entité unique dans l'univers, et voilent ce qu'il y a d'universel chez la raison humaine. "En effet, écrit Lamennais, chaque individu a son moi propre, et une raison distincte de ce moi, et la même dans tous ⁵⁸."

Le vrai ne trouve pas son fondement dans le "moi propre", individuel, soumis aux variations de l'individualité; ce moi propre, cette raison individuelle ne peut saisir le vrai puisque ce dernier est un, invariable et universel. Par contre, le vrai est "le rapport des choses avec la raison qui est la même dans tous; c'est-à-dire avec une raison universelle, immuable, une comme lui ⁵⁹".

La raison commune est donc la raison humaine, dépouillée de toutes les notes individualisantes, dégagée des contingences spatio-temporelles dues à son implication dans un organisme bio-chimique, donc limité et limitatif. On peut donc affirmer sans hésiter que la raison générale

⁵⁷ Esq., t. 1, p. 382.

⁵⁸ Esq., t. 1, p. 12.

⁵⁹ Esq., t. 1, p. 12.

chez le philosophe Lamennais n'a rien à voir avec une somme quelconque de raisons particulières.

Il est non moins évident, et sur ce point la pensée de Lamennais est plus explicite, que cette raison commune n'est pas une entité subsistante extérieure à l'homme existentiel, ni une abstraction logique, ni une forme d'intelligence collective superposée à la raison de chaque homme, intelligence à laquelle chaque raison particulière doit se soumettre. Elle réside "dans chaque homme", elle est même dans chaque homme ce qu'il y a de plus typiquement humain; elle est en somme ce qui est universel dans la raison individualisée de l'homme singulier, le commun dénominateur des intelligences créées, la raison pure de Descartes.

Il existe donc dans l'être humain une entité rationnelle qui est le lot de tous, fondement, pour ainsi dire, de l'être pensant mais réalité psychique cachée par une multitude d'individualismes, qui l'identifient dans l'existence sociale mais aussi la subordonnent au contingent, au variable, au multiple. Si la vérité réside dans cette raison commune, la cause de l'erreur, par contre, se situe dans la raison individuelle, c'est-à-dire dans ce qui s'oppose à la raison commune, dans ce qu'il y a de spécifique à une intelligence particulière; l'erreur, c'est le fait pour une raison individuelle de prendre pour son objet ce qui est l'objet de la raison générale, c'est "confondre l'immuable avec le variable, le nécessaire avec le contingent, l'absolu avec le relatif ⁶⁰", de sorte que

⁶⁰ Esq., t. 1, p. 384.

"le dernier terme de l'erreur, s'il était possible d'y arriver, serait le retour complet purement organique, ou la transformation de la connaissance véritable dans la simple perception du réel ⁶¹".

La méthode épistémologique de Lamennais s'identifie dans un processus mental de dépouillement et de détachement de tout ce qu'il y a de contingent, donc d'individuel, chez l'homme; c'est un effort de purification de la raison, de rejet de tout ce qui est entaché de variable, de multiple, de contingent. La première étape de ce dépouillement, c'est d'échapper à l'emprise de l'organisme et aux éléments coercitifs de l'espace et du temps. Effort sans cesse à reprendre, à prolonger, à perfectionner. Et la vérité et la certitude se trouvent au terme de cette purification, quand il ne reste plus de la raison que ce qu'il y a d'universel, car en ce moment, la raison humaine est une participation à la raison divine.

Les êtres intelligents (...), lit-on dans l'Esquisse, unis extérieurement par la parole relative à leur nature, et intérieurement par le Verbe infini qui, à quelque degré qu'il se communique, est le même en tous, forment dès lors, dans l'unité de ce Verbe, une société dont il est le principe, le lien, le chef éternel et immuable; et, hors de cette société, nulle raison, nulle vie intellectuelle ⁶².

Sa valeur noétique, sa force contraignante, son caractère d'intelligibilité, la raison générale ne les tient donc pas, comme en fait preuve le texte précédent, de la convergence des raisons humaines, encore moins de

⁶¹ Esq., t. 1, p. 384.

⁶² Esq., t. 1, p. 383.

leur nombre, mais elle tient sa transcendance de son identification avec l'Intelligence divine dont elle participe. En effet, "l'homme (...) en tant qu'être intelligent et libre, naît par une communication plus parfaite du Verbe ⁶³". "Ainsi nulle intelligence que par la communication du Verbe, que par l'union avec le Verbe. De la perception des idées divines, des essences immuables que manifeste sa lumière, résulte la connaissance du Vrai (...) L'intelligence n'est, dans l'être fini, qu'un écoulement, une communication de l'Intelligence infinie ⁶⁴."

Le salut de la raison humaine, Lamennais le trouve en Dieu à l'instar de Malebranche et de Spinoza. La raison humaine, en effet, n'a pas en elle-même sa valeur; elle la tient de l'Etre infini. Donc, une autre fois, Dieu apparaît comme garant de la vérité, de la certitude, comme chez Descartes. Mais il faut noter une grande différence entre le principe de Lamennais et celui du Père de la philosophie moderne. Chez le Lamennais de 1840, la vérité et la certitude ne dépendent pas de la bonté de Dieu qui ne saurait induire l'homme en erreur. Dieu n'apporte pas une aide extérieure, pourrait-on dire: c'est de l'intérieur qu'il informe la raison humaine. Ce n'est pas assez dire: l'intelligence humaine n'est qu'un "écoulement, une communication de l'Intelligence infinie ⁶⁵". L'ontologisme de Lamennais informe ici plus qu'ailleurs sa psychologie rationnelle.

Cependant, remarquons que le Dieu mennaisien

⁶³ Esq., t. 1, p. 249.

⁶⁴ Esq., t. 2, p. 194.

