

«Hommes de nulle secte».

Éclectisme et refus des systèmes chez Jean Bernard Mérian

DANIEL DUMOUCHEL *Université de Montréal*

RÉSUMÉ : Jean Bernard Mérian est l'un des principaux représentants de l'empirisme à l'Académie de Berlin. Cet article s'attache à montrer comment s'articulent, chez Mérian, la critique de la métaphysique systématique, fondée sur une méthode synthétique empruntée aux mathématiques, et la défense d'un ethos philosophique nouveau, l'esprit académique ou éclectique. Nous verrons la solidarité entre les termes «empirique», «académique» et «éclectique» chez Mérian, et nous examinerons comment la pratique éclectique de la philosophie lui offre une méthode de comparaison et de critique des prétentions des systèmes philosophiques, ouvrant la possibilité d'une conception éclectique de l'histoire des débats philosophiques.

ABSTRACT: Jean Bernard Mérian is one of the main representatives of empiricism at the Academy of Berlin. This article seeks to show how Mérian articulates both his critique of systematic metaphysics, which is based on a synthetic method borrowed from mathematics, and his defence of a new philosophical ethos: an academic or eclectic spirit. I point out a relation of interdependence between terms like "empirical," "academic" and "eclectic" in Mérian, and I examine how the eclectic approach to philosophy provides him with a method for comparing and critiquing the pretensions of philosophical systems, opening up the possibility of an eclectic conception of the history of philosophical debates.

Mots-clés : philosophie, éclectisme, système, Lumières, Mérian

Dialogue 57 (2018), 745–765.

© Canadian Philosophical Association/Association canadienne de philosophie 2018

doi:10.1017/S001221731800063X

La réflexion sur la méthode légitime de la philosophie, et de la métaphysique en particulier, est une préoccupation durable de la pensée de Jean Bernard Mérian¹, de 1749 à 1797. À ce titre, l'examen des prétentions systématiques de la philosophie l'occupe de manière constante². Dès son premier mémoire

¹ Jean Bernard Mérian (1723-1807), philosophe berlinois d'origine suisse, est l'un des principaux acteurs de la classe de philosophie spéculative de l'Académie de Berlin, dont il est devenu membre régulier en 1750. Il était proche de Pierre Louis Maupertuis et fut certainement l'un des principaux opposants à la philosophie de Christian Wolff à l'Académie. Ses sympathies empiristes clairement affichées se déclinent au fil de nombreux mémoires consacrés à des questions de métaphysique, de psychologie et, dans une moindre mesure, de morale. En 1771, il est élu directeur de la classe de philologie, ce qui l'amènera à s'intéresser à l'histoire de la poésie, parallèlement à la publication de mémoires sur le problème de Molyneux, sur la philosophie de Hume et sur la philosophie allemande de son époque. Comme d'autres membres de la classe de philosophie de l'Académie, il a développé une animosité croissante à l'endroit de la philosophie critique de Kant à partir de la fin des années 1780, l'auteur de la *Critique de la raison pure* étant considéré par Mérian comme un représentant tardif d'une forme radicale de phénoménalisme conduisant au scepticisme. Même s'il se revendique de l'héritage empiriste de Locke et de Condillac, et bien qu'il ait traduit les œuvres de Hume en français à la fin des années 1750 et au début des années 1760, Mérian entretiendra toujours un rapport ambivalent à la philosophie humienne et à ses conséquences sceptiques potentielles. À la mort de Samuel Formey en 1797, Mérian devient Secrétaire perpétuel de l'Académie, rôle qu'il occupera jusqu'à son décès en 1807.

² Les mémoires visés par le présent texte sont regroupés dans trois séries de publications de l'Académie : *Histoire de l'Académie Royale des Sciences et des Belles-lettres de Berlin* (1746-1771, regroupant les mémoires lus entre 1745 et 1769); *Nouveaux mémoires de l'Académie Royale des Sciences et Belles-lettres* (1772-1788, regroupant les mémoires présentés entre 1770 et 1786); *Mémoires de l'Académie Royale des Sciences et Belles-lettres, depuis l'avènement de Frédéric Guillaume II au trône* (1792-1807, regroupant les mémoires lus en français entre 1786-1787 et 1804). Je référerai aux mémoires de Mérian par l'année de leur présentation devant l'Académie suivie de la pagination d'origine. Dans la section «Références bibliographiques», à la fin de cet article, les mémoires de Mérian sont aussi classés suivant l'année de leur présentation devant l'Académie.

Si on laisse de côté ses travaux sur l'histoire de la poésie durant les années 1770-1790 (c'est-à-dire la série de mémoires intitulés «Comment les sciences influent sur la poésie»), ainsi que plusieurs mémoires plus circonstanciels, on peut regrouper les écrits de Mérian en quelques grappes qui représentent bien ses préoccupations philosophiques :

- Les deux mémoires de 1749 sur l'aperception (sur l'aperception de soi-même — la conscience de soi — et sur l'aperception considérée relativement aux idées).

présenté devant la classe de philosophie en 1749, Mérian revendique une méthode empiriste que l'on peut qualifier d'analytico-génétique : «on trouverait sans doute une solution aisée de la plupart des paradoxes de l'esprit humain, si l'on pouvait toujours reprendre le fil des pensées, et remonter jusqu'au point d'où elles sont parties»³. Il s'inscrit ainsi dans la continuité de la pensée de Condillac, qui fait de la nouvelle métaphysique une anatomie des facultés⁴. Du point de vue de la méthode philosophique, Mérian opposera toujours la science *idéale*, calquée sur la méthode géométrique et visant la production d'un *système* de savoir, à la science qu'il appelle *réelle*, qui repose sur l'analyse⁵. La voie mathématique, qui consiste à poser des définitions et à démontrer par des propositions identiques ce que l'on a supposé dans la définition, est fermée à la philosophie, qu'elle soit spéculative ou expérimentale, celle-ci devant s'en remettre à l'expérience, qui commande de ne pas s'écarter de la route que Nature elle-même semble avoir tracée à nos spéculations⁶. Il insistera à plusieurs reprises sur la particularité des objets de la métaphysique par rapport à ceux de la physique. Les objets métaphysiques possèdent une finesse et une subtilité particulières (Mérian, 1765, p. 456). Mérian réfère ici à la difficulté qu'éprouve notre esprit à se replier sur lui-même. La métaphysique nous révèle la difficulté qu'il y a à être à la fois l'observateur et la chose observée, c'est-à-dire à nous placer en quelque sorte hors de nous-mêmes. Quel que soit l'acte que nous contemplons, nous n'y avons accès que comme un acte passé, déjà

— Ceux de 1750 qui développent une ontologie de la liberté, de l'action et de la puissance.

— Ceux qui portent sur l'identité numérique et la ressemblance et sur la critique du principe des indiscernables (1751-1755), où Mérian affirme sa méthode empiriste tout en s'attaquant frontalement à certains aspects de la pensée de Leibniz.

— Le parallèle entre les deux grands principes de psychologie (1757), celui de Leibniz et celui de Condillac, dont je parlerai plus tard.

— Ceux consacrés au désir et au sens moral (1758-1760).

— Les huit mémoires sur le problème de Molyneux (qui s'échelonnent de 1770 à 1780).

— Enfin, les mémoires plus tardifs sur le phénoménisme de Hume (1793) et sur les deux philosophies nationales de l'Allemagne, celle de Leibniz/Wolff et celle de Kant (1797), dont je parlerai également.

³ Mérian, «Mémoire sur l'aperception de sa propre existence» (1749a, p. 416).

⁴ Mérian, «Discours sur la métaphysique» (1765, p. 464). De Condillac, voir l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* (2014 [1746]) et le *Traité des sensations* (1984 [1754]).

