NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

53 Nº 5 1926

La philosophie de Joseph de Maistre

Paul GOREUX

p. 350 - 372

https://www.nrt.be/en/articles/la-philosophie-de-joseph-de-maistre-3216

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

La philosophie de Joseph de Maistre

Le centenaire de la mort de J. de Maistre, célébré en 1921, a rappelé autour de sa pensée, l'attention des critiques, et avec elle, les succès et les agitations de l'actualité. Il nous a valu d'ailleurs d'importantes études : celles de G. Goyau (1) et d'Em. Dermenghem surtout (2), qui ont déterminé dans l'œuvre l'influence, jusqu'ici mal définie, des loges martinistes.

Citons encore la publication de son journal (3) et d'un inédit suggestif : le « mémoire au duc de Brunswick » sur l'orientation de la franc-maçonnerie (4).

---

(1) G. Goyau. « *La pensée religieuse de J. de Maistre* », dans la *Revue des deux mondes*, fév.-avr., 1921.

(2) E. Dermenghem. *Jos. de Maistre mystique*, Paris, « la connaissance », 1923.

(3) J. de Maistre. *Les carnets du C. Jos. de Maistre*, (livre-journal), (1790-1817), Lyon et Paris, Vitte, 1923.

(4) J. de Maistre. *La Franc-maçonnerie*. Mémoire au duc de Brunswick. Paris, Bieder, 1925.

Ce n'est pas au reste, qu'on eût jamais oublié l'auteur des « Soirées de Saint-Pétersbourg » ; il a toujours été livré à la dispute et sa réputation en a souffert.

A vrai dire, il ne faudrait pas l'aborder par n'importe quel biais ni le considérer sous n'importe quel jour. Tous ceux qui l'ont fréquenté savent le contraste d'humeur entre ses ouvrages et sa correspondance et l'on n'est pas moins déconcerté, lorsque, de prime abord, on essaie de serrer en système ses idées philosophiques. C'est que l'expression n'a pas toujours pris mesure sur la pensée ; elle la dépasse même souvent. Le polémiste ici a fait tort au philosophe. Ailleurs c'est l'érudit qui, sans cesse dispersé dans la pensée d'autrui, avait parfois quelque peine à se retrouver dans la sienne. Il y arrivait cependant mais au prix d'un certain éclectisme. Il ne faut pas s'étonner de retrouver dans ses œuvres, à côté d'une thèse franchement augustinienne, un correctif qui est parfois une pièce importante du thomisme. Disons à sa décharge qu'il ne distinguait pas toujours à l'aigu les nuances pourtant très accusées des deux écoles. Ne cite-t-il pas saint Thomas à l'appui des idées innées (1) et qui plus est, de la vision en Dieu (2)? Il indiquait les textes car il connaissait très bien l'Aquinate, et Aristote au dire d'un spécialiste, plus que personne de son temps (3). Mais il les traduisait dans la langue de Platon (4). C'était sa manière d'établir l'unanimité des grands maîtres : zèle de l'apologiste, le quatrième personnage qui bénéficiait en lui des trois autres et pas toujours à leur avantage.

C'est à Maistre apologiste cependant que nous devons le meilleur de son œuvre ; c'est dans sa foi qu'il faut cher-

---

(1) *Les Soirées de Saint-Pétersbourg,* Anvers, Janssens, 1821, t. I, p. 112.

(2) *Ibid.,* t. II, p. 207 note.

(3) Barthélémy-St-Hilaire : *Étude sur Franç. Bacon.* Paris, Alcan, 1890, p. 36.

(4) *Soirées,* t. I, p. 114. Il cite le texte du *Contra Gentes :* « Intellectus noster secundum statum praesentem, nihil intelligit sine phantasmate », (L. III, c. 41). Il traduit : « que l'intelligence, *dans notre état de dégradation,* ne comprend pas sans image ».

cher l'inspiration de sa forte pensée et quelques-unes des marques les plus profondes de sa philosophie.

Il est ici comme ailleurs un peu dogmatique — moins qu'on ne le pense et que les mots ne le disent — sans cesser d'être profond et personnel jusqu'à la hardiesse. Mais il aimait à commencer par l'argument d'autorité (1). La métaphysique était son fort (2). C'est lui qui nous en fait la confidence dans une lettre intime. Mais augustinien avec quelqu'excès, il ne consentait pas à la séparer de la révélation (3). Au fait, ses spéculations se sont trop souvent embarassées de considérations théologiques ou pseudo-telles, dont il eût pu faire avantageusement l'épargne.

C'est sa foi qui lui fit entreprendre sa brillante croisade philosophique contre le matérialisme, forteresse de l'impiété d'alors. Si Locke, si Bacon surtout, furent ses victimes de prédilection, c'est qu'il les accusait d'en avoir été les inspirateurs.

Pourquoi enfin préféra-t-il Platon à Aristote ? Nest-ce pas qu'il voyait en lui « une âme naturellement chrétienne » (4) et dans sa philosophie « la préface humaine de l'Évangile » (5), un idéalisme tout proche d'une mystique?

C'est de cette philosophie que nous avons essayé de retrouver l'esprit et les grands aspects. Nous l'avons glanée par parcelles dans les différents ouvrages de Maistre, dans ses « Soirées » surtout et plus encore dans l' « Examen de la philosophie de Bacon » ouvrage posthume où il a écrit quelques-unes de ses meilleures pages.

Sans doute, Maistre n'a guère pratiqué la philosophie en professionnel ; il s'y montre du moins amateur de génie. Dès 1805, son point de mire était devenu plus fixement le

---

(1) *Soirées,* t. I, p. 107, 108.

(2) *Lettre à M. le comte de Vargas*, 20 oct. 1807, p. 86. (*Lettres et opuscules* inédits du comte J. DE MAISTRE. Bruxelles, Goemaere, 1851, 2 vol., t. II).

(3) *Soirées,* t. II, p. 181.

(4) *Sur les délais de la justice divine.* Bruxelles, Goemaere, 1852, notes p. 178.

(5) *Soirées,* t. I, p. 261.