⁶⁵ Esq., t. 2, p. 194.

n'est pas le critérium de la certitude. Dieu est le principe ontologique de la vérité pour ainsi dire, celui qui fonde en droit et en fait l'intelligence humaine et la vérité, tandis que le critérium de la certitude, c'est-à-dire le principe d'intelligibilité, c'est la raison universelle, la raison générale. Sur le plan pratique, la raison individuelle doit se "décontingentiser" pour réussir à coïncider avec la raison commune et, par ce faire, s'identifier à l'Intelligence divine, mais, ce par quoi elle s'assure d'avoir atteint son terme, c'est la raison générale, c'est-à-dire la généralité des hommes. Autrement dit, dans les situations spatio-temporelles de la vie concrète, la raison humaine s'assure d'avoir atteint la raison commune en comparant son opinion avec celles des autres hommes. Et si toutes les intelligences individuelles, se soumettant à ce même effort de purification, aboutissent à la même conclusion, c'est que cette dernière est vraie. L'homme n'a pas d'autre moyen de savoir qu'il est dans la vérité. "Le caractère auquel on reconnaît le vrai (...) consiste dans l'acquiescement de la généralité des hommes aux mêmes notions, aux mêmes idées⁶⁶." La raison individuelle trouve ses garanties dans son identification à la raison commune et universelle. On voit donc que la raison commune, prise dans le sens de la généralité des hommes, n'est pas ce qui fonde la vérité, la certitude, mais elle est le critère rationnel qu'ont les intelligences particulières de s'assurer du vrai.

Comment la raison commune, c'est-à-dire la rai-

⁶⁶ Esq., t. 1, p. 12.

son pure, est-elle assurée de posséder le vrai? La raison commune, la raison pure tient son infaillibilité de sa nature et de celle de la vérité, dans la mesure même où son essence est une participation au Verbe divin. Il est de son essence de reconnaître le vrai, comme il est de l'essence du vrai d'être l'objet de la raison commune. Le vrai "est ce à quoi la raison commune adhère toujours et partout, ce qui est invariable comme la nature des êtres ⁶⁷".

Plus on y regarde de près, continue d'insister l'auteur de l'Esquisse, plus on se convaincra que, dans son unité collective, l'humanité possède un infaillible instinct, une faculté native d'intuition directe, en vertu de laquelle (...) elle découvre le vrai bien plus sûrement que par le pénible travail ⁶⁸ du raisonnement, que par les procédés logiques ⁶⁸.

Il appert donc que c'est par sa force spécifique, par son mouvement spontané vers le vrai, par son "infaillible instinct", que la raison générale reconnaît le vrai. C'est le propre de la raison humaine commune, en vertu de sa participation à l'Intelligence infinie, d'adhérer au vrai, à condition qu'elle se dépouille des "croyances générales de tous les temps, des symboles divers et variables dont l'imagination (les) l'a revêtue(s) ⁶⁹".

Il nous apparaît impossible, à la suite de cette argumentation, d'apposer à la philosophie de Félicité de Lamennais le qualificatif de traditionalisme. Puisque le traditionalisme implique nécessairement que le critère

⁶⁷ Esq., t. 1, p. 10.

⁶⁸ Esq., t. 1, p. 405.

⁶⁹ Esq., t. 1, p. 405.

suprême de la certitude réside dans une autorité extramurale, la tradition, la société, la croyance commune, son infaillibilité repose dans la confiance de la raison en un pouvoir extrinsèque à elle-même. Or, on voit, par ce qui précède, que la raison humaine de Lamennais trouve la certitude en elle-même, qu'elle se fie sur son "infaillible instinct" pour reconnaître le vrai; étant postulé que cette raison est la même chez les êtres intelligents, tous ont en puissance l'aptitude à reconnaître le vrai, s'ils sont attentifs à ce qu'il y a en eux d'universel. C'est pourquoi, sur les problèmes fondamentaux, telle l'existence de Dieu ⁷⁰, le genre humain n'a pas erré.

En toute logique, il nous faut conclure que le mennaisianisme de 1840, malgré des apparences trompeuses, se caractérise essentiellement par un acte de confiance en la raison humaine et dès lors peut être qualifié de rationalisme.

Il est une autre modification dans la noétique de l'Esquisse, qui contraste violemment avec la position de l'Essai, à telle enseigne qu'elle frappe quiconque compare les deux ouvrages. On se souvient que la quatrième section de l'Essai (les tomes trois et quatre) vise à démontrer que l'Eglise catholique, de par ses caractères d'unité, d'universalité et d'antiquité qu'elle possède en exclusivité, incarne la plus grande autorité sur terre et, de ce fait, devient la gardienne incontestable de la vérité, de toute vérité, de la vérité théologique, de la vérité philosophique, et même de la vérité scientifique. Le

⁷⁰ Esq., t. 1, p. 405.

christianisme mennaisien se voit investi d'un pouvoir absolu sur le royaume de la connaissance humaine. Inutile de dire que le démocrate Lamennais n'hésite pas à mettre la hache dans cette principauté ecclésiale. La plus grande autorité visible, il n'en a plus besoin; désormais la "généralité des hommes" représente le critérium de la certitude. On est tenté de dire que l'autorité du peuple du Lamennais démocrate et républicain des années qui suivirent 1832, a relayé l'autorité suprême de l'Eglise prônée par le Lamennais prêtre ultramontain et apologiste catholique des années qui précédèrent 1820.

Cette substitution trouve en grande partie son explication dans les événements de la vie privée du philosophe breton, mais elle s'inscrit parfaitement dans la ligne de l'évolution de sa pensée. Quant aux mécanismes conceptuels par lesquels il effectue cette transformation, tout en préservant la cohérence interne de son système noétique, il en fut question assez longuement dans le paragraphe précédent pour qu'il ne soit plus nécessaire d'y revenir.

On ne peut cependant éviter de remarquer que, du point de vue de l'harmonie de sa noétique, sa rupture avec Rome a été cause de progrès. L'explication de ce phénomène paraît simple: aussi longtemps que les objectifs apologétiques sont le souci premier du théoricien, sa construction noétique est en esclavage; elle ne peut pas, pour ainsi dire, se développer selon ses lois propres. Il est manifeste, par exemple dans le cas de l'Essai, que la théorie du sens commun a pour unique fonction de fonder

les arguments apologétiques ⁷¹. Une fois ces objectifs abandonnés, Lamennais peut en toute liberté philosophique, s'adonner à l'élaboration d'une théorie de la connaissance pour elle-même. C'est pourquoi il n'est pas étonnant que l'Esquisse d'une philosophie sur le plan épistémologique, offre un système de beaucoup supérieur, à notre avis, à celui de l'Essai sur l'indifférence... Mais ce progrès se fait dans le sens opposé au "lammennaisianisme classique", c'est-à-dire au traditionalisme décrit par beaucoup de traités d'histoire philosophique qui semblent connaître seulement le Lamennais de l'Essai sur l'indifférence...

