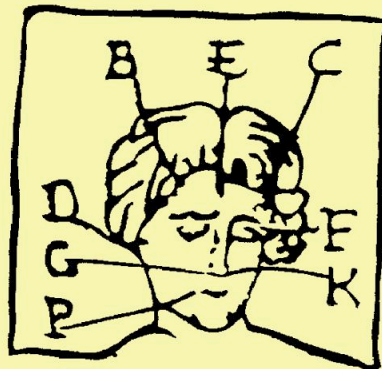


CORPUS

revue de philosophie

n° 60
Lerminier



**CORPUS DES ŒUVRES DE PHILOSOPHIE
EN LANGUE FRANÇAISE**

PUBLIÉE AVEC LE CONCOURS DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS X NANTERRE

N° ISSN : 0296-8916

corpus

revue de philosophie

n° 60

Lerminier

*mis en œuvre par
Georges Navet*

© Revue éditée par l'Association pour la revue Corpus, 2011

N° ISSN : 0296-8916

TABLE DES MATIÈRES

Lerminier

Mis en œuvre par Georges Navet (Université Paris 8)

Georges Navet	
<i>Présentation</i>	5
Frédéric Audren	
<i>Lerminier et les Saint-simoniens</i>	9
Alejandro Herrero	
<i>Lerminier et sa réception dans le Rio de la Plata</i>	35
Mercedes Betria	
<i>Ouvrir Alberdi : une nouvelle conception du droit pour penser la politique</i>	49
Patrice Vermeren	
<i>L'ambitieux Lerminier ?</i>	75
Georges Navet	
<i>Lerminier et les révolutions</i>	97
<i>Les documents</i>	
<i>Lerminier lecteur de Saint-Simon, Fourier et Proudhon : les trois chapitres ajoutés à l'édition de la Philosophie du droit de 1853 (seul ajout)</i>	119
<i>Lerminier et Leroux : l'article sur Leroux paru dans la Revue des Deux mondes en 1840 ...</i>	167

Liste des sommaires : voir notre site <http://www.revuecorpus.com>

PRÉSENTATION

Sainte-Beuve résume ainsi, en 1863, le parcours de Lermnier : « Qu'il était brillant à ses débuts ! Qu'il avait donné de belles et grandioses espérances ! Que d'études fortes il avait entreprises et entamées vaillamment ! Sous quels heureux et honorables auspices il s'annonçait ! Nature audacieuse et ambitieuse, trop tôt démentie, talent d'ampleur et d'éclat, d'apparat et de montre, clairon et cymbale, boute en train de la jeunesse, simulacre révolutionnaire qu'un brusque coup de vent démasqua et retourna, qu'on venait d'entendre faire le généralissime et commander la charge, qu'on vit tout d'un coup culbuté et en déroute, comme un tambour majeur sans armée ; à la fin, esprit déchu qui n'était plus qu'un tempérament, tombé de la passion dans l'appétit, il eut pourtant, jusque dans ses dernières années, et même dans ce qu'on ne lisait plus de lui, quelques éclairs d'autrefois, bien des restes de ses fortes études du commencement (...) Lermnier n'était qu'un faux génie qui brisa de bonne heure et manqua sa carrière »¹.

La dose de fiel mise à part, ces lignes condensent assez bien le trajet de celui qui fut l'enfant chéri du *Globe* libéral et qui, la revue changeant d'orientation, devint brièvement saint-simonien, avant d'accéder en 1831 (à vingt-huit ans) à la chaire de Législation comparée du Collège de France. Place pour ainsi dire intellectuellement centrale, à une époque où les problèmes politiques, philosophiques et historiques venaient converger et se nouer dans la question du droit.

¹ *Nouveaux Lundis*, 2^e édition, Paris, Garnier frères, 1872, t. 5, p. 464-465 (reprise de l'article paru le 15 mai 1863 dans la *Revue des Deux Mondes*, M. Magnin, ou un érudit écrivain).

CORPUS, revue de philosophie

De 1827 à 1830, Lerminier avait eu l'art de fréquenter à peu près tous les lieux et milieux d'avant-garde : *La Thémis*, c'est-à-dire la revue de jurisprudence qui remettait en cause l'école exégétique qui dominait sans partage la théorie et la pratique du droit ; le *Globe*, dans ses deux visages successifs ; la *Revue française* où, introduit par son maître Jouffroy, il avait pu côtoyer les doctrinaires. Il avait ouvert en 1828-1829 avec Charles Comte² un cours indépendant de la Faculté (dit alors « enseignement libre ») sur l'histoire philosophique et littéraire du droit, qui avait connu un grand succès. Il bénéficiait du prestige de réunir les capacités du juriste (il était avocat à la Cour royale) et celles du philosophe ; prestige encore renforcé par sa maîtrise de la langue allemande (il avait passé en partie son enfance à Strasbourg) qui lui permettait d'avoir un rapport direct avec les juristes et les philosophes d'outre-Rhin (sa thèse, soutenue en 1827, portait sur le *Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft* de Savigny)...

Sachant ce qu'une telle classification contient d'excessif et d'approximatif, on pourrait caractériser les positions du Lerminier d'avant 1830 comme celles d'un libéral de gauche, plus ouvert aux problèmes sociaux qu'un Guizot par exemple. Ces positions s'explicitent après 1830 dans les critiques qu'il effectue des doctrinaires et des éclectiques au nom de la promesse que contenait pour lui la Révolution de Juillet : il se donne alors pour tâche de dégager la philosophie nouvelle que contient cette promesse, et que contient donc aussi, en puissance, le régime issu des Trois Glorieuses. C'est dire qu'il ne s'attaque pas aux bases du régime en place, qu'il ne rompt pas avec les principes fondamentaux des doctrinaires et des éclectiques, et qu'en conséquence la philosophie nouvelle reste elle-même une promesse.

La chose devient patente lorsqu'en 1837 Lerminier se rallie à la politique de « centre gauche » d'Adolphe Thiers. Il est alors

² Gendre de Jean-Baptiste Say, Charles Comte (1782-1837) est l'un des publicistes libéraux les plus en vue de la Restauration. Membre de l'Académie des sciences morales et politiques (section d'économie politique), il fut directeur du *Censeur*, puis du *Censeur européen*.

Présentation

lâché par le public qui suivait jusque là ses cours avec enthousiasme. Pour être durs, les mots de Sainte-Beuve n'en sont pas moins exacts : Lerminier apparaît dès lors comme un « simulacre révolutionnaire ». Mais au-delà de la personne, c'est bien la « promesse » de 1830 qui apparaît comme fallacieuse : fausse, ou en tout cas non tenue. Le fiasco de Lerminier que décrit le critique annonce et symbolise le fiasco d'un régime qui sera en fin de compte lui aussi « lâché » par le public en 1848.

C'est la raison pour laquelle nous avons tenu à faire figurer en annexe les trois chapitres sur les penseurs socialistes (Saint-Simon, Fourier, Proudhon) que Lerminier ajoute à la réédition de sa *Philosophie du droit* en 1853³. La catastrophe (de juin 1848) est selon lui imputable à leurs « détestables doctrines », qui ont su séduire les esprits ignorants et les entraîner à la révolte. Bien que cela n'exonère en rien ces dangereux manipulateurs de leurs responsabilités, le sous-entendu est que si la Monarchie de Juillet avait su comprendre et suivre dès les années 1830 les judicieux conseils prodigués par l'auteur (notamment quant à l'éducation du peuple), elle aurait évité cette chute finale. L'échec de Lerminier présageait bel et bien, de son propre point de vue, l'échec du régime. Ce qui signifie aussi qu'il ne considère pas, en dépit des événements de 1848, qu'il s'est trompé sur 1830, ou qu'il a été dupe d'une promesse fallacieuse, et qu'il tient que la Monarchie de Juillet n'a pas su correspondre à son essence (c'est-à-dire à ce qu'il en disait).

Accordons-lui au moins ce mérite, d'être resté ferme sur ses positions. Même si c'est à la manière d'un capitaine qui coule avec son navire.

Georges NAVET
Université Paris VIII.

³ Les éditions de 1831 et de 1835 donnent un texte identique. Si, au rebours des usages de la collection du *Corpus des œuvres de philosophie en langue française*, nous avons préféré rééditer le texte de ces deux premières éditions plutôt que celui de la troisième, c'est, pour reprendre la (méchante) formule de Sainte-Beuve sur l'auteur de la *Philosophie du droit*, que cette troisième édition fait partie « de ce qu'on ne lisait plus de lui ».

EUGÈNE LERMINIER SAINT-SIMONIEN OU LA NATIONALISATION DE LA SCIENCE JURIDIQUE

L'engagement saint-simonien de Lerminier fut des plus éphémères¹. Ses premiers contacts avec les membres de l'École se situent quelques jours après les « Trois Glorieuses ». Ayant revêtu l'habit bleu des saint-simoniens, il signe, dans *Le Globe* dont il est un rédacteur actif, le 26 octobre 1830, un article élogieux sur Saint-Simon, anticipant ainsi le changement de direction éditoriale du journal sous la conduite de Pierre Leroux². Habile orateur, Lerminier s'essaie vraisemblablement, avec un certain succès, à la propagande saint-simonienne dans la salle Taitbout et professe dans les salons de la rue Monsigny. Pourtant, dans des conditions assez mystérieuses, il organise son départ pour l'Italie et rompt brutalement avec ses anciens amis en novembre 1830. Devenu titulaire de la chaire d'histoire des législations comparées au Collège de France (mars 1831)³, Lerminier ne cessera plus de justifier sa rupture avec les disciples de Saint-Simon qui d'ail-

¹ Sur cet épisode saint-simonien, voir Bonnie G. Smith, « The Rise and Fall of Eugène Lerminier », *French Historical Studies*, vol. XII, N°3, 1982, p. 384-386 et, surtout, Richard Bonnin, *Eugène Lerminier (1803-1857), Ein Beitrag zum deutschen Kultureinfluss in Frankreich*, Francfort, Peter Lang, 1989, p. 34-44. Également, Sébastien Charlety, *Histoire du Saint-simonisme (1825-1864)*, Paul Hartman Éditeur, 1931, p. 75 & 95-96.

² Jean-Jacques Goblot, *La jeune France libérale : "Le Globe" et son groupe littéraire : 1824-1830*, Paris, Plon, 1995. Voir, du même auteur, *Le Globe. Documents pour servir à l'histoire de la presse littéraire*, Paris, Champion, 1993, p. 104-106.

³ Frédéric Audren, Georges Navet, « Note sur la carrière d'Eugène Lerminier au Collège de France (1831-1849) », in *Revue d'Histoire des Sciences Humaines*, n° 4, 2001, p. 57-67.

CORPUS, revue de philosophie

leurs nourriront à son égard un fort ressentiment⁴. Dans son enseignement et ses écrits, pour sa défense, le juriste plaide certes l'emportement passager lié à sa jeunesse et rappelle l'atmosphère provoquée par les journées de Juillet. Mais, il soutient qu'il s'est senti très rapidement étouffé par le fonctionnement sectaire du mouvement saint-simonien. Dans une de ses *Lettres philosophiques adressées à un Berlinois* (1832), Lerminier dénonce le « monstrueux délire » de ses anciens frères qui « se forgent un nouveau verbe de Dieu » et accolent au nom de Jésus-Christ celui de Saint-Simon. « Symptôme du besoin de rénovation » qui travaille la France, le saint-simonisme, par sa défense du panthéisme, de l'industrialisme et son mépris de l'individualité, s'est presque immédiatement déconsidéré⁵. Les critiques de Lerminier se feront progressivement plus politiques. Après 1848, les « sectes du socialisme depuis Saint-Simon et Charles Fourier jusqu'à Cabet » ont, affirme-t-il rageusement, le même fondement, « c'est-à-dire le communisme antique, et l'omnipotence du législateur telle que l'entendaient les anciens, c'est-à-dire, encore l'oppression de la liberté et le mépris du droit »⁶. Cherchant à démontrer que « le socialisme conduit nécessairement au despotisme et à la terreur, » il conclut que « le communisme est sorti du saint-simonisme »⁷. Mais, ayant été contraint à renoncer à son poste au Collège de France, réduit à une vie d'obscur échetier, ses anathèmes n'intéressent plus personne. Lerminier meurt dans l'indifférence le 28 août 1857.

⁴ Voir, par exemple, la vive controverse opposant *Le Globe* saint-simonien et Lerminier : *Le Globe*, n°217, 5 août 1831, p. 871-72 ; n°219, 7 août 1831, p. 878.

⁵ Eugène Lerminier [désormais E.L.], « Lettres philosophiques adressées à un Berlinois. VII. Des questions soulevées par le Saint-Simonisme », *Revue des deux mondes*, 1832, tome 7, p. 468-486.

⁶ E. L., *Histoire des législateurs et des constitutions de la Grèce antique*, Paris, 1852, p. XLIII.

⁷ Sur ces analyses, voir les chapitres ajoutés dans la 3^e édition d'E. L., *Philosophie du droit*, Paris, 1853, p. 386-394.

Frédéric Audren



Eugène Lerminier en 1839

La brièveté de ce passage saint-simonien a été analysée au mieux comme un passage insignifiant dans son parcours, au pire comme une preuve supplémentaire de l'opportunisme du personnage. Cependant, une telle interprétation se fonde principalement sur la connaissance de sa trajectoire ultérieure, et notamment de son ralliement contesté au ministère Molé en 1837 qui contribuera à accélérer la chute de cet enfant chéri de la jeunesse

CORPUS, revue de philosophie

libérale. Loin d'être fantaisiste, le saint-simonisme de Lerminier aura un impact substantiel sur les thèses soutenues dans sa *Philosophie du droit*, tiré de son enseignement au Collège de France, et dans ses textes postérieurs. En tentant d'élaborer une science de la législation, il continuera de penser avec Saint-Simon, souvent contre les saint-simoniens. Comment expliquer le passage, autour de 1830, d'une histoire du droit à une philosophie du droit (voire d'une « métaphilosophie » du droit)⁸ sans le chaînon saint-simonien ? Comment pourrait-on ignorer les thèses industrialistes de Saint-Simon pour comprendre les conceptions politiques de Lerminier⁹ ?

Dans les pages qui suivent, je souhaiterais montrer que ce moment saint-simonien de Lerminier offre une prise intéressante pour saisir certaines évolutions affectant la science juridique dans la France des années 1820-1830. Contrairement à un raccourci abusif et fréquent qui voudrait réduire Lerminier au rôle de suppôt de l'école historique allemande (la « secte germanique » selon l'expression péjorative de Dupin aîné), il me semble que son projet est, à l'exact inverse, de fonder une science juridique nationale. L'ambition d'une telle nationalisation de la science juridique trouve, dans le saint-simonisme, les moyens intellectuels de sa réalisation. Dans une première partie, je rappelle que la rencontre avec Saint-Simon du jeune juriste, insatisfait des approches juridiques allemandes, fait naître en lui l'espoir d'une solution inédite aux problèmes politiques et sociaux mis en lumière par l'instauration du régime de Juillet. Apprenant notamment de Saint-Simon que des institutions vivantes se modèlent sur un régime particulier de connaissance, Lerminier soutient que la science juridique, pour être en conformité avec les besoins de la société industrielle contemporaine, doit être attentive aux leçons de l'économie politique. Ma deuxième partie

⁸ Sur les évolutions intellectuelles de Lerminier, l'étude la plus précise est celle de Georges Navet, « Eugène Lerminier (1803-1857) : la science du droit comme synthèse de l'histoire et de la philosophie », *Revue d'histoire des sciences humaines*, 2001, n°4, p. 33-56.

⁹ Voir, dans ce numéro, l'article de Georges Navet, « Lerminier et les révolutions ».

Frédéric Audren

est donc consacrée à la difficile inscription économique du savoir juridique, inspirée notamment par l'utilitarisme benthamien. Ce versant de la réflexion de Lerminier est trop souvent oublié. Si ce dernier partage les critiques de Saint-Simon contre les légistes, il ne peut accepter de transformer purement et simplement le juriste en économiste. Dans une troisième partie, je crois pouvoir soutenir que le projet de Lerminier d'une science du droit nationale suppose une redéfinition du travail du juriste. En s'élevant au rang de « jurisconsulte », le juriste devient un acteur de l'organisation libérale de la société. Au début des années 1830, du haut de sa Chaire au Collège de France, Lerminier pouvait ainsi prétendre donner à la science de la législation sa place dans le concert des sciences morales et politiques.

1. Outre-Rhin : les promesses d'une histoire philosophique du droit

Dès le début de sa carrière, Eugène Lerminier cherche à promouvoir, dans la science du droit, l'alliance de la philosophie et l'histoire : « Il faut donc commencer d'étudier philosophiquement et historiquement le droit »¹⁰. Martelant cette certitude, il se montre un fervent admirateur de Vico et de Montesquieu¹¹ qui furent, à ses yeux, les premiers à mêler avec bonheur ces deux dimensions. Contre les exégètes des codes, il soutient en 1827 que « le droit positif est une science morale qui vient se placer entre la philosophie et l'histoire, qui à la première emprunte ses règles absolues, à la seconde le drame, et, dans cette combinaison, trouve sa forme individuelle ». Et de constater : « Le droit, dans chaque pays, est à la fois ce que veut la raison et ce qu'ont pratiqué les ancêtres »¹². En somme, il ne

¹⁰ E. L., « Science du droit. De la nature du droit positif, et de son importance nationale. II. », *Le Globe*, tome VI, 1^{er} décembre 1827, p.18.

¹¹ E. L., « De Montesquieu », *Thémis ou Bibliothèque du Jurisconsulte*, tome 8, 1826, p. 147-155.

¹² E.L., « Science du droit. De la nature du droit positif, et de son importance nationale. I. », *Le Globe*, tome V, 20 novembre 1827, p. 532.

CORPUS, revue de philosophie

s'agit pas de rompre avec l'exégèse des codes mais plutôt de la perfectionner grâce à la philosophie et l'histoire du droit¹³.

Inscrivant son programme juridique dans celui tracé par un jeune docteur en droit, précocement décédé, Athanase Jourdan (†1826), Lerminier partage également avec lui une commune adhésion à la philosophie de Victor Cousin¹⁴. Mais si chez Jourdan, l'engagement éclectique ne nuit pas à l'érudition historique, certains craignent « qu'avec sa philosophie qui est celle de Cousin, [Lerminier] n'expulse la science »¹⁵. Il est vrai que, loin de toute démarche philologique, Lerminier ne participera jamais aux grandes entreprises visant à publier et interpréter les monuments juridiques nationaux et/ou les sources romaines. Il se veut avant tout l'observateur attentif de la pensée juridique européenne. Il reconnaît, à cet égard, que la France a beaucoup à apprendre de l'Allemagne « qui, à l'heure qu'il est, marche à la tête de la science théorique du droit, peut revendiquer à bon titre l'honneur d'appeler à elle les jurisconsultes des autres pays »¹⁶. De fait, il consacre sa thèse à Savigny (1827), publie des articles sur lui et sur Edouard Gans dans la *Revue française* et *Le Globe libéral*, prononce un cours public d'histoire du droit destiné à faire connaître les grands travaux allemands (1828) dont il apparaît, aux yeux de ses contemporains, comme l'un des meilleurs connaisseurs¹⁷. La parution de son *Introduction générale à l'histoire du*

¹³ Sur les quatre parties de la science juridique (Philosophie, histoire, dogmatique et exégèse), voir E.L., « Science du droit. De la nature du droit positif, et de son importance nationale. III. », *Le Globe*, tome 6, 28 Juin 1828, p. 505.

¹⁴ Sur les liens entre Jourdan, Cousin et Lerminier on se reportera aux analyses de G. Navet, « Eugène Lerminier (1803-1857) », *op. cit.*, p. 36-42.

¹⁵ Lettre de Hyacinthe Blondeau à Leopold August Warnkönig, s.d., Archives Warnkönig, Bibliothèque nationale et universitaire de Strasbourg, Ms. 2. 456 (années 1827-1828), lettre n°133.

¹⁶ E.L., « Science du droit. Allemagne et France », *Le Globe*, 1829, tome 7, 11 juillet 1929, p.434.