⁵ Mérian, «Mémoire sur l'aperception considérée relativement aux idées, ou, sur l'existence des idées dans l'âme» (1749b). Il partage cette méfiance avec Condillac (cf. *Traité des systèmes*, 1991 [1749]).

⁶ Mérian, «Réflexions philosophiques sur la ressemblance» (1751, p. 32).

accompli (*ibid.*, p. 457). Le «Mémoire sur l'aperception de sa propre existence» précisera que nous ne pouvons pas saisir les facultés de l'entendement «sur le fait», dans leur opération même; en croyant les saisir, on les met en usage et on ne les saisit qu'*a posteriori*, tels qu'ils se manifestent à nous. Pour apercevoir l'aperception, il faudrait que nous soyons une sorte de Janus, capable d'apercevoir et de réfléchir dans le même instant (Mérian, 1749a, p. 417). Tout comme «l'œil ne se voit pas voir», l'esprit ne se voit pas apercevoir. La méthode empiriste, en métaphysique, prétend parvenir, par la décomposition des connaissances humaines, à des perceptions primitives (*ibid.*, p. 416). Or, Mérian considère ces perceptions primitives comme les objets d'un sentiment immédiat dans l'âme, c'est-à-dire, justement, d'une aperception possible. Il semble donc qu'au sein de ces perceptions primitives, nous soyons ramenés à un fait «plus primitif» que les autres, en l'occurrence celui de l'aperception. Le caractère premier et prépondérant de l'aperception de soi-même, qui est reconduit dans l'ensemble de l'œuvre de Mérian, est lié à une forte préoccupation de notre philosophe envers les dangers potentiels du scepticisme.

Mais Mérian est également l'un des premiers penseurs de son époque à s'intéresser à la manière dont les discours philosophiques se constituent et, parfois, en viennent à dégénérer dans des formes sectaires et dans le dogmatisme⁷. Dans le prolongement de la conférence prononcée en 1750 par Maupertuis et consacrée aux «devoirs de l'académicien»⁸, où ce dernier soutenait que «l'esprit académique» s'identifie au véritable «esprit philosophique» en tant qu'entreprise collective, Mérian est sensible aux conditions externes — institutionnelles, politiques, théologiques ou nationales — qui peuvent favoriser le développement d'un esprit scientifique et philosophique véritable, ou au contraire l'entraver jusqu'à entraîner sa dégradation dans le sectarisme. Dans cette perspective, le *dogmatisme* et la tendance à produire des *systèmes* sont étroitement liés; de la même manière, la véritable «méthode» philosophique, celle de l'expérience et de l'observation, tend à s'identifier à une certaine forme d'attitude ou d'*ethos* philosophique que Mérian en viendra tardivement à nommer *éclectique*. C'est à repérer cet éclecticisme — pour reprendre le terme utilisé par Mérian lui-même — que sont consacrées les remarques qui suivent, ainsi qu'à essayer de saisir son articulation à la notion de système.

Les commentateurs du XIX^e siècle, comme Bartholmèss⁹, nous ont habitués à considérer le thème de l'éclecticisme comme allant de soi chez les académiciens de Berlin, comme s'il s'agissait-là d'une image évidente par laquelle ils

⁷ On retrouverait cette préoccupation chez certains des principaux rédacteurs de l'*Encyclopédie*, notamment dans les articles d'histoire de la philosophie signés par Diderot lui-même.

⁸ Pierre Louis Moreau de Maupertuis, «Des devoirs de l'académicien» (1750).

⁹ Christian Bartholmèss, *Histoire philosophique de l'Académie de Prusse de Leibniz jusqu'à Schelling, particulièrement sous Frédéric-le-Grand* (1851, II, p. 32-76).

auraient cherché à se définir. Or, les termes «éclectique» ou «éclectisme», appliqués à la méthode et à l'esprit académique, n'apparaissent que très tardivement sous la plume de Mérian. Dans le «Discours sur la métaphysique», lu en 1765 devant l'assemblée générale de l'Académie, il est fait mention en passant de l'école éclectique de l'Antiquité, mais sans intention d'appliquer ce concept à l'activité contemporaine des académiciens berlinois. Ce n'est que dans le mémoire de 1797 sur le «Parallèle historique de nos deux philosophies nationales» — celles de Leibniz et de Kant — que le concept apparaît explicitement pour désigner, d'une part, la façon de pratiquer la philosophie instaurée par Maupertuis au moment du renouveau de l'Académie de Berlin, et, d'autre part, une attitude philosophique qui sert d'antidote à «l'esprit de secte» et à «l'enthousiasme zélé» (Mérian, 1765, p. 65 et p. 66) induit par l'esprit de système.

Arrêtons-nous brièvement à ce mémoire tardif. On peut d'abord rappeler le contexte de cette réflexion, qui s'inscrit dans la foulée de l'attribution du prix pour le concours de l'Académie portant sur les progrès de la métaphysique en Allemagne¹⁰. Il s'agit pour Mérian d'établir un parallèle «purement historique» entre les deux philosophies «nationales» de l'Allemagne, à savoir entre la philosophie de Leibniz et de son successeur Christian Wolff¹¹, qui est alors en déclin, et la philosophie critique de Kant, qui est en plein essor et qui étend son emprise sur presque tous les esprits. Caché derrière une prétention de «neutralité», Mérian souhaite agir en historien, c'est-à-dire porter un regard strictement comparatif sur ces philosophies, en tenant compte de leur apparition, de leur développement et de leur avenir éventuel¹². Ces deux philosophies ont pour caractéristique commune de former des *systèmes*. Selon Mérian, c'est le principe de raison suffisante qui constituerait «l'arc-boutant du système [de Leibniz], le ressort qui fait procéder ce système suivant une méthode rigide et avec une évidence pleinement démonstrative» (Mérian, 1797, p. 57). De son côté, le criticisme kantien, même s'il a «renversé le trône de la métaphysique», se présente avec le même dogmatisme que les systèmes opposés : «s'il n'a pas

¹⁰ En 1790, la classe de philosophie spéculative avait mis au concours, pour l'année 1792, la question bien connue : «Quels sont les progrès réels de la métaphysique en Allemagne depuis le temps de Leibniz et de Wolff?» (*Mémoires de l'Académie royale des sciences et belles-lettres depuis l'avènement de Frédéric-Guillaume II au trône*, MDCCXC et MDCCXCI, Berlin, Decker, 1796, p. 7). L'échéance fut prolongée jusqu'en 1795.

¹¹ On remarquera que pour Mérian, comme pour beaucoup de ses contemporains, l'unité d'esprit de la pensée de Leibniz et de Wolff n'est jamais remise en cause, en dépit de différences évidentes.

¹² Mérian, «Parallèle historique de nos deux philosophies nationales» (1797, p. 53). Une édition récente de ce texte a paru dans la *Revue germanique internationale* (voir Mérian, 1995 [1797], p. 181-210).

tous les dehors d'un système, écrit Mérian, il en a la ténacité» (*ibid.*, p. 68). L'insistance sur la manière de philosopher, d'écrire et de communiquer la philosophie est une constante dans l'œuvre de Mérian, mais elle s'accroît dans ce texte de vieillesse. La pensée et l'écriture systématiques ne relèvent pas seulement d'une erreur intellectuelle, mais elles reposent sur une disposition affective particulière, l'enthousiasme dogmatique, qu'elles nourrissent en retour. Mérian est frappé par la particularité de la vie philosophique allemande, qui donne — selon lui — le spectacle désolant d'un sectarisme que la philosophie moderne, depuis Descartes et Locke, avait pourtant réussi à expurger partiellement. La caractéristique de la philosophie allemande serait de «pousser les débats philosophiques jusqu'à la passion violente» (*ibid.*, p. 82). Il en irait en fait de la philosophie comme de la politique : lorsque deux ou plusieurs philosophies s'équilibrent, la «collision et le frottement des esprits» opèrent un effet de pacification, en plus de «faire jaillir des idées neuves» et de «seconder le jeu libre de la raison» (*ibid.*, p. 84); mais lorsqu'une seule philosophie prédomine, elle ne tarde pas à opprimer la liberté de philosopher. L'une des conséquences d'une telle situation est que la philosophie devient alors une sorte de métier. Tel aurait été l'effet du wolffianisme et le criticisme est menacé d'un destin semblable.