⁷¹ Ne pouvant nous attarder davantage à démontrer ce fait, une citation de R. P. QUILTY peut sans doute être utile: "It is most evident that with his apostacy from the Catholic Church and his denial of the authority and infallibility of the Pope, Lamennais had also denied to himself the keystone of his epistemological and political theories. In those areas of his thought Lamennais was compelled to make fundamental changes." Op. cit. p. 8.

Conclusion

Les pages qui précèdent ont essayé de décrire l'évolution de la doctrine noétique de Félicité Robert de Lamennais. L'ampleur du sujet nous a obligé à le faire d'une manière pour ainsi dire cavalière, choisissant arbitrairement quelques notions fondamentales parmi une foule d'autres pour en tracer l'histoire à travers la philosophie mennaisienne.

L'évolution de la pensée philosophique de Lamennais semble se diviser naturellement en trois étapes: la première, que l'on peut nommer la période de formation philosophique, s'étend jusqu'à la publication de l'Essai sur l'indifférence en matière de religion. La seconde, dite catholique, s'insère entre les années 1817 et 1832, c'est-à-dire de la parution de l'Essai jusqu'à la publication des Paroles d'un Croyant, ce dernier livre lui attirant la condamnation de Rome. Enfin, la dernière étape qui nous mène jusqu'en 1854, date de la mort de Féli, comprend les activités "libérales" du philosophe breton; de cette période, l'Esquisse d'une philosophie retint surtout notre attention. Pour être arbitraire comme toute division effectuée dans le continuum de la vie, celle-ci n'en est pas moins suggérée par de grands événements qui forcèrent Lamennais à faire des options décisives.

Le choix des ouvrages étudiés est commandé par l'objet formel de notre recherche, le point de vue noétique.

Au terme de notre investigation, la nécessité de faire un bilan s'impose. Mais ce n'est pas facile. Une foule d'éléments ressortent de l'analyse que nous venons de faire, mais parmi ces faits, peu ont suffisamment de consistance pour être présentés à titre de conclusions définitives. Dans la plupart des cas, nous avons vraiment l'impression d'être mis en présence d'hypothèses à vérifier plutôt qu'en face de faits déjà démontrés. Nous osons quand même retirer, de cet ensemble de faits mis à jour dans les chapitres précédents, ceux qui s'avèrent fondés sur les preuves les moins sujettes à caution, et les proposer comme conclusions de notre recherche.

Deux principes noétiques, ce nous semble, sont à la base du mennaisianisme; ils commandent la nature du système philosophique, d'une part, et président à l'évolution de ce dernier, d'autre part. Il s'agit de la nature de l'intelligence et de la "raison générale".

1. Le premier postulat mennaisien consiste en la passivité entière de l'intelligence. La passivité en question n'est pas prise ici dans l'acception scolastique d'une indétermination totale de l'intellect à l'égard de ses objets. Il faut, au contraire, l'entendre au sens cartésien qui veut que l'intelligence reçoive passivement son objet de l'extérieur; elle en est pour ainsi dire informée du dehors tel un morceau de cire sur lequel on imprime un sceau. Il est donc nullement question pour l'intellect mennaisien de spiritualiser son objet et de se l'assimiler de par sa propre activité.

2. Le second élément permanent dans le mennaisia-

nisme réside dans la conception toute spécifique de la raison générale ou sens commun. Disons tout de suite, pour éviter toute équivoque, que la permanence de ce second facteur n'apparaît pas aussi évident que le premier. De fait, la conception mennaisienne de la raison générale a été soumise, elle aussi, à une évolution, ou plus exactement à une maturation. Cependant, à l'intérieur même de sa genèse, la raison générale mennaisienne a quelque chose de stable, ce qui en forme précisément sa spécificité. L'analyse des textes et surtout de l'ensemble de la philosophie mennaisienne conclut que la raison générale de Lamennais ne doit pas être identifiée à la somme purement numérique des raisons individuelles; elle nous apparaît, au contraire, comme une entité propre, spécifique et originale.

Les interprètes de Lamennais ne s'accordent pas, tant s'en faut, sur le sens à donner à la "raison générale" ou au "sens commun". Les uns, les plus nombreux, y voient soit la somme numérique des raisons particulières: dans cette perspective, elle prend de la valeur avec l'accumulation des témoignages singuliers; soit une abstraction collective assez vague qui n'est pas sans analogie avec le Moi collectif des psychanalystes; d'autres, et ce sont les interprètes récents tels Chr. Maréchal et G. Verucci, y voient une entité spécifique, transcendant les raisons singulières, quelque chose comme la raison humaine de Descartes. Notre recherche porte à faire nôtre la conclusion de ces derniers.

3. L'un et l'autre de ce que l'on peut sans doute appeler les postulats fondamentaux du mennaisianisme dé-

terminent la nature de la philosophie de Lamennais. Ils la situent de fait en plein idéalisme et la placent au même rang que les grandes philosophies idéalistes tels le cartésianisme, le spinozisme, le malebranchisme. Cependant, la nature de la noétique mennaisienne découle de façon plus directe d'une autre option de Lamennais, celle de fonder toute sa théorie de la connaissance sur un objet intramental, sur une première pensée, sur un cogito. En effet, il ressort de notre étude, et ce sera une troisième constatation, que Lamennais nourrit toujours l'espoir de fonder toute la certitude rationnelle sur une pensée valable, suivant en cela l'exemple du père de la philosophie moderne, Descartes.