¹⁷ Sur son rôle bien connu de médiateur entre la France et l'Allemagne, voir notamment André Monchoux, *L'Allemagne devant les lettres françaises de 1814 à 1835*, Paris, 2^e éd., 1965 et O. Motte, *Savigny et la France*, Berne,

Frédéric Audren

droit (1829), saluée en France et à l'étranger, offre une généalogie inédite des conceptions juridiques du XII^e siècle à la Révolution française. Dans cette fresque, qui entend démontrer que « l'union de la philosophie et de l'histoire forme l'unité de la jurisprudence européenne »¹⁸, des grands juristes incarnent tour à tour la domination scientifique d'un pays à une période donnée. Après l'Italie de Vico et la France de Montesquieu, l'Allemagne avec Savigny jette les bases d'une histoire scientifique du droit. « Pour élever la véritable science, affirme Lerminier avec des accents hégéliens, chaque nation arrive à son tour, semblable à ces tribus d'Israël venant l'une après l'autre apporter offrande à l'autel du vrai Dieu »¹⁹.

Lerminier exprime un jugement définitif sur Savigny dès 1827 : dans sa thèse et un compte rendu publié au *Globe* (dont des longs passages sont repris intégralement dans son *Introduction générale*), il soutient que la révolution introduite par Savigny dans la science du droit, c'est celle de *l'érudition historique*. L'école historique, par ses recherches historiennes, a un génie « pour saisir chez un peuple ce qu'il a de particulier et de national, à trouver aux plus minces détails une valeur et une signification »²⁰. Mais Savigny et ses élèves sont incapables de tirer des faits particuliers des conclusions générales ; ils possèdent l'art de composer des tableaux historiques mais n'ont pas le sens de l'histoire²¹. Que Lerminier manifeste une sincère admiration pour le maître du droit historique ne fait aucun doute²² ;

Éditions P. Lang, 1983. Récemment, l'important article d'Olivier Jouanjan, « Sur une réception française de Savigny », *Droits*, 46, 2007, p. 159-181.

¹⁸ E. L., *Introduction générale à l'histoire du droit* (1829), Paris, 2^e éd., Chamerot librairie, 1835, p. 335 (dorénavant *Introduction*).

¹⁹ *Ibid.*, p. 265.

²⁰ *Ibid.*, p.499.

²¹ Sur cette image d'un Savigny purement historien, voir O. Jouanjan, *op. cit.*, p. 165.

²² Voir notamment la lettre de Lerminier à Savigny, 11 octobre 1929 : « C'est dans vos ouvrages, Monsieur, que j'ai puisé l'intelligence de la Science

CORPUS, revue de philosophie

qu'il soit, à proprement parler, un *disciple*, certainement pas. Traduisant, par ses propos, une méconnaissance profonde du projet savignien, le jeune juriste ne cesse de pointer l'absence d'intelligence philosophique de Savigny, pourtant seule capable de vivifier la science du droit²³. Sans forcer le trait, reconnaissons que les affinités (ou le style ?) de Lerminier le rapprochent surtout du juriste hégélien Edouard Gans dont il gagnera l'amitié²⁴. Certes, pense-t-il, la volonté du disciple de Hegel de faire système le condamne parfois au dogmatisme. Mais il loue son projet de « montrer comment, dans le cercle du droit de succession, se meut l'esprit universel du monde »²⁵. Dans son *Introduction générale*, Lerminier, s'engageant dans une voie proche, cherche, sous les formes et les théories juridiques, l'esprit du droit. En définitive, la brillante école allemande se distingue par l'incomplétude des solutions qu'elle propose : « si l'école historique est sur plusieurs points incomplète et impuissante, parce qu'elle a méconnu et refusé l'appui de la philosophie, la nouvelle école philosophique, qui paraît à Berlin en jurisprudence, s'est donnée le tort inexcusable de violer les droits de l'histoire »²⁶.

Après 1830, l'éclectisme et l'histoire érudite (purement antiquaire et amatrice de tableaux pittoresques) sont attaqués de front. « Toutes les philosophies de l'histoire sont muettes sur la

dans laquelle je fais aujourd'hui les premiers pas ; ce sont vos écrits qui ont éveillé en moi le sentiment du droit » (Olivier Motte, *op. cit.*, p. 107).

²³ Olivier Jouanjan, *op. cit.*, a montré l'incapacité des juristes français à pénétrer et assimiler le projet de Savigny.

²⁴ Cf. Édouard Gans, *Chroniques françaises*. Textes présentés et édités par Norbert Waszek, Paris, Cerf, 1993, p. 164-173.

²⁵ E. L., « *Du droit de succession et de ses développements dans l'histoire du droit* par Édouard Gans (1828) », Appendice à *Introduction*, p. 354. Sur Lerminier et Hegel, les développements d'Éric Puisais, *La naissance de l'hégélianisme en France, 1830-1970*, Paris, L'Harmattan, 2005, p.95-156.

²⁶ E.L., Appendice à *Introduction*, p. 500 (il s'agit d'une réédition de son compte rendu de 1829 sur l'*Histoire du droit romain pendant le Moyen Âge* de Savigny).

Frédéric Audren

nature positive du but vers lequel gravite l'humanité »²⁷. La société française a donc besoin d'une « philosophie, positive, sociale et indigène » capable de conduire vers l'avenir. La solution sera-t-elle de réconcilier Savigny et Gans ? La réponse est catégorique pour Lerminier : la Révolution de juillet a placé la France à la tête de l'Europe, en faisant d'elle « le peuple-chef, directeur et enseignant ». À ce titre, « nous n'avons plus en rien à recevoir le mouvement de l'étranger ». D'ailleurs, tenter de réconcilier les solutions partielles de l'école historique (Savigny) avec celles de l'école philosophique (Gans), n'est-ce pas retomber dans l'éclectisme vigoureusement dénoncé²⁸ ? Pour découvrir cette philosophie de l'avenir, il faut se tourner vers la France : elle n'est autre que le saint-simonisme qui a « pressenti les développements infinis qui attendent la civilisation moderne ». Lerminier conçoit bel et bien le projet saint-simonien comme une rupture avec la philosophie de Victor Cousin mais également avec l'idéalisme allemand. De son point de vue, l'argument de Pierre Leroux devrait donc être purement et simplement renversé : le saint-simonisme n'est pas une version française de l'idéalisme allemand, c'est ce dernier qui est un brouillon du saint-simonisme. La philosophie allemande n'est certes pas étrangère à l'engagement saint-simonien de certains juristes, comme dans les cas du directeur du *Producteur*, Antoine Cercllet²⁹, ou d'un des

²⁷ Voir le texte-manifeste d'E. L., « Œuvres de M. Ballanche. II. De notre situation intellectuelle », *Le Globe*, n°235, 14 octobre 1830, p. 948.

²⁸ *Ibid.*, p.947 : si l'éclectisme a su ranimer « en philosophie le goût des études historiques », il a été « un véritable dissolvant » en professant que « tous les systèmes étaient à fois vrais et faux et que le seul système possible de nos jours ne pouvait être qu'un résumé de tous les systèmes vrais et faux à la fois ».

²⁹ Collaborateur des *Annales de législation et de jurisprudence*, l'avocat Antoine Cercllet est le premier à se lancer dans une traduction de *l'Histoire du droit romain au Moyen Age* de Savigny. Ne parvenant pas à faire aboutir ce projet, il se voit retirer cette traduction (Olivier Motte, *op. cit.*, p. 94-96). Il s'était, il est vrai, engagé dans l'aventure saint-simonienne et assumait la charge de rédacteur en chef du journal *Le Producteur* lancé en octobre 1825. Quelques mois plus tard, Cercllet, revenant sur l'insuccès de cette

CORPUS, revue de philosophie

introduceurs des théories criminalistes d'outre-Rhin, Henri Lagarmitte³⁰. Mais, plus que tout autre, chez Lerminier, cet engagement voudrait être l'occasion d'un adieu (fût-il provisoire) à la philosophie allemande. Dans ses rapports avec cette dernière, le saint-simonisme n'est pas un « effet de traduction » (Michel Espagne) ; il se rêve comme un palimpseste. Il n'est pas une science du « juste milieu » ; il se conçoit comme un *système émergent*³¹.

Avec Saint-Simon, Lerminier découvre un « nouveau système » qui pense l'approche scientifique sur un mode unitaire. De la longue méditation sur les débats entre Descartes, Locke et Newton publiée dans *l'Introduction aux travaux scientifique du dix-neuvième siècle* (1807), il retient la nécessaire articulation du général et du particulier, de la synthèse et de l'analyse. « Généraliser, particulariser, sont, affirme Saint-Simon, des actions aussi nécessaires à la vie morale, que celles de la systole et de la

première traduction, confiée à Enfantin son souhait d'initier celle d'un autre auteur allemand, peut-être Gans (voir la lettre de Cercllet à Enfantin datée de 1826 conservée dans les archives saint-simoniennes : BNF Ars. Ms 7702/30) - projet qui n'arrive pas plus à son terme. Il prend, dès mars 1826 quelque distance avec les disciples de Saint-Simon sans pour autant rompre avec l'industrialisme qui l'avait séduit.

³⁰ Spécialiste des questions politiques et juridiques allemandes, Henri Lagarmitte (†1834) adhère au saint-simonisme, en dépit des doutes qu'il nourrit à l'endroit de l'orientation religieuse de l'École, et prend en charge la rubrique de politique étrangère du *Globe* jusqu'à sa démission en avril 1832. Sur Henri Lagarmitte, voir l'étude de Paul Rowe, « From the 'hauteurs nébuleuses de l'utopie' to the 'terrain fécond de la réalité' : Henri Lagarmitte, Germany and Saint-simonisme doctrine », *Dix-Neuf. Journal of the society of Dix-Neuviémistes*, n°8, avril 2007, p. 1-17 (en ligne). Également Marcel Emerit, « Les saint-simoniens à Strasbourg », *Annales de l'Est*, 1976, 5^e série, n°1, p. 65-78.

³¹ Sur les relations entre le saint-simonisme et la philosophie allemande, on dispose de deux études importantes : Michel Espagne, « Le saint-simonisme est-il jeune-hégélien ? », in J.R. Derré, *Regards sur le Saint-Simonisme et les Saint-Simoniens*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1986, p. 45-69 ; Philippe Régnier, « Les saint-simoniens et la philosophie allemande ou la première alliance intellectuelle franco-allemande », *Revue de synthèse*, 4^e série, n°2, avril-juin 1988, p. 231-245

Frédéric Audren

diastole à la vie physique »³². Dès ses premiers travaux, Saint-Simon invite à réunir ce que les philosophies de l'histoire, à commencer par la philosophie allemande, s'obstinent à séparer. De même, les analyses de Lerminier sur Condorcet, le premier des philosophes français à avoir eu le sens historique, porte l'empreinte de Saint-Simon. Si, pour le juriste, on peut légitimement reprocher à Condorcet, en raison de ses préjugés personnels, d'avoir parfois rédigé un « roman » plutôt qu'une histoire, il faut à l'inverse créditer Saint-Simon d'avoir, grâce à sa méthode, élevé l'histoire philosophique au rang de véritable science d'observation. Sans doute, Lerminier ne se montre-t-il pas très convaincu par certaines thèses défendues par ses disciples dans *l'Exposition de la doctrine de Saint-Simon* (1829), comme la loi de l'antagonisme et la systématisation des périodes critiques et organiques. Mais, par la profondeur de ses analyses historiques contenues notamment dans *L'Industrie* (1816-1818) et *L'organisateur* (1819-1820), Saint-Simon offre à ses contemporains des instruments pour agir sur l'avenir. Epistémologique et politique, le projet saint-simonien est organisateur. En s'affirmant historique³³, expérimental et prospectif³⁴, il fait pleinement écho aux préoccupations du Lerminier de 1830 qui, se refusant à occulter les implications politiques de la science, recherche une *philosophie pratique* capable de répondre aux aspirations issues de la révolution et aux besoins de reconstitution sociale. Les institutions politiques et juridiques sont jugées

³² Henri de Saint-Simon, « Introduction aux travaux scientifiques du XIX^e siècle », in *Œuvres de Claude-Henri de Saint-Simon*, Paris, éditions Anthropos, 1966, tome 6, p. 21-34

³³ « Toutes les sciences, même dans leur partie théorique, doivent être soumises à l'observation ; l'analyse de l'histoire doit donc servir de base à la théorie de la science générale, qui est la science des classifications » : Henri de Saint-Simon, « Nouvelle encyclopédie », in *Œuvres de Claude-Henri de Saint-Simon*, Paris, éditions Anthropos, 1966, tome VI, p. 318.

³⁴ « Un savant, mes amis, est un homme qui prévoit ; c'est par la raison que la science donne le moyen de prédire qu'elle est utile, et que les savants sont supérieurs à tous les autres hommes » : Henri de Saint-Simon, « Lettres d'un habitant de Genève », in *Œuvres de Claude-Henri de Saint-Simon*, Paris, éditions Anthropos, 1966, tome I, 1^e volume, p. 36.

CORPUS, revue de philosophie

par l'histoire : il faut considérer, après Saint-Simon, que le « régime parlementaire et représentatif » est un « gouvernement de transition entre la société féodale et un nouvel ordre de choses que devait amener l'industrie »³⁵. Le temps de l'industrie, c'est-à-dire « une société fondée sur le travail »³⁶, est advenu, imposant au juriste une mission nouvelle. Car, en comprenant dans toute son ampleur la marche de la civilisation, le juriste-philosophe est à même de guider la mise en place d'institutions adaptées à un système industriel moderne³⁷.

2. Outre-Manche : le droit à l'épreuve du bonheur industriel

Même après sa rupture avec l'École saint-simonienne, Lerminier continue à en louer les doctrines économiques³⁸ : « La force du saint-simonisme est la nouveauté et l'originalité de ses doctrines économiques : sur ce point, il est puissant »³⁹. À l'instar de son ami Gans⁴⁰, il se montre particulièrement sensible à la conception de l'association de l'École, à l'attention qu'elle porte au sort des travailleurs ou encore à son programme de trans-

³⁵ E. L., « Étude. De la vie et des œuvres de Saint-Simon », *Philosophie du droit*, Paris, 2^e éd., 1835, tome 2, p. 334. (dorénavant, *Philosophie*)

³⁶ *Ibid.*, p. 335.

³⁷ Sur les liens entre industrie et régime constitutionnel, Henri de Saint-Simon, « Du Système industriel. Tome II », in *Œuvres de Claude-Henri de Saint-Simon*, Paris, éditions Anthropos, 1966, tome III, 6^e volume, p. 188-193. Voir Pierre Musso, *La religion du monde industriel. Analyse de la pensée de Saint-Simon*, Paris, Éditions de l'Aube, 2006, p. 137-246.

³⁸ Sur la doctrine économique saint-simonienne, voir l'étude classique d'Élie Halévy, *L'Ère des tyrannies. Études sur le socialisme et la guerre*, Paris, Gallimard, 1938, p. 30-94 ainsi que les travaux menés par l'équipe du Centre de Recherches Économiques de l'Université de Saint-Étienne (CREUSET).

³⁹ E.L., *Préface* à la première édition de *Philosophie*, tome 1, p.14.

⁴⁰ Norbert Waszek, « La réception du saint-simonisme dans l'école hégélienne : l'exemple d'Edouard Gans », *Archives de philosophie*, 52, 1989, p. 581-587.

Frédéric Audren

formation du système bancaire⁴¹. Malheureusement, à ses yeux, l'idéal d'une nouvelle organisation sociale fondée sur le travail a rapidement été perverti, cette fois encore, par certains disciples, notamment dans *L'Exposition de la Doctrine de Saint-Simon*. Lerminier condamne, chez eux, la tentation de l'abolition de l'héritage en ligne directe, dénonce l'orientation matérialiste de leur industrialisme, rejette le rêve d'une « théocratie manufacturière ».

Lerminier est un lecteur attentif de l'œuvre de Saint-Simon et des contributions publiées dans *Le Producteur* dont il admire les ambitions réorganisatrices orientées vers le bonheur social. La proximité de l'industrialisme saint-simonien de certaines thèses libérales est de nature à en rehausser l'intérêt aux yeux du futur professeur du Collège de France⁴². Surtout, comme en témoigne la réflexion menée par Charles Comte dans les dernières années de la Restauration, l'industrialisme apparaît comme un point d'intersection entre l'économie politique et la législation⁴³. Il n'est donc pas surprenant de constater l'attrait du *Producteur* sur

⁴¹ Sur cet aspect du programme saint-simonien, E.L., « Lettres philosophiques adressées à un Berlinois. VII. Des questions soulevées par le Saint-Simonisme », *op. cit.*, p. 480-41. En 1853, dans la 3^e édition de sa *Philosophie*, il précise : « Dans le champ de l'économie politique, cette science de la production, de la distribution et de la consommation des richesses, les saint-simoniens demandèrent la baisse des fermages, des loyers, de l'intérêt ; la hausse des salaires, la mobilisation de la propriété foncière, l'organisation du crédit par les banques. Ils voulaient imprimer à celles-ci un caractère social qui permit aux gérants de signaler et de satisfaire tous les besoins réels de l'industrie » (*Philosophie du droit*, Paris, 3^e édition, 1853, p. 388-89).

⁴² Voir sur cette question, Henri Gouhier, *La jeunesse et la formation du positivisme. III. Auguste Comte et Saint-Simon*, Paris, Vrin, 1941, p. 142-157 et Ephraïm Harpaz, « Le Censeur Européen. Histoire d'un journal quotidien », *Revue des sciences humaines*, avril-juin 1964, p. 13-150.

⁴³ Charles Comte ouvre fin 1828, en même temps que Lerminier, un cours libre de droit naturel et de droit public. Lerminier consacre un compte rendu à son *Traité de législation* (*Le Globe*, vol. 5, 14 juillet 1827, p. 231-234) et propose une analyse de sa traduction de l'ouvrage *Des pouvoirs et des obligations des jurys* de Sir Richard Philipps (*Le Globe*, vol.7, 21 janvier 1829, p. 45-47).

CORPUS, revue de philosophie

certaines juristes. Ces derniers firent, dans cette revue, l'expérience d'une réconciliation : mettre leur savoir juridique au service du développement industriel alors même que Saint-Simon considère les « légistes » comme des obstacles à un tel développement. *Le Producteur* compte ainsi des juristes parmi ses actionnaires (Jean-Baptiste Duvergier et Antoine Cerlet, également rédacteur en chef) et ses collaborateurs (Joseph Allier, Jean-Baptiste Dubouchet, Théodore Regnault, Joseph Rey, Pierre Isidore Rouen). Tous participent, avec Enfantin ou encore Rodrigues, à l'effort commun pour définir le domaine d'une économie industrielle indispensable à une organisation positive de la société. Les articles qui abordent le droit des sociétés, les législations des brevets, bancaires et fiscales, le droit douanier, etc., tracent les contours d'un *droit économique* inédit (et non d'un simple « droit commercial » indissolublement lié à la figure vilipendée du « propriétaire »). À la disparition du journal, certains dont les préoccupations économiques l'emportaient sur la foi saint-simonienne, prennent leur distance avec la jeune École. *Le Globe* saint-simonien prolonge la réflexion par la plume de l'incontournable Enfantin, Michel Chevalier ou encore l'avocat Alphonse Decourdemanche (1797-1871) qui publie, entre novembre 1830 et septembre 1831, quatorze *Lettres sur l'état actuel de la législation dans ses rapports avec l'industrie et la propriété*.

Comment expliquer cet attrait exercé par cette entreprise industrialiste sur Lerminier et ses collègues alors même que Saint-Simon n'avait cessé de dénoncer le caractère nuisible des « Légistes » et de l'empire du droit civil ? Certains économistes, comme Jean-Baptiste Say, ne cherchent-ils pas à dégager l'économie politique de l'embarrassante tutelle du droit ? Au nombre des facteurs centraux d'un tel enrôlement, il convient de compter la réception de Jérémie Bentham dans les milieux juridiques. Celle-ci fut tout d'abord une des conséquences de l'onde de choc provoquée par la querelle de la codification en Allemagne (1814-1815)⁴⁴. Les

⁴⁴ Sur cette querelle et ses enjeux, Olivier Jouanjan, *Une histoire de la pensée juridique en Allemagne (1800-1918). Idéalisme et conceptualisme chez les juristes allemands du XIX^e siècle*, Paris, PUF, 2005, p.11-45.