« philosophisme » et dès lors, le zèle autant que le goût l'orienta vers la haute spéculation. A ce seul point de vue, l'étude de sa philosophie aurait déjà son prix. Elle nous intéresse encore parce qu'elle fixe un moment, et des plus critiques, de la philosophie chrétienne. Mais sa principale utilité sera de nous introduire, plus profondément qu'aucune autre étude peut-être, dans la vie de son esprit et comme dans le mouvement même de sa pensée. Maistre dans sa philosophie exprime en effet moins un système qu'une mentalité. Il s'inspire d'une longue tradition bien plus que d'un maître. Ne lui demandez pas s'il est platonicien ou cartésien ? Il continue « Pithagore, Platon, Cicéron, Origène, saint Augustin, Descartes, Cudworth, Liné, Polignac, Pascal, Nicole, Bossuet, Fénelon, Leibnitz et cet illustre Malebranche qui a bien pu errer quelque peu dans le chemin de la vérité mais qui n'en est jamais sorti » (1).

Le sens de son esprit l'entraîne donc dans un courant de spiritualisme plus augustinien que thomiste bien qu'il ait une belle page à la gloire de saint Thomas (2). Il témoignera toujours plus d'enthousiasme pour Platon que pour Aristote dont il utilise surtout la logique et qu'il ne devait pas trouver suffisamment idéaliste. Il a beaucoup lu Origène et l'a longuement résumé. Il aimait aussi les spéculations d'Augustin sur la Trinité, le Verbe et même les nombres. Il ne faut donc pas s'étonner de lui voir tant de sympathie pour les loges d'alors dont la doctrine se composait, ainsi qu'il l'a dit lui-même, d'un « mélange de platonicisme, d'origénisme et de philosophie hermétique sur une base chrétienne » (3).

Ce spiritualisme n'allait pas sans quelques audaces, au risque de l'égarer dans des dissertations aventureuses sur les songes, l'occultisme, la superstition, et ce don de prophétie qui l'intéresse au point de lui en persuader quelques

(1) *Ibid.*, t. I, p. 107, 108.
(2) *Ibid.*, t. I, p. 114.
(3) *Ibid.*, t. II, p. 100.

malheureux essais. Il rêva aussi d'initiations religieuses et quant à sa troisième révélation, la seule perle que les romantiques aient pu découvrir dans ses œuvres, elle n'est en vérité qu'une fort scabreuse imagination.

Cette philosophie a été appréciée, tout comme l'ensemble de l'œuvre, de manières bien diverses suivant les écoles et les sentiments.

M. de Margerie (1) mesure en elle une première étape de la renaissance spiritualiste, une devancière de Cousin. Il réfute avec raison la légende trop accréditée qui fait de J. de Maistre, avec une obstination bientôt centenaire, un des coryphées du traditionalisme. Rien en effet de moins justifiable : il suffira de dire qu'il est innéiste. Il a été traditionaliste en politique : ce qui est tout différent. Cette opinion l'effarouchait même très fort : témoin cette lettre, reproduite naguère par M. G. Goyau (2) et où il s'exprimait si sévèrement, à l'auteur de l'« Essai sur l'indifférence » : « Vous voulez saisir la raison sur son trône et la forcer de faire une belle révérence mais avec quelles armes saisirions-nous cette insolente ? Avec celles de l'autorité sans doute. Prenez garde, M. l'abbé, allons doucement, j'ai peur et c'est tout ce que je puis vous dire ».

Nous ne pouvons toutefois pas suivre M. de Margerie lorsqu'il veut concilier l'innéisme de J. de Maistre avec la scolastique.

Si nous écoutons un autre critique, M. Rocheblave, qui a moins étudié, à vrai dire, sa philosophie que sa pensée en général, « la contradiction est à la base de son système, elle en est même, si l'on peut dire, la partie constitutive et l'organe essentiel » (3). C'est étrange au point d'être inadmissible. S'il y a contradiction dans une construction aussi vaste, ce n'est certes que dans la fine ciselure et le mot d'éclectisme serait, dans tous les cas, plus heureux. Nous

(1) DE MARGERIE : *Le comte J. de Maistre*. Paris, 1882, p. 355, 413.

(2) GEORGES GOYAU : *La pensée relig. de J. de Maistre*.

(3) ROCHEBLAVE : *Étude sur J. de Maistre*. Strasbourg, Listria, 1922, p. 33.

croyons même ses idées philosophiques suffisamment cohérentes pour en essayer une synthèse de leur point de vue central, la connaissance humaine. Il commande, pensons-nous, bon nombre de ses idées de fond.

* * *

On a longuement discuté son « Examen de la philosophie de Bacon ». Cet ouvrage avait d'abord été ignoré. Il est d'ailleurs posthume. Maistre l'avait célé dans son portefeuille et s'était contenté d'en faire part à son ami Bonald, dans une lettre datée de 1818 (1). Il ne parut qu'en 1840. Certes le chancelier d'Angleterre n'a pas gagné à la rencontre et quand Remy de Gourmont nous assure que « la grandeur de Bacon est l'œuvre réelle de J. de Maistre, qu'il le met sur un échafaud mais si haut que le pilori devient une colonne d'apothéose » (2), c'est sans doute pour nous divertir. Il suffirait pour s'en convaincre de consulter les admirateurs de Bacon, M. Ch. Adam par exemple (3). Il est loin de se montrer aussi satisfait. Au fait, « on peut, tout en restant impartial, affirmer que Bacon, malgré son génie, s'est trompé sur la nature, l'objet et l'histoire de la philosophie, et en logique sur le syllogisme et l'induction, sur la méthode qu'il n'a pas renouvelée, sur l'objet de la science et enfin sur la puissance de l'homme, on peut affirmer en outre, que dans ses essais personnels de science pratique il n'a pas mieux réussi, de l'aveu de tous les savants » (4). Or tout cela, de Maistre l'a bien vu et l'a dit mieux encore, parfois fort spirituellement. C'est l'avis de Barthélemy-St-Hilaire, de Margerie et il parait s'imposer. Passons lui quelques exagérations — accusation d'hypocrisie et d'irréligion — c'est une œuvre de polémique ; il reste le premier philosophe français qui réduisit Bacon à sa juste

(1) *Lettres et opuscules*, t. I, p. 322.