4. La nature du cogito mennaisien diffère de celui de Descartes et n'est pas sans ressemblance avec celui de Malebranche. Lamennais, en effet, prend comme première pensée valable, pour en faire son indubitable premier et son repère de toute signification, l'idée de Dieu. L'Etre infini devient ainsi le principe ontologique qui assure la certitude rationnelle.

Le mennaisianisme final, celui des années 1840, ne démentira pas sur ce point le mennaisianisme triomphant des années 1820: dans un cas comme dans l'autre, la première démarche de la philosophie consiste à inventorier l'idée primitive, celle qui assure l'existence de toute autre, et, également dans les deux cas, ce cogito est Dieu. Cette infrastructure idéaliste, toujours fidèle à elle-même sous les changements plus ou moins profonds, contribue à assurer à la philosophie mennaisienne son identité propre et à lui donner l'impression de permanence et de

stabilité. Cette stabilité est peut-être d'autant plus ressentie par Lamennais que la voie que suit son évolution le conduit indéfectiblement à une plus grande cohérence interne et donc à une plus grande fidélité aux principes idéalistes fondamentaux.

5. Il appert cependant que la notion de Dieu subit au cours de l'évolution de la pensée mennaisienne des modifications des plus substantielles. Ainsi, pour n'en indiquer que les deux pôles opposés, si, lors de sa structuration initiale, la noétique mennaisienne se fait de l'Etre divin une idée assez conforme à celle de la théologie catholique traditionnelle, où il s'agit d'un Dieu personnel, transcendant, trine et inaccessible dans son essence intime à la raison humaine, à l'ère de sa maturité, elle ne conserve de Dieu qu'une conception assez confuse, facilement assimilable à l'ensemble cosmique, objet accessible à la raison humaine, en sorte qu'on ne voit plus très bien la distinction qui existe entre l'idée d'être en général et l'idée de l'Etre infini, entre l'être infini et l'Etre divin. Il suffit de lire les chapitres de l'Esquisse traitant de la Trinité pour constater à quel point le Dieu mennaisien des années 1840 est démuné de toute transcendance et de toute personnalité pour ne devenir qu'une abstraction rationnelle.

6. Il est un autre concept, implanté au coeur de la noétique mennaisienne, dont il n'est pas aisé de dire s'il est un corollaire des notions précédentes, s'il contribue à leur conceptualisation, ou s'il est comme eux un précipité de la philosophie existante: il s'agit de la notion de certitude. Il nous est impossible d'en dé-

crire la genèse; elle a mûri, semble-t-il, tout au cours de la gestation de la réflexion noétique pour être ensuite présentée sous forme de postulat ou d'axiome.

La certitude chez Lamennais ne signifie pas uniquement l'état d'esprit qui affirme sans crainte de se tromper, mais elle implique chez lui l'impossibilité d'erreur. D'une telle définition, il s'ensuit que chercher la certitude, c'est chercher une raison infaillible. La raison humaine ne présentant pas les garanties d'infaillibilité, l'homme doit chercher ailleurs, dans une autre raison, cette infaillibilité, ou renoncer à toute certitude. Seule la raison divine est infaillible; donc c'est en elle seule que l'être intelligent trouve son salut. Nous rappelons que même la "raison générale" s'appuie sur la raison divine selon des rapports différents, suivant qu'il s'agit de la thèse de l'Essai ou de celle de l'Esquisse. Mais toujours c'est Dieu qui se rend garant de la vérité, donc de la certitude.

On voit jusqu'à quel point la conception mennaisienne de la certitude s'agence relativement bien avec la notion d'intelligence passive, et laisse la voie ouverte à la théorie de la "raison générale".

7. Notre thèse nous conduit à rejeter de façon catégorique les interprétations fidéistes du mennaisianisme; du moins pour ce qui en est des dernières étapes de sa doctrine de la connaissance. En définitive, la foi, chez lui, n'est pas une activité surnaturelle, ni un simple abandon de la raison à une autorité extrinsèque. Elle se définit d'abord par son opposition au raisonnement en ce

qu'elle précède et exclut toute activité raisonnante: alors elle est synonyme d'intuition. En somme, la foi est bien un acte de confiance en une raison supérieure, mais il s'agit encore dans ce cas de la raison humaine. Donc un tel acte n'en est plus un de fidéisme mais bien de rationalisme.

8. S'il nous était permis de caractériser le rationalisme mennaisien, nous dirions que, comme le cartésianisme, il est un acte de "foi" en la raison humaine, mais, et ici il diffère profondément du cartésianisme, il rejoint la raison humaine, la raison pure, non par l'isolation de l'homme mais par la socialisation de la pensée, par une ascèse sociale. Autrement dit, la démarche noétique de Lamennais substitue au solipsisme cartésien un autre mode de purification, celui de la "socialisation" des raisons individuelles. La méthode mennaisienne se résume, selon notre hypothèse, à "induire", à partir de l'universalité des raisons particulières, ce qu'il y a de commun, étant assuré, et c'est là le postulat ontologique typiquement mennaisien, qu'il existe une raison commune, universelle, qui se trouve en chaque homme individuel, et étant assuré, par ailleurs, et c'est le postulat méthodologique (ou noétique) typiquement mennaisien, que la vérité se situe dans cette raison humaine, la raison générale. Le problème pratique, pour l'esprit à la recherche de la certitude, c'est de reconnaître l'objet de cette raison générale; pour y arriver, il n'y a pas d'autre moyen que de se mettre à l'écoute des hommes, comparant nos dires avec ceux de l'humanité présente et passée.

Nous sommes conscient que les conclusions que

propose cette étude se situent en marge de l'interprétation habituelle que l'histoire porte sur la philosophie de Félicité de Lamennais. Nous sommes non moins conscient de la faiblesse de notre démonstration: une foule de notions restent confuses, d'autres encore complètement inexplorées.

Cependant notre souci constant a été de nous appuyer sur les écrits mêmes de l'auteur, d'en chercher le sens propre, d'interpréter les processus à l'intérieur du tout, indépendamment des interprétations faites antérieurement.

Il nous semble inutile d'insister sur le fait que les conclusions que nous proposons sont plus des hypothèses à vérifier que des thèses définitives.