Frédéric Audren

Français, quelque peu sur la défensive, en appellent à l'autorité du juriconsulte anglais pour justifier le principe et le bénéfice des codes⁴⁵. Grâce notamment aux efforts d'Étienne Dumont, Bentham est, ensuite, apparu comme ressource pour des juristes soucieux d'une réforme pénale libérale. Si, par exemple, Lerminier est très loin de partager toutes les vues de Bentham auquel il reproche notamment son ambition dogmatique ignorante de l'histoire, il loue la sagacité de sa réflexion dans le domaine de l'organisation judiciaire⁴⁶. Soucieux de l'union de la France et l'Angleterre, Saint-Simon et ses disciples se montrent, quant à eux, attentifs aux leçons venues d'Outre-Manche. L'importance des liens entre l'utilitarisme benthamien et le saint-simonisme est actuellement justement réévaluée⁴⁷.

Les juristes saint-simoniens trouveront chez l'auteur de la *Théorie des peines et des récompenses* matière à une redéfinition des fondements de la science du droit. La démarche de Bentham leur est d'autant plus précieuse qu'elle fait de la science économique une branche à part entière de la législation et non une science autonome. Dans un recueil intitulé *Opinions littéraires, philosophiques et industrielles* dirigé par Saint-Simon lui-même, l'un de ses proches, l'avocat Jean-Baptiste Duvergier (1792-1877), dont on a pu dire « qu'il a le premier fait pénétrer l'économie politique dans l'étude de la législation »⁴⁸, publie en 1825 une contribution essentielle sur l'apport du maître dans le domaine

⁴⁵ Denis Baranger, « Bentham et la codification », *Droits*, 27, p. 17-37.

⁴⁶ Outre les développements consacrés à Bentham dans son *Introduction générale* et sa *Philosophie du droit*, on pourra lire les comptes rendus que Lerminier consacre à « De l'organisation judiciaire » dans *Le Globe*, volume 6, 27 août 1828, p. 645-648 ainsi qu'à la « Déontologie » dans la *Revue des deux mondes*, XX, 1834, p. 306-326.

⁴⁷ Sur ces liens, Christian Laval, *L'ambition sociologique*, La découverte, 2002 (chapitre 1) et, en dernier lieu, Michel Bellet, « Saint-Simonisme et utilitarisme : Saint-Simon lecteur de Bentham », in E. de Champs et J. -P. Cléro (éd.), *Bentham et la France*, Oxford, Voltaire Foundation, 2009, p. 177-196.

⁴⁸ Cf. l'expression se trouve dans la *Revue de législation et de jurisprudence*, 1838, n°8, p. 64 n.1.

CORPUS, revue de philosophie

juridique⁴⁹. À ses yeux, Saint-Simon a, en affirmant la vocation économique du droit, achevé l'œuvre de Bentham. Du moins, il a su fonder positivement la législation, c'est-à-dire substituer au « système métaphysique des romanistes » le « système positif de l'utilité ». Mais, à la différence de Bentham qui considère l'organisation sociale comme « la conséquence du système de législation », Saint-Simon aurait, selon Duvergier, renversé l'approche pour faire de « l'organisation sociale le but de la législation ». Ce but, quel est-il sinon la production ? Et Duvergier de s'exclamer : « Combien il est aisé d'apprécier une loi, ou la législation entière, en examinant si elle a pour but de favoriser la production, qu'en recherchant si elle est la conséquence bien déduite de la raison, de l'équité ou du droit naturel ! ». Bref, pour le juriste, « l'unité du but » remplace « la multiplicité des règles »⁵⁰. Decourdemanche ne dit pas autre chose lorsqu'il soutient que, dans l'histoire de France, bien des catastrophes auraient été évitées « si la législation, plus prévoyante, eût adopté un système de finances dans lequel, sans sacrifier la propriété à l'industriel, l'industrie eût au moins obtenu une protection égale à la propriété »⁵¹. Le législateur se doit d'orienter les intérêts vers une destination produc-

⁴⁹ Jean-Baptiste Duvergier, « De la législation », *Opinions littéraires, philosophiques et industrielles*, 1825, p. 199-225. L'avocat fut l'un des rares amis à entourer Saint-Simon sur son lit de mort le 22 mai 1825. Jurisconsulte éminent, il connaîtra également une brillante politique. Lors du procès en correctionnelle d'octobre 1832, en sa qualité d'avocat d'Olindes Rodrigues, il déclare qu'il n'est pas saint-simonien mais loue le « dévouement extraordinaire » des membres de l'École ainsi que l'élévation de leur mission. Autour des années 1840, Duvergier prétend, contre Raymond-Théodore Troplong, fonder le droit des biens sur les principes économiques de l'égalité liberté des travailleurs. Sur cette controverse, l'analyse de Mikhaïl Xifaras, « Science sociale, science morale ? Note sur la pénétration de l'économie dans la pensée juridique française au XIX^e siècle », in H. Mohnhaupt et Jean-François Kervégan (dir.) *Droit, philosophie et économie*, Francfort (Klostermann), coll. Ius Commune, p. 185-225.

⁵⁰ Jean-Baptiste Duvergier, « De la législation », *op. cit.*, p. 211

⁵¹ Alphonse Decourdemanche, « Aux industriels : lettres sur l'état actuel de la législation dans ses rapports avec l'industrie et la propriété, » *Le Globe*, n° 281, 30 novembre 1830, p.1134.

Frédéric Audren

tive, c'est-à-dire du plus grand nombre. L'avocat Henri Cavel, chroniqueur au *Globe*, peut dire, dans une formule saisissante : « Gouverner c'est pas seulement réprimer les écarts, c'est aussi diriger les forces sociales »⁵².

Lerminier reconnaît à Saint-Simon une extraordinaire clairvoyance : il a entrevu les transformations sociales de la France post-révolutionnaire et ses conséquences sur les conceptions scientifiques⁵³. Néanmoins, le juriste ne s'étend que peu sur cet avènement de la société industrielle, c'est-à-dire fondée sur la production, et n'en propose guère d'analyse critique substantielle. Bien moins qu'un quelconque désintéressé, cette discrétion traduit une divergence profonde avec le saint-simonisme. En effet, la cause industrialiste, en appréhendant la société comme une entreprise, tend à instituer l'économie politique comme « science sociale par excellence »⁵⁴. Elle rompt, en somme, avec l'idée d'une subordination de l'économie politique à la législation au profit d'une approche *économiste* de la vie sociale. Non contents de promouvoir un droit économique soutenant le développement industriel, les disciples de Saint-Simon jettent les bases d'une *économie du droit*. Celle-ci, en envisageant les normes juridiques d'une manière instrumentale, place, au nom de l'efficacité industrielle, l'ordre juridique sous la dépendance du système économique. Naturellement, Lerminier se montre très circonspect face à cet « industrialisme » (si on entend, par cette expression, un savoir

⁵² Henri Cavel, « Impuissance du gouvernement à faire quelque chose de grand à cause de la légalité », *Le Globe*, n°61, 1^e mars 1832, p. 242.

⁵³ E.L., « Étude. De la vie et des œuvres de Saint-Simon », *Philosophie*, tome 2, p. 334-35 : « Le passé [...] démontre aux yeux de Saint-Simon que l'espèce humaine a toujours tendu de plus en plus à s'organiser pour travailler à sa prospérité par son action sur la nature, et que les savants, les artistes et les industriels se sont toujours proposés de saisir la direction morale de la société. Donc la société est fondée sur le travail, et doit être dirigée par la capacité scientifique et industrielle ».

⁵⁴ Lerminier reprochera à Saint-Simon d'être « exclusivement économiste, pas assez législateur et pas assez philosophe », *Philosophie*, tome 2, p. 250-251. Sur cette prétention de l'économie politique à envahir le droit et la morale, *Ibid.*, p. 304-306.

CORPUS, revue de philosophie

social hégémonique au service du parti industriel) qui détruit le principe et la légitimité d'une science de la législation. L'auteur de la *Philosophie du droit* entend bien défendre les droits de la législation dans le concert des sciences morales et politiques.

« C'est dans l'Industrie que réside, en dernière analyse, toutes les forces réelles de la société ». Dans *L'Industrie*, Saint-Simon retient comme devise « Tout par l'industrie, tout pour elle ». L'industrialisme se propose ainsi de mettre au centre de toutes les attentions la question de la production. Cette « rectification entrepreneuriale »⁵⁵ des conceptions sociales justifie le retournement pur et simple de l'approche benthamienne : la relation entre le droit et l'économie construit *in fine* l'assujettissement du premier à la seconde. Transformation funeste pour Lerminier. Tout d'abord, elle prépare la destruction du *droit individuel* (auquel le juriste reste fidèle) au profit d'un droit collectif. L'expression la plus parfaite de l'individualité est le droit de propriété. En attaquant la propriété et ses modes de transmission (en particulier, l'héritage en ligne directe), au nom de la légitimité du seul principe de la capacité, les saint-simoniens poursuivent un projet funeste⁵⁶. Faire primer les droits de la production sur ceux de la propriété, c'est confondre la société avec une manufacture, un couvent ou une caserne⁵⁷. Le droit collectif ne peut exiger le sacrifice de l'individualité et de ses droits. L'histoire démontre que « la liberté doit se fortifier par le développement le plus complet de la propriété pour tous les individus d'une association »⁵⁸. Le mouvement qui conduit de la

⁵⁵ Christian Laval, *op. cit.*, p. 57.

⁵⁶ Voir les séances 6 à 8 consacrées à la propriété dans *Doctrines de Saint-Simon. Exposition. Première année*, 1829. Édition publiée par C. Bouglé et Élie Halevy, Paris, Marcek Rivière, 1924. On trouve parfois, dans la doctrine civiliste de l'époque, un écho des positions saint-simoniennes sur la propriété. Par exemple, Frédéric Taulier, *Théorie raisonnée du Code civil*, Grenoble-Paris, 1841, tome 2, p. 203-257 qui expose les thèses de Proudhon et des disciples de Saint-Simon et de Fourier.

⁵⁷ E.L., *Philosophie*, tome 1, p. 179.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 176.

Frédéric Audren

révolution de 1830 à celle de 1848 est, aux yeux de Lerminier, inséparable de l'effort obstiné pour abattre la propriété au nom d'un « vaste communisme », d'une « poésie de l'industrialisme »⁵⁹.

Ensuite, la conception matérialiste de la civilisation, en faisant de l'industrie un horizon indépassable, menace d'arrêter le mouvement historique. L'industrie, fin de l'histoire ? Lerminier considère celle-ci, au même titre que la féodalité, comme une simple phase, forcément transitoire, de l'histoire humaine⁶⁰. À ses yeux, le mouvement historique n'est pas seulement le produit des forces productives, il est aussi celui du pouvoir infini de l'intelligence sur la marche du monde. De ce point de vue, si l'économie politique saint-simonienne a pour objectif d'administrer le stade suprême de l'histoire, la science de la législation est l'avant-courrière d'un futur en perpétuel renouvellement. À la différence du catholicisme, le panthéisme et le matérialisme de la religion industrielle n'annoncent, en privant le droit de sa fonction organisatrice, rien de moins qu'une sorte d'apocalypse sociale et politique. Lerminier démontre, à cette occasion, son incompréhension de la doctrine saint-simonienne qui cherche à penser le devenir de l'organisation humaine en se refusant de dissocier philosophie de l'histoire et philosophie de la nature. Mais, pour le juriste, « les conclusions de l'école vinrent déborder les prémisses »⁶¹ du projet posé par Saint-Simon. Entre les mains de ses disciples, les principes initiaux se sont inversés en leur strict contraire : du respect de l'individualité de chacun à la domination par le collectif, du mouvement historique à l'éternité de l'âge industriel, de l'élan spirituel à la logique sectaire. En dépit de cette hostilité, Lerminier trouve dans l'œuvre de Saint-Simon matière à une redéfinition du rôle social du juriste.

⁵⁹ Voir la systématisation de cette critique dans E.L., *Philosophie*, 3^e édition, Paris, 1853, p. 380-431. Voir sur 1848, l'article de Georges Navet dans ce dossier.

⁶⁰ E.L., *Philosophie*, tome 1, p. 177-79.

⁶¹ E.L., *Philosophie*, tome 2, p. 306.

3. Hexagone : renaissance de la figure du Jurisconsulte ?

Le saint-simonisme a su proposer une voie pratique et nationale à une science juridique tiraillée, depuis une décennie, entre deux pôles jugés contradictoires : un pôle analytique incarné par Bentham et un pôle historique par Savigny. Dans une étude programmatique, Pellegrino Rossi met en scène, en 1820, l'affrontement entre ces deux voies qu'il prétend dépasser par son éclectisme philosophique⁶². Le saint-simonien Saint-Amand Bazard rappelle, en 1826, pour en contester la pertinence, que « l'ensemble de toutes les théories sur le droit, de tous les systèmes de législation a été divisé, dans les derniers temps, en deux écoles principales : l'une historique [i.e. Savigny], l'autre non historique ou philosophique [i.e. Bentham] »⁶³. Lerminier n'échappe pas non plus à cette présentation qui fait alors figure de lieu commun : le chef de l'école historique allemande, Savigny, s'oppose au publiciste anglais, Bentham, partisan de la spéculation⁶⁴.

En dépassant une telle opposition, Saint-Simon a su replacer la France en tête de la scène intellectuelle européenne. Dans l'Europe post-napoléonienne qu'agite l'éveil des nationalités, il n'est pas surprenant que le slogan saint-simonien « redonner l'initiative à la France » ait pu faire mouche dans certains milieux juridiques⁶⁵. Doit-on s'étonner qu'un jeune docteur en droit,

⁶² P. Rossi, « De l'étude du droit dans ses rapports à la civilisation et l'état actuel de la science », *Annales de législation*, 1820, t. 1, p. 1-69 et p. 357-428. Voir Bruno Schmidlin, « L'éclectisme philosophique de Rossi dans sa conception d'une nouvelle étude du droit », in *Des libertés et des peines. Actes du colloque Pellegrino Rossi* (Genève, 23-24 novembre 1979), Genève, Droz, p. 65-73.

⁶³ Ce compte rendu de Saint-Amand Bazard sur les *Papers relative to Codification and Public Instruction* est publié dans *Revue encyclopédique*, 1826, t. XXXI, p. 626-641.

⁶⁴ E. L., « Science du droit. De la nature du droit positif, et de son importance nationale. I. », *Le Globe*, tome V, 20 novembre 1827, p. 531.

⁶⁵ Quelques années plus tard, Ledru-Rollin, s'attaquant violemment à l'école allemande dans la science du droit, n'oubliera pas non plus de placer son

Frédéric Audren

Henri Klimrath, qui s'efforce, au début des années 1830, d'établir l'unité coutumière de la France, revendique sa dette à l'égard du saint-simonisme⁶⁶ ? Lerminier qui réclame depuis ses toutes premières publications, à cors et à cris, une science du droit nationale, « indigène », pouvait-il ne pas rencontrer Saint-Simon⁶⁷ ? Sans doute, chez Lerminier, l'affirmation nationale de science du droit a-t-elle une valeur polémique, lui qui cherche à rompre avec l'éclectisme cousinien, accusé d'avoir été d'influence écossaise et anglaise. Mais, a-t-on suffisamment pris au sérieux cette aspiration à la nationalisation de la science juridique succédant à la dilatation impériale de l'espace juridique français⁶⁸ ? Pendant les monarchies constitutionnelles, les signes d'une telle nationalisation sont croissants comme en témoignent la valorisation des législations comparées, la création de revues dédiées à celles-ci, le lancement de vastes recueils de législations françaises, etc. Ou encore, les évolutions de la science juridique médiévale (des glossateurs aux humanistes) sont sollicitées, par des juristes, pour faire coïncider, dans l'ordre des révolutions scientifiques, la France civiliste d'après 1820 à celle de Cujas, immortelle incarnation du génie juridique français.

Qu'est-ce qu'une philosophie du droit nationale ? La réflexion de Lerminier sur cette territorialisation du savoir juridique

étude sous l'autorité de ce slogan saint-simonien. Cf. Alexandre Ledru-Rollin, *De l'influence de l'École française sur le droit au dix-neuvième siècle, servant de préface au répertoire général du « Journal du Palais » contenant la jurisprudence de 1791 à 1845*, Paris, Editeur F.-F. Patris, 1845, p. I.

⁶⁶ Frédéric Audren, « Ecrire l'histoire du droit français : science du politique, histoire et géographie chez Henri Klimrath (1807-1837) », in J. Poumarède (éd.), *Histoire de l'histoire du droit, Etudes d'histoire du droit et des idées politiques* n°10, Presses de l'Université des sciences sociales de Toulouse, 2006, p. 113-131.

⁶⁷ C'est dans son article « De notre situation intellectuelle » (*Le Globe*, n°235, 14 octobre 1830), publication coïncidant avec son engagement saint-simonien, que cette insistance sur la nécessité d'une « philosophie politique, sociale et indigène » est la plus forte.

⁶⁸ Voir les remarques de Jean-Yves Guïomar, *La Nation, entre l'histoire et la raison*, Paris, La découverte, 1990, Chapitre 7.

CORPUS, revue de philosophie

se révèle singulièrement mince. Il est bien difficile de doter ce principe national d'une épaisseur spécifique. Dans tous les cas, cette philosophie juridique nationale ne prétend pas, en toute chose, remonter à la source de la tradition juridique et ne se confond pas non plus avec une révérence quasi-religieuse pour le passé. Le droit romain n'est, de ce point de vue, qu'une composante parmi d'autres de la culture française que l'évolution sociale a rendu, sur de nombreux points, obsolète. Une philosophie juridique nationale ne considère le passé qu'autant que ce dernier contribue à construire l'avenir. Nul passéisme chez Lerminier mais, comme Guizot et Augustin Thierry, un vif désir de redonner espoir dans les capacités du peuple français ou, plus exactement, au peuple des capacitaires⁶⁹. Pour réaliser sa fonction politique, le juriste doit donc se placer à l'endroit exact où il peut découvrir les « vérités légales » (combinaisons de « justice absolue et de convenance nationale ») sous les textes juridiques⁷⁰. Plus exactement, il doit contribuer à faciliter la traduction de ces vérités dans l'écriture législative. Prendre au sérieux cette mission du juriste suppose d'en transformer radicalement la nature. Pour Lerminier, il est clair que la démarche du « légiste » (incarquée par les juges mal formés mais aussi par la figure du professeur de la Faculté de droit, préoccupé des seuls codes et rabâchant les principes civilistes d'un autre temps), condamnée avec raison par Saint-Simon, appartient désormais à un monde qui n'est plus. Alors même que la modernité exigerait qu'il facilite l'organisation sociale du travail, le légiste n'a d'yeux que pour l'action de l'État et le déploiement de sa puissance. Peu de temps après, Jules Michelet, dans son *Histoire de France*, continuera le procès des légistes royaux, « ces chevaliers du droit, ces âmes de plomb et de fer » mais néanmoins « fondateurs de l'ordre civil aux Temps

⁶⁹ Pierre Rosanvallon, *Le moment Guizot*, Paris, Gallimard, 1985, p. 177-220.

⁷⁰ Cf. *Le Globe*, vol. 5, 20 novembre 1827, p. 531 : à propos du droit positif, il affirme que « c'est une espèce de géométrie morale féconde en déductions et en conséquences, et qui porte virtuellement dans son sein la législation et la littérature juridique du peuple sur lequel elle répandra ses richesses : c'est d'elle que sortiront les textes et les doctrines ».

Frédéric Audren

modernes »⁷¹. Dans l'ordre des savoirs politiques, qui peut bien occuper la place laissée vacante par ce légiste détrôné ? Saint-Simon préconise son remplacement par un spécialiste dans le domaine de l'économie politique, cet intellectuel industrialiste. Naturellement, Lerminier ne peut accepter une telle solution qui signerait la disparition du savoir juridique. Il faut opposer, au légiste comme à l'économiste, la figure du « véritable jurisconsulte ». « En France, constate Lerminier, nous comptons trop de légistes et pas assez de jurisconsultes »⁷².

Lerminier prétend redonner à la fonction de jurisconsulte, à laquelle la Révolution française et les codifications napoléoniennes ont porté un coup fatal, son prestige intellectuel d'antan⁷³. Il croit pouvoir fonder cette influence retrouvée, non plus sur la maîtrise d'une science des textes et de leur interprétation, mais sur une connaissance de la réalité nationale et de ses besoins. Si la démarche de Lerminier s'affranchit de toute ambition empirique, elle n'en participe pas moins au mouvement plus général, qui sous la monarchie constitutionnelle, souhaite adosser la pratique du gouvernement à des procédures plus scientifiques et à une mesure plus précise des esprits. Pour cette raison, le futur professeur au Collège de France s'attache moins à distinguer le droit de la loi (distinction qui enferme la réflexion dans le cercle de l'interprétation des *sources*) qu'à défendre l'impérative incorporation des vérités légales du pays dans sa législation⁷⁴. Le « juris-

⁷¹ Il conviendrait de s'interroger sur cette place de la condamnation saint-simonienne des légistes dans la généalogie du nationalisme juridique : Jacques Krynen, « L'encombrante figure du légiste. Remarques sur la fonction du droit romain dans la genèse de l'État », in *Le Débat*, mars-avril 1993, n° 74, p. 45-53.