(2) Remy de Gourmont : « *Promenades philosophiques* », dans la *Mercure de France*, 1916, p. 16.

(3) Ch. Adam :

(4) Barthélemy St-Hilaire, *op. cit.*, p. 56.

taille. Celui-ci n'a donc rien inventé si ce n'est ces quatre idoles qui égarent le savant et qui l'ont certainement égaré lui-même. Et vraiment, en se croyant l'alpha d'une civilisation nouvelle, il méritait la réflexion pittoresque que Maistre s'est permise sur l'inscription de son monument : « exortus uti aethereus sol ». « Rien n'est en effet plus manifestement faux. Je passerais plutôt une aurore avec inscription: « nuntia solis » ; et même lorsque Bacon se leva, il était au moins 10 heures du matin » (1). Mais ce qui valut surtout au philosophe anglais ces volées de colère et d'esprit, c'est un matérialisme grossier qui allait se décanter d'une génération à l'autre, et à travers Locke et Hume, par filtration successive, aboutir à l'Encyclopédie. Le dix-huitième siècle en effet pouvait le revendiquer comme ancêtre ; il n'y manqua point. Maistre retrouvait alors la vieille inspiration baconienne sous une expression récente : le sensualisme de Condillac. Au début de sa carrière, la thèse de l'origine sensible des idées était dans toute sa célébrité. Aussi sera-ce manifestement elle qui centrera ses préoccupations philosophiques. C'est à Locke surtout, l'initiateur du système, qu'il s'en prend (2). Il lui demande raison de l'universalité de ce concept d'homme, d'animal, que nous appliquons identiquement à tous les individus d'une espèce, existants ou possibles. Comment l'expérience pourrait-elle en produire ne fut-ce que l'illusion, elle qui est toujours « solitaire », qui ne connaît que le cas particulier ? D'ailleurs si les idées pouvaient s'acquérir par les sens, au hasard de l'expérience, pourquoi les animaux ne les posséderaient-ils pas comme nous ? Or il est manifeste qu'ils n'ont ni l'idée de nombre ni celle de l'universel. Le chien qui accompagne son maître à l'exécution capitale « voit la même chose que lui et pourtant n'a aucune idée de la justice,... tous les signes de ces idées l'environnent, le touchent pour ainsi dire, mais inutilement » (3). Notre philosophe « n'entend parler ici que

(1) *Examen de la philosophie de Bacon*, t. I, p.
(2) *Soirées*, t. I, p. 338-340.
(3) *Ibid.*, t. I, p. 239.

de la proposition négative qui nie l'origine matérielle des idées » (1). « Maintenant que les idées universelles soient innées en nous ou que nous les voyions en Dieu ou comme on voudra, n'importe ; le point négatif de la question est sans contredit ce qu'elle renferme de plus important » (2). Cependant J. de Maistre a bien dépassé cette simple attitude critique et peut-être la partie constructive de son œuvre est-elle moins heureuse.

D'où vient l'idée ? A cette question, il n'a jamais trouvé d'autre réponse que l'innéisme ou la vision en Dieu. Entre l'une et l'autre théorie, sa pensée paraît parfois hésitante. Peut-être, considérait-il cette question très épineuse, comme conjecturale et la soumettait-il à ces « règles de de fausse position » dont il parle ailleurs (3). Il choisissait alors l'hypothèse la plus compréhensive. Maistre, disons-le au passage, a trop souvent prêté à la philosophie figure d'hypothèse, en quoi d'ailleurs l'on peut voir un prélude aux conceptions de V. Cousin autant qu'un souvenir égaré des premiers scolastiques.

Dans un passage célèbre des « Soirées », il semble opiner pour la « vision en Dieu ». C'est là où il s'abandonne à une de ses méditations les plus chères, celle de la solidarité humaine. « Notre unité mutuelle résulte, écrit-il, de notre unité en Dieu tant célébrée par la philosophie même. Le système de Malebranche n'est qu'un superbe commentaire de ces paroles de saint Paul : « C'est en Lui que nous avons la vie, le mouvement, l'être ». Le panthéisme des stoïciens, et celui de Spinoza sont une corruption de cette grande idée.., mais c'est toujours cette tendance vers l'unité. La première fois que je lus dans le grand ouvrage de cet admirable Malebranche si négligé par son ingrate et aveugle patrie : que Dieu est le lieu des esprits comme l'espace est le lieu des corps, je fus ébloui par cet éclair de génie et

(1) *Ibid.*, t. I, p. 121.
(2) *Ibid.*, t. I, p. 115.
(3) *Ibid.*, t. II, p. 198.

prêt à me prosterner (1). Dans une note ultérieure, il ajoute prudemment que « le système est nécessairement vrai de quelque manière » (2); et nous sommes pleinement d'accord (3), mais serait-ce, comme il l'entend, avec Platon cette fois, « que Dieu est pour nous, par rapport aux objets intelligibles ce que le soleil est pour les choses visibles » (4)? Non vraiment, la formule est trop caractéristique d'une certaine école pour nous laisser quelque illusion.

Cependant, la seconde explication a manifestement la faveur de J. de Maistre. « Toute idée, nous dit-il, qui ne provient ni du commerce de l'esprit avec les objets extérieurs ni du travail de l'esprit sur lui-même, appartient nécessairement à la substance de l'esprit. Il y a donc des idées innées ou antérieures à l'expérience » (5).

Un thomiste s'étonne de ne trouver maille de la troisième hypothèse, qui est pourtant la vraie. Du fait que l'idée n'a pas *toute* son explication dans le sens, peut-on conclure qu'elle lui est originellement étrangère? Ce qui échappe à Maistre, c'est la notion aristotélico-thomiste de l'universel direct. Celle-ci, il est vrai, est fonction de toute une métaphysique de la nature humaine, qui reste incomprise de l'illustre polémiste. Il n'ignorait pas la conception hylémorphique d'Aristote puisqu'il en parle correctement dans son « Examen de la philosophie de Bacon (6) », mais y ajoutait il crédit, la pénétra-t-il jamais dans son fond? Le fait est qu'il n'en tient aucun compte en psychologie. Il est ici platonisant sans conteste. Dans sa traduction du traité de Plutarque, « sur les délais de la justice divine », un texte inséré, non sans intention, nous trahit sa tendance : « il faut croire en tout les législateurs, dit

(1) *Soirées*, t. II, p. 162.
(2) *Ibid.*, t. II, p. 207, note.
(3) St Thomas : *In Boet de Trin*, Q. IV, a. 2, et *in Phys.*, lect. XV, n° 7.
(4) *Soirées*, t. II, p. 8.
(5) *Ibid.*, t. I, p. 332.
(6) *Examen de la Philosophie de Bacon*, t. I, p. 204, note, et p. 228.