S'il nous est permis de formuler un souhait, c'est de voir des chercheurs s'adonner à une étude approfondie des différents points que notre travail a dû laisser dans l'imprécision.

Appendice

CHRONOLOGIE F. R. DE LAMENNAIS

N.B. Nous nous sommes inspiré pour élaborer cette chronologie de l'ouvrage de M. Mourre, Lamennais ou l'hérésie des temps modernes.

- 1782: 19 juin: Naissance, à Saint-Malo, d'une famille de vieille bourgeoisie, de Félicité Robert La Mennais.
- 1788: La famille de La Mennais est anoblie. Le jeune Féli, qui vient de perdre sa mère, décourage vite le maître qu'on a voulu lui donner. Il est recueilli, au domaine de La Chesnaie, près de Dinan, par son oncle des Saudrais, qui se charge de son éducation.
- 1796: Premier voyage à Paris, en compagnie de son père.
- 1804: Jean-Marie, frère aîné, reçoit la prêtrise. Féli se "convertit" et fait sa première communion. Il s'installe à La Chesnaie auprès de Jean-Marie.
- 1806: Voyage à Paris où il assiste aux conférences de Frayssinous et rend visite à l'abbé Emery.
- 1808: Féli suit son frère au collège de Saint-Malo, comme professeur de mathématiques, mais se dégoûte rapidement de cet enseignement.
Il reçoit les ordres mineurs et publie, en collaboration avec Jean-Marie, les

Réflexions sur l'état de l'Eglise en France.

- 1810: Féli retourne vivre seul à la Chesnaie.
Ruine de famille, à la suite du Blocus continental, mais le domaine de La Chesnaie reste aux deux frères.
- 1814: PREMIERE RESTAURATION.
Court séjour à Paris: projets littéraires, échec et retour à La Chesnaie vers la fin de l'année.
Tradition de l'Eglise sur l'institution des évêques: Féli ultramontain.
De l'Université impériale, (Brochure).
- 1815: Il s'enfuit en Angleterre au retour de Napoléon.
Il rencontre l'abbé Carron et se lie d'une fervente amitié avec un jeune Anglais, Henry Moorman.
Il rentre en France après Waterloo, en compagnie de l'abbé Carron.
23 décembre, il est ordonné sous-diacre.
Déc. et janv. (16): Influence des doctrines philosophiques sur la société.
- 1816: Au printemps, il est ordonné diacre et prêtre.
Il célèbre sa première messe à Paris et s'installe aux Feuillantines, avec l'abbé Carron.
Sur l'observation du dimanche: article dans le Mémorial.
Du Clergé: article dans le Mémorial.
Quelques réflexions sur l'Ecole Polytechnique.
- 1817: Fin d'année, il publie le premier tome de
Essai sur l'indifférence en matière de religion.

Succès éclatant.

Du droit du gouvernement sur l'éducation (Brochure).

- 1818: L'abbé de Lamennais devient un homme célèbre.
Il se fait de nombreux amis: MAISTRE, BONALD, CHATEAUBRIAND, le baron de VITROLLES, Denys BENOIT D'AZY, le comte de SENFFT, mais il reçoit de nombreux coups: mort de son frère cadet, de l'abbé Tesseyre, de Moorman.

Observation sur la promesse d'enseigner pendant le 18e siècle et sur sa situation actuelle, (Brochure).

- 1819: Il entre au Conservateur, feuille ultra dirigée par Chateaubriand.

Premiers Mélanges

- 1820: Deuxième volume de l'Essai sur l'ind...: réactions défavorables du clergé, surtout des Jésuites.
Assassinat du duc de Berry.
Féli collabore au Défenseur de Genoude et de Bonald.

- 1821: Mort de l'abbé Carron. Féli quitte les Feuillantines et se fixe à La Chesnaie, où il espère se rapprocher de Jean-Marie, mais celui-ci, nommé vicaire général du Grand Aumônier de France, part pour Paris.

Défense de l'Essai...

Difficultés d'argent.

En France, vague de conspirations bonapartistes.

- 1823: Campagnes contre les gallicans et l'Université, en particulier contre son Grand Maître, Mgr de Frayssinous.

- 1824: Pendant l'été, premier voyage à Rome. L'abbé de Lamennais est reçu par Léon XII et fêté dans les milieux du Vatican.
Traduction de l'Imitation.
Il travaille à son traité de la théocratie:
De la religion.
Mort de Louis XVIII.
- 1825: Frayssinous: Défense du christianisme ou conférences sur la religion.
Lamennais publie:
De la religion considérée dans ses rapports avec l'ordre politique et civil.
- 1826: En avril, les évêques publient une déclaration gallicane contre Félicité, qui est traduit en correctionnelle et condamné à l'amende.
Ses affaires d'argent, compromises dans une malheureuse entreprise de librairie, s'embrouillent de plus en plus: il doit 200,000 francs.
Gerbet: Des doctrines philosophiques sur la certitude dans leurs rapports avec les fondements de la théologie.
Deuxièmes Mélanges
- 1827: C'est à cette date que Félicité simplifie son nom en Lamennais.
- 1828: Progrès de la Révolution: il y révèle son ralliement au libéralisme. Fondation de la Congrégation de Saint-Pierre, avec Gerbet.
Le Guide du premier âge.

- 1829: Première lettre à Monseigneur l'archevêque de Paris.
Seconde lettre à Monseigneur l'archevêque de Paris,
 (Brochures).
- 1830: Au printemps: rencontre de LACORDAIRE
REVOLUTION DE JUILLET
 Septembre: Féli arrive à Paris; affirme à Victor
 Hugo sa foi républicaine,
 Octobre: il s'installe à Juilly avec Gerbet et
 quelques disciples de La Chesnaie.
 Fondation de l'Avenir, organe du libéralisme chré-
 tien.
- 1831: Résistance des évêques contre les attaques de
 l'Avenir.
 15 novembre: suspension de l'Avenir, par manque
 d'abonnements.
 Insurrection de la Pologne, et en Italie.
 A Paris, sac de l'Archevêché, sévices contre les
 prêtres.
 L'abbé de Lamennais part pour Rome, avec Lacordaire
 et Montalembert.
 Gerbet: Coup d'oeil sur la controverse chrétienne
 depuis les premiers siècles à nos jours.
 B. Constant: De la religion considérée dans sa
 source, ses formes et ses développe-
 ments. (5 vol.) 1824-1831.
- 1832: Séjour en Italie.
 13 mars: brève audience pontificale;
 15 mars: départ de Lacordaire.
 Féli attend vainement le verdict du Saint-Siège et

se décide enfin à quitter l'Italie le 9 juillet.