Certes, pour entrer plus avant dans la critique qu'adresse Mérian à la philosophie transcendantale kantienne, qui reste à bien des égards extérieure à son objet et parfois superficielle, il faudrait accorder plus d'attention à l'une des préoccupations les plus durables de Mérian, à savoir la critique du *scepticisme*¹³. Mérian est conscient du fait que son empirisme métaphysique radical, qui repose en dernière instance sur une théorie des faits primitifs de l'expérience qui attirera l'attention de Maine de Biran¹⁴, est ouvert comme

¹³ Victor Cousin, dans ses *Cours d'histoire de la philosophie moderne : pendant les années 1816 et 1817* (1841, p. 134-136), trace un parallèle entre la réfutation de l'idéalisme humien par l'école écossaise et la réfutation de l'idéalisme de l'école allemande (et du scepticisme qui est censé en résulter) par Mérian et Ancillon. Rien ne semble prouver, toutefois, que Mérian ait eu une connaissance précise des travaux de Thomas Reid, ce que Cousin reconnaît d'ailleurs lui-même (*ibid.*, p. 135).

¹⁴ C'est le cas pour l'analyse de la volonté. En référant à «un Mémoire de M. Mérian sur l'aperception des idées», Biran note que «La volonté (dit un sage qui, ayant longtemps et profondément médité ces questions, semble avoir appris qu'elles comportaient bien plus l'esprit de doute que celui de dogmatisme), la volonté ne saurait être *enveloppée* dans aucune succession *passive*; ce n'est point un *désir*, ni un sentiment de *préférence*, ni une approbation de l'entendement, ni le plaisir qu'on prend à un événement produit sans notre concours : toutes ces choses n'ont rien d'*actif*; nous savons que la volonté est une *force* essentiellement agissante; mais les

tout empirisme sur le risque de conduire à l'idéalisme subjectif, c'est-à-dire à l'enfermement de l'esprit dans ses idées ou ses représentations. C'est cette erreur que Mérian voit à l'œuvre chez Hume, qui pousse l'idéalisme une étape plus loin que Berkeley, jusqu'à produire ce qu'il va appeler, dans son mémoire consacré à la pensée de Hume, un *phénoménisme*¹⁵. La critique adressée à Hume remplit deux fonctions chez Mérian : en premier lieu, elle vise à exonérer sa propre pensée de la conséquence sceptique qui semble la hanter; en second lieu, elle permet d'identifier le criticisme kantien comme le prolongement du phénoménisme humien, et de pointer par-là même les dangers inhérents à la métaphysique critique. Mérian a bien vu que la seule façon réelle de pallier à cette conséquence du criticisme se trouve, chez Kant lui-même, dans l'affirmation de la liberté, mais il semble considérer que la théorie du fait de la raison, ou de la liberté, ne suffit pas à arracher la pensée critique à ses conséquences sceptiques potentielles.

Selon Mérian, la tendance au zèle dogmatique qui caractérise la pensée allemande s'accompagnerait d'une dépréciation de la philosophie étrangère — entendons ici les philosophies britannique et française —, à laquelle on donne le nom d'*empirique*. Pourtant, c'est bien à cette philosophie qui suit la «route des idées», inaugurée par Locke et poursuivie par les Anglais, par Condillac et par Bonnet¹⁶, que Mérian se rattache. Loin d'être une insulte, cet empirisme fondé sur l'expérience et l'observation, y compris dans les matières métaphysiques, est la seule voie praticable en philosophie selon lui. «L'observation et l'expérience demeurent toujours les sources vraies et primitives de tout ce que nous apprenons» (Mérian, 1797, p. 88). Même les «spéculateurs transcendants» — par quoi il convient d'entendre tout simplement ceux qui pratiquent l'une des sciences métaphysiques : l'ontologie, la cosmologie, la psychologie ou la théologie — ne sauraient s'en dispenser :

moyens par lesquels elle opère des changements nous sont inconnus; et les ressorts auxquels tiennent nos volitions sont *autant de mystères sur lesquels nous ne pouvons que bégayer*». Cf. *Mémoire sur la décomposition de la pensée* (1988 [1804], chapitre II, §1). Sur la lecture de Mérian par Maine de Biran, voir aussi Bernard Baertschi, «La conscience selon Mérian» (2005).

¹⁵ Mérian, «Sur le phénoménisme de David Hume» (1793). Une traduction anglaise ainsi qu'une édition du texte français a été publiée par John Christian Laursen et Richard H. Popkin, à la suite de leur article : «Hume in the Prussian Academie : Jean Bernard Merian's 'On the Phenomenalism of David Hume'» (1997, p. 153-191).

¹⁶ De l'œuvre abondante de Charles Bonnet, on peut retenir ici l'*Essai de psychologie* de 1755 et l'*Essai analytique sur les facultés de l'âme* de 1760. Les deux livres ont connu une réédition récente, par les soins de Serge Nicolas, chez L'Harmattan (voir Bonnet, 2006a [1755] et 2006b [1760]).

«ce qui préexiste ou existe en nous *a priori*, nous ne le découvrons qu'*a posteriori*» (*ibid.*, p. 88)¹⁷. Toutes les facultés et les forces auxquelles s'applique l'analyse métaphysique «ne nous sont pas connues avant qu'elles se déploient et que leur action nous avertisse de leur existence» (*ibid.*, p. 88). On retrouve ici la théorie des faits et des vérités primitifs qui forme l'armature de l'empirisme métaphysique de Mérian.

Dans ce contexte, Mérian va saluer Lambert¹⁸ pour avoir ramené la métaphysique à la «physique de l'esprit humain» (Mérian, 1797, p. 90); il étend son éloge à tous ceux qui ont pratiqué ce type de philosophie (*ibid.*, 91)¹⁹. Ce qui mérite d'être souligné, c'est que Mérian va poser une équivalence entre *empirique* et *éclectique*. Leurs essais, dit-il, leur valurent «[...] le sobriquet d'empiriques, si c'en est un, ou bien aussi le titre d'éclectiques, parce qu'ils prenaient partout, et admettaient indifféremment ce qui leur paraissait vrai et bien vu, sans déférer aux noms et aux autorités, sans se rendre clients ou satellites de qui que ce soit» (*ibid.*, p. 91). Mérian ajoute que

le philosophe qui observe et expérimente, peut sans crainte proposer le résultat de ses expériences et de ses observations; il peut y revenir, les refaire, les changer, les varier à son gré; de même le philosophe qui choisit, car c'est ce que signifie le mot d'Éclectique, demeure toujours le maître de son choix [...]; au lieu que la concaténation systématique exclut cette flexibilité (*ibid.*, p. 91).

L'opposition entre «choix» et «concaténation», ici, laisse entendre que le raisonnement systématique contraint la pensée, l'enchaîne, pour ainsi dire, en la réduisant à une déduction opérée à partir de prémisses acceptées comme établies, quand la pensée éclectique doit plutôt s'appuyer sur les observations répétées et la variation intentionnelle des expériences.

C'est à Maupertuis, le premier président de la nouvelle académie refondée par Frédéric II, que revient le mérite d'avoir posé les conditions de ce que

¹⁷ Mérian aurait sans doute envie d'ajouter : «si une telle chose existe»...