Platon, mais particulièrement... sur l'âme lorsqu'ils nous disent qu'elle est totalement distincte du corps et que c'est elle qui est le moi ; que notre corps n'est qu'une espèce de fantôme qui nous suit » (1). Au vrai, quand il parle en son propre nom, l'expression est moins franche, mais le sens profond ne laisse aucun doute. C'est ainsi qu'il opine pour la préexistence des âmes, une des grandes opinions d'Origène et, comme le montre très bien saint Thomas (2), des partisans de l'union accidentelle. Parlant ailleurs du corps, il reconnaît qu'il « est aussi nous-même, mais on ne sait comment » (3), que « c'est l'esprit en vertu de sa mystérieuse alliance avec le sens qui dit : je sens » (4). Bref, chaque fois qu'il s'exprime aux alentours du sujet, l'embarras cartésien transparaît dans l'expression et le mot de « mystère » reparaît plus d'une fois sous sa plume.

Mais où s'en fut-il chercher cette distinction radicale « des deux substances », séparant ainsi dans l'homme l'ange et la bête (5)? Il faut l'expliquer d'abord par une certaine intoxication platonicienne contre laquelle, de cerveau et de cœur, il ne réagissait pas suffisamment. Maistre ne conçoit l'intelligence que sous un seul type : celui des esprits purs. Aussi « l'intelligence représentatrice est-elle à la créatrice, semblable par la forme, incommensurable par les dimensions » (6). Rien d'étonnant alors de lui voir attribuer à la connaissance une activité vraiment divine. Une dans son essence et triple dans ses fonctions (7), l'âme ou l'intelligence (8) qui « n'est point en son fond distinguée de ses facultés » connaît par son verbe « image du Verbe incréé » (9). Et de même que le Verbe

(1) *Sur les délais de la justice divine,* p. 34.
(2) St-Thomas, *Sum. Th.* I, Q., CXVIII, a. 3.
(3) *Examen de la Philosophie de Bacon,* t. I, p. 78.
(4) *Ibid.,* t. I, p. 31, note.
(5) *Ibid.,* t. I, p. 73.
(6) *Soirées,* t. II, p. 2.
(7) *Examen de la Philosophie de Bacon,* t. I, p. 32.
(8) *Ibid.,* t. I, p. 196, et p. 201.
(9) *Soirées,* t. I, p. 338, note.

en Dieu est la pensée subsistante par laquelle Il se prononce en Lui-même, ainsi le verbe humain n'est que le « discours substantiel que l'esprit se tient à lui-même » (1). L'âme n'est donc que pensée : « l'homme vit par son âme, et l'âme c'est la pensée » (2).

Ne croyez pas d'ailleurs que ce soit pur dogmatisme ; de Maistre s'appuie sur des raisons ontologiques. « Peut-on concevoir la pensée, écrit-il, comme un accident d'une substance qui ne pense pas » (3)? Sous couleur d'objection, c'est une preuve à son actif. Manifestement, il fait appel au principe de raison suffisante. Mais nous pouvons tourner l'obstacle ; il y suffit que la substance-pensante ne soit qu'une capacité de pensée, rendue fonctionnelle par une puissance distincte, et qui s'actue en dépendance extrinsèque de son objet. Il poursuit « qu'on ne peut concevoir l'accident-pensée se connaissant lui-même et comme pensant l'essence de son sujet qui ne pense pas » (4). Il s'agirait donc que la pensée, qu'il confond toujours avec l'âme, puisse s'atteindre par intuition et devienne ainsi « pensée de la pensée ». de Maistre pose, en effet, comme noyau de la connaissance, l'intuition de l'âme par elle-même. Mais bien qu'il reste ici très cohérent, nous ne pouvons concevoir cet anthropomorphisme à rebours que comme une impossibilité. Dieu seul est « pensée de la pensée » ; chez lui seul, l'intelligible et l'intellect en acte se confondent.

Mais concédons à J. de Maistre que l'âme soit substance-pensante et substance-pensée au sens qu'il a dit. Il prend d'ailleurs le terme « pensée » dans une acception suffisamment compréhensive pour s'étendre à l'intelligence, à la raison, à la volonté, d'un mot, à toute fonction intellectuelle (5). Platoniciens et cartésiens ajoutaient sensibilité (6).

---

(1) *Soirées*, t. I, p. 118.
(2) *Ibid.*, t. I, p. 116 : vers du poète Thomas.
(3) *Ibid.*, t. I, p. 117.
(4) *Ibid.*, t. I, p. 117.
(5) *Examen de la Philosophie de Bacon*, t. I, 31-32.
(6) PLATON : *Théétète*, a XXIX.-DESCARTES, Prima pars, I, t. VIII, p. 7.

Mais cette opinion qui créait de sérieuses difficultés à Descartes et l'obligeait à ne plus voir dans les animaux que des mécaniques — très compliquées, à vrai dire, — est rejetée positivement par de Maistre. « Pour Descartes, écrit-il, l'âme de l'homme est une et même substance à la fois raisonnable et sensitive » (1), et il n'en veut pas entendre. L'hylémorphiste se tire heureusement d'embarras en faisant de la sensation une résultante du composé sensitivo-rationnel. Mais un platonicien n'a pas cette ressource ; force lui est donc de rejeter la sensibilité dans ce principe distinct que serait l'âme sensible. C'était la théorie de Barthéz en vogue à la fin du XVIII[e] siècle et plus connue sous l'étiquette de « double dynamisme » (2). de Maistre s'y rallie avec confiance. Il en déduit même une théorie des plus étranges sur la transmission du péché originel : le mal prenant racine, ainsi qu'il le pense, dans le principe sensible et se transmettant avec lui par la génération (3). Il essaie aussi du même point de vue une hypothèse sur l'expiation par l'effusion du sang, et c'est le thème de tout un opuscule (4).