30 août: au cours d'une étape à Munich, reçoit l'encyclique MIRARI VOS, qui condamne ses doctrines.

Féli se soumet, interdit la reparution de l'Avenir.

Octobre: il entre à La Chesnaie.

Rupture avec Lacordaire.

Gerbet: Conférences de philosophie catholique. Introduction à la philosophie de l'histoire.

1833: Malgré sa soumission officielle, Féli se répand, dans sa correspondance, en violentes injures contre le pape.

Il transforme peu à peu son système, en substituant le magistère du peuple au magistère de l'Eglise.

5 avril, à La Chesnaie, il célèbre ses dernières Pâques.

Campagne des évêques contre lui.

Il doit fermer l'école de La Chesnaie.

Novembre: Arrivée à Paris.

Gerbet: Considérations sur le dogme générateur de la piété catholique.

B. Constant: Du Polythéisme romain considéré dans ses rapports avec la philosophie grecque et la religion chrétienne.

1834: Lamennais cesse de dire sa messe.

30 avril: Paroles d'un Croyant: un succès de scandale considérable. Cet ouvrage, "proteste contre l'oppression qu'elle déclare près de finir par le triomphe de la liberté, et elle s'efforce de christianiser

ser la future démocratie. Le public n'aperçut que la première (partie): le livre passa non sans raison pour un écrit destiné à déclencher la révolution", FONCK.

15 juillet: condamnation des Paroles... par
Singulari Nos

Féli rompt avec l'Eglise
Il se retire à La Chesnaie.
Sainte-Beuve: Volupté.

1835: Voyage à Paris pour témoigner au procès des républicains.

Troisièmes Mélanges

1836: Rupture avec Jean-Marie, son frère.

Il quitte définitivement La Chesnaie.

Affaires de Rome: où il tente de se justifier en face de l'Eglise.

1837: Livre du Peuple. Un traité de morale sociale...

Il fréquente George Sand, Béranger, Chateaubriand.

1838: Politique à l'usage du peuple, (2 vol.).

Gerbet: Réflexions sur la chute de M. de la Mennais.

1839: De l'esclavage moderne, (80 pages).

1840: Le Pays et le Gouvernement: pamphlet contre Louis-Philippe.

Il est mis en accusation devant la Chambre royale et condamné à un an de prison.

Esquisse d'une philosophie: 3 volumes, (1840-1846).

1841: Internement à Sainte-Pélagie.

Il écrit: De la religion. Du Passé et de l'Avenir du Peuple.

Discussions critiques et pensées diverses sur la religion et la philosophie.

"Les Discussions critiques... sont le "journal" des démolitions du catholicisme de Lamennais." FONCK.

1843: Amschaspands et Darvands: Satire violente de la société, sous forme de conversations ou de monologues des génies du bien et des génies du mal, selon la religion des Perses.

1846: Une voix de prison. "Poèmes en prose dont la plupart formaient la dernière partie des Amschaspands."
DUINE.

Les Evangiles, traduction nouvelle.

Le deuil de la Pologne. Protestation de la démocratie française et du socialisme universel.

Quatrième volume de l'Esquisse d'une philosophie.

1847: A la démocratie européenne la démocratie française, (Article).

1848: REVOLUTION DE FEVRIER.

Féli est élu député en avril, siège à l'extrême gauche de l'Assemblée.

Fondation du journal: Le Peuple Constituant, saisi après les émeutes de Juin, du 27 février 1848 au 11 juillet 1848.

De la société première et de ses lois ou de la religion, (260 pages).

Au peuple. (Affiche de 44 noms, dont celui de Lamennais en tête).

1849: Réélu député aux élections de mai.

La Réforme: sous la direction de Lamennais, du 1er octobre 1849 au 30 décembre 1849.

1851: COUP D'ETAT DE LOUIS-NAPOLEON: Féli se retire de la politique.

Nouveau Testament de N.-S. Jésus-Christ (Traduction nouvelle).

Comité démocratique français-espagnol-italien, (67 pages).

1854: 27 février, mort de Lamennais.
Enterrement à la fosse commune.

Oeuvres posthumes:

1855: La Divine Comédie de Dante Alighieri.

1856: Discussions critiques et pensées diverses. Sur la vieillesse. Du procès d'avril et de la république.

Bibliographie

La bibliographie de Félicité de Lamennais a été faite jusqu'à 1923 par F. DUINE dans l'Essai de bibliographie de F. Robert de La Mennais, Paris, 1923. Quand les ouvrages sont indiqués dans ce livre, nous en signalons le numéro entre parenthèses.

I. Oeuvres de Lamennais

N. B. La bibliographie des oeuvres de Lamennais étant complète dans le livre de F. DUINE, il nous paraît justifié de ne donner ici que les principaux ouvrages qui furent utilisés dans cette recherche.

Réflexions sur l'état de l'Eglise en France pendant le dix-huitième siècle et sur sa situation actuelle, Paris, Société typographique, 1808. In-8 de VIII-151 p.

Tradition sur l'institution des évêques, Paris, Société typographique, 1814.

De l'Université impériale, broch., sept. 1814.

Influence des doctrines philosophiques sur la société, dans le Mémorial religieux, politique et littéraire, déc. 1815 et janv. 1816.

Du clergé, dans le Mémorial religieux, politique et littéraire, janv. et févr. 1816.

Essai sur l'indifférence en matière de religion, t. 1, Paris, Tournachon-Molin et Seguin, 1817. In-8 de 523 p.