¹⁸ Johann Heinrich Lambert, *Neues organon* (1764).

¹⁹ Dans le même passage, Mérian fait mention de «deux professeurs, l'un à Leipzig, l'autre à Göttingue, des philosophes berlinois, que je ne nomme pas pour éviter toute ombre de flatterie [...]». Le professeur de Leipzig pourrait être Ernst Platner. De Platner, on citera son *Anthropologie für Ärzte und Weltweise* (1998 [1772]). Le professeur de Göttingen est probablement Michael Hissmann, philosophe matérialiste et empiriste, qui a traduit en allemand les mémoires de Mérian sur l'aperception. Parmi les collègues de l'Académie de Berlin, mentionnons Johann Georg Sulzer. Ce dernier était l'un des principaux partisans de Wolff à l'Académie de Berlin, mais son intérêt pour la psychologie expérimentale l'entraînait davantage vers la philosophie empiriste.

Mérian appelle une «pleine liberté de penser et de manifester sa pensée» (Mérian, 1797, p. 94). Dans son discours de 1750 «Sur les devoirs de l'académicien», Maupertuis comparait le milieu académique à une république, en demandant quel intérêt avaient les savants à renoncer à une partie de leur liberté individuelle pour s'assujettir à des *devoirs*, qui seraient pour ainsi dire analogues aux obligations que créent les lois. Cet intérêt, dit Maupertuis,

[c]'est celui que les hommes retirent de toutes les sociétés : c'est le secours mutuel que se prêtent tous ceux qui en sont les membres. [...]

Qu'un homme qui s'applique aux sciences, veuille se suffire à lui-même; qu'il ne veuille emprunter d'aucun autre les connaissances dont il a besoin; quand même je supposerais qu'il ait tout le génie possible; avec quelle peine, avec quelle lenteur, ne fera-t-il pas progrès! [...]

Tous ces secours qu'on trouve dispersés dans les ouvrages et dans le commerce des savants, l'académicien les trouve rassemblés dans une académie; il en profite sans peine dans la douceur de la société; et il a le plaisir de les devoir à des confrères et à des amis. Ajoutons-y ce qui est plus important encore; il acquiert dans nos assemblées cet esprit académique, cette espèce de sentiment du vrai, qui le lui fait découvrir partout où il est, et l'empêche de le chercher là où il n'est pas. Combien différents auteurs ont hasardé de systèmes dont la discussion académique leur aurait fait connaître le faux! Combien de chimères qu'ils n'auraient osé produire dans une académie! [...] Les devoirs mêmes que l'Académie vous impose sont-ils autre chose que ce que l'amour seul des sciences vous ferait faire? Trouveriez-vous trop de contraintes dans l'académie de l'Europe la plus libre (Maupertuis, 1750, p. 512-513)?

À cette espèce de «république des philosophes», où la collision «polie» ou «civile» des esprits est garante à la fois de liberté et de vérité, Mérian oppose le dogmatisme systématique de Wolff et de ses épigones, qu'il affuble des termes dépréciatifs de *secte* et de *tribu* : sous la direction d'un Wolff ou de l'un de ses disciples, la classe de philosophie serait devenue «une secte, régentée par un chef de secte, tout ce qu'il y a de plus contraire à une académie, et d'où le vrai esprit philosophique et académique eût été totalement exilé» (Mérian, 1797, p. 95). L'éclecticisme valorisé par Mérian a donc existé en Allemagne, puisqu'il a «rempli [...] l'intervalle entre Wolff et Kant» (*ibid.*, p. 95). Il a été encouragé par l'Académie et c'est cet esprit qui régnait dans la classe de philosophie. C'est d'ailleurs «la seule secte ou *non secte*, dit Mérian, qui doit régner dans une Académie» (*ibid.*, p. 95; je souligne). Ainsi la classe de philosophie «n'a jamais eu de secte avouée, quoique nous y eussions des hommes de toute secte, aussi bien que de hommes de nulle secte, qui malgré la différence de leurs sentiments vivaient ensemble dans une parfaite harmonie» (*ibid.*, p. 95). L'attribution même des prix aux différents concours en serait un exemple, si l'on en croit Mérian, et la décision qui a suivi le concours sur les progrès de la métaphysique en

Allemagne depuis Leibniz et Wolff, où des tenants de tous les camps ont été couronnés ou félicités, aurait été «vraiment éclectique et vraiment académique» (*ibid.*, p. 96)²⁰.

Bref, on peut en tirer la conclusion partielle que les termes «éclectique» ou «éclecticisme» désignent aussi bien une *méthode* philosophique — l'empirisme —, qu'une *attitude d'esprit* ou un *ethos* spécifique — l'attitude comparatiste, non dogmatique, voire une *conception de la vérité*, basée sur l'acte consistant à choisir des éléments vrais parmi plusieurs théories. L'approche éclectique semble aussi désigner un mode de recherche et de diffusion de la vérité au sein d'une «communauté» de penseurs — «éclectique» étant alors un équivalent d'«académique». Par contraste, l'esprit systématique trahit non seulement une erreur de type intellectuel, mais également une disposition déplorable et dangereuse au plan individuel et collectif, dans la mesure où la nature même de la pensée systématique engendre le dogmatisme et encourage la «fermentation» enthousiaste des esprits.

Le «Discours sur la métaphysique», prononcé trente ans plus tôt par Mérian, en 1765, permet de jeter un éclairage supplémentaire sur sa conception de la méthode en métaphysique; l'auteur s'y penche sur la nature des démonstrations et de l'évidence en métaphysique, notamment en comparaison à celles que produisent les mathématiques ou la physique, et sur les causes et les conséquences du dogmatisme fréquemment associé à la pensée systématique en métaphysique. Je m'attarde d'abord à ce dernier point, qui permet de repérer ce que l'on pourrait appeler une théorie des dispositions ou des affects philosophiques, qui se dessine en filigrane dans l'œuvre de Mérian de 1749 à 1797. Après avoir posé un constat historique sur le «triste état» dans lequel «les sciences spéculatives sont arrivées jusqu'à nous» (Mérian, 1765, p. 465) malgré les efforts des Descartes, Leibniz et Locke, et après avoir souligné que l'émergence des académies permettait d'espérer une transformation de cette situation, Mérian aborde directement la question de l'attitude dogmatique et de sa diffusion. Si la métaphysique n'a pas encore connu tous les succès dont elle est capable, et si elle est encore déconsidérée, «c'est moins à elle qu'il faut s'en prendre qu'à ceux qui la cultivent» (*ibid.*, p. 465). Mérian passe donc d'une analyse des conditions extérieures dans lesquelles s'élabore la métaphysique à celle des dispositions intellectuelles et affectives des philosophes eux-mêmes. Mérian est frappé par deux paradoxes inter-reliés : le premier est celui de l'orgueil métaphysique; le second est celui de l'imagination métaphysique. On voit déjà que l'*ethos* éclectique, soutenu par l'institution éclectique, vise aussi à dompter deux «passions» nuisibles à la philosophie : l'orgueil et l'enthousiasme.