Allégeé de la sensibilité, l'âme apparaît toute immatérielle dans sa triple fonction d'appréhender l'idée, de la juger, de la vouloir (5) ; d'où loisir de conclure que l'essence de toute intelligence est de connaître et d'aimer (6). Or l'action d'un être est l'expression de sa nature et la connaissance n'est qu'un mode supérieur et spécifique de son action ; il s'en suit que nous pouvons induire le degré de connaissance, de l'être même qui s'y exprime. Mais quel est ici le sujet connaissant ? Nous avons déjà répondu : pour de Maistre l'être qui connaît, ce n'est guère l'homme, corps et âme, c'est l'âme seule. L'objet propre de sa connaissance sera donc

(1) *Éclaircissements sur les sacrifices*. Anvers, Janssens, 1821, p. 274.
(2) *Ibid.*, p. 276.
(3) *Ibid.*, p. 277.
(4) *Ibid.*
(5) *Examen de la Philosophie de Bacon*, t. I, p. 31, 32.
(6) **Soirées, t. I, p. 65.**

proportionné à ce qu'elle est, c'est-à-dire immatériel (1). Ainsi répond-il à Bacon par la contradictoire.

Sera-ce tout l'immatériel? Évidemment non. Connaître, c'est épuiser l'intelligibilité de l'objet ; ce qui n'a lieu que dans l'intuition ou la coïncidence parfaite du sujet-connaissant et de l'objet-connu. Nul doute que ce ne soit la pensée de J. de Maistre : « une essence ne pouvant être comparée qu'à elle-même, il demeure démontré qu'elle ne peut être connue en essence que par intuition » (2). Or cette coïncidence n'a lieu que dans l'appréhension de l'âme par elle-même: le sujet-pensant étant, alors, à la fois, sujet-pensé (3).

Mais comment connaître ce qui n'est pas nous? La réponse est immédiate : pour autant que nous le sommes. « Ainsi pour connaître parfaitement le feu il faudrait être feu » (4). « Tout être qui connaît ne peut connaître dans lui-même que lui-même et dans les autres que ce qu'ils ont de commun avec lui. Il ne connaît la matière que parce qu'il est lui-même matière en vertu du lien incompréhensible qui unit les deux substances. Ainsi, il ne connaît encore dans la matière que lui-même » (5).

Connaître pour un thomiste, c'est devenir idéalement l'objet réel de connaissance ; pour Maistre, c'est l'être tout court. Qu'est-ce à dire, et comment, d'après lui, notre âme serait-elle ce « microcosme » idéal? Son opinion ici paraît douteuse. Il semble, à le lire, que jadis, dans leur durée de préexistence, alors qu'elles étaient habitantes du monde des idées, les âmes connaissaient en Dieu tous leurs objets (6). Il leur en est resté comme « le sentiment d'une langue antérieure à Babel et même à Eden » (7), le souvenir d'une intuition. De cette origine première l'homme garde

(1) *Examen de la Philosophie de Bacon*, t. I, p. 199 et note.
(2) *Ibid.*, t. I, p. 77.
(3) *Ibid.*, t. I, p. 79.
(4) *Ibid.*, t. I, p. 82.
(5) *Ibid.*, t. I, p. 78.
(6) *Soirées*, t. II, p. 207.
(7) *Examen de la Philosophie de Bacon*, t. I, p. 77.

encore » cette faim de la science qui n'est que la tendance naturelle de son être qui le porte vers son état primitif et l'avertit de ce qu'il est ». Car depuis, l'opacité de la matière s'est glissée entre l'âme et le monde, la condamnant à ne plus voir qu'à l'intérieur d'elle-même et ne laissant pénétrer d'ailleurs qu'une lueur diffuse des choses. Sa science est toute intérieure : elle garde les idées obscurcies de ce qu'elle doit savoir, ainsi qu'un vieux palais devenu musée et qui garderait ternis le trésors de sa première splendeur. Serait-ce par ces souvenirs évocateurs que nous connaissons les choses ? Maistre dit ailleurs que Dieu crée les âmes avec les idées qui leur sont nécessaires. Ce qui est certain c'est que « l'essence de l'âme est constituée par les idées innées » (1).

On peut se demander comment dans un pareil système l'ignorance et l'erreur sont possibles. C'est la difficulté inhérente à tout innéisme. de Maistre ne l'ignore pas, et c'est ici qu'il embranche sa déduction du péché originel. Il n'y a, selon lui, qu'un crime initial pour expliquer cette éversion partielle mais profonde de la nature (2). On sait d'ailleurs l'importance qu'a prise, dans l'œuvre maistrienne, le dogme de la chute. Il a fourni en bonne partie la trame de ses « Soirées », il est au cœur de toute sa doctrine sociale, il domine, peut-on dire, sa pensée constante, et c'est en quoi il faudrait voir, d'après M. Dumenghem, une des marques les plus profondes du martinisme.

Nonobstant cette déchéance native, l'innéisme de J. de Maistre reste vraiment radical. L'idée dans son système, est préformée toute entière par innéité : « il y a équivoque chez les modernes, quand ils parlent de l'origine des idées parce que ce mot peut désigner également la cause seulement occasionnelle et excitatrice ou la cause productrice des idées. Dans le premier cas, il n'y a plus de dispute, puisque les idées sont supposées préexister; dans le second, autant vaut précisément soutenir que la matière de l'étin-

(1) *Soirées*, t. I, p. 65.

(2) ***Examen de la Philosophie de Bacon***, **t. I, p. 184.**

celle électrique est produite par l'excitateur » (1). Il est vrai aussi que « nous n'avons pas de toutes les choses qui se présentent à notre intelligence des idées également claires et adéquates » (2). Si elles signifient les essences étrangères, ce n'est jamais qu'inadéquatement ; elles ne les sont pas : celles-ci restent sur le seuil extérieur. Leurs idées ne nous les font pas connaître vraiment, car, encore une fois, pour connaître une chose, il faudrait l'être.