⁷² E.L., *Philosophie*, tome, p. 337.

⁷³ Sur la figure traditionnelle du jurisconsulte, Jean-Louis Thireau, « Le jurisconsulte », *Droits*, 20, 1994, p. 21-30.

⁷⁴ Sur cette distinction entre droit et législation, E.L. « Science du droit. De nature du droit positif... I. », *Le Globe*, tome 6, 1^e décembre 1827, p. 17-18. Voir également, le livre cinquième de sa *Philosophie*, *op. cit.*, tome 2.

CORPUS, revue de philosophie

consulte » a donc bien une mission politique et sociale éminente en contribuant, par sa science de la législation, à l'organisation de la liberté civile. « La science de la législation devient, constate-t-il en 1831, plus importante que jamais pour la France, une époque où toutes les conditions de la sociabilité sont pour ainsi révisées »⁷⁵. En somme, le projet de Lerminier s'inscrit pleinement dans ce courant de promotion des sciences morales et politiques de l'époque, qui rassemble les différentes familles libérales. D'ailleurs, il candidate sans succès, en novembre 1832, à l'Académie des Sciences morales et Politiques⁷⁶. Aucun doute n'est ici possible : la science de la législation est une science politique et le projet de Lerminier ne se saisit qu'à la lumière d'un horizon libéral qui lui donne sens. En dépit de la différence de leurs pratiques historiennes, c'est cet attachement commun à la science de la législation qui rapproche, plus que toute autre chose, Lerminier de Henri Klimrath et d'Édouard Laboulaye⁷⁷. Il devient possible de saisir l'originalité de leur position respective au sein du champ juridique en les insérant dans cette généalogie et non en les rabattant systématiquement sur l'éternel conflit entre école historique et école exégétique. Quoi qu'il en soit, en affirmant cette vocation politique du « jurisconsulte », l'auteur d'*Au-delà du Rhin* invite à porter en priorité l'effort de la réflexion sur le droit politique et non le droit civil. Lerminier reproche ainsi à Gans de ne pas s'être placé sur ce terrain du droit politique c'est-à-dire « de la cité descendre à la famille et non pas de la famille remonter à la cité ». En effet, le droit public donne accès au fonctionnement du jeu social et politique, assure des garanties juridiques aux citoyens, définit de nouvelles alliances sociales... Sans doute, les préoccupations de Lerminier ont-elles

⁷⁵ E.L., *Préface à Philosophie*, tome 1, p. VII.

⁷⁶ La lettre de candidature d'Eugène Lerminier (28 novembre 1832) se trouve dans les archives de l'Institut de France (ASMP/4D 1).

⁷⁷ Pierre Legendre, « Méditations sur l'esprit libéral. La leçon d'Édouard Laboulaye, juriste témoin », *Revue du droit public et de la science politique*, n°1, janvier-février 1971, p. 83-122.

Frédéric Audren

été quelque peu satisfaites par la Charte de 1830. Mais ce primat du droit public n'est pas seulement une affaire de conjoncture institutionnelle. Il fonde la possibilité même du discours du juriste moderne : comment, en effet, pourrait-il penser l'organisation sociale à partir de l'ordre des familles alors même que celle-ci trouve ses principes directeurs à un tout autre niveau, dans une intelligence sociologique de l'administration publique⁷⁸ ?

Quoi que prétende Lerminier, cette approche place le juriste dans une position particulièrement inconfortable (celle-là même qu'il dénonçait chez certains penseurs du siècle des Lumières) : ni légiste ni « sociologiste », n'ayant pas plus de prise sur la production du droit que sur celle du social, son rôle se réduit à un fragile ministère de la parole qu'une autorité tout aussi précaire garantit. Tout juriste est menacé de finir en « publiciste » (au sens de journaliste). Ironie de l'histoire : Lerminier exemplifie dramatiquement cette menace. Incontestablement, son programme avait des raisons de séduire une opinion juridique et philosophique libérale soucieuse d'entendre un air nouveau. La jeune étoile a pressenti les potentialités offertes par la sociologie saint-simonienne pour transformer l'ancienne légistique en science de gouvernement. Mais, oscillant constamment entre la défense de l'individu et ses préoccupations pour la sociabilité, Lerminier sera notamment resté aveugle à l'un des apports fondamentaux du saint-simonisme : la question du social, de son fonctionnement et de ses marges. Cette découverte des rapports sociaux⁷⁹ aurait peut-être conduit le « juriste » Lerminier à ne pas se contenter d'un rôle de professeur de morale politique mais à aborder plus frontalement la question même du fondement du système juridique et à proposer des pistes pour une modernisation du droit français. On peut certes reprocher, comme l'ont fait ses contemporains, à Lerminier ses contradictions ou encore

⁷⁸ Sur cette hétérogénéité de la famille et de l'État, E. L., *Philosophie*, tome 1, p. 52.

⁷⁹ Pierre Macherey, « Aux sources des rapports sociaux », in *Genèses* n° 9 ("Conservatisme, libéralisme, socialisme"), 1991, p. 25-43

CORPUS, revue de philosophie

la superficialité de ses analyses. Mais, pour tempérer très fortement l'image d'un Lerminier opportuniste et carriériste, il faut opposer que son saint-simonisme constitue une étape importante dans son itinéraire et une ressource constante dans sa réflexion pour tenter d'échapper au réductionnisme philologique des juristes de son temps.

Frédéric AUDREN
Chargé de recherche au CNRS
École de droit de Sciences Po
Centre d'études européennes

EUGÈNE LERMINIER ET SA RÉCEPTION DANS LA RÉGION DU RIO DE LA PLATA

Eugène Lerminier a eu une énorme influence au sein de la Confédération Argentine et tout particulièrement sur un groupe, la Génération de 37. Ces jeunes gens se présentaient comme la nouvelle « minorité du savoir », et avaient lu les dernières nouveautés de la culture politique française, c'est-à-dire les doctrinaires, les néo-catholiques et les saint-simoniens dissidents, et parmi eux Eugène Lerminier.

Il faut avoir présent à l'esprit que la Confédération Argentine, créée avec le pacte fédéral de 1831, était dirigée depuis 1835 d'une main de fer, par le gouverneur de Buenos Aires, Juan Manuel de Rosas.

E. Echeverría, J. M. Gutierrez, F. Frías, et J. B. Alberdi, entre autres, se présentent publiquement en 1837 au Salon littéraire de Marcos Sastre à Buenos Aires et présentent un programme républicain qui tente d'aller au-delà de ceux des deux tendances politiques, l'unitaire et la fédérale. Ils font référence à plusieurs autorités françaises dans l'argumentation de cette proposition, Pierre Leroux est la grande étoile et, à son image, sont associées celles de Lamennais, Chateaubriand, T. Jouffroy, Alexis de Tocqueville et E. Lerminier, entre autres. Comme on peut le remarquer, ils invoquent des figures intellectuelles très différentes et, dans certains cas même, opposées entre elles. En sont exclus, à ce moment-là, les doctrinaires, accusés d'avoir trahi la Révolution de 1830 en France. Exceptés certains, déjà cités, Alexis de Tocqueville ou T. Jouffroy.

Qu'empruntent-ils à E. Lerminier ? Ses travaux en droit, et surtout sa lecture de Savigny, les *Lettres philosophiques écrites à un Berlinois*, d'où ils extraient la lecture qu'il faisait de la Révolution de juillet et des différentes familles idéologiques fran-

CORPUS, revue de philosophie

çaises. J. B Alberdi, une des figures centrales du 19^e siècle argentin fait souvent référence à lui à ce sujet. Ce n'est pas le seul, la majorité de la Nouvelle Génération Argentine le prend aussi comme référence. Un commentaire est nécessaire. Tout d'abord, pendant la décennie de 1830, la grande étoile intellectuelle de ces jeunes est Pierre Leroux. Mais comme il s'agit d'un groupe qui se propose, non de copier, mais d'adapter ses lectures françaises à la réalité argentine, sur certains points ils s'éloignent de Leroux. Par exemple : Leroux propose une république centraliste, idée inacceptable dans la Confédération Argentine, compte tenu du fort rejet qui existe, à cette époque, par rapport aux gouvernements unitaires. Ces jeunes gens acceptent cette réalité et se différencient sur ce point de Leroux. Ils s'appuient alors sur le système fédéral des États-Unis qu'ils ont découvert à travers la lecture de *La Démocratie en Amérique* de Tocqueville, mais avec une différence importante ; ils rejettent l'équilibre libéral dans la division des pouvoirs, en raison de la guerre civile et de la prévalence des gouvernements despotiques dans la région du Rio de la Plata et, face à ce difficile problème ils se saisissent de l'enseignement que leur offre Lerminier : ces peuples de l'Amérique du Sud ont besoin d'un pouvoir exécutif fort, encadré par des lois, afin d'instaurer un ordre stable. Ils conçoivent une solution pour le cas argentin en prenant des idées chez des auteurs différents, comme Tocqueville et Lerminier : un gouvernement républicain doit avoir un président ayant des attributions importantes qui s'inscrivent dans un système fédéral.

Tout d'abord nous analyserons la réception de Lerminier dans les écrits d'Alberdi et en seconde partie, nous proposerons de manière synthétique, une vision d'ensemble de la période comprise entre 1837 et 1852 (période du second gouvernement de J. M. Rosas dans la Confédération Argentine) afin de montrer comment la Génération de 37 adopta à ses débuts un programme commun à tous et comment ensuite, à partir des années 40, chacun de ses membres élaborait un programme distinct. Au

Alejandro Herrero

cours de cette période, Lerminier fut lu de différentes manières, en particulier dans le cas de F. Frías et de J. B. Alberdi. De cette façon, nous proposerons une approche générale de la réception de Lerminier dans la Confédération Argentine entre 1837 et 1852.

Juan Bautista Alberdi et la légitimation du régime rosiste entre 1837 et 1838

Alberdi, et les compagnons de son groupe affirmaient que le cycle de la Révolution de Mai 1810 n'était pas accompli. Les révolutionnaires avaient réalisé l'indépendance politique mais n'avaient pas su constituer un ordre républicain. Les deux factions qui avaient surgi postérieurement n'avaient pas réussi, elles non plus, à boucler le cycle; les unitaires avaient suivi des idées erronées et les fédéraux, qui eurent le mérite de rétablir l'ordre après trois ans de guerre civile, créèrent une république sous la dure autorité de Juan Manuel de Rosas, sans sujets aptes pour la vie républicaine. De ce diagnostic, ressortait finalement que le rôle des intellectuels était fondamental parce qu'ils devaient guider des hommes politiques désorientés. Ils offrirent une interprétation du passé et du présent et conçurent un programme républicain adapté, à leurs yeux, au cas argentin. Même si les membres du groupe avaient en commun certaines lectures, ils n'adoptèrent pas tous la même position politique. Echeverría et Gutiérrez gardèrent des distances avec le pouvoir en place, au contraire Alberdi guidé surtout par Lerminier et Jouffroy, interpréta le régime de Rosas comme un phénomène logique et inévitable et de cette description il dégagait la stratégie qu'il lui semblait devoir suivre. Collaborer avec les fédéraux. Voyons ses arguments.

Alberdi expliquait, lors de sa lecture inaugurale au salon littéraire, que l'émancipation de 1810 s'était inscrite dans la trajectoire qu'une légalité transcendante avait imposée à tous les événements humains, par-dessus les volontés particulières qui croyaient les diriger. Cette dynamique supranationale avait conduit les peuples européens (ainsi que les américains) à des étapes

CORPUS, revue de philosophie

culturelles plus élevées d'intégration de l'humanité, dans un processus « fatal et nécessaire », par lequel le genre humain avançait depuis les temps primitifs vers sa « perfection infinie »¹.

La Révolution, intégrée dans ce plan providentiel, faisait partie d'une histoire universelle. Il ne s'agissait pas d'un événement surgi du cœur du peuple du Rio de La Plata ou américain, mais plutôt produit par « cette éternelle impulsion progressive de l'humanité »². Les patriotes en armes occupaient dans cette lecture une place secondaire ; ils furent poussés en avant par un mouvement universel qui les transcendait et de cette manière, s'engagèrent dans une action sans savoir comment créer un nouvel ordre.

C'était, comme il l'avait appris des livres de Lerminier³, la caractéristique la plus préoccupante de la *gesta* de Mai : inverser les parcours naturels suivis par les révolutions modernes. Celles-ci, alimentées par des idées civilisées, développaient tout d'abord une rénovation de leurs habitudes et de leurs mœurs, et finalement aboutissaient à l'intervention du « peuple en armes » quand les libertés étaient restreintes par des gouvernements autoritaires.

Dans le cas argentin, les patriotes proclamèrent la liberté dans une terre vierge de pratiques républicaines⁴. L'indépendance politique était obtenue par voie armée, mais on ne savait pas construire un ordre républicain. Le solde, depuis lors, était négatif : guerres civiles, mœurs barbares, absence d'une pensée rationnelle. Sa description révélait l'absence d'acteurs qui auraient été nécessaires pour changer cette situation qui s'est prolongée jusqu'aux jours de la Fédération⁵.

¹ Juan Bautista Alberdi, *Doble armonía entre el objeto de esta institución, con una exigencia de nuestro desarrollo social; y de esta exigencia con otra general del espíritu humano*, en: F. Weinberg, *El Salón Literario de 1837*, Buenos Aires, Hachette, 1958, p. 138.

² Juan Bautista Alberdi, *Doble...*, *op. cit.*, p. 139.

³ Juan Bautista Alberdi, *Doble...*, *op. cit.*, p. 140.

⁴ Juan Bautista Alberdi, *Doble...*, *op. cit.*, p. 140.

⁵ Eugène Lerminier, *Introduction Générale à l'histoire du Droit*, Paris, 1829. Préface et chapitre 1.

Alejandro Herrero

Ces arguments historicistes, qu'Alberdi avait lus dans *Introduction Générale à l'histoire du droit* (1829) d'Eugène Lerminier et dans le *Cours de droit naturel* (1833-1834) de Th. Jouffroy, étaient utilisés pour signaler que ni les unitaires ni les fédéraux, ni les dirigeants politiques d'autres républiques d'Amérique du Sud n'avaient pu mener à terme leur Révolution parce qu'eux aussi s'étaient laissés guidés par des idées erronées.

L'erreur consistait dans le fait que le cours naturel du développement des peuples était violenté. La situation ne pouvait être plus primitive :

Nous n'avons pas d'histoire (...) notre société est un embryon, une esquisse⁶.

Cependant, ses lectures lui indiquaient qu'il s'agissait d'une étape logique dans l'évolution de tous les peuples :

Comme le remarque Lerminier, explique Alberdi, la féodalité est une forme normale des sociétés naissantes, c'est le triomphe des coutumes avant la venue des idées, l'expression de l'instinct avant l'intervention de la règle, le triomphe de la famille sur l'Etat, de la chose particulière sur la chose publique⁷.

L'erreur des unitaires argentins et des politiques d'autres régions de l'Amérique du Sud a consisté dans le fait qu'ils ne respectaient pas les différences étapes du développement des sociétés.

Dans la région du Rio de la Plata, avertissait Alberti, nous avons voulu mettre en présence et harmoniser un droit à un niveau que l'Europe elle-même n'avait pu supporter⁸.

⁶ Juan Bautista Alberdi, *Fragmento preliminar al estudio del derecho*, Buenos Aires, Biblos, 1984, p. 165.

⁷ Juan Bautista Alberdi, *Fragmento...*, *op. cit.*, pp. 164, 212 et 296; et Eugène Lerminier, *Introduction...*, *op. cit.* chapitre 2.

⁸ Juan Bautista Alberdi, *Fragmento...*, *op. cit.*, pp. 110-112; et Eugène Lerminier, *op. cit.*, chapitre 2.

CORPUS, revue de philosophie

Au Mexique l'erreur fut similaire :

Le pays a adopté la constitution de l'Amérique du Nord et il n'est pas libre, parce qu'il a adopté la constitution écrite, mais pas la constitution vivante; pas ses mœurs. La liberté ce n'est pas la mise au monde d'un décret, d'une convention. C'est une faculté, une habitude qui se développe grâce à l'éducation. La véritable façon de changer la constitution d'un peuple est de changer ses coutumes⁹.

Le droit et la société étaient les produits des coutumes et celles-ci, plus puissantes que les gouvernants d'occasion, étaient difficiles à renverser. La leçon était toujours la même : il ne fallait pas sauter les étapes naturelles des peuples en faisant appel aux institutions, lois et idéaux des nations civilisées.

Ces observations avaient un objectif précis: faire l'éloge de Rosas, en présentant son régime comme le plus avancé parmi les sud-américains.

Et qu'il nous soit permis de croire aussi, notait Alberdi, au nom de la philosophie, que notre patrie, telle qu'elle existe aujourd'hui, est (...) plus avancée que les autres états méridionaux¹⁰.

Rosas avait précisé, dans sa fameuse carte à Facundo Quiroga, la nécessité qu'il y avait d'attendre que s'améliorent les conditions matérielles des provinces pour pouvoir convoquer de façon opportune un congrès national. Le raisonnement historiciste était respecté : il ne prétendait pas sauter des étapes historiques, et par conséquent ne pratiquait pas un volontarisme législatif qui ne faisait que violenter les peuples comme cela s'était produit au Congrès de 1826.

⁹ Juan Bautista Alberdi, *Fragmento...*, *op. cit.*, pp. 110-112; et Eugène Lerminier, *op. cit.*, chapitre 2.

¹⁰ Juan Bautista Alberdi, *Sociabilidad*, en : *La Moda (1838), Obras completas de J. B. Alberdi*, t. III, Buenos Aires, La Tribuna Nacional, 1886-1887, t. I, p. 393.

Alejandro Herrero

Cependant, Alberdi, non seulement faisait les éloges du gouverneur de Buenos Aires, mais aussi, avec ces mêmes arguments, il le légitimait. Ses lectures de Lerminier lui enseignaient qu'il existait une relation de correspondance et d'harmonie entre le passé d'un peuple et son gouvernement¹¹. Le premier engendrait le second. Invoquant ces idées, il justifiait le régime de Rosas comme un phénomène « logique et normal ».

Et en effet, expliquait Alberdi, tout pouvoir qui n'est pas l'expression du peuple, s'effondre; le peuple est toujours plus fort que tous les pouvoirs, et quand il en soutient un, c'est qu'il l'approuve (...) La légitimité du gouvernement, est d'être, dit Lerminier. On ne trouve d'hypocrisie ni dans l'histoire, ni dans le peuple et la popularité est le signe le plus irrécusable de la légitimité des gouvernements (...) Rosas, considéré d'un point de vue philosophique, n'est pas un despote qui dort appuyé sur des baïonnettes mercenaires. C'est un représentant qui se repose sur la bonne foi, sur le cœur du peuple¹².

Le problème et la solution se trouvaient dans la société qui produisait les gouvernements. De ce schéma, se dégagait, à ses yeux, une autre erreur des unitaires qui fut d'avoir recours au volontarisme de la guerre.

Ainsi donc, expliquait Alberdi, prétendre améliorer les gouvernements, en les renversant, c'est prétendre améliorer le fruit d'un arbre, en le coupant. Il donnera des fruits, mais toujours mauvais, parce que ce sera toujours la même sève: bonifier la terre et arroser l'arbre, sera le seul moyen d'améliorer le fruit (...). Lerminier croit trouver dans les idées neuves et vigoureuses, les véritables graines de coutumes nouvelles et fortes. Parce que nous vivons à une époque où les vertus sociales dépendent de

¹¹ Juan Bautista Alberdi, *Fragmento...*, *op. cit.*, p. 144.

¹² Juan Bautista Alberdi, *Fragmento...*, *op. cit.*, pp. 136 et 213.

CORPUS, revue de philosophie

l'intelligence et où la régénération des mœurs dépend de la révolution des idées¹³.