Commençons par analyser le paradoxe soulevé par cette première passion. La métaphysique, qui se veut «l'étude réfléchie des premiers éléments de nos

²⁰ Le prix sera partagé entre trois récipiendaires d'obédiences diverses, Johann Christoph Schwab, Johann Heinrich Abicht et Carl Leonard Reinhold.

connaissances» (Mérian, 1765, p. 465) en réponse à l'injonction de «se connaître soi-même», ce qui fait d'elle la véritable science de l'être humain, devrait nous reconduire à un relatif constat d'ignorance et à la délimitation des bornes de nos connaissances. Comment expliquer alors que l'examen métaphysique, qui semble être de nature à «humilier l'esprit humain» et à modérer «les fumées de l'amour-propre», engendre au contraire un mouvement d'orgueil qui inverse la modestie en arrogance? «Quel est ce germe corrompu et corrupteur, demande Mérian, qui infecte l'esprit du métaphysicien au point de lui faire prendre sa faiblesse pour de la force [...], ses ténèbres pour de la lumière?» (*ibid.*, p. 465). Si la question est cruciale, c'est qu'elle vise, dans la métaphysique même, quelque chose qui la précède, une tendance profonde de la raison humaine à affirmer subrepticement une réalité qui dépasse les limites de la connaissance; cette illusion oblitère le sens même de la démarche métaphysique véritable en la rapprochant davantage de la croyance et de la superstition. En d'autres termes, il s'agit ici de la tendance à transformer l'ignorance en prétendu «savoir». La méthode pédagogique généralement préconisée par les universités ne fait qu'empirer la situation, puisqu'en «initiant les jeunes gens dans les spéculations philosophiques, on commence par les jeter dans un système» (*ibid.*, p. 465), et ce à un âge où l'esprit prend facilement des plis profonds et durables. En perdant sa liberté de penser, le jeune étudiant «a quitté les sentiers de la nature, il est devenu raide, opiniâtre, hautain» (*ibid.*, p. 466). Il croit posséder la «sagesse universelle» en copiant les opinions de son maître, et il apprend à «mépriser les plus grands hommes avant de les lire» (*ibid.*, p. 466). C'est cette attitude qu'il adoptera et transmettra lorsqu'il deviendra un maître à son tour; «c'est ainsi que le mal se perpétue» (*ibid.*, p. 466). La pensée systématique n'est pas seulement mauvaise en elle-même, dans ses résultats; elle manifeste également sa nocivité en s'attaquant à la racine même de la liberté de penser, en renforçant la tendance spontanée des esprits à chercher orgueilleusement à avoir raison.

Il est étonnant de constater — et c'est là le second paradoxe mentionné précédemment — que la science métaphysique, «qui semble prêter si peu à l'imagination, est peut-être de toutes les sciences la plus fertile en enthousiastes» (Mérian, 1765, p. 467). Ce zèle enthousiaste, qu'inspire «l'éducation systématique» (*ibid.*, p. 467), semble l'une des conséquences funestes de la métaphysique, qui «peut se convertir en poison», dit Mérian, lorsqu'elle est «mal dirigée» (*ibid.*, p. 469). Elle ne se contente pas alors de produire des erreurs et des préjugés; elle «ajoute les vices du cœur aux erreurs de l'esprit» (*ibid.*, p. 469). Il y a une prétention sublime et démesurée dans la fabrication de systèmes qui se proposent de soumettre la totalité du monde à nos idées. Cet excès des «génies créateurs» qui proposent ces grandes vues en impose à l'imagination de leurs sectateurs. Dans cette science où l'imagination est censée n'avoir aucune part, c'est la grandeur et la puissance de l'imagination créatrice qui suscitent un enthousiasme pouvant aller jusqu'à la discorde et aux conflits.

Alors que la science devait réunir les hommes, elle en fait «d'irréconciliables ennemis» (*ibid.*, p. 468). C'est ce que montre bien le passage suivant :

Ce zèle pour des opinions, et pour des autorités, que l'éducation systématique inspire, remplit, pour l'ordinaire, l'esprit de fiel, et d'aigreur, et allume le tison de la discorde. Comment un homme qui toute sa vie n'a fait que démontrer, et qui n'a jamais su douter, souffrira-t-il qu'on le contredise, ou qu'on balance à adopter ses assertions? Quelque système que vous embrassiez, vous avez pour ennemis tous ceux qui suivent d'autres étendards; et si vous n'en embrassez aucun, les forces réunies de tous les systèmes vont fondre sur vous. Où sommes-nous? Dans une république de sages, dont les lettres épurent et adoucissent les mœurs? Ou dans une anarchie de sauvages, dans un état de guerre de tous contre tous (*ibid.*, p. 467)?

D'ailleurs, Mérian soutient que «toutes les disputes de religion», qui sont responsables de tellement de conflits à travers l'histoire, «sont, à proprement parler, des disputes de métaphysique» (*ibid.*, p. 468). On comprend alors l'importance de rectifier l'étude de la métaphysique. Mérian, dans une description qui n'est pas sans rappeler «Le Philosophe» de César Chesneau Du Marsais²¹, trace alors le portrait des dispositions affectives, intellectuelles et sociales du «vrai philosophe» *éclectique*, même si le terme n'apparaît pas encore explicitement à cette époque :

[Celui-ci] vogue tranquillement sur cette mer orageuse. Il voit, d'œil indifférent, naître et mourir les opinions. *Il prend le vrai et le bon partout où il se trouve*; les grands noms, les partis puissants ne lui imposent jamais au point de lui faire digérer le faux et le chimérique. Toujours libre, toujours maître de lui-même, humain, équitable, ami de la paix et de la vertu, les sciences transcendantes embellissent son caractère, au lieu de le corrompre. Dans cette parfaite égalité d'âme qui fait la récompense et le triomphe du sage, il goûte, tour à tour, les douceurs de la vie sociale, et les agréments de la vie contemplative (*ibid.*, p. 470; je souligne).

Dans le «Discours sur la métaphysique», Mérian voit dans les transformations politiques de son époque les conditions requises pour la mise en œuvre de cette réforme de la manière de penser en métaphysique et pour la diffusion de «cet esprit philosophique qu'elle a répandu dans toutes les recherches de l'esprit humain» (Mérian, 1765, p. 464). «C'est à notre siècle, dit-il, que la postérité

²¹ «Le Philosophe», publié anonymement dans les *Nouvelles libertés de penser* (Amsterdam [= Paris], 1743), est généralement attribué à Du Marsais. Il en paraîtra une version abrégée dans l'*Encyclopédie*. Pour une édition récente, voir Gianluca Mori et Alain Mothu, dir., *Philosophes sans Dieu. Textes athées clandestins du XVIII^e siècle* (2005).

devra l'édifice immense de l'*Encyclopédie*» (*ibid.*, p. 472)²², qui est particulièrement emblématique de ce changement dans la manière de penser. Mais dans le «Parallèle historique», trente ans plus tard, Mérian, comme on l'a vu, se désolera de voir ressurgir le spectre de l'enthousiasme métaphysique, laissant entendre que l'esprit académique et éclectique du XVIII^e siècle n'aura été qu'une accalmie dans un mouvement d'aller et de retour de l'histoire.

La pratique éclectique de la philosophie repose sur la comparaison des sentiments des philosophes qui ont enrichi les sciences par leurs découvertes²³.

En les plaçant vis à vis les uns des autres, on apprend à les mieux connaître; on y remarque des nuances qui échappent lorsqu'on les considère séparément : ils se réfléchissent réciproquement un nouveau jour; et de leur collision sortent souvent des vues auxquelles on ne s'attendait pas. Toutes nos connaissances sont nées de la comparaison (*ibid.*, p. 375).