Les idées sont « assoupies » (3) et obscures d'elles-mêmes. Nous ne les illuminons qu'à la clarté centrale du moi ; pour autant donc qu'elles se rapprochent de nos idées primitives et qu'elles communient à notre nature (4). Les qualités des objets extérieurs qui sont les signes sensibles des idées matérielles, les réveillent de leur assoupissement (5). L'intelligence alors les appréhende (6). Mais elles ne deviennent conscientes d'elles-mêmes que par la « comparaison active » qu'en fait le « verbe » en les rapportant à l'idée primitive. Cette comparaison d'une idée moins connue à une autre plus connue, de deux concepts illuminés l'un par l'autre, s'exprime dans le jugement. Ainsi lorsque nous affirmons que « Dieu est intelligence », nous réalisons, partiellement au moins, le contenu de pensée de l'idée « Dieu », en la rapportant à celle « d'intelligence », qui, nous étant plus proche de nature, nous est aussi plus riche d'intelligibilité. C'est de la même manière que nous définissons les essences. Le « moi » ne connaissait pas cette expression appauvrie de lui-même. Pas plus que les « notions élevées » il ne peut se définir, car « il est de l'essence de ce qui est parfaitement connu... de ne pouvoir se définir ». « Dieu lui-même n'a-t-il pas dit : Je m'appelle « moi » c'est-à-dire que je suis et l'existence créée en cela surtout, semblable à lui,

(1) *Soirées*, t. I, p. 118.
(2) *Examen de la Philosophie de Bacon*, t. I, p. 75
(3) *Soirées*, t. II, p. 60.
(4) *Examen de la Philosophie de Bacon*, t. I, p. 80.
(5) *Ibid.*, t. I, p. 184.
(6) *Ibid.*, t. I, p. 31, 32.

a-t-elle un autre nom et peut-elle se définir autrement » (1) ?

Nous sommes au terme de la psychologie de J. de Maistre. Il nous est loisible à présent d'ordonner, selon lui, l'intelligible humain.

Nous ne connaissons la matière inorganisée que d'une connaissance très précaire, puisqu'elle n'a que de lointains analogies avec nous. L'être végétal nous est mieux connu. « Mais c'est à l'animal que l'homme se compare le plus volontiers » (2). En dépassant ce stade, il atteint, au sommet de l'intelligible, le moi pensant ; ici la définition ou la comparaison se change en intuition. Enfin par delà elle-même, la pensée tend vers Dieu.

Cette dernière étape nous reste donc à franchir. Elle prend une importance capitale dans le système maistrien. Et rien d'étonnant chez un philosophe-apologiste, au plus beaux jours du matérialisme. C'est même vers une théodicée que s'achemine toute sa psychologie.

Le premier argument de l'existence de Dieu qui devait se présenter à sa pensée, est celui de saint Anselme puisqu'il est dans la couleur de sa philosophie.

Et de fait, de Maistre s'en prend à Bacon qui nie aux hommes le pouvoir de démontrer par la raison « l'existence d'un être dont ils ne peuvent se former aucune idée » (3).

« Évidemment, dès que la raison humaine ne doit rien chercher hors de la nature, l'homme, ne pouvant certainement comparer Dieu à aucun objet naturel, il s'en suit naturellement que nous ne pouvons avoir aucune idée de Dieu » (4). Si l'objectant se saisit du fait que nous n'en avons pas d'idée parfaite, il ne se fait pas meilleur sort : « soutenir qu'on n'a aucune idée de Dieu parce qu'on n'en a pas une idée parfaite et que c'est absolument la même chose d'ignorer ce qu'Il est ou s'Il est, c'est un blasphème contre le bon sens. Il en résulterait que nous n'avons l'idée

(1) *Ibid.*, t. I, p. 79.
(2) *Soirées*, t. II, p. 2.
(3) ***Examen de la Philosophie de Bacon*, t. I, p. 182.**
(4) *Ibid.*, t. I, p. 183.

de rien, puisqu'il n'existe rien dont l'essence nous soit parfaitement connue et certainement nous connaissons bien moins la matière que l'esprit » (1).

Il nous reste à montrer à la suite de Maistre comment cette idée est possible. « Il n'est pas rare d'entendre des hommes dire que Dieu est trop grand pour que nous puissions nous en former une idée. Ils ont donc l'idée de l'existence, l'idée de la grandeur, l'idée de l'intelligence, l'idée de la sagesse, même, s'ils y regardent de près, l'idée de l'infini ou de l'indéfini, exclusive de toute limite, et ils appellent cela n'avoir point d'idée » (2). Or « rien n'empêche de comparer l'intelligence à l'intelligence, pour en tirer la seule définition de Dieu qui soit à la portée de l'homme : c'est l'intelligence et la puissance telles qu'elles nous sont connues moins l'idée de borne » (3). L'idée n'a donc en soi rien d'intelligible. D'autre part nous la possédons : c'est un fait. « L'insensé même qui dit Dieu n'est pas, affirme qu'il en a l'idée ; car nul esprit ne peut nier une existence inconnue. Il faudrait pour cela y penser. L'athée nie donc seulement que l'idée du Dieu qui est dans son esprit se rapporte à la réalité » (4). « Un bouffon sacrilège a mis ce fameux vers dans la bouche de Spinoza parlant à Dieu même : « Je crois bien entre nous, que vous n'existez pas ». Otez l'insupportable plaisanterie il reste la plus triste réalité. Dieu parle à tous les hommes par l'idée de Lui-même, qu'il a mise en nous ; par cette idée qui serait impossible, si elle ne venait pas de Lui, Il dit à tous : c'est moi » (5).

C'est à travers Malebranche que Maistre semble avoir compris la vieille preuve anselmienne. Il en a deviné la saute frauduleuse du pensé au réel. Il a même essayé de la rendre légitime, mais son essai, d'ailleurs médiocre, n'a

(1) *Examen*, t. I, p. 184.
(2) *Ibid.*, t. I, p. 185.
(3) *Ibid.*, t. I, p. 186.
(4) *Ibid.*, t. I, p. 185.
(5) *Ibid.*, t. I, p. 185, 186.

servi qu'à souligner une fois de plus l'impuissance d'y parvenir.