Il trouvait des arguments semblables chez Th. Jouffroy :

Ce n'est pas seulement une fois, écrivait Alberdi, que nos pouvoirs publics ont été renversés, mais cent fois. A-t-on avancé en quelque chose ? C'est parce que le germe du mal réside dans le cœur même de la société : il est nécessaire de l'extirper doucement, et d'y déposer un germe nouveau et fécond qui prépare des changements véritablement grands et utiles (...) de là, le courant pour de nouveaux hommes, de nouvelles institutions, de nouveaux systèmes, de nouveaux troubles. Les hommes, les institutions, les choses changent; les esprits sont-ils meilleurs ?, pour un jour, et ensuite, reviennent l'ennui, le désespoir, l'abattement. Pourquoi ? Parce que la révolution intime, morale est ce qui fait défaut et ce qui doit advenir¹⁴.

En note de pied, il signalait sa dette envers Jouffroy :

M. Jouffroy a consacré la douzième leçon de son *Cours de Droit Naturel* à l'exposition d'une théorie lumineuse des révolutions, et à un tour d'horizon approfondi de la situation actuelle de la grande révolution de la civilisation humaine. Ce fragment devrait être le manuel de notre jeunesse. C'est un antidote contre la manie du revolver¹⁵.

Alberdi traçait alors la stratégie à suivre pour compléter le cycle révolutionnaire de Mai : si l'héritage espagnol en Amérique du Sud était fait de mœurs « barbares » et « instinctives », la solution consistait en l'invention de nouvelles pratiques pour la « République démocratique ».

Les *philosophes de Juillet*, c'est-à-dire, les autorités invoquées par la Nouvelle Génération Argentine, étaient ces politiques

¹³ *Ibid.*, p. 217.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*, pp. 137-138.

Alejandro Herrero

intellectuels qui participèrent à la Révolution française de 1830 et qui ensuite, de l'opposition, proposèrent une république démocratique, en complète divergence avec les doctrinaires qui, comme on le sait, fondèrent le nouveau gouvernement de la monarchie constitutionnelle. Cependant, si ses modèles de références combattirent en France pour ces idéaux, à partir de l'opposition, Alberdi, quant à lui, adoptant un grand nombre de leurs arguments, décida d'entreprendre sa lutte à partir de l'intérieur du rosisme. Pour des raisons d'espace, nous nous limiterons spécifiquement à la réception de Lerminier.

Lerminier et la question démocratique dans la lecture alberdienne

Nous savons que pour F. Guizot, figure centrale du groupe doctrinaire et de la coalition au gouvernement après la Révolution de 1830, l'égalité pouvait seulement être acceptée, si la notion de souveraineté populaire était révisée et si on la comprenait comme associée à la raison. *La souveraineté de la raison*, concept clé de son argument, justifiait une démocratie où seuls les plus aptes (sujets ayant éducation et fortune) pouvaient accéder à la participation politique. De l'opposition, les saint-simoniens dissidents comme Lerminier ou Leroux se montraient de fermes opposants à ces idées, proclamant la nécessité d'amplifier les droits du peuple sous un gouvernement représentatif. Lerminier écrivit, dans la *Revue des Deux Mondes*, un article très dur contre ces arguments¹⁶. Alberdi, en 1837, s'appuyant sur les écrits de Lerminier, soutint que l'école doctrinaire a cessé toute activité. Il affirmait expressément dans son *Fragment préliminaire à l'Etude du Droit* que la lettre adressée à un Berlinois, dédiée à Guizot et à Cousin, écrite par Lerminier, contenait les arguments qu'il utilisait pour exposer ses idées sur ce point. « Après 1830, écrivit Alberdi, Guizot a été appelé au pouvoir. Il s'est montré incapable

¹⁶ Eugène Lerminier, *Lettres Philosophiques adressées à un Berlinois. De l'école appelée Doctrinaire. M. Guizot*, dans : *Revue des Deux Mondes*, Paris, 1 avril 1832, Tome V. pp. 183-199.

CORPUS, revue de philosophie

de diriger un régime qu'il ne comprenait pas, parce que, pour Guizot, il ne peut y avoir de gouvernement sans légitimité traditionnelle, et comme celui de Juillet est essentiellement populaire, il ne le comprend pas »¹⁷. Pour conclure ensuite de façon catégorique : « Il se peut que le doctrinarisme se taise pour toujours »¹⁸.

Alberdi défendait cette conception républicaine et démocratique. Il se demandait : « Mais, qu'est-ce qui nous révèle l'aspect moral de la société humaine au 19^e siècle ? Le peuple – la liberté – l'égalité : et comme forme gouvernementale, comme formule politique, la démocratie républicaine (...) Quelle était la face effective du fait moral dans cette époque du monde qui va disparaître ? La monarchie et l'aristocratie. Quelle est celle qui commence à la remplacer ? La démocratie républicaine »¹⁹. La distinction entre peuple et populace est déterminante, comme l'enseignait Lerminier, pour vérifier à quelle étape de l'évolution se trouve la société. « Le peuple, écrit Alberdi, est souverain quand il est intelligent (...) de sorte que le progrès de la représentation est parallèle au progrès de l'intelligence (...) La forme de gouvernement est une chose normale, un résultat fatal de la situation morale et intellectuelle respective d'un peuple et elle n'a rien d'arbitraire et de discrétionnaire puisqu'il ne suffit pas qu'un peuple dise –je veux être une république- mais qu'il est nécessaire qu'il soit capable de l'être. » Il constatait, renvoyant à une explication historiciste de Lerminier, que l'erreur unitaire avait consisté à appliquer le volontarisme dans la question démocratique : « Il y a dans la vie des peuples un âge théocratique, un âge féodal, un âge despotique, un âge monarchique, un âge théocratique et finalement un âge démocratique. Cette filiation est normale, indestructible, supérieure aux volontés et aux caprices des peuples. Et ce n'est pas autre chose que la marche progressive du pouvoir législatif, du pouvoir souverain, du pouvoir intelligent qui commence par

¹⁷ *Ibid.*, p. 237.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*, p. 226.

Alejandro Herrero

un individu et passe successivement à plusieurs, à beaucoup, à une courte minorité, à une plus grande minorité, à la majorité, à l'universalité »²⁰.

Alberdi, suivant Lerminier, proposait d'élargir la participation politique, en complète opposition à Guizot, mais sans arriver à défendre, comme le faisait Lamennais, le suffrage universel. Il citait des phrases de ce dernier critiquant l'oppression écrasant les plus défavorisés, mais son admiration pour le prêtre s'arrêtait là. Le suffrage universel, contrairement à ce que pensait Lamennais, lui paraissait une erreur extrêmement dangereuse²¹. La démocratie, comme l'indiquait Lerminier, était la forme de gouvernement la plus avancée, mais convenant seulement aux peuples matures. La Confédération argentine ne devait pas sauter d'étapes historiques. Pour avaliser cette idée, il introduisait les réflexions de Lerminier « les défenseurs de l'émancipation sociale, ont communément amplifié les écueils avec leurs arrogances et leurs précipitations, et ils ont fait reculer leur cause d'une distance égale à celle qu'ils voulaient gagner au temps. Erreurs funestes qui, comme les prétentions extrêmes, entraînent une déroute passagère dans laquelle sont enveloppées la raison et la justice »²². Alberdi préconisait alors une république démocratique qui à ses yeux serait en concordance avec le cours naturel de l'histoire commencée avec la révolution. Cependant, il terminait en observant que le principe d'égalité deviendrait une réalité sociale dans le futur, une fois que seraient intégrés aux mœurs du Rio de la Plata, les deux ressorts substantiels définis par Lerminier, « l'intelligence et le travail »²³.

Rosas qui était arrivé au pouvoir sans cette « minorité du savoir », n'avait pas de raison pour les convoquer et ne le fit pas. Alberdi abandonna l'illusion de faire parti du groupe au pouvoir. Avec ses amis, il passa à l'opposition armée, une fois que cette

²⁰ Juan Bautista Alberdi, *Fragmento...*, *ob. cit.*, pp. 229-230.

²¹ *Ibid.*, pp. 233-234.

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*

CORPUS, revue de philosophie

possibilité se présenta, fin 1838. Il y eut dans sa relation avec Lerminier, durant cette année, un rapprochement ; son ami Balcarce qui résidait à Paris rendit visite à celui-ci et lui remit en mains propres le *Fragment préliminaire*. Mieux encore, Lerminier lui envoya un conseil : les sociétés sud américaines toujours prêtes à la guerre civile ont besoin d'un pouvoir exécutif fort. Mais cette même année Lerminier rejoignit les files du groupe au pouvoir en France et les étudiants parisiens le désavouèrent de façon très dure. Alberdi ne suivit pas son maître, mais au contraire soutint la position des jeunes français. Pourtant, les idées de Lerminier, bien que dans une moindre mesure, continuèrent à apparaître dans les réflexions alberdiennes. Comme nous l'annoncions au début, nous exposerons ensuite, de façon générale le noyau principal des idées de la génération de 37.

La réception de la culture politique française au sein de la Nouvelle Génération Argentine (1837 et 1852)

Les membres de la Nouvelle Génération Argentine proposaient entre 1837 et 1842, selon leurs propres mots, une « république démocratique », qui, selon les discours exaltés de Leroux, combinait harmonieusement les principes d'Égalité et de Liberté proclamés par la Révolution. Il nous est difficile d'amalgamer cette proposition avec l'idéologie libérale, étant donné que la liberté de l'individu se voyait menacée par diverses questions. Ils défendaient la nécessité d'un "dogme social" ou d'une « philosophie nationale » (schéma tiré de Leroux, Lerminier, et Jouffroy), une conception d'art socialiste d'influence clairement saint-simonienne, une « économie démocratique », c'est-à-dire, planifiée qui contrôlerait l'égoïsme des particuliers, (suivant aussi sur ce point Leroux) et un système fédéral avec un pouvoir exécutif fort avec l'objectif d'arriver à une unité dans un territoire où prédominaient la dispersion et une faible population. Coexistaient de façon tendue et conflictuelle et non résolue dans l'argumentation, d'une part le recours à des notions lésant la liberté individuelle (philosophie nationale, art socialiste, économie démocratique) avec la référence à des autorités libérales ou doctrinaires comme

Alejandro Herrero

Constant et Guizot pour les défendre, et d'autre part, l'autonomie des citoyens devant l'avancée de l'État ou de la société pouvant les menacer. En résumé, ils élaboraient leur projet d'une république démocratique en utilisant des concepts venant de familles idéologiques différentes et opposées entre elles.

Quand et quel fut le membre de la Nouvelle Génération Argentine qui produisit la rupture avec cet ensemble d'idées ? F. Frías, au début de la quatrième décennie affirma que Leroux était un « socialiste radicalisé » qui menait la société française au fanatisme et à l'anarchie et il adhéra résolument au libéralisme doctrinaire (se référant à l'autorité de Guizot, Cousin, et Chevalier entre autres). Il définissait ce programme comme un « libéralisme modéré ». Alberdi, ami personnel de Frías, proposait les mêmes idées, avec quelques différences sur le plan religieux, mais il les énonça un peu plus tard.

Dans les années 40, donc, apparaissait une division entre les propositions des membres de la Génération de 37. Echeverria, par contre, continuait à adhérer au projet républicain de Leroux. Mais avec une nouvelle donnée importante : il y avait eu la révolution de 48 à laquelle les masses parisiennes avaient participé de façon très importante, et Leroux les avait appuyées avec une grande ferveur, croyant voir dans cet événement la réalisation de son projet. Echeverria coïncidait avec la position de Leroux, envisageant avec beaucoup d'espoir une nouvelle régénération sociale.

Frías, au contraire, avait pour référence Lerminier (qui dans les années 40 avait réalisé un virage vers un catholicisme conservateur) et il observait, bien sûr, avec beaucoup d'inquiétude le mouvement de 48. Aux yeux de Frías, la France n'était plus une nation guide puisqu'elle s'était transformée en une société barbare qui, comme le Rio de la Plata, tendait inévitablement au despotisme. Selon ses conclusions, les doctrinaires, dernier espoir français, furent vaincus par la « barbarie socialiste » ce qui aboutit finalement au coup d'état militaire de Napoléon III. Lerminier, Chevalier et Tocqueville, selon Frías, indiquaient que les États-Unis étaient la nation qui montrait au monde comment on devait combiner l'idée de République et un gouvernement

CORPUS, revue de philosophie

modéré. Dit d'une autre façon, la France ne guidait plus l'humanité, cependant, ses intellectuels continuaient d'indiquer quelle direction prenait le progrès des nations : Frias prenait comme modèle politique les États-Unis tout en suivant toujours les prémisses signalées par les penseurs français. Il se passait la même chose pour Alberdi.

Alberdi lui aussi, comme nous l'avons dit, abandonnait l'idée d'une république démocratique (à la Leroux). Il adoptait la position doctrinaire (suivant Guizot et Rossi) d'une société divisée entre une minorité (les plus capables) qui dirigent la politique et une immense majorité qui, par son travail quotidien dans le marché, construit une économie libérale. De plus, Rossi et le saint-simonien dissident Chevalier lui montraient une solution rapide pour transformer la société en lui donnant des traits véritablement modernes. Ils parlaient d'une immigration massive (de sujets ayant une culture du travail) et d'une éducation pratique, comme étant les grands moteurs pouvant transformer une « société primitive » en une société moderne. Mais Alberdi n'oubliait absolument pas Lerminier, puisqu'il continuait à penser à la nécessité d'un pouvoir exécutif fort pour atteindre l'unité nationale, disciplinant une élite qui s'était orientée maintes et maintes fois vers la guerre civile.

En conclusion, que nous permet de comprendre tout ce parcours ? Que Lerminier fut une personnalité importante sur la scène culturelle du Rio de la Plata au cours des décennies de 1830 et 1840 ; et même s'il n'a pas occupé une place centrale comme Leroux en 1837 ou comme les doctrinaires à partir de 1843, il a toujours été une référence notoire pour les principales figures intellectuelles argentines, évoqué positivement par tous les membres de la Nouvelle Génération Argentine dans les années 30, et par Alberdi et Frias dans les années 40.

Alejandro HERRERO
Université Nationale de Lanus (Argentine)
et chercheur adjoint du Conicet argentin.

OUVRIR ALBERDI : UNE NOUVELLE CONCEPTION DU DROIT POUR PENSER LA POLITIQUE¹

*La cause de ce jeune homme est très belle : je vous assure
que je suis charmé de sa lettre et que je répondrai avec
plaisir.*

(Mots d'Eugène Lerminier sur Alberdi²)

Introduction

Très tôt, le jeune Juan-Bautista Alberdi³ devint un promoteur ardent de la Génération 1837⁴, nom que prit le groupe de jeunes étudiants qui commencèrent à promouvoir sur le Rio de la Plata le mouvement des idées romantiques⁵.

¹ Traduit de l'espagnol par Lic. Julie Gaheri.

² Lettre de Florencio Balcarce, 12/3/1838 in Juan Bautista Alberdi, *Escritos Póstumos*, Buenos Aires, La Tribuna, 1900, Tome XV, p. 232

³ Né à Tucumán (Argentine) en 1810 et mort à Neuilly-sur-Seine (France) en 1884, il fut rédacteur de *Bases y puntos de partida para la organización de la República Argentina* fondement philosophique de la première Constitution Argentine de 1853.

⁴ On appelle ainsi les jeunes intellectuels romantiques argentins qui en 1837 fondèrent le *Salon Littéraire* et en 1838 la *Jeune Argentine* en faveur de l'unité de la nation argentine. Ils ont publié le livre collectif *Código o Declaración de principios que constituyen la creencia social de la República Argentina* (1838) d'inspiration saint-simoniennne, lerouxienne et mazziniste ainsi que plusieurs journaux comme *El Iniciador* et *El Nacional*.

⁵ Plusieurs d'entre eux obtiendront, plus tard, des postes clés dans la politique argentine : ils seront Présidents de la nation comme Domingo Faustino Sarmiento et Bartolomé Mitre, Ministres comme Juan Bautista Alberdi ou Constituants tels que Félix Frías et Juan María Gutiérrez. Pour mieux

CORPUS, revue de philosophie

Convaincus que le XIX^e siècle les appelait à organiser un ordre politique stable à la fois pour consolider et pour mettre un terme à la Révolution de 1810, ils fondèrent leur identité générationnelle sur la base d'une sociabilité partagée dans les classes du Collège des Sciences Morales et de l'Université de Buenos Aires et en même temps sur un rejet commun de certains enseignements de ces écoles.

La Génération de 1837 reprocha au sensualisme des Idéologues, à « l'utilitarisme » et au « matérialisme » des égoïstes à la *Bentham* et à la conception abstraite du droit d'être les causes philosophiques de l'échec de l'élite politique « unitaire »⁶ qui à partir de 1821 avait essayé de conforter un système représentatif pour le gouvernement de la Province de Buenos Aires. Ils rejetaient plus particulièrement l'implantation prématurée du suffrage « universel » car ils considéraient qu'il était trop en décalage avec les conditions institutionnelles nationales de l'époque. Tout en élargissant les droits politiques dans un système démocratique, ils proposaient de réduire par le cens l'accès de jeunes talents aux fonctions représentatives⁷.

Ils alléguaient de plus que n'avait pas encore existé dans le pays un développement moral et intellectuel préalable à un tel système pour permettre d'implanter un véritable gouvernement représentatif.

connaître la naissance de ce groupe voir Félix Weinberg, *El Salón Literario*, Buenos Aires, Hachette, 1958.

⁶ Appelés aussi « rivadaviens » pour appartenir au cercle politique « *porteño* » de Bernardino Rivadavia, opposés aux fédéraux des provinces. Il faut remarquer que la dispute entre « unitaires » (en faveur d'une Constitution centraliste) et « fédéraux » (en faveur de l'autonomie des provinces) est un élément simplifiant d'analyse et ne reflète pas totalement la réalité historique plus complexe et moins claire des identités politiques de la première partie du XIX^e siècle argentin. Les factions étaient de surcroît très instables et ne constituaient pas des vrais partis politiques modernes.

⁷ Ce système donnait le suffrage actif aux hommes de plus de vingt ans sans restrictions censitaires. Par contre, pour le suffrage passif il y en avait : on devait être citoyen de plus de vingt-cinq ans et avoir quelque propriété foncière ou même industrielle.

Mercedes Betria

La polémique publique avec les « vieux » unitaires, comme ils les avaient appelés, fut utilisée par Alberdi pour légitimer sa vocation politique fondée sur un savoir spécifique dans l'art de gouverner, surpassant celui des vieilles élites dirigeantes qui avaient accédé au pouvoir par les armes durant les années 1810.

Dans la nouvelle époque « démocratique » ouverte en 1810, la politique devait être un espace réservé aux nouveaux talents formés par une science sociale de gouvernement. Ils croyaient savoir comment organiser la démocratie en réduisant les excès et les erreurs politiques de leurs prédécesseurs.

Le jeune Alberdi résume ce geste de rupture de la *nouvelle génération* dans un livre clé pour l'histoire intellectuelle argentine de la première moitié du XIX^e siècle. Dans son *Fragment Préliminaire à l'Etude du Droit (1837)*, il expose les grands thèmes philosophiques en vogue chez les jeunes intellectuels européens, ainsi que les lignes de son propre programme pour organiser la nation argentine, comme l'indiquait le sous-titre du livre : « accompagné d'une nombreuse série de considérations formant un espèce de programme des travaux futurs de l'intelligence argentine ».

Selon ses propres mots, il cherchait à gagner des adeptes intellectuels parmi les compagnons de cette tendance, qui en France, avec Eugène Lerminier et Théodore Jouffroy, concevaient le droit dans sa dimension philosophique-morale et pas simplement comme un « empilement de lois écrites »⁸.

La proposition doctrinale que fait Alberdi dans son *Fragment Préliminaire* est d'adopter un nouveau point de vue philosophique sur le droit pour entreprendre avec succès l'organisation politique du pays et qu'il pensait encore inachevée.

Comme nous le verrons, l'aspect scientifique de cette nouvelle perspective et la méthode choisie expliquent son plaidoyer juvénile de sortie de l'apathie et du soutien à un gouvernement,

⁸ Juan Bautista Alberdi, *Fragmento Preliminar al estudio del derecho*, Buenos Aires, Hachette, 1955, p. 41.