Que la comparaison soit le principe fondamental de la connaissance humaine, c'est ce que développe le mémoire de 1751 consacré au problème de la ressemblance²⁴. Toutefois, dans le contexte de la question qui nous occupe ici, il convient de s'arrêter brièvement sur la comparaison qu'établit Mérian, dans son mémoire important de 1757, entre les deux principes de psychologie établis par deux écoles métaphysiques concurrentes, à savoir la *sensation*, qui sert de principe à la psychologie empiriste de Locke et surtout de Condillac, et la *représentation*, qui définit l'essence de l'âme dans la pensée de Leibniz et de Wolff. On a ici l'un des exercices les plus exemplaires de la méthode éclectique de Mérian, qui ne sera surpassé que par les huit mémoires «Sur le problème de Molyneux» parus dans les années 1770. Mérian va comparer ces deux philosophies à partir de deux perspectives, ou selon deux ordres de considérations. D'une part, il les compare suivant des considérations proprement «métaphysiques», qui exigent une étude plus attentive et plus approfondie;

²² La référence explicite à l'*Encyclopédie*, dans ce contexte, est justifiée et compréhensible, même si rien ne l'annonçait directement dans ce qui précède. L'entreprise éclectique, qui ne dit pas encore son nom, trouve un puissant écho dans les remarques de Diderot, dans l'article «Encyclopédie», sur la capacité qu'a l'entreprise encyclopédique, notamment par la logique des renvois, de «changer la façon commune de penser» (Diderot, 1994 [1755], p. 403). Cependant, le modèle mis en avant jusque là par Mérian était celui de l'esprit académique, qui repose sur le «despote éclairé» — Frédéric II —, qui laisse se déployer la «liberté de penser» dans l'espace spécifique des échanges académiques. Rappelons qu'au moment où Mérian prononce cette conférence publique, Diderot vient à peine de clore «l'édifice immense» qui l'a occupé durant près de vingt ans.

²³ Mérian, «Parallèle de deux principes de psychologie» (1757, p. 375).

²⁴ Mérian, «Réflexions philosophiques sur la ressemblance» (1751, p. 30-56).

mais d'autre part, il déploie une série de réflexions qu'il appelle «morales», censées être «aisées et naturelles» (Mérian, 1757, p. 377).

Ce sont ces considérations «morales» qui me retiennent surtout, parce que Mérian s'en sert pour mettre en place une véritable théorie des affects philosophiques qui préfigure certaines des questions que nous avons déjà rencontrées dans l'examen des mémoires plus tardifs. Les différences métaphysiques sont marquées par des différences de tempérament. Mérian avance que dans les sciences où «les phénomènes se prêtent à différentes hypothèses», ce qui est le cas de la métaphysique, «chacun choisit le point de vue le plus conforme à ses inclinations, soit naturelles, soit acquises» (*ibid.*, p. 378). Mérian part ici des deux systèmes psychologiques de Leibniz et de Condillac. Il faut garder à l'esprit que, bien qu'il soit philosophiquement très proche de Condillac, Mérian traite ici la pensée de l'auteur du *Traité des systèmes* comme un système²⁵,

²⁵ Cela est au demeurant parfaitement conforme avec la compréhension qu'a Condillac de sa propre démarche. Le *Traité des systèmes* soutient qu'un «système n'est autre chose que la disposition des différentes parties d'un art ou d'une science dans un ordre où elles se soutiennent toutes mutuellement, et où les dernières s'expliquent par les premières. Celles qui rendent raison des autres, s'appellent *principes*, et le système est d'autant plus parfait, que les principes sont en plus petit nombre : il est même à souhaiter qu'on les réduise à un seul» (Condillac, 1991 [1749], p. 1). Condillac reconnaît trois sortes de systèmes, selon les trois types de «principes» que l'on prétend mobiliser : les maximes générales, les suppositions ou les «faits bien constatés» (*ibid.*, p. 4), ajoutant que c'est «sur les principes de cette dernière espèce, que sont fondés les vrais systèmes, ceux qui méritent seuls d'en porter le nom» (*ibid.*, p. 5). La philosophie de Condillac lui-même participe de cette dernière sorte de système. En témoigne l'«Extrait raisonné du *Traité des sensations*» : «Le principal objet de cet ouvrage est de faire voir comment toutes nos connaissances et toutes nos facultés viennent des sens, ou, pour parler plus exactement, des sensations» (1984 [1754], p. 285). «C'est donc des sensations que naît tout le système de l'homme : système complet dont toutes les parties sont liées et se soutiennent mutuellement. C'est un enchaînement de vérités : les premières observations préparent celles qui doivent les suivre, les dernières confirment celles qui les ont précédées» (*ibid.*, p. 289). La question de la nature du *principe*, dans la pensée de Condillac, reste toutefois complexe. S'agit-il de la sensation? S'agit-il plutôt de «l'intérêt» inhérent à nos sensations, lesquelles, étant agréables ou désagréables, nous «intéressent» à rechercher les unes et à nous dérober aux autres (*ibid.*, p. 288)? *L'Essai sur l'origine des connaissances humaines* semble placer le principe dans les sensations (Condillac, 2014 [1746], p. 70). Le but de l'ouvrage est de développer, sur cette base, les progrès des opérations de l'âme, en tant qu'elles se rapportent uniquement à l'entendement (*ibid.*, p. 80). Mais dans cet ouvrage, la question de savoir comment les sensations peuvent donner lieu à des opérations de l'esprit — i.e. *par quel principe* la sensation engendre la perception, la conscience, l'attention, etc. — ne semble pas explicitement abordée.

dans la mesure où l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* et le *Traité des sensations* visent à montrer comment on peut voir se former, à partir d'un même principe — celui de la sensation —, toutes les facultés et toutes les opérations de notre intelligence. De plus, dans les sciences «moins sévères», comme la psychologie, qui autorisent plusieurs hypothèses pour rendre compte des phénomènes, les théories sont, au sens strict, «indémontrables», et cela vaut aussi bien pour Condillac que pour Leibniz, même si la généalogie empiriste, qui plaît davantage aux philosophes «observateurs», a «quelque chose de naturel et de lumineux» dans la mesure où l'esprit humain «croit [y] lire ou plutôt [y] faire sa propre histoire» (Mérian, 1757, p. 378). Du point de vue, donc, des différences de *tempérament* philosophique, Mérian affirme que les «esprits unis, qui aiment la clarté et la simplicité», préféreront toujours la théorie de Locke ou de Condillac; or, ajoute-t-il, cela est vrai également des «esprits timides, qui craignent les spéculations hasardées» (*ibid.*, p. 378). D'un autre côté, la personne qui a «l'esprit élevé et du feu dans l'imagination se préviendra aisément en faveur de Leibniz» (*ibid.*, p. 379), puisque le système de l'âme fondé sur le principe de la force de représentation contentera en même temps son goût pour la philosophie et celui pour le «sublime». On retrouve ici le lien entre l'imagination et la métaphysique systématique, dont j'ai parlé précédemment et que Mérian a pu voir à l'œuvre dans le *Traité des systèmes*, et peut-être aussi dans l'article «Éclectisme» de Diderot²⁶, et que développera plus tard le baron d'Holbach. Sous l'éloge apparent, la critique est sévère : les idées de Leibniz sont «propres à enchanter les esprits» et son système «forme une très belle poésie» (*ibid.*, p. 380). Cette philosophie, en soulevant une pulsion «enthousiaste» pour le «sublime», fait naître de véritables passions chez ses sectateurs.

Pendant, cette théorie des affects ne se veut pas une réfutation de Leibniz. Il semble que l'impartialité philosophique consiste à dépasser les points de vue unilatéraux et biaisés par les préférences affectives. Chacune de ces philosophies semble avoir son mérite propre et contribuer à sa manière à l'avancement des connaissances. Chacune actualise une dimension spécifique de l'esprit humain : l'analyse et le jugement sont en opposition complémentaire avec le «génie» pour la spéculation architectonique et la production de rapports éloignés.

Un observateur exact et judicieux, qui porte le flambeau de l'analyse dans l'esprit humain, remonte à l'origine des idées, en suit les transformations, et s'arrête là où l'expérience lui manque, est aussi peu un esprit superficiel qu'un génie créateur qui fait étendre les observations et les généraliser, imaginer plans et hypothèses, lier diverses branches de la connaissance, peut passer pour esprit romanesque (*ibid.*, p. 380-381).