De Maistre connaît une seconde voie qu'il suit de préférence (1), celle que le psalmiste déjà faisait proclamer aux étoiles et qui est devenue, dans la langue moins poétique des philosophes, la preuve cosmique de l'existence de Dieu. Elle était en effet bien digne de retenir l'attention du théologien laïque de la providence, dans un siècle où le hasard — capricieuse divinité du matérialisme — s'était emparé de tous les rôles.

Mais une question préliminaire se pose : de Maistre pouvait-il l'intégrer à l'ensemble de son système ? Descarte ne le pouvait : ne voyant en dehors de la pensée que du mécanisme pur, la causalité finale se confondit à ses yeux avec la causalité motrice, substituant la cécité du fait à la signification de l'idée. Nous savons comment de Maistre avait tourné l'obstacle du mécanisme. Pour lui, idéaliste, la matière n'était au contraire que le signe de l'idée : « le monde envisagé comme un simple assemblage d'apparences dont le moindre phénomène cache une réalité est un véritable et sage idéalisme » (2), et cette réalité, c'est une « loi spirituelle dont l'apparence n'est que l'expression visible » (3). Cette traduction de l'idée dans la matière offrait un point de départ tout naturel à l'argument et d'ailleurs il sut en dégager avec exactitude le sens vrai.

Pour exclure le hasard, il suffit de trouver dans l'univers le signe de l'intelligence. Or il y est : c'est le nombre. Le nombre est « la barrière évidente entre la brute et nous » (4). « Otez le nombre, vous ôtez les arts, les sciences. Ramenez-le : avec lui apparaissent l'harmonie et la beauté ; le cri devient chant, le bruit devient rythme, et les traces deviennent figures » (5). Le nombre est dans l'univers sous

(1) *Ibid.*, t. I, p. 191 ; t. II, p. 1 à 43, 71 à 76 ; *Soirées*, t. II, p. 90 à 100.
(2) *Éclaircissement sur les Sacrifices*, p. 274 ; *Soirées*, t. II, p. 175.
(3) *Soirées*, t. I, p. 249.
(4) *Ibid.*, t. II, p. 172.
(5) *Ibid.*, t. II, p. 90.

l'aspect de l'ordre « qui n'est que le nombre ordonné », « de la symétrie qui n'est que le nombre aperçu » (1). L'ordre est « fin » et « intention » (2). Il manifeste donc l'intelligence souveraine qui a « composé cette grande syntaxe des êtres ». de Maistre, il est vrai, comme les vieux scolastiques, passe un peu vite de l'œuvre au suprême artiste. Mais il faut supposer chez lui, comme chez eux, la médiation du principe de raison suffisante.

Objectera-t-on que l'ordre pourrait bien n'être que « le résultat purement mécanique de certains éléments mis en action d'une certaine manière ». La réponse est immédiate : « il faut que ces éléments pour produire un ordre général et invariable soient arrangés et agissent eux-mêmes d'une certaine manière invariable. La question recommence et il se trouve qu'au lieu d'une preuve de l'ordre et de l'intelligence, il y en a deux » (3).

Mais que penser du désordre dont on se scandalise ? Qu'est-ce-que le désordre, si ce n'est « une dérogation à l'ordre ? donc on ne peut objecter le désordre sans confesser l'ordre » (4). Saint Thomas fait la même réponse (5). Et puis y a-t-il désordre ? Qu'en savons nous ? « Il n'y a que le tout qui soit intelligible et le tout est trop vaste pour être vu de près » (6). « Que dirait-on d'un homme qui refuserait de voir de l'ordre dans un parterre parce qu'il ne sait en voir dans les grains de sable qui couvrent les allées » (7) ? « L'ordre aperçu prouve l'intention et l'ordre inaperçu ne l'exclut pas » (8). Quant aux « fins particulières » elles « s'adressent à l'amour beaucoup plus qu'à l'intelligence » (9), le philosophe n'en a pas à s'occuper ici. « On

(1) *Soirées*, t. II, p. 89.
(2) *Ibid.*, t. II, p. 94.
(3) *Ibid.*
(4) *Ibid.*, t. II, p. 98.
(5) St Thomas, C. *Gent*, l. III, c. II, a. I.
(6) *Examen de la Philosophie de Bacon*, t. II, p. 76.
(7) *Ibid.*, t. II, p. 73.
(8) *Ibid.*, t. II, p. 76.
(9) *Ibid.*, t. II, p. 31.

ne demande point si le chien, si le cheval, si le bœuf ont été créés pour l'homme, mais si l'organisation des animaux annonce une intention » (1). « L'œuf de la poule est-il fait pour nous faire des omelettes » (2) ? C'est très probable, mais qu'importe. « On ne demande point pourquoi le monde a été créé ; mais si le monde, tel qu'il est, ressemble à une chance de particules agitées et réunies d'elles-mêmes dans l'espace pour former, sans intelligence, tout ce que nous voyons et même des êtres intelligents » (3).

C'est l'argument traditionnel ; de Maistre l'a supérieurement saisi.

Il emprunte une troisième preuve de l'existence de Dieu à la métaphysique d'Aristote. « Passant à l'origine du mouvement en général, je crois devoir exposer les idées d'Aristote sur ce point ; parce qu'il ne me serait pas possible de m'exprimer mieux ». Et de vrai, Maistre n'a fait que le traduire. Voici en bref son argument : « il y a des êtres qu'on peut appeler moyens, parce qu'ils sont alternativement mus et mouvants ; d'où il suit qu'il doit y avoir aussi quelque chose qui meuve sans être mû et que ce principe doit être éternel, substance et action. En lui donc, la puissance ne précède pas l'acte, puisque son action est lui-même ; s'il en était autrement, rien n'aurait pu commencer». « Si un être, en effet, était à lui-même son commencement, il se serait donné ce qu'il n'avait pas (4). Il resterait à savoir s'il y a un ou plusieurs principes des choses. Sur ce point, nous rappellerons que ceux qui se sont décidés pour la pluralité, n'ont rien dit de plausible, car le principe de l'existence ou l'être immobile qui est la source de tout mouvement, étant pure action et, par conséquent, étranger à la matière, est donc un en raison et en nombre » (5).