CORPUS, revue de philosophie

celui de Juan Manuel de Rosas⁹, qui depuis l'État de Buenos Aires paraissait reconstruire l'ordre politique tant désiré sur le Rio de la Plata.

Ces considérations favorables au *rosisme* provoquèrent une polémique avec les « unitaires », auxquels Alberdi reprochait dans la *Préface* de son texte de ne pas comprendre que le développement historique se déroulait avec des moments actifs et d'autres réactifs, et que tant que l'idée d'ordre et d'utilité sociale ne faisait pas partie des habitudes, il était impossible d'écrire une constitution et qu'il fallait accepter un gouvernement basé sur la volonté et sur l'instinct¹⁰.

Dans ce travail, nous nous proposons d'analyser ce livre comme un élément de référence, synthèse d'un discours qui fit naître la Génération de 37, prenant en compte son caractère performatif dans le contexte de son apparition, le Buenos Aires de Rosas. De cette manière nous voulons relever que sa nouvelle conception du droit conduit Alberdi à analyser le gouvernement de Rosas comme un moment historique de transition qui dans le futur serait dépassé par un autre gouvernement plus rationnel, époque à laquelle s'érigerait une République représentative moderne.

Nous chercherons également à mettre en relief les continuités et les ruptures dans le discours alberdien des années 1830 ; d'un côté son prétendu rejet de certains courants d'idées, qui apparaissent en réalité abonder des concepts importants de son essai, tels que l'Idéologie de Condillac et Cabanis, l'éclectisme de Victor Cousin à travers Théodore Jouffroy et le doctrinarisme de François Guizot.

⁹ La première période de Rosas comme Gouverneur de l'État de Buenos Aires se situe entre 1829-1833, la seconde entre 1835-1852 jusqu'à ce que le général Urquiza, gouverneur d'Entre Ríos, gagne la Bataille de Caseros le 3 février 1852.

¹⁰ Rosas avait convaincu les autres Gouverneurs de ne pas écrire une Constitution entre les États provinciaux qui conformaient la Confédération Argentine. En outre, son second gouvernement impliquait une forte concentration de pouvoirs politiques dans sa personne avec « les pleins pouvoirs » ratifiés par un plébiscite populaire en mars 1835.

I. Une nouvelle perspective sur le droit

Au début de la première partie de son texte, Alberdi dit qu'il avait laissé de côté la tâche à laquelle il se dédiait (une présentation de la législation civile de la Confédération argentine) parce qu'il avait découvert en ouvrant un livre de Lermnier, qu'il devait au préalable adopter une compréhension différente du droit :

J'ai arrêté de concevoir le droit comme une collection de lois écrites. J'ai découvert que ce n'était rien de moins que la loi morale du développement harmonieux des êtres sociaux ; la constitution même de la société, l'ordre obligatoire dans lequel se défont les individualités qui la constituent. J'ai conçu le droit comme un phénomène vivant qu'il était nécessaire d'étudier dans l'économie organique de l'État. De cette manière, la science du droit, comme la physique, devait devenir expérimentale, et recevoir ainsi un intérêt et une animation qui n'existaient pas dans les textes écrits ni dans les doctrines abstraites. Le droit prit ainsi pour moi un intérêt égal à celui des phénomènes les plus piquants de la nature¹¹.

Dans la lignée de Théodore Jouffroy, le disciple de Victor Cousin¹², le point de départ pour comprendre le droit était, selon Alberdi, la nature morale de l'homme. En ce sens, la première partie du *Fragment Préliminaire* s'appelle *Théorie du droit naturel*¹³.

Fondamentalement, il partage avec Jouffroy deux propositions quasi-identiques dans leur rédaction : « le but d'un être est

¹¹ Alberdi, *Fragmento Preliminar*, *op. cit.*, p. 41-42.

¹² Patrice Vermeren, *Victor Cousin. Le jeu de la philosophie et de l'État*, Paris, L'Harmattan, 1995.

¹³ Selon Alberdi : « La théorie du fondement moral du droit que nous venons d'exposer ici ne nous appartient pas. En ce moment, M. Jouffroy, une des capacités la plus métaphysiques du siècle, s'occupe de la publication annuelle d'une grande œuvre dans laquelle il développe cette théorie avec une grande sévérité scientifique » Alberdi, *Fragmento Preliminar*, *op. cit.*, 1955, p. 120.

CORPUS, revue de philosophie

ce que nous appelons le bien de cet être¹⁴ » et « chaque être aspirant à son but, aspire au bien absolu »¹⁵. On comprend de ces citations que la nature de l'homme est complexe puisqu'elle se compose de trois aspects : l'égoïsme (l'intérêt bien compris), la passion et la raison ou morale. L'un domine les autres mais ce sont tous des fragments qui participent d'un bien absolu.

Cette conception morale de l'homme s'oppose aux systèmes égoïstes et matérialistes tels que ceux d'Helvetius, de Hobbes ou de Bentham qui ne retiennent qu'une facette unique de l'être humain, son intérêt, ignorant par là cette inévitable participation humaine dans l'ordre supérieur.

Alberdi partageait le dilemme des jeunes générations de la première moitié du XIX^e siècle, de la nécessité de reconstruire un nouvel ordre social capable de maintenir les acquis de la Révolution Française sans qu'un scepticisme exacerbé puisse nier toute union spirituelle avec un Dieu ou un ordre supérieur, et qui était la cause de « l'anarchie morale » des esprits. La solution trouvée fut de promouvoir de diverses manières une nouvelle morale laïque.

La conception morale du droit chez Alberdi remplit cet objectif. Il soutient ainsi que le droit est « la règle fondamentale de la société humaine » et « une nécessité fondamentale de la nature humaine »¹⁶. De là vient qu'une société, malgré ses conflits et ses retours en arrière, ne puisse se passer du droit. La société participe également de l'ordre absolu; elle est la condition même de la vie des hommes et en même temps le résultat d'un produit humain, un *merveilleux produit*, selon les mots de Jouffroy¹⁷.

Pour autant les règles sociales artificielles seront toujours assises sur un substrat « naturel », spontané : les mœurs agrégées d'une société pour son propre parcours dans l'Histoire. Ce qui retient Alberdi avec cette conception du droit, c'est que cette

¹⁴ Théodore Jouffroy, *Cours du droit naturel*, Paris, Hachette, 1843, p. 30.

¹⁵ *Ibid.*, p. 50.

¹⁶ Alberdi, *Fragmento Preliminar*, *op. cit.*, p. 133.

¹⁷ Jouffroy, *Cours*, *op. cit.*, p. 368.

Mercedes Betria

société a une base morale indestructible et qu'elle ne peut en conséquence se baser sur une convention sociale qui peut changer à tout moment. « Ce qu'est une convention peut s'arrêter d'être selon la volonté de l'homme », alors que « la vraie loi existe au delà des hommes »¹⁸.

De cette manière toute légitimité politique doit être en harmonie avec cet ordre supérieur. Les formes dans laquelle cette politique s'exprime pourront varier dans le temps et dans l'espace, mais elles ne pourront jamais sortir du sillage de cet ordre.

Sa conception morale du droit n'implique pas de rejet de la vision historique propre au romantisme. Au contraire, c'est la réaffirmation d'un ordre absolu qui lui permet de dire sans difficulté que le progrès se donne par des mouvements progressifs (l'époque de la révolution de 1810) et par des mouvements régressifs (l'ordre rosiste), en s'efforçant de le distinguer du rétrograde. A long terme, l'harmonie de l'ordre universel primera toujours pour déployer sa finalité.

Précisément, après avoir consacré plusieurs chapitres à cette conception, il conclut ses considérations avec une « contre-preuve historique des vérités précédentes »¹⁹ dans laquelle il présente sa doctrine des âges des peuples, qui en premier lieu appellent le droit de manière instinctive pour arriver progressivement au règne de la raison. Dans cette perspective, Alberdi affirme que le Rio de la Plata n'est pas si éloigné du « règne de la volonté »²⁰ antérieur à celui de la raison.

Rosas ou le moment de l'intuition

Déjà avec cette grande capacité d'intuition, par une habitude virtuelle du génie, il avait deviné ce que notre raison travaille aujourd'hui pour le comprendre et le formuler : il avait essayé d'imprimer à la politique une direction complè-

¹⁸ Alberdi, *Fragmento Preliminar*, op. cit., p. 115.

¹⁹ *Ibid.*, p. 135.

²⁰ *Ibid.*, p. 136.

CORPUS, revue de philosophie

tement nationale; de sorte que toute notre mission se réduise à donner les autres éléments de notre sociabilité, une direction parfaitement harmonieuse avec celle qu'a obtenue l'élément politique dans les mains de cet homme extraordinaire

(Alberdi, Discours au Salon Littéraire, 1837)²¹.

Etudier le droit dans « l'exercice même de la vie sociale »²² signifiait étudier le droit tel qu'il se déroulait dans le Buenos Aires rosiste, époque pendant laquelle Alberdi écrit et publie cet essai.

La référence à Rosas est ainsi inéluctable, elle fait le matériau scientifique du texte et ce n'est pas seulement une louange pragmatique et de conjoncture comme généralement on l'interprète. La perspective de philosophie du droit associée à la méthode d'analyse expérimentale conduisent l'auteur à considérer le gouvernement comme représentant sans doute « l'économie organique de l'État ».

Nous croyons d'autant plus que c'est la consolidation de l'ordre rosiste qui est la condition pour rendre possible l'énonciation de ce nouveau point de vue du droit. En effet, en 1835 Rosas assume pour la seconde fois le gouvernement de la Province de Buenos Aires avec les pleins pouvoirs, ce qui impliquait la quasi-inexistence de la division des pouvoirs et qui supposait une suspension des libertés individuelles en cas de préservation du salut public. Mais en plus, du fait de l'hégémonie de la ville-port sur le reste de la Confédération Argentine, Rosas avait réussi à se constituer en représentant des relations extérieures de la Confédération pour ce qui était de l'ordre de la représentation de la « Nation argentine » à l'étranger.

La nouvelle perspective sur le droit proposée par Alberdi le conduit à prendre le gouvernement de Rosas comme son *objet d'observation*, même s'il ne l'avoue pas toujours. Cependant, cet

²¹ Juan Bautista Alberdi, *Obras completas*, Buenos Aires, Luz del Día, 1953, Tome I.

²² Alberdi, *Fragmento Preliminar*, *op. cit.*, p. 43.

Mercedes Betria

objet d'étude a au fil des pages du texte analysé, une construction complexe, puisque Rosas n'exprimait pas *tout* le droit mais seulement *un moment* dans l'évolution historique du droit.

Nous voulons faire une remarque à ce sujet. En effet, si nous lisons de manière isolée la préface avec laquelle Alberdi débute son « Fragment Préliminaire », nous tomberons dans la tentation de soutenir le premier. Cependant si nous lisons la préface en tenant compte de ses arguments dans le texte, nous pourrions nuancer fortement cette opinion.

A la manière de Victor Cousin, en reprenant la distinction entre raison réfléchie et raison spontanée²³, nous pouvons affirmer qu'Alberdi classe Rosas comme le gouvernement adapté à l'enfance du peuple, âge de l'instinct, mais pas comme un gouvernement rationnel propre à un âge réflexif.

Mais c'était cependant un essai politique « propre » parce qu'il était finalement un système adapté à une nation jeune – née en 1810 – qui n'avait pas l'expérience d'un système politique représentatif.

De cette manière, Rosas mettait, selon Alberdi, avec son pouvoir concentré et son rejet des constitutions écrites, les choses à leur place (que les unitaires avec la loi de suffrage de 1821 avaient mis sans dessus dessous.)

Alberdi reconnaissait le système de Rosas comme une forme de droit adaptée à l'époque et au territoire de la nation argentine, qui vivait une étape de « volonté discrétionnaire »²⁴ qui tôt ou tard serait remplacée par celle de la rationalité quand le droit, accompagnant les progrès de la société, pourrait prendre la forme mature d'une législation écrite.

Pendant ce temps, Rosas représentait « l'époque sympathique » où prédominait le « panthéisme de l'amour » de l'époque infantile²⁵ exprimée dans le plébiscite populaire qui l'avait conforté au pouvoir.

²³ Émile Faguet, *Politiques et moralistes du dix-neuvième siècle*, Paris, Société française et de librairie, s/d, 3 tomes, p. 245.

²⁴ Alberdi, *Fragmento Preliminar*, *op. cit.*, p. 136.

²⁵ *Ibid.*, p. 137.

CORPUS, revue de philosophie

Les jeunes instruits ou le moment de la raison

Un historien habile de l'intelligence humaine, Condillac, pense que depuis douze ans, notre raison peut débiter son émancipation. Les faits garantissent la doctrine. Toutes les conquêtes de l'esprit humain, ont eu de jeunes organes
(Alberdi)²⁶

Du fait de l'inexistence d'un État – nation bien établie dans le Rio de la Plata²⁷ – le nouvel intérêt scientifique pour le droit – bien au delà de l'image de la révélation mystique dans le souvenir d'Alberdi en *ouvrant Lerminier* – représentait sur le Rio de la Plata, une dimension politique concrète : il devait être l'outil de la construction politique d'un ordre politique stable.

En 1837, Alberdi se présente pour la première fois comme un publiciste disposé à donner une nouvelle doctrine à l'État naissant, dans ce cas, le gouvernement de la Province de Buenos Aires, et par analogie le futur état argentin.

En effet ce qui sous-tend comme fil implicite toutes ses propositions conceptuelles dans ce texte est la nécessité impérieuse de terminer la Révolution de 1810, dévalorisée par la lutte de factions, pour consacrer l'héritage révolutionnaire avec la consolidation d'un nouvel ordre politique moderne et stable à partir d'un gouvernement représentatif, incarné par les « capacités ».

Dans ce sens, comme nous le verrons, le gouvernement « hautement représentatif »²⁸ de Rosas ne serait pas suffisant. En effet, dans la seconde partie de son *Fragment Préliminaire* dans lequel il expose sa doctrine du droit positif, Alberdi se réfère à la « Réalisation du droit » avec une « Théorie de la souveraineté »²⁹ dans laquelle il fonde, suivant François Guizot, un système répu-

²⁶ *Ibid.*, p. 46.

²⁷ Il faudrait attendre jusqu'à 1880 pour que l'État-nation argentin soit formé définitivement.

²⁸ *Ibid.*, p. 62.

²⁹ *Ibid.*, p. 164.

Mercedes Betria

blicain et représentatif incarné par les plus instruits, ce que nous pourrions appeler une république capacitaire basée sur la « souveraineté de la raison ».

Il s'agit ici du moment politique. Alberdi soutient que la politique est l'art de « réaliser le droit », « la science qui vise la forme la plus adéquate d'organisation sociale sur une base juridique parfaite »³⁰. En d'autres termes, « chercher un moyen d'extraire et de concentrer la raison et la volonté du peuple et faire que celles-ci dirigent le gouvernement de la société, ou autrement dit : chercher le moyen par lequel le gouvernement représente fidèlement les intérêts, les volontés et les idées du peuple, c'est toute la science du gouvernement représentatif »³¹.

La conception pratique du droit le conduit à définir ainsi l'exercice de la souveraineté politique par la représentation: pour Alberdi, il n'y a pas de doute que pour l'exercice de la politique dans le futur, le pouvoir soit réservé à une élite jeune et capable.

Rosas était un gouverneur « hautement représentatif » et jouissait d'une grande popularité, mais son régime politique ne parvenait pas à atteindre ce que serait un gouvernement représentatif. Il ne pouvait pas l'être malgré le fait que Rosas se proclamait et cherchait à maintenir les apparences institutionnelles du système instauré en 1821 – la Chambre des représentants élue au suffrage universel – puisque son système était plébiscitaire³² et se maintenait par le consensus d'une société qui gardait ses traits coloniaux. Alberdi disait :

La division, l'élection et la publicité sont ainsi les moyens de réunir et de faire que la raison publique et la volonté publique gouvernent. De manière à ce que là où les moyens n'existent pas, nous pouvons affirmer qu' (...) il n'y a pas de gouvernement représentatif et qu'en conséquence il n'y a pas de société parfaite, il n'y a pas d'État parfait, il n'y a

³⁰ *Ibid.*, p. 150.

³¹ *Ibid.*, p. 172.

³² Marcela Ternavasio, *La revolución del voto. Política y elecciones en Buenos Aires, 1810- 1852*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007.

CORPUS, revue de philosophie

pas de gouvernement parfait, tout est despotisme, et on sait déjà que régner en despote n'est pas gouverner, parce que gouverner est diriger avec la raison, parce que gouverner n'est pas presser, pousser, arracher³³.

Et plus loin :

La représentation est la machine de la liberté. Mais la raison est la clé de la machine. En conséquence, puisque la raison n'existe pas, la machine est nulle, la liberté impossible. Et par raison publique nous ne comprenons pas ici la capacité de comprendre les vérités les plus communes. Ce serait réduire à la bestialité, déposséder le peuple de cette espèce de raison. Nous parlons de cette raison plus élevée qui comprend avec conscience l'origine et la nature de toutes les garanties et toutes les libertés : éducation politique qui en suppose plusieurs de différents types³⁴.

Pour Alberdi, la science du gouvernement requerrait une nouvelle classe politique qui comprenne que gouverner était avant tout connaître intimement *la vie* de la société – ses coutumes, ses lois, sa langue.

II. La polémique avec les unitaires

Il faut prendre en compte que ce qui amène Alberdi à participer à la scène publique avec la publication, en premier de son *Prospectus* annonçant la parution de son *Fragment Préliminaire*, ce n'est pas comme les générations précédentes, la révolution et la guerre, mais sa formation intellectuelle au Collège des Sciences morales et l'Université de Buenos Aires, ainsi que ses lectures libres faites à la lumière de la Révolution française de 1830.

Ce savoir acquis parallèlement au fait souligné par la Génération 1837 – qu'il n'ait pas participé aux luttes de factions

³³ Alberdi, *Fragmento Preliminar*, *op. cit.*, p. 173-174.

³⁴ *Ibid.*, p. 175- 176.

Mercedes Betria

entre « unitaires » et « fédéraux » – donne à cette génération une nouvelle légitimité pour se consacrer à la politique³⁵ en tant que science du gouvernement.

C'est cette vision de la politique comme un ensemble de savoirs, et non pas comme un combat armé, ce qui explique qu'Alberdi inclut dans son texte – supposé doctrinaire et scientifique – une polémique politique avec ses « pères » :

Certains compatriotes égoïstes, c'est-à-dire des disciples de Bentham, nous ont cru vendus quand ils ont vu ces idées initiées dans le *Prospectus*. Il n'est pas étrange qu'ils nous jugent ainsi que ceux qui ne connaissent pas d'autres mobiles que l'utilité dans la conduite humaine. Les patriotes utilitaristes, c'est-à-dire égoïstes, c'est-à-dire non patriotes, ne servent pas la patrie par devoir mais par honneur [...] Nous, qui n'avons pas l'honneur d'appartenir à l'école de Bentham, nous servons la patrie par une impulsion désintéressée et parce que nous croyons que tout citoyen se doit de la servir; de sorte que, même si en guise de récompenses nous ne recevons que des critiques [...] nous nous croyons toujours dans le devoir de la servir³⁶.

Précisément, la dispute n'est pas seulement pour la conquête du pouvoir mais, plutôt pour un changement dans le paradigme interprétatif de la réalité; la Génération 1837 est convaincue que les unitaires ont échoué politiquement dans la constitution du pays à cause de leur philosophie sensualiste, matérialiste et égoïste, celle-là même qu'ils avaient apprise dans l'institution qu'ils avaient eux-mêmes fondée : l'Université de Buenos Aires. Son argument est que les unitaires n'avaient pu consolider un nouvel ordre stable car, portés par les excès révolutionnaires propres à l'époque, ils avaient exacerbé les passions en instaurant en 1821 le « suffrage universel ». Alberdi disait qu'en agis-

³⁵ Ce désir générationnel de se consacrer à la politique c'est le même qu'on retrouve dans Jouffroy dans *Comment les dogmes finissent* (Le Globe, 1824).

³⁶ Alberdi, *Fragmento Preliminar*, *op. cit.*, p. 61.

CORPUS, revue de philosophie

sant ainsi, ils avaient anticipé de deux siècles sur les droits politiques, contrairement aux droits civils qui subsistaient dans le passé.