Essai sur l'indifférence en matière de religion, t. 2, Paris, Tournachon-Molin et Seguin, 1820. In-8 de LXXXIX-214 p.

Défense de l'essai sur l'indifférence en matière de religion, Paris, Méquignon, 1821. In-8 de XX-382 p.

De la religion considérée dans ses rapports avec l'ordre politique et civil, 1ère partie, en mai 1825, avec une 2e édit., revue et corrigée, en juill. 1825; 2e partie, en févr. 1826, Paris, Bureau du Mémorial catholique, 1826; in-8 de 364 p.

Des progrès de la révolution et de la guerre contre l'Eglise, Paris, Belin-Mandar et Devaux, 1829. In-8 de XI-387 p.

Paroles d'un croyant, Paris, Renduel, 1834.

De l'ignorance, article composé au commencement de 1836, pour le Dictionnaire de la conversation, où il parut, vol. 32, p. 374-382. -- Dans les Oeuvres Compl., édit. Pagnerre, t. VIII, p. 311-326.

Affaires de Rome, Paris, Cailleux, 1836-1837. In-8 de 401 p.

Le livre du peuple, Paris, Delloye, 1838. In-8 de 87 p.

Politique à l'usage du peuple, recueil des articles publiés dans le Monde, du 10 févr. au 4 juin 1837, 2 vol. in-32, Paris, Pagnerre, 1838.

De l'esclavage moderne, Paris, Pagnerre, 1839. In-32 de 80 p.

Le pays et le gouvernement, Paris, Pagnerre, 1840. In-32 de 128 p.

Esquisse d'une philosophie, Paris, Pagnerre, 1840. 3 vol. In-8. -- Le t. 4, chez Pagnerre, 1846, In-8 de 468 p.

Discussions critiques et pensées diverses sur la religion et la philosophie, Paris, Pagnerre, 1841. In-8 de 293 p.

De la religion, Paris, Pagnerre, 1841. In-32 de 183 p.

Du passé et de l'avenir du peuple, Paris, Pagnerre, 1841. In-32.

Amschaspands et Darvands, Paris, Pagnerre, 1843. In-8 de 397 p.

Une voix de prison, Paris, Pagnerre, 1846. In-32 de 128 p.

De la société première et de ses lois ou de la religion, Paris, Garnier, 1848. In-12 de 260 p.

Oeuvres posthumes de Lamennais

FORGUES, E. D., Discussions critiques et pensées diverses. Sur la vieillesse. Du procès d'avril et de la république, Paris, Paulin et Le Chevalier, 1856. In-8 de 439 p.

FORGUES, E. D., Correspondance, Paris, Paulin et Le Chevalier, 1859. 2 vol. In-8.

BLAIZE, A., Correspondance, Paris, Dentu, 1866. In-8.

BLAIZE, A., Correspondance, Mélanges religieux et philosophiques, Paris, Dentu, 1866. In-8.

FORGUES, E. D., Correspondance inédite entre Lamennais et le baron de Vitrolles, Paris, Charpentier, 1886. In-8 de 500 p.

LAVEILLE, A., Un Lamennais inconnu: Lettres inédites à Benoît d'Azy, Paris, Perrin, 1898. In-12 de LXV-357 p.

FORGUES, E. D., Lettres inédites de Lamennais à Montalembert, Paris, Perrin, 1898. In-8 de XI-402 p.

Editions dites des oeuvres complètes

Oeuvres complètes, Paris, Daubrée et Cailleux, 1836-37. Douze vol. in-8. C'est à cet ouvrage que nous renvoyons le lecteur quand nous écrivons O.C.

Oeuvres complètes, Paris, Pagnerre, 1844. Dix vol. in-18.

II. Les ouvrages concernant le mennaisianisme

ADAM, Ch., La philosophie en France, Paris, F. Alcan, Ed., 1894, 444 p.

BEGUIN, A., Le centenaire de Lamennais in Esprit, Paris, avril 1954.

- BLAISE, A., Essai biographique sur M. F. de La Mennais, Paris, Garnier, 1858.
- BLAISE, A., Oeuvres inédites de F. La Mennais, 2 vol., Paris, Dentu, 1866.
- BOUTARD, Ch., Lamennais, La renaissance de l'ultramontanisme, Paris, Perrin, 1905.
- BOUTARD, Ch., Lamennais, sa vie et ses doctrines, t. III, démocratie, Paris, Perrin et Cie, 1913, 485 p. (DUINE, 791).
- BOYER, Abbé, Examen de la doctrine de M. de la M., Paris, 1834. In-8e de 342 p. (DUINE, 266).
- BREHIER, E., Histoire de la philosophie, 3 volumes, Paris, 1932.
- BROUSSE, Fr., Lamennais et le christianisme universel, Paris, Ed. du Scorpion, 1963, 158 p.
- BROUTIN, P., Un aspect de l'oeuvre mennaisienne in Nouvelle Revue Théologique, Louvain, 1937, t. 64, p. 969-985, 1091-1102.
- CARCOPINO, Cl., Les doctrines sociales de Lamennais, Paris, Presses Universitaires, 1942, 219 p.
- COUTURE, Ch. M., Le mouvement mennaisien au Canada français (1830-1850), in Société Canadienne d'histoire de l'Eglise catholique, 1939-40, p. 74.
- CRESSON, A., Les courants de la pensée philosophique française, t. 2, Paris, Colin, 1950, 210 p.
- CROTEAU, J., Critica. Objectum et Methodus, Ottawa, Faculté de Philosophie, 1955, 3 fasc. mémoires.
- DERRE, J.-R., La Mennais, ses amis et le mouvement des idées à l'époque romantique, (1824-1834), Paris, Klincksieck, 1962, 741 p.
- DUDON, Paul, Lamennais et le Saint-Siège (1820-1834), Paris, 1911.