²⁶ Diderot (1994 [1755], p. 314-317).

On sent pourtant que pour Mérian, si cette complémentarité est incontestable en général, elle ne va pas de soi en métaphysique, et que l'esprit de système est affecté d'une tare fatale. Aussi, *si* Leibniz s'était trompé — admirons le conditionnel — *ce serait* «pour s'être laissé emporter au feu de son génie»; tandis que si «Locke et son sectateur» sont tombés dans l'erreur, «ce n'est que pour s'être écartés de leur propre méthode, en substituant des conjectures à des observations» (*ibid.*, p. 381). L'erreur des empiristes est posée comme réelle, mais elle découle du fait qu'ils n'ont pas suffisamment adhéré à leur *méthode* observatrice. Mérian met donc en scène un fort déséquilibre : l'erreur est *inhérente* à la philosophie de Leibniz, même lorsque l'on reconnaît qu'elle repose sur une disposition essentielle de l'esprit humain; l'erreur empiriste — de Locke, mais surtout de son «sectateur» Condillac — n'est peut-être pas obligatoire : il y a un point, que l'on peut identifier, où l'observation s'est changée en conjecture, où l'analyse est devenue système. Dans les *Réflexions philosophiques sur la ressemblance* (1751), Mérian parle de la «[...] vanité systématique [d]es efforts des génies sublimes [...]» et de leurs «brillantes hypothèses», avant de leur opposer les «vérités primitives, fondées sur l'évidence naturelle plus forte et plus victorieuse toute seule que tous les systèmes réunis» (Mérian, 1751, p. 54).

Au chapitre 7 du *Traité des systèmes*, Condillac parlait également, mais cette fois à propos de Malebranche, de ces «systèmes abstraits [qui] construisent des édifices extraordinaires sur des fondements peu solides»; «par-là, poursuivait-il, ils sont plus faits pour plaire à l'imagination»²⁷. C'est aussi dans le même ouvrage que Condillac accentue le lien entre l'imagination et le «génie de ceux qui font des systèmes abstraits ou des hypothèses gratuites» (*ibid.*, p. 237). Condillac insiste sur deux aspects fondamentaux de l'imagination, qui correspondent également aux dimensions que Mérian voit à l'œuvre dans l'imagination systématique. L'imagination est d'abord un principe de *liaison entre les idées*, et à ce titre elle suit une démarche associative qui est productrice de «rapports» plus ou moins éloignés, plus ou moins nouveaux. Mais elle est aussi la faculté de *rendre sensible* des concepts ou des pensées *par les images*. C'est cette double dimension *d'étendue* et de *vivacité* qui rend compte du pouvoir de fascination de l'imagination métaphysique et de «l'enthousiasme» qu'elle peut susciter dans l'esprit qui y est disposé. Sans surprise, Condillac reconnaît le bien-fondé de l'imagination en science, mais il considère que l'imagination et l'analyse doivent se tempérer mutuellement. Comme la plupart des erreurs philosophiques proviennent de la distinction inadéquate entre ce que l'on *imagine* et ce que l'on *conçoit* (*ibid.*, p. 242), la meilleure protection contre les erreurs des systèmes philosophiques consiste à se demander comment ils se sont formés. «Telle est, précise Condillac, la pierre de touche de l'erreur et de la vérité : remontez à l'origine de l'une et de l'autre,

²⁷ Condillac, *Traité des systèmes* (1991 [1749], p. 67).

voyez comment elles sont entrées dans l'esprit, et vous les distinguerez parfaitement» (*ibid.*, p. 243). Il me paraît clair que Mérian aurait pu signer ce programme, dont il se réclame pour l'essentiel.

Les excès de la métaphysique sont souvent motivés par ce que Mérian appelle les «besoins» des systèmes. En métaphysique ou ailleurs, ces besoins correspondent à des solutions qui semblent exigées par les prémisses — ou les principes — du système lui-même. Ils peuvent aussi être engendrés par des présuppositions de l'esprit qui est exposé à ses propres limites et à sa propre faiblesse. Il en va ainsi, par exemple, de l'hypothèse de la simplicité et de l'uniformité de la nature dans ses productions; le philosophe suppose que la nature «n'a qu'une seule méthode» et qu'elle opère nécessairement en suivant «des lois constantes et invariables» (Mérian, 1757, p. 386). Cette supposition peut induire des raisonnements fautifs dans les esprits qui cherchent, à leur insu, à imiter la nature «en simplifiant leurs spéculations». Mérian, qui travaille à cette époque à une traduction française des œuvres de David Hume, tient à affirmer que «notre esprit est trop borné pour embrasser, dans toute son étendue, ce vaste et magnifique plan où nous supposons que l'unité domine» (*ibid.*, p. 386). C'est bien là la particularité des systèmes que de secréter subrepticement des «besoins» qui appellent alors des solutions. «Tous les systèmes ont leurs besoins; plus ils sont vastes, plus ils en ont; les plus spécieux sont ceux où les besoins sont le mieux remplis, ou le plus adroitement déguisés» (*ibid.*, p. 387).

Le «Parallèle de deux principes de psychologie» vise à comparer deux approches distinctes de l'âme humaine, la pensée de Leibniz, qui en ramène l'explication au principe de la *représentation*, et la pensée de Condillac, qui cherche le principe dans la *sensation*. On aura compris que les affinités philosophiques de Mérian avec l'empirisme le rapprochent de Condillac, dans la mesure où celui-ci veut dépeindre «l'homme naturel, et non point l'homme systématique» (*ibid.*, p. 389); c'est pourquoi, selon Mérian, il est probable qu'il soit «moins exposé aux besoins que les autres philosophes» et qu'il ait senti mieux que quiconque «les inconvénients des systèmes» (*ibid.*, p. 389). Cela n'empêche pas Mérian d'adresser une critique au principe même du système condillacien de la *Théorie des sensations*. Mérian remarque que la sensation présuppose une valence affective inhérente dont la nature n'a pas été examinée, laissant entendre que Condillac pourrait bien ainsi avoir «caché des vues systématiques sous la modeste apparence de la simple observation» (*ibid.*, p. 389). De quelle nature sont le plaisir et la douleur que le *Traité des sensations* suppose liés aux sensations, à telle enseigne que sans cet «intérêt», la statue pourrait ne jamais sortir du simple sentiment (i.e. de la simple perception sensible)? Condillac, en effet, «semble supposer que le plaisir ou la peine qui résulte d'une sensation n'est autre chose que cette sensation même. Je vois bien que cela est commode pour remuer la statue par un seul et unique principe; mais cela n'en paraît pas moins difficile à digérer» (*ibid.*, p. 389). Si le plaisir et la peine ne se réduisent pas à la sensation (de couleur, son, etc.), il se

pourrait que Condillac ait introduit dans son raisonnement une *supposition* qui n'a pas le fondement empirique qu'il lui prête.