Dans un sens plus général, le « sensualisme » des Rivadaviens était philosophiquement inadapté pour l'organisation d'un État, car, propre aux époques « inorganiques », il servait seulement à détruire et non à construire. De plus, leur politique partisane ou factieuse, qui n'était pas une politique légitime puisque liée à des intérêts particuliers et non généraux, les avaient conduits à des décisions funestes pour la pacification du Rio de la Plata : l'assassinat en 1828 du Gouverneur fédéral de Buenos Aires, Manuel Dorrego, détruisant ainsi par la force un gouvernement populaire légitimement constitué.

La conviction d'Alberdi était qu'une telle philosophie politique qui ignore la relation indissociable entre les sociétés et leur gouvernement, ne pouvait pas accomplir la tâche d'organiser ce que le XIX^e siècle exigeait, et encore moins alimenter la nécessaire « morale désintéressée et panthéiste »³⁷.

La conception « abstraite du droit » des unitaires, c'est-à-dire ignorant l'histoire et les coutumes du peuple, les avait amenés à adopter des institutions qui n'avaient rien à voir avec la condition nationale. En ignorant notamment qu'il fallait relier les « lois générales de l'esprit humain » avec les « particularités de notre condition nationale »³⁸, la tentative des Rivadaviens avait échoué à organiser constitutionnellement le pays. Alberdi argue que la cause intellectuelle de tout cela est l'inexistence d'une philosophie du droit qui permette de comprendre que la société est un organisme vivant et que sa loi de développement, le droit, progresse lentement et continuellement sous la forme naturelle du temps et de l'espace, progrès spontané qui ne peut être dévalorisé en lui assignant des formes de gouvernement « exotiques » :

C'est pour ne pas avoir suivi ces voies, que notre patrie a perdu plus de sang dans ses essais constitutionnels que

³⁷ *Ibid.*, p. 71.

³⁸ *Ibid.*, p. 53.

Mercedes Betria

dans toutes les luttes de son émancipation. Si lorsque cette glorieuse entreprise s'est achevée, au lieu d'aller à la recherche de formes sociales de nations qui n'ont pas d'analogie avec les nôtres, nous avons embrassé avec liberté celles que notre statut spécial exigeait de nous, aujourd'hui nous verrions le monde marcher aussi fièrement que nos frères dans le Nord. Aucune autre raison ne les rend heureux, ils ont adopté depuis le début des institutions propres aux circonstances normales d'un être national. Au cours de notre histoire constitutionnelle qui n'est qu'une série continue d'imitations forcées, et nos institutions, un amalgame éternel de choses hétérogènes violentes. L'ordre n'a pas pu être stable, parce que rien n'est stable, excepté ce qui se repose sur des fondations vraies et naturelles³⁹.

Ils avaient ignoré l'existence d'une vie sociale, une vie propre de la société qu'il n'était pas moins important en premier lieu de comprendre, pour pouvoir ensuite la gouverner. Leur égoïsme enraciné dans l'objectif de doter le pays d'un code écrit apparaissait lié à leur intérêt partisan et « égoïste », et non à celui de l'unité sociale.

III. La secrète persistance des Idéologues : le concept d'imitation

Ce nouveau point de vue du droit alimente un nouveau mode de compréhension de la politique et du rôle des élites dirigeantes, lui permettant de laisser de côté le programme constitutionnel des élites de la décennie des années 1820 et de soutenir en même temps qu'il est nécessaire de respecter le développement spontané de la société. Alberdi propose de reconnaître que le droit est vivant dans les coutumes de la société et que c'est seulement par la voie d'un développement spontané et naturel qu'il arriverait avec le temps à se constituer dans sa forme législative écrite : « le droit est une chose vivante, positive,

³⁹ *Ibid.*, p. 53-54.

CORPUS, revue de philosophie

non une abstraction, une pensée, une écriture. Le droit comme toutes les phases de la vie nationale se développe progressivement et d'une manière propre »⁴⁰.

La perspective du droit en tant que loi morale, dans son aspect philosophique et comme ensemble des coutumes dans son aspect historique, permet à Alberdi de soutenir que le gouvernement républicain pouvait exister sans un code écrit parce que les lois existent premièrement dans la conscience des peuples et ensuite dans la législation; ainsi tant que le gouvernement ne s'éloignait pas de cette conscience, il restait représentatif :

La limite qui fait question ici, c'est le droit, même si ce droit réside dans la charte de la nation, dans la raison du peuple, ou seulement dans la conscience du chef de l'État, comme c'est le cas chez nous. En ce sens, il a été dit à maintes reprises que le pouvoir de M. Rosas n'avait pas de limites ; ce personnage illustre a été dépossédé, bien que de bonne foi, du titre glorieux de restaurateur de la loi, parce que les lois, ne sont pas autre chose que la raison ou le droit ; rétablir les lois c'est restaurer la raison ou le droit, une limite qui avait été renversée par les gouvernements despotiques, et qui vit maintenant de manière indélébile dans la conscience du grand général qui eut la gloire de la restaurer. Le pouvoir qui nous dirige n'est pas illimité, et seul le crime doit trembler sous ce bras. Il existe une limite qui nous gouverne, mais qui, à cause d'une exigence non voulue mais réelle de notre patrie, réside dans une conscience au lieu de figurer dans une charte. Mais une conscience garantie par plus de quarante ans de moralité irréprochable et forte, n'est une conscience à craindre⁴¹.

Alberdi ne fait rien de plus qu'appliquer au droit le concept enseigné dans le cours d'Idéologie de Diego Alcorta⁴² : « l'homme,

⁴⁰ *Ibid.*, p. 73.

⁴¹ *Ibid.*, p. 169.

⁴² Professeur d'Idéologie à l'Université de Buenos Aires.

Mercedes Betria

et par analogie les sociétés, commencent toujours par la pratique, l'observation des faits leur donne les règles pour en acquérir de nouvelles »⁴³.

En effet, la pratique, le droit dans son développement social, est le point de départ proclamé par Alberdi et cette conception, une fois dite, l'avait obligé à prendre position sur Rosas. Dans le cours d'Alcorta, il avait appris que « la faculté d'imitation qui caractérise toute la nature sensible et particulièrement la nature humaine est le moyen le plus puissant de l'éducation, autant pour les individus que pour les sociétés »⁴⁴.

Malgré ses critiques du « sensualisme » et de l'idéologie comme philosophie à dépasser, dans ses premiers travaux des années 1830, Alberdi apparaît comme un fidèle successeur de ce principe de l'Idéologie, surtout de Cabanis et de Gall, non seulement par la citation de ces auteurs, mais plus encore par l'intention pédagogique qui ressort de l'écriture de ses premières œuvres, où il propose un enseignement en trois langages : la musique, la poésie et le droit⁴⁵.

Dans le *Fragment Préliminaire*, malgré le fait que cela puisse paraître contradictoire, l'appui d'Alberdi en faveur du droit coutumier qui l'oppose aux essais constitutionnalistes des Rivadaviens, s'enracine également dans ce principe des Idéologues : on apprend avec la pratique. Alberdi dit : « l'habitude de la loi est un art que les peuples apprennent, comme les hommes la musique, la danse ; non par préceptes, par dogmes, mais par la pratique usuelle »⁴⁶.

Dans un sens plus général, ce principe se rencontre également au cœur de tous ses arguments en faveur de la filiation

⁴³ Diego Alcorta, *Lecciones de Filosofía*, Buenos Aires, La Biblioteca, 1902, p. cxx.

⁴⁴ Citation de Cabanis dans Alberdi, *Obras Completas*, op. cit., p. 36.

⁴⁵ Dans les livres *El espíritu de la música; a la capacidad de todo el mundo* (1832); *Ensayo sobre un método nuevo para aprender a tocar el piano con la mayor facilidad* (1832) et *Memorias descriptivas sobre Tucumán* (1834).

⁴⁶ Alberdi, *Fragmento Preliminar*, op. cit., p. 185.

CORPUS, revue de philosophie

intellectuelle et politique avec la France comme une manière de remplir le vide culturel qu'avait laissé la relation coloniale avec l'Espagne vieillissante :

Précisément c'est l'avantage des peuples naissants de trouver déjà tracée par d'autres la route qu'ils doivent suivre parce que le développement des peuples comme celui des individus repose sur la loi d'imitation qui caractérise notre nature. Mais comme les conditions des peuples ne sont pas identiques, il faut au moins étudier les diversités pour cultiver ce qui nous est adéquat et renoncer à ce que nous ne pouvons pas nous approprier⁴⁷.

Dans des œuvres postérieures, la faculté d'imitation comme principe d'apprentissage naturel nourrira philosophiquement toute la doctrine alberdienne de l'immigration et de l'action européenne en Amérique.

Les lunettes de Cousin : la philosophie comme principe de la nationalité

Si la société relève de la nature humaine, elle-même a aussi des aspects moraux et pas seulement des aspects matériels. Elle a sa vie, comme les humains en ont une ; pour pouvoir la gouverner et la conserver, il est important d'abord de la comprendre. Pour cela il faut utiliser une méthode scientifique correcte. Alberdi propose l'usage d'une méthode psychologique et d'analyse historique qui au fond ne font qu'une, bien qu'elles soient appliquées à différents objets : l'introspection individuelle appliquée à « l'observation des entrailles » de la société :

Ils [Royer-Collard et Cousin] firent de la doctrine de Condillac, ce que Reid avait fait à son maître Locke: la méthode de ce dernier était bonne, faite d'observation et d'induction, mais il l'avait mal utilisée: les observations étant incomplètes et fausses, les résultats ne pouvaient pas être exacts. Il réduisait tous les moyens de répondre à l'observation sen-

⁴⁷ *Ibid.*, p. 249.

Mercedes Betria

sible : il ne pouvait pas connaître les phénomènes internes, les faits de conscience connus seulement par l'observation interne, qu'il ignorait, et sa théorie des esprits humains était donc incomplète, parce qu'il ne connaissait pas le chemin pour atteindre cette prise de conscience, l'analyse psychologique ; c'est seulement avec l'aide de l'analyse historique, que l'on peut atteindre la véritable origine des lois morales de l'humanité, c'est-à-dire le droit, la morale, la religion »⁴⁸.

L'analyse historique est conçue comme une psychologie de la morale d'une société, faite d'us et de coutumes, qui deviennent visibles dans la « physionomie » et le « caractère propre » de la nation⁴⁹.

Alberdi propose de conjuguer la philosophie du droit avec l'analyse psychologique pour accéder à ce fond obscur de la société que les cinq sens ne permettent pas de connaître. La philosophie comprise comme l'analyse des phénomènes de la conscience est une nouvelle matrice épistémologique pour comprendre la société dans ses aspects « énigmatiques ». C'est comme un rationalisme inversé : la conscience nationale est ce dépôt de l'histoire sociale où se rencontrent les éléments rationnels de la société mais surtout les irrationnels qui peuvent se rendre visibles dans la physionomie externe (ou caractère national).

De cette manière, à travers le « prisme de l'analyse »⁵⁰, Alberdi peut énoncer l'objet de la nation et c'est la philosophie qui doit le trouver et le penser : « la philosophie, c'est que l'usage libre d'une raison formée, est le principe de toute nationalité, comme de toute individualité. Une nation n'est pas une nation, sinon par la conscience profonde et réflexive des éléments qui la constituent »⁵¹.

La Nation apparaît comme un objet d'étude, comme *locus* devant être pénétré par la pensée : « Il est nécessaire de conquérir

⁴⁸ *Ibid.*, p. 238.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 80.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 50.

⁵¹ *Ibid.*, p. 52.

CORPUS, revue de philosophie

une philosophie pour acquérir une nationalité. Mais avoir une philosophie est avoir une raison forte et libre : élargir la raison nationale, c'est créer la philosophie nationale, et ainsi l'émancipation nationale »⁵².

Malgré les critiques qu'Alberdi fait à Victor Cousin dans les « Notes » finales de son livre, la méthode sous-jacente qu'il utilise pour l'étude du droit est celle du professeur français : l'observation des faits de la conscience appliquée à la société.

En 1842 il va modifier cette perspective en se rapprochant de Pierre Leroux, disant que ce n'est pas l'analyse, mais la synthèse qui est la méthode de la philosophie. Cependant dans sa présentation générale en faveur d'une « philosophie contemporaine » pour donner des solutions aux problèmes sociétaux et de la politique « du moment », on retrouve au fond le même esprit que Cousin, qui le conduira à justifier une certaine forme politique.

Cette relation entre la philosophie et le régime politique en cours, critiqué par Lerminier, est dans un certain sens inévitable puisque tous insistent dans la *contemporanéité* de la philosophie, c'est-à-dire sur sa relation avec un temps et un espace qui inscrivent la réflexion philosophique comme un dispositif de solution sociale aux problèmes concrets de la Nation. Ce qu'Alberdi exprime dans son préliminaire à un « cours de philosophie contemporaine » :

La discussion de nos études ne se fera plus dans le sens de la philosophie spéculative, de la philosophie elle-même, mais dans l'application de la philosophie, dans la philosophie positive et réelle, dans la philosophie appliquée aux intérêts sociaux, politiques, religieux et moraux de ces pays. Dans le domaine de la philosophie favorite de ce siècle : la sociabilité et la politique. Telle a été la philosophie, comme Damiron l'a remarqué, dans les mains des Lamennais, Lerminier, Tocqueville, Jouffroy, etc. De jour en jour la philosophie devient d'État, positive, financière, historique, industrielle, littéraire et psychologique plutôt

⁵² *Ibid.*, p. 53.

Mercedes Betria

qu'idéologique et psychologique: elle a été définie par une haute célébrité de la pensée nouvelle, « la science des généralités »⁵³.

La philosophie ne doit pas être psychologique au sens où l'entendent les Idéologues, comme une réflexion sur les mécanismes de la compréhension humaine. Mais nous croyons que précisément la méthode psychologique est celle qui permet à Alberdi d'observer les aspects moraux de la société et d'arriver par ce détour à poser la question de la Nation comme la compréhension de l'être national, un être avec sa loi de développement et ses expressions visibles dans sa *physionomie* et son *caractère*.

Considérations finales: réfutations alberdiennes

Dans les « Notes » jointes à la fin du livre, Alberdi exprime sa position critique sur François Guizot et des considérations négatives à l'égard de l'éclectisme de Cousin qu'il réfute avec Lerminier :

La Restauration a donné naissance à l'éclectisme et l'éclectisme et la Restauration ne sont pas deux choses différentes. Les théories de Royer-Collard, le système de Cousin, les doctrines de Guizot, les opinions médiatrices de Villemain sont produits légitimes de la Charte de 1814. Qu'est que la Charte de Louis XVIII ? Une transaction violente entre l'ancienne légitimité et la liberté révolutionnaire, entre l'esprit passé et l'esprit nouveau, entre la tradition et la philosophie, sur cette base impure devraient être articulées toutes les théories de l'esprit humain, parce qu'aux exigences de la politique cèdent toutes les idées d'une époque⁵⁴.

⁵³ Juan Bautista Alberdi, *Ideas para presidir a la confección del curso de filosofía contemporánea*, 1842, www.ensayistas.org, p. 4.

⁵⁴ Alberdi, *Fragmento Preliminar*, *op. cit.*, p. 240.

CORPUS, revue de philosophie

Comment expliquer ces considérations issues des *Notes* qui réfutent une partie de ce qui est dit dans le corps de l'essai et surtout l'appui d'Alberdi à un ordre politique spécifique ? Nous croyons que la clé d'interprétation est de prendre en compte le caractère performatif du texte en relation avec sa structure en trois parties : préface, texte, notes.

De cette manière, il est possible de considérer que la nouvelle conjoncture d'affrontement de plusieurs gouverneurs avec Rosas à propos de la première intervention de la France au Rio de la Plata en mars 1838 et ses exigences commerciales en tant que « nation la plus favorisée » en plus de la participation d'Alberdi au mouvement de la Jeune Argentine, explique son auto-réfutation.

En effet, renier Cousin avec *Lerminier* était en faire une critique politique et non philosophique⁵⁵ telle que l'avait faite Lerminier dans ses *Lettres à un Berlinois*. Mais critiquer la légitimation d'un ordre vétuste – la Restauration – violant la souveraineté nationale – la Charte de 1815 –, c'était pour Alberdi réfuter sa propre acception du système de Rosas et ses considérations propres sur les « répressions opportunes », et se mettre ainsi en accord avec l'esprit plus révolutionnaire de la Jeune Argentine créée en mars 1838 et où se détachait Esteban Echevarria, lecteur de Giuseppe Mazzini et de Pierre Leroux. C'est précisément pour cela qu'Alberdi dit que seule la Révolution de 1830 sera capable de combattre l'éclectisme :

Après Juillet, qu'est-ce que la Restauration ? Une concession temporaire, une période d'encouragement et de préparation, une trêve politique accordée à l'ancien esprit, pour saisir le meilleur et le pulvériser en trois jours. Telle est la justification historique de la Restauration : le fragment inutile d'un œuf qui abritait un coq, déjà né. (L'éclectisme)

⁵⁵ À grands traits, on peut dire que c'est une des différences entre les réfutations de Lerminier et celles de Leroux de Victor Cousin. Si les premières concernent la position politique de Cousin, les autres font une critique plus philosophique et minutieuse de l'œuvre du « professeur distingué » qui s'étend jusqu'à son disciple le plus célèbre, Jouffroy.

Mercedes Betria

ne peut pas servir d'école au jeune siècle qui a été inauguré (...), dont l'esprit est aussi purement parfait que possible, sans mélange, sans éclectisme⁵⁶.

C'est se mettre à la mode sur un sujet qui en Europe sépare d'un côté les doctrinaires et les éclectiques –confondus par Alberdi– qui arrivent au pouvoir en tant que fonctionnaires du gouvernement de Louis Philippe d'Orléans, et d'un autre côté les journalistes libéraux, qui ayant fait la révolution de 1830, n'ont pas transigé avec le nouvel ordre qui bientôt les décevra. Quelque chose de ce conflit apparaît en Alberdi lui-même qui dans sa *Préface* célèbre la monarchie représentative en France en faisant l'analogie entre Louis Philippe et Rosas, et qui dans ses Notes se moque de Cousin en disant que « la modération veut être modérée et qu'il n'y a rien d'immodéré que l'excessive modération »⁵⁷.

On a dit que dans le *Fragment*, Alberdi « est un éclectique qui s'ignore » Nous ne nous retrouvons pas dans cette supposée ignorance d'Alberdi puisqu'il était conscient des idées contemporaines comme il le démontre dans sa proposition d'un cours de philosophie à Montevideo.

Nous proposons une autre explication plus fidèle à la sagacité alberdienne : le *Fragment* comme son nom l'indique, apparaît comme pluriel et serait, si nous pouvons nous exprimer ainsi, comme plusieurs (fragments) essais, en un seul essai écrit à la lumière de la conjoncture. Le libéralisme doctrinaire de Guizot, la philosophie du droit de Lerminier et l'éclectisme de Jouffroy soutiennent dans le corps du texte proprement dit les arguments principaux concernant le droit, l'État et le gouvernement. La récente ascension de Rosas aux pleins pouvoirs avait conduit à supposer que cette organisation avait un substrat réel dans la stabilité de l'ordre politique. La *Préface* qu'Alberdi qualifiera de « paratonnerre du livre » est datée de janvier 1837 et c'est un hommage saillant

⁵⁶ Alberdi, *Fragmento Preliminar*, *op. cit.*, p. 240.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 242.

CORPUS, revue de philosophie

au gouvernement de Rosas. Les *Notes* apparaissent, elles, comme une reprise du mouvement intellectuel des critiques qui viennent de la gauche du mouvement français de 1830.

Le ton critique et burlesque de ces *Notes* paraîtrait en résonnance avec la crise, que rien ne laissait présager en 1835, du consensus fédéral de 1838. Mais nous devons noter qu'Alberdi précisera plus tard qu'il était inspiré, pour les critiques à l'égard de l'éclectisme, par les *Lettres à un Berlinois* de Lerminier et non par l'article « Eclectisme » de Leroux paru dans l'*Encyclopédie Nouvelle* de 1838 et repris dans la *Réfutation de l'éclectisme* en 1839.

Peut-être ce choix d'une certaine position critique indique-t-il que le jeune Alberdi se sentait plus proche d'une philosophie liée au régime établi et moins proche de la philosophie en tant qu'utopie.