(1) *Ibid.*, t. II, p. 42.
(2) *Ibid.*, t. II, p. 25.
(3) *Ibid.*, t. II, p. 42.
(4) *Ibid.*, t. I, p. 208.
(5) *Ibid.*, t. I, p. 209, 10, 11.

Mais comment l'être premier meut-il ? de Maistre répond avec Aristote : il meut comme meut un terme vers quoi tout s'achemine par aspiration, comme l'objet de désir et d'amour de toute la nature. Ainsi « Dieu est le moteur universel, mais chaque être est mû suivant la nature qu'il en a reçue » « et l'homme ayant été créé libre est mû librement » (1).

Pour être complet, il nous reste à signaler une quatrième démonstration de moindre valeur en soi, mais qui pour de Maistre jouissait d'un crédit assez sérieux, sans être toutefois excessif : c'est celle du consentement universel. Nous savons qu'une de ses grandes préoccupations était de retrouver dans la tradition universelle des traces de révélation primitive, vrais documents humains, annonciateurs et témoins, au cours des âges, du dogme catholique.

D'ailleurs pour lui, la nature profonde est infaillible lorsqu'elle s'exprime sur « une persuation intime et naturelle, étrangère à toute recherche scientifique (2) ». Quand donc Voltaire objecte que tous les sages avant Copernic croyaient la terre immobile au centre du monde, il ne dit rien qui vaille à son endroit. Maistre dit vrai, et le témoignage universel de l'existence de Dieu, confirmé par toutes les recherches scientifiques, est un fait éloquent.

* * *

Nous avons ainsi parcouru à la suite de J. de Maistre tout le cercle de la connaissance ; du moi central, lumière de l'intelligible, et confluent de toute pensée, nous avons rayonné sur le monde et sur Dieu.

Ce qui saisit actuellement dans cette philosophie, c'est ce que nous cherchions péniblement au début : l'unité. Sous le jeu trop mobile du paradoxe, sous l'écorce du mot parfois exagéré, c'est une pensée uniment ferme qui s'étend d'un bout à l'autre de l'œuvre.

---

(1) *Soirées*, t. I, p. 264, 265.

(2) *Examen de la Philosophie de Bacon*, t. I, p. 188. *Soirées*, t. I, p. 18 et p. 195.

Sans doute, le système a des lacunes. Il conduit à un idéalisme absolu puisqu'il ne garde avec l'expérience qu'un rapport occasionnel. de Maistre l'a soupçonné (1), mais comme l'adversaire ne menaçait guère de ce côté, il ne s'en est jamais inquiété. La science pour lui est toute intérieure, l'idée, entièrement préformée par innéité. Une fois posée sa conception platonicienne de la nature humaine, c'était un corollaire inévitable et personne ne peut lui faire grief de cette rigidité logique.

Cependant, la saine philosophie lui doit un franc coup de barre à droite, et c'est déjà beaucoup pour cette époque de désarroi intellectuel qui marqua la transition de l'Encyclopédie au romantisme universel. Maistre est à peu près seul de son temps à défendre les droits de la raison. Il est le premier ouvrier, peut-être, au XIX^e^ siècle français, de la renaissance spiritualiste. Aussi bien était-ce son idéal, puisqu'il écrit, dès 1814, son désir de « rendre à notre langue le sceptre de la philosophie rationnelle » (2).

J. de Maistre ne fut guère prisonnier de son siècle. Si nous exceptons l'influence martiniste dont nous parlions plus haut et qui semble l'avoir profondément impressionné (3), il n'a connu d'école que celle du livre. Aussi sa philosophie est-elle en bonne part indépendante du temps ; il est à la fois disciple de Platon et de Descartes, tributaire d'Aristote et de saint Thomas. Avec eux, il fait front à son époque.

Il y a cependant dans son œuvre, comme nous le disions en commençant, une mentalité très caractéristique et des influences plus marquantes. Il doit à Descartes son centralisme du moi et sa définition de l'âme. Volontariste très mitigé, puisque pour lui, Dieu ne peut changer à son gré

---

(1) *Ibid.*, t. I, p. 199, note.

(2) *Lettres et opuscules inédits, Lettres à M. de Bonnald,* 1^er^ décembre 1814.

(3) Georges Goyau : *Revue des deux mondes. La pensée religieuse de J. de Maistre,* avril 1921, p. 166 : « Les loges martinistes et les écrits de Léon Saint-Martin furent pour Maistre, à certains égards, une école ». — Émile Dermenghem, *J. de Maistre mystique.*

les essences (1), il admet cependant, comme les premiers cartésiens, l'intervention de la volonté dans les conclusions du jugement (2). Mais il rejette de Descartes l'unicité de l'âme et le mécanicisme absolu.

Son genre d'innéisme au contraire, son hypothèse de la préexistence des âmes, son pessimisme de la matière, une certaine pente au phénoménisme, comme l'inspiration foncière de sa pensée, le ramènent plutôt vers Platon. C'est à celui-ci, en tout cas, qu'il a témoigné le plus de sympathie. Alors que dans les « Soirées » il ne cite que deux ou trois fois Descartes — pour se permettre, d'ailleurs avec beaucoup de respect, de ne pas être de son avis, — cinq ou six fois l'admirable Malebranche (3), ce « Platon chrétien », il rappelle vingt-quatre fois au moins le philosophe de l'Académie, et reste fidèle à lui-même en « n'abandonnant jamais une grande question sans l'avoir entendu » (4).

Son œuvre philosophique serait donc plutôt une résurrection de platonisme, mais son Platon avait entendu Aristote et saint Thomas, il bénéficiait d'Augustin et d'Origène, avait médité le « Discours sur la méthode », beaucoup aimé Malebranche, exécré Bacon et Locke. Il s'était fait une âme de croisé, et traduisait sa pensée dans le plus beau parler français.

P. GOREUX, S. I.

(1) *Soirées*, t. II, p. 100.
(2) *Examen de la Philosophie de Bacon*, t. I, p. 32, 33.
(3) *Soirées*, t. II, p. 62 et t. I, p. 348.
(4) *Soirées*, p. 188.