En guise de conclusion, il convient de suggérer que cette étude de la «méthode» et de l'attitude éclectiques selon Mérian pourrait se prolonger par l'examen de la façon dont il a appliqué cet esprit «éclectique» à l'histoire des problèmes métaphysiques. Mérian met en avant une pratique éclectique de l'histoire de la philosophie qui tend à généraliser l'esprit «académique» à l'histoire des débats philosophiques, aussi bien sur le long terme que pour reconstruire des séquences historiques plus restreintes. En continuité avec sa compréhension de l'éclectisme académique, il accorde dans ses reconstructions historiques des problèmes métaphysiques une attention particulière à des penseurs «mineurs», qui ne peuvent être mis de plain-pied avec les grands génies ou les grands réformateurs de la pensée, mais dont l'action vise à mettre à l'épreuve les théories des grands philosophes, à élargir et à consolider, en quelque sorte, leurs acquis (Mérian, 1765, p. 463-464). C'est surtout dans les mémoires «Sur le problème de Molyneux» qu'il mettra en œuvre cette approche. Le «Discours sur la métaphysique» soutenait que chaque science avait sa métaphysique et que ce n'étaient pas les physiciens, mais les métaphysiciens qui avaient fait avancer notre connaissance de la perception²⁸. En retraçant les étapes du débat lancé par Molyneux et Locke et en mettant en balance les diverses solutions proposées par les philosophes, l'intention de Mérian était d'entrer lui-même en lice et de formuler les conclusions philosophiques les plus plausibles de ces échanges. Ainsi peut-il souligner que son dessein était

d'écrire une histoire raisonnée, où l'on verra les diverses solutions qui ont été données de ce problème, les principes et les arguments qui leur servent de base et d'appui, les conséquences que les philosophes en ont tirées, enfin les idées et les théories nouvelles qui ont résulté du conflit de leurs opinions. Je voudrais tracer un tableau qui représentât ces matières subtiles et abstraites sous toutes leurs faces, et avec toute la clarté dont elles sont susceptibles²⁹.

Mais l'histoire «raisonnée» suppose, d'une part, que l'histoire des idées philosophiques elle-même soit dotée, dans une certaine mesure, de «l'esprit académique», et d'autre part, que le philosophe éclectique, l'«homme de nulle secte», le penseur qui «choisit», vienne finalement montrer que cette histoire «raisonnée» est en même temps, jusqu'à un certain point, une histoire

²⁸ *Ibid.*, p. 455 : «Ce ne sont ni les physiciens, ni les géomètres; ce sont les métaphysiciens qui nous ont enseigné la vraie théorie des sensations».

²⁹ Mérian, «Sur le problème de Molyneux — Premier mémoire» (1770, p. 258). Les huit mémoires de Mérian ont été lus devant les membres de l'Académie entre 1770 et 1780. Ces mémoires ont été édités par Francine Markovitz dans *Sur le problème de Molyneux* (1984).

«raisonnable», parce qu'elle réalise une forme d'éclectisme objectif, par-delà même les intentions manifestes des acteurs ou les effets forcément circonscrits des institutions politiques du savoir que sont les académies. Rien ne prouve toutefois que Jean Bernard Mérian aurait été prêt à étendre ces suppositions jusqu'à subordonner l'histoire des doctrines et des problèmes philosophiques à une philosophie de l'histoire.

Références bibliographiques

Albrecht, Michael

- 1994 *Eklektik. Eine Begriffsgeschichte mit Hinweisen auf die Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte*, Stuttgart, Frommann-Holzboog.

Baertschi, Bernard

- 2005 «La conscience selon Mérian», dans *Conscience et réalité. Études sur la philosophie française au XVIII^e siècle*, Genève, Droz.

Bartholmèss, Christian

- 1851 *Histoire philosophique de l'Académie de Prusse de Leibniz jusqu'à Schelling, particulièrement sous Frédéric-le-Grand*, vol. II, Paris, Du Cloux.

Bonnet, Charles

- 2006a *Essai de psychologie* [1755], réédition de S. Nicholas, Paris, L'Harmattan.

Bonnet, Charles

- 2006b *Essai analytique sur les facultés de l'âme* [1760], réédition de S. Nicholas, Paris, L'Harmattan.

Condillac, Étienne Bonnot de

- 2014 *Essai sur l'origine des connaissances humaines* [1746], éd. par J.-C. Pariente et M. Pécharman, Paris, Vrin.

Condillac, Étienne Bonnot de

- 1991 *Traité des systèmes* [1749], éd. par Francine Markovitz et Michel Authier, Paris, Fayard («Corpus des œuvres de philosophie en langue française»).

Condillac, Étienne Bonnot de

- 1984 *Traité des sensations* [1754], Paris, Fayard («Corpus de philosophie en langue française»).

Cousin, Victor

- 1841 *Cours d'histoire de la philosophie moderne : pendant les années 1816 et 1817*, Paris, Librairie de Ladrange.

Diderot, Denis

- 1994 «Éclectisme» et «Encyclopédie» [1755], dans L. Versini, éd., *Œuvres I. Philosophie*, Paris, Laffont.

Du Marsais, César Chesneau

- 2005 «Le Philosophe» [circa 1743], dans Gianluca Mori et Alain Mothu, dir., *Philosophes sans Dieu. Textes athées clandestins du XVIII^e siècle*, Paris, Champion.

Lambert, Johann Heinrich

1764 *Neues organon*, Leipzig, Wendler.

Laursen, John Christian et Richard H. Popkin

1997 «Hume in the Prussian Academie: Jean Bernard Merian's 'On the Phenomenalism of David Hume'», *Hume Studies*, vol. XXIII, n° 1, p. 153–191.

Maine de Biran, Pierre

1988 *Mémoire sur la décomposition de la pensée* [1804], dans *Œuvres III*, Paris, Vrin.

Markovitz, Francine

1984 *Sur le problème de Molyneux*, Paris, Flammarion.

Maupertuis, Pierre Louis Moreau de

1750 «Des devoirs de l'académicien», dans *Histoire de l'Académie Royale des Sciences et Belles-lettres. Année MDCCLIII*, Berlin, Haude et Spener, 1755, p. 511–521.

Mérian, Jean Bernard

1749a «Mémoire sur l'apperception de sa propre existence», dans *Histoire de l'Académie Royale des Sciences et Belles-lettres. Année MDCCXVII*, Berlin, Haude et Spener, 1751, p. 416–441.

Mérian, Jean Bernard

1749b «Mémoire sur l'apperception considérée relativement aux idées, ou, sur l'existence des idées dans l'âme», dans *Histoire de l'Académie Royale des Sciences et Belles-lettres. Année MDCCXVIII*, Berlin, Haude et Spener, 1751, p. 442–477.

Mérian, Jean Bernard

1751 «Réflexions philosophiques sur la ressemblance», dans *Histoire de l'Académie Royale des Sciences et Belles-lettres. Année MDCCLII*, Berlin, Haude et Spener, 1753, p. 30–56.

Mérian, Jean Bernard

1757 «Parallèle de deux principes de psychologie», dans *Histoire de l'Académie Royale des Sciences et Belles-lettres. Année MDCCLVII*, Berlin, Haude et Spener, 1759, p. 375–391.

Mérian, Jean Bernard

1765 «Discours sur la métaphysique», dans *Histoire de l'Académie Royale des Sciences et Belles-lettres. Année MDCCLXV*, Berlin, Haude et Spener, 1767, p. 450–474.

Mérian, Jean Bernard

1770 «Sur le problème de Molyneux — Premier mémoire», dans *Nouveaux mémoires de l'Académie Royale des Sciences et Belles-lettres. Année MDCCCLXX*, Berlin, Chrétien Frédéric Voss, 1772, p. 258–267.

Mérian, Jean Bernard

1793 «Sur le phénoménisme de David Hume», dans *Mémoires de l'Académie Royale des Sciences et Belles-lettres, depuis l'avènement de Frédéric Guillaume II au trône. Années MDCCXCII et MDCCXCIII*, Berlin, Decker, 1798, p. 417–437.

Mérian, Jean Bernard

1797 «Parallèle historique de nos deux philosophies nationales», dans *Mémoires de l'Académie Royale des Sciences et Belles-lettres, depuis l'avènement de Frédéric Guillaume II au trône. Année MDCCXCVII*, Berlin, Decker, 1800, p. 53–96.

Mérian, Jean Bernard

1995 «Parallèle historique de nos deux philosophies nationales» [1797], *Revue germanique internationale*, n° 3, p. 181–210.

Platner, Ernst

1998 *Anthropologie für Ärzte und Weltweise* [1772], Hildesheim, Olms.