- DUDON, Paul, La bibliothèque de Lamennais, in Etudes, 20 avril 1912, t. 131, p. 230-248.
- DUINE, F., La Mennais, Sa vie, ses idées, ses ouvrages, d'après les sources imprimées et les documents inédits, Paris, Garnier, 1922, III - 383 p. (DUINE, 919).
- FERRAZ, M., Histoire de la philosophie en France au XIXe siècle. Traditionalisme et ultramontanisme, Paris, 1880.
- FEUGERE, An., Lamennais avant l'"Essai sur l'indifférence" d'après des documents inédits, (1782-1817), Paris, Bloud, 1906, XIII, 460 p. (DUINE, 805).
- FONCK, A., Dict. de Théologie cath., Paris, libr. Litouzey et Ané, 1925, t. 32, art. Lamennais.
- FOUCHER, L., La philosophie catholique en France au XIXe siècle avant la renaissance thomiste et dans son rapport avec elle (1800-1880), Paris, Vrin 1955, In-8, 280 p.
- GERBET, Abbé., Des doctrines philosophiques sur la certitude, dans leurs rapports avec les fondements de la théologie, Paris, 1826. In-8e de 205 p. (DUINE, 156).
- GIRAUD, V., La vie tragique de Lamennais, (Les énigmes de l'histoire. Dir.: L. Bertrand.) Paris, F. Alcan, 1933. In-16, VIII - 188 p.
- GONZALEZ, Z., Histoire de la philosophie, 4 vol., Paris, Lethiellieux, 1891.
- GROULX, L., Notre Maître le Passé, 2e série; surtout "Les Patriotes de 1837 et le Clergé"; "Les idées religieuses de L.-J. Papineau"; "Un mouvement de jeunesse vers 1850".
- GUILLEMIN, H., La Mennais ultramontain, in Vie intellectuelle, 1936, p. 9-36.
- HARISPE, P., Lamennais, Le drame de sa vie sacerdotale, Paris, Ed. de l'Abeille d'Or, 1925, 449 p.

- JANET, P. et SEAILLES, G., Histoire de la philosophie, Paris, libr. Delagrave, 1938, 1084 p. avec un supplément de 246 p.
- LACORDAIRE, H., Considérations sur le système philosophique de M. de la Mennais, 1834.
- LACROIX, J., Traditionalisme et rationalisme in Esprit, Déc. 1955.
- LAFOREST, M., Le Cartésianisme et le Lamennisme in Revue catholique, 1846-47, p. 14, 70, 297.
- LAVEILLE, A., Un Lamennais inconnu. Lettres inédites de Lamennais à Benoît d'Azy, Paris, Perrin, 1898, 357 p.
- LE GUILLOU, L., L'évolution de la pensée religieuse de Félicité Lamennais, Paris, Colin, 1966, 506 p.
- MARECHAL, Chr., Essai d'un système de philosophie catholique par Lamennais, Paris, Bloud et Cie, 1906.
- MARECHAL, Chr., La jeunesse de la Mennais, Paris, Perrin, 1913, 750 p.
- MARECHAL, Chr., La famille de la Mennais sous l'Ancien Régime et la Révolution, Paris, Perrin, 1913, 345 p.
- MARECHAL, Chr., La Mennais, La dispute de l'Essai sur l'indifférence, D'après des documents nouveaux et inédits, Paris, Champion, 1925, X, 455 p.
- MARECHAL, Chr., La Mennais in Revue d'histoire ecclésiastique, Louvain, 1926, t. XXII, p. 660-662.
- MARECHAL, Chr., La Mennais in Revue néo-scholastique de phil., Louvain, 1927, XXIX, p. 488-490.
- MARECHAL, Chr., La Mennais, Descartes et saint Thomas, in Rev. Philos. CXXXVII, 4, oct.-déc. 1947, p. 443-51.
- MARECHAL, Chr., La vraie doctrine philosophique de Lamennais, Le retour à la raison, in Rev. Philos. Juillet-sept., 1949, 139, p. 319-30.

- MICHAUD, Biographie universelle, ancienne et moderne, Paris, Louis Vivès. Article sur Lamennais t.23.
- MOURRE, M., Lamennais ou l'hérésie des temps modernes, Paris, Amiot-Dumont, 1955, In-16, 376 p.
- O'BREADY, L'abbé M., Le mouvement démocratique, in Société Can. d'hist. de l'Egl. cath., 1939, p. 52.
- POITOU, E., Les philosophes français contemporains, Paris, Charpentier, 1864, 402 p. (Lamennais p. 23-39).
- QUILTY, R. P., The Influence of H. F. de Lamennais' Epistemology on his Theory of Democracy, in The Catholic University of America... Abstract Series, Washington, 1954, vol. no. 4.
- ROHRBACHER, Catéchisme du sens commun, 1825.
- ROUSSEL, Alf., Lamennais intime, d'après une correspondance inédite, Paris, Lethiellieux, 1897, 460 p.
- ROUSSEL, A., Lamennais, d'après des documents inédits, Rennes, Caillière, 1893, t.1, 350 p., t.2, 404 p.
- ROUSSEL, A., Lamennais à La Chênaie, Paris, Téqui, 1909, 301 p.
- ROUSSEL, A., Lamennais et ses correspondants inconnus, Paris, Téqui, 1912, 455 p.
- ROUSSEL, J., Félicité de Lamennais, Paris, éd. universitaires, "Classique du XIXe siècle", 1957, 160 p.
- SERGENT, J., Bibliothèque nationale: catalogue de l'exposition consacrée à Lamennais, in Rev. litt. Fr., 1956, 56, no4, p. 584.
- SIMON, A., Livres récents sur Lamennais (1964) in Revue d'hist. ecclésiast., vol. LIX, No 2, p. 504.
- SPULLER, Lamennais, Paris, Hachette, 1892.
- UBAGHS, G-C., Examen de la question de l'origine de nos connaissances au point de vue de l'orthodoxie,

in Revue Catholique, Louvain, 1847, p. 1-13;
57-70; 129-143.

VALLERY-RADOT, R., Lamennais ou le prêtre malgré lui,
Paris, Plon, 1931.

VERNEAUX, R., Epistémologie générale ou Critique de la
connaissance, Paris, Beauchesne, 1959. 175 p.

VILLEFOSSE, L. de, Lamennais ou l'occasion manquée. Paris,
Vigneau, 1945, 297 p.