Mercedes BETRIA
Université nationale de Rosario / Université de Paris 8

Mercedes Betria

Bibliographie

- Juan Bautista ALBERDI, *Obras Completas*, Buenos Aires, Luz del día, 1953, Tome I.
- Juan Bautista ALBERDI, *Fragmento preliminar al estudio del derecho*, Buenos Aires, Hachette, 1955.
- Juan Bautista ALBERDI, *Escritos Póstumos*, Buenos Aires, 1900, Tome XV.
- Juan Bautista ALBERDI, *Ideas para presidir a la confección del curso de filosofía contemporánea, 1842*, in www.ensayistas.org
- Diego ALCORTA, *Lecciones de filosofía*, Buenos Aires, La Biblioteca, 1902.
- Paul BÉNICHOU, *Le temps des prophètes : Doctrines de l'âge romantique*, Paris, Gallimard, 1977.
- Natalio BOTANA, *La Tradición Republicana*, Buenos Aires, Sudamericana, 1997.
- Philosophie, France, XIX^e siècle. Écrits et Opuscules* sous la direction de Stéphane Douailler, Roger-Pol Drot et Patrice Vermeren, Paris, Librairie Générale Française, 1994.
- Esteban ECHEVERRÍA, *Dogma socialista. Edición crítica y documentada*, La Plata, UNLP, 1940.
- Émile FAGUET, *Politiques et moralistes du dix-neuvième siècle*, Paris, Société française d'Imprimerie et de librairie, s/d, 3 tomes.
- Michel FOUCAULT, *Il faut défendre la société*, Paris, Gallimard-Seuil, 1977.
- Nueva Historia Argentina, Revolución, República, Confederación (1806-1852)* sous la direction de Noemí Goldman, Tome III, Buenos Aires, Sudamericana, 1998.
- Tulio Halperín DONGHI, *Historia Argentina. De la revolución de independencia a la confederación rosista*, Buenos Aires, Paidós, 1972.
- Tulio Halperín DONGHI, *Revolución y guerra. Formación de una élite dirigente en la argentina criolla*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1994.
- André JARDIN, *Histoire du libéralisme politique: de la crise de l'absolutisme à la Constitution de 1875*, Paris, Hachette, 1985.

CORPUS, revue de philosophie

Théodore JOUFFROY, *Cours de droit naturel*, Paris, Hachette, 1843, 2 tomes.

Théodore JOUFFROY, *Mélanges philosophiques*, Paris, Hachette, 1901.

Eugène LERMINIER, *Lettres philosophiques adressées à un Berlinois*, Paris, Paulin Libraire- éditeur, 1832.

Pierre LEROUX, *Réfutation de l'éclectisme*, Paris, Librairie de Charles Gosselin, 1839.

Vicente Fidel LÓPEZ, *Evocaciones Históricas*, Buenos Aires, El Ateneo, 1929.

Repensando el siglo XIX desde América Latina y Francia sous la direction de Marisa Muñoz et Patrice Vermeren, Buenos Aires, Colihue, 2009.

Jorge MYERS, *Orden y virtud. El discurso republicano en el régimen rosista*, Quilmes, UNQ, 1995.

Claude NICOLET, *L'idée républicaine en France (1789-1924). Essai d'histoire critique*, Paris, Gallimard, 1982.

Elías PALTÍ, *El momento romántico. Nación, historia y lenguajes políticos en la Argentina del siglo XIX*, Buenos Aires, Eudeba, 2009.

Pierre ROSANVALLON, *Le moment Guizot*, Paris, Gallimard, 2003.

Quentin SKINNER, *Lenguaje, política e Historia*, Quilmes, UNQ, 2007.

Marcela TERNAVASIO, *La revolución del voto. Política y elecciones en Buenos Aires, 1810-1852*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007.

Patrice VERMEREN, *Victor Cousin. Le jeu de la philosophie et de l'État*. Paris, L'Harmattan, 1995.

Félix WEINBERG, *El Salón Literario de 1837*, Buenos Aires, Hachette, 1958.

L'AMBITIEUX LERMINIER*

Un jour de juillet 1832, Pierre Leroux était à dîner dans un restaurant du quartier Latin, face au café Procope, avec l'alchimiste Gilbert, disciple de Saint-Martin, André-Marie Ampère et Ballanche. Il regrette de voir arriver une *trop nombreuse* compagnie : des avocats, des médecins, l'*ambitieux* Barthe – ancien carbonaro signataire de la protestation des journalistes contre l'ordonnance du 21 juillet 1830, ministre de la justice en 1831, le *non moins ambitieux* Lerminier, ancien rédacteur du *Globe* et saint-simonien, devenu professeur de législation comparée au Collège de France en 1831, puis deux jeunes philanthropes qui revenaient d'Amérique, où ils avaient été étudier, aux frais du gouvernement, le système pénitentiaire : Alexis de Tocqueville et Gustave de Beaumont. « Beaux philanthropes, ma foi ! », racontera bien plus tard Leroux, « je les ai retrouvés depuis à l'Assemblée Nationale : aux journées de juin (1848), quand quelqu'un fit des efforts pour s'opposer au décret de transportation en masse, et demanda, au nom de la *famille*, qu'au moins les femmes et les enfants des transportés eussent le droit de les accompagner, savez-vous qui monta à la tribune pour repousser cette juste demande et violer la nature ? Un de ces philanthropes (Beaumont), par amour sans doute pour le *solitary confinement*. O philan-

* Cet article veut être d'abord une approche de Lerminier tel que l'ont perçu ses contemporains, plus précisément les contemporains qui l'ont connu, fréquenté, et l'ont vu évoluer. D'où le risque assumé de sembler tomber dans l'anecdotique. Mais justement, comme me le rappelle Georges Navet, le Nietzsche de *La naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque* n'écrivait-il pas que : « À l'aide de trois anecdotes on peut faire le portrait d'un homme » ?

CORPUS, revue de philosophie

thropie¹ ». Leroux pour l'heure est mécontent que la *trop nombreuse compagnie* ne laisse pas parler André-Marie Ampère et Pierre-Simon Ballanche, les deux *lumières du temps* (Leroux vient de parler de Ballanche comme du *sybille de notre temps*²), et *profiter de leurs derniers rayons* : parlant de Lerminier et de sa compagnie, il écrit : « ils ne pensaient qu'à briller eux-mêmes, à montrer leurs petits talents, leur loquacité, leurs vilaines passions ».

Lerminier est ainsi mis en scène comme un jeune *ambitieux*, dans un dîner mondain où la *trop nombreuse compagnie* nuit à l'échange. Pourtant il a porté naguère attention à l'œuvre de Ballanche, lui ayant consacré deux chroniques – considérant *l'Essai sur les institutions* comme un *livre profond*, même s'il y montre peu de compréhension pour la pensée de l'auteur de *L'homme sans nom*³ – dans *le Globe* en 1830⁴ ; et il est proche du fils de son collègue physicien du Collège de France, Jean-Jacques Ampère, qui obtiendra bientôt lui-même une chaire de littérature dans cette institution, et avec lequel il voulait faire signer un mois plus tôt une déclaration (qu'il a lui-même rédigée) des écrivains en faveur de l'indépendance de la presse, à l'occasion de l'état de siège déclaré par le gouvernement après les obsèques⁵ du général Lamarque et l'insurrection de juin 1832.

Louis-Auguste Blanqui, qui fut sténographe au *Globe*, a raconté combien Pierre Leroux apparaissait comme une singularité au milieu de *cette pléiade curieuse, étoiles de toutes grandeurs et de*

¹ Pierre Leroux : *La grève de Samarez* (1863), réédition Jean-Pierre Lacassagne, Paris, Klincksieck 1979 page 199.

² Pierre Leroux : « De la tendance nouvelle des idées », *Revue Encyclopédique*, janvier 1832, page 2.

³ Minute de lettre inédite de Pierre-Simon Ballanche à « l'auteur de l'article du Globe », Bibliothèque Municipale de Lyon.

⁴ Eugène Lerminier : « Œuvres de M. Ballanche », tome I, *Le Globe*, n°137, 3 juillet 1830 ; « Œuvres de M. Ballanche, tomes II, III et IV. De notre situation intellectuelle. De l'essai sur les institutions sociales », *Le Globe*, n°235, 14 octobre 1830.

⁵ Lettre de Sainte Beuve à Victor Hugo du 7 juin 1832, *Revue de Paris*, 15 janvier 1905, page 327.

Patrice Vermeren

toutes couleurs qui allaient scintiller d'éclats divers au firmament politique⁶. Les uns se seraient connus à la Charbonnerie, cette *conspiration du libéralisme adolescent*⁷, comme Cousin, Dubois, Jouffroy, Leroux, les autres à la Société « Aide-toi, le ciel t'aidera » tels Duvergier de Hauranne, Damiron ou Barthélémy Saint-Hilaire. Le *Globe* était alors une puissance, représentant la jeune France du temps, la jeune presse, la jeune doctrine, rapporte Blanqui : « Pierre Leroux semblait un astre quelque peu égaré au milieu de cette *ambitieuse* constellation. Tous rêvaient de mandat électoral et appelaient à grand cri l'heureux âge de 40 ans qui devait leur ouvrir les portes du sanctuaire ». En juillet 1830. Sainte-Beuve est avec Leroux, Magnin et Lerminier contre Pierre-François Dubois et les siens dans la scission qui suit les Trois Glorieuses, et qui a pour enjeu la liquidation du *Globe* parce que ces derniers l'abandonnent *pour des places*⁸. Le 20 septembre, il se bat en duel avec ce dernier (traité à mi-voix d'insolent parce qu'il avait critiqué avec son âpreté ordinaire quelques articles rédigés pour *Le Globe*, Dubois avait répondu à Sainte-Beuve par un soufflet, et l'affaire s'était terminée par un duel où Sainte-Beuve, armé, outre d'un pistolet, d'un parapluie ouvert, avait prononcé ce mot historique : « Je ne jetterai pas mon bouclier comme Horace ; je veux bien être tué, je ne veux pas être mouillé »). Sainte-Beuve – qui a aidé Pierre Leroux à rédiger sa profession de foi⁹ pour autant n'adhère pas à la famille saint-simoniennes¹⁰, et en donnera ce témoignage dans une note autobiographique : « Les bureaux du *Globe* étaient rue Monsigny, dans la

⁶ Louis-Auguste Blanqui : texte autobiographique, BN, Mss NAF 9584/f°225-242.

⁷ Pierre Leroux : *La grève de Samarez*, *op. cit.*

⁸ Lettre de Paul Foucher à Victor Pavie citée par Th. Pavie : *V. Pavie, sa vie et son œuvre*, page 83.

⁹ Lettre de Sainte-Beuve à Madame Allart du 20 octobre 1847, *Correspondance générale, lettres retrouvées*, Paris, Honoré Champion 2006, tome I, page 459.

¹⁰ Adolphe Lair : « *Le Globe*, sa fondation, sa rédaction, son influence », *Comptes-Rendus de l'Académie des sciences morales et politiques*, t.61, 1904

CORPUS, revue de philosophie

même maison qu'habitait le groupe saint-simonien. De là des relations fréquentes. Lorsque Pierre Leroux, forcé par la question financière, vendit le journal aux saint-simoniens, je ne le quittai point pour cela. J'y mis encore quelques articles. Mes relations, que je n'ai jamais désavouées, avec les saint-simoniens, restèrent toujours libres et sans engagement aucun. Quand on dit que j'ai assisté aux prédications de la rue Taitbout, qu'entend-on par là ? Si l'on veut dire que j'y ai assisté comme Lerminier, en habit bleu de ciel et sur l'estrade, c'est une bêtise. Je suis allé là comme on va partout quand on est jeune, à tout spectacle qui intéresse ; et voilà tout. — Je suis comme celui qui disait : « J'ai pu m'approcher du lard, mais je ne me suis pas pris à la ratière »¹¹. Lerminier quant à lui évoquera ce moment en 1834, à l'occasion de la sortie de *Volupté*. Il reproche à Sainte-Beuve d'avoir fait « une réaction si passionnée et si ardente contre le mouvement du siècle », singulièrement dans les dernières pages de son roman : « Vous rappelez-vous, mon ami, quand nous étions ensemble au *Globe* avec notre cher Leroux, de quelle ardeur nous marchions ensemble dans la même voie¹² ? ». A quoi Sainte-Beuve répond : « Vous me rappelez le temps où nous marchions ensemble, vous, Leroux et moi, et vous me demandez avec amitié pourquoi je vous abandonne. Mais il me semble que ce n'est pas moi plus qu'aucun de nous trois qui mérite ce reproche ; nous nous sommes tous un peu abandonnés depuis, continuant chacun dans nos lignes, les uns avec éclat, les autres plus ou moins obscurément. Leroux et vous, vous êtes restés davantage dans la voie générale et sociale ; moi je suis rentré davantage dans ma voie précédente que je crois continuer exactement¹³ ». Et Sainte-Beuve écrit que le parti social qui s'élève en 1834 est l'analogue du parti libéral sous la Restauration, parce qu'il se compose

¹¹ Sainte-Beuve : manuscrit autobiographique, 1872, page 11-12.

¹² Lettre de Lerminier à Sainte Beuve du 26 juillet 1834, citée en annexe de *Volupté*, ed. Molho, Paris, Garnier Flammarion page 360.

¹³ Lettre de Sainte-Beuve à Lerminier du 30 juillet 1834, *Correspondance générale, lettres retrouvées*, Paris, Honoré Champion 2006, tome I page 81, *op. cit.*

Patrice Vermeren

d'éléments les plus inconciliables et les plus hétérogènes et cache des différences essentielles d'opinion qui se démasqueront à la première occasion : « Au moment de la victoire, tout se dissoudra, toutes les dissidences et prétentions individuelles éclateront ; les ambitions se faufleront à travers les idées disjointes ». On ne peut mieux dire à *l'ambitieux* Lerminier (Leroux), qui fut membre de *l'ambitieuse constellation* de cette pléiade curieuse rassemblée autour du *Globe* (L.A. Blanqui), que ses *ambitions* personnelles se dissimulent mal derrière son esprit de parti (Sainte-Beuve).

Qu'est-ce que l'ambition ? *L'Encyclopédie Nouvelle* de Pierre Leroux et Jean Reynaud, sous la plume d'Auguste Bouzenot, en donne cette définition : « L'ambition, désir excessif et perpétuel d'acquérir la plus grande quantité possible de dignités, de puissance, de réputation, sans que jamais ce but puisse être atteint. L'ambition étant la passion sociale la plus élevée, attire en revanche les plus terribles peines sur ceux qui la pervertissent au point de la faire servir à leur intérêt personnel¹⁴ ». L'ambitieux exemplaire est Napoléon, auquel selon l'auteur il faut appliquer ce qualificatif non pas seulement dans la seconde moitié de sa vie, mais dès qu'il a commencé à se connaître. Passant de l'intérêt public à l'intérêt privé, cette même ambition qui l'avait si puissamment aidé à sortir de son néant au commencement, l'y fera rentrer avec la même force à la fin. Il y a donc un bon usage de l'ambition comme passion sociale, acte de dévouement, mais souvent elle conduit au sacrifice, et c'est la mort du héros qui suscite de nouveaux défenseurs à la cause de la liberté : l'ambition entretient donc un rapport qui n'est pas simple avec l'héroïsme. Michel Guérin a montré comment le roman français dans la première moitié du dix-neuvième siècle a, en inventant le personnage de l'ambitieux, tenu la gageure de créer en tant que *type* l'individu hanté par sa *singularité* : « Alors que le sens commun et certains discours savants s'obstinent, comme l'a montré

¹⁴ Bouzenot : article « Ambition » de *l'Encyclopédie pittoresque à deux sous – l'Encyclopédie Nouvelle* –, sous la direction de Pierre Leroux et Jean Reynaud, Paris, novembre 1834, tome I page 411.

CORPUS, revue de philosophie

Norbert Elias¹⁵, à figer l'opposition entre l'individu et la société, la lucidité de Balzac et de Stendhal les conduit à révéler la réalité historique paradoxale de l'ambitieux : *c'est l'homme qui veut accomplir par soi et comme soi le programme de la société*¹⁶. L'ambition comme passion de l'action, préoccupée de distinction, l'ambitieux comme esprit d'un monde possible, trouvent aussi leur paradigme, chez Stendhal, dans la figure de Napoléon. Mais aussi bien peut-on y voir leur incarnation dans le personnage de Julien Sorel dans *Le Rouge et le Noir*, dont Napoléon est le héros et dont Miguel Abensour conteste que l'ambition soit au principe de sa vie. Si l'ambitieux est un homme respectueux de l'ordre établi, de la hiérarchie existante, et qui est décidé à jouer de celle-ci pour parvenir au sommet de la société, c'est la révolte qui anime Julien Sorel et le porte, au-delà de son ambition vers la gloire ou le devoir héroïque. Mais si *Le Rouge et le Noir* est un roman de l'héroïsme moderne plutôt qu'un roman de l'ambition¹⁷, et Julien Sorel toujours en excès sur son ambition, celle-ci serait plutôt confinée à la finalité de l'intérêt privé dans le personnage d'Ernest Develroy dans *Lucien Leuwen*, qui n'est autre que Lerminier.

Le Saint-Simonien au Rocher de Cancale

Un autre témoignage, venant d'un Globiste du camp opposé, éclaire d'un jour nouveau les circonstances de l'engagement de Leroux et de Lerminier dans le Saint-Simonisme. C'est celui de Charles de Rémusat, qui débute par la description d'un Pierre Leroux revenant le 30 juillet 1830 de Montrouge, où il réside avec sa famille, ayant traversé les quartiers les plus populaires. « Il (Leroux) y avait vu ce désordre persistant, ces pavés ensanglantés, des blessés, des cadavres, des vainqueurs transportés de

¹⁵ Norbert Elias : *La société des individus*, Paris, Fayard, 1991.

¹⁶ Michel Guérin : *La grande dispute. Essai sur l'ambition. Stendhal et le XIX^e siècle*, Arles, Actes Sud 2006, page 120.

¹⁷ Miguel Abensour : « *Le Rouge et le Noir* à l'ombre de 1793 ? », *Critique de la politique. Autour de Miguel Abensour*, Journée de la philosophie de l'Unesco, Paris, Unesco 2004 page 18.

Patrice Vermeren

joie et d'orgueil, tout ce spectacle grand et pathétique ; ses entrailles d'ouvrier s'étaient émues. Il n'était plus le même, il était ivre. Il s'exprimait comme un homme à qui un grand mystère vient d'être révélé. C'était la vision sur la route de Damas. Jusque là il avait eu un fond d'instinct et de rêves démocratiques ; mais il les gardait dans son cœur sans objet et sans espérance. D'un coup il venait de découvrir à ses idées une puissance, une armée, un avenir ! Une ère nouvelle s'était ouverte devant lui et toutes les aspirations vagues, dont il s'était bercé jusque là, devenaient comme les pressentiments d'une révolution immense. Des pressentiments sont bientôt des prophéties, et un prophète est bientôt un Dieu¹⁸ ». Rémusat, libéral doctrinaire déjà placé – tel que le décrira Dario Roldan –, entre le fantôme du despotisme et le caractère énigmatique de la société post-révolutionnaire, travaillé par le spectre de l'égalité politique et la peur des masses, et obsédé par les conditions de la perdurance d'un authentique gouvernement représentatif dans la société française¹⁹, est résolu désormais avec ses amis d'abandonner le journal. Le prétexte en sera un article de Lerminier, selon le propre aveu de Rémusat : « Un homme plus sensé (que Leroux), et qui ne le valait pas, Lerminier, subit une transformation analogue. C'était un juriste de l'école allemande, choyé par M. de Broglie, et qui, dans nos relations avec les révolutionnaires, par exemple dans la Société « Aide-toi », avait toujours soutenu, même avec une certaine ardeur, notre nuance d'opinion. Mais la rhétorique le dominait et la déclaration l'éblouissait. Il partit en même temps que Leroux pour une campagne qui le conduisit jusqu'en plein saint-simonisme. Je pourrais citer un homme bien supérieur à tous deux, c'est Sainte Beuve. Lui aussi fut entraîné, et presque jamais depuis, nous ne l'avons retrouvé sur le même terrain que nous. L'anarchie menaçait donc notre république du *Globe*. Dubois, raisonnable au fond, mais troublé, dépassé, craignant

¹⁸ Charles de Rémusat : *Mémoires de ma vie*, présentés et annotés par Charles Pouthas, Paris, Plon 1960 tome 2 page 353.

¹⁹ Dario Roldan : *Charles de Rémusat*, Paris, L'Harmattan, 1999, et *La pensée politique sous la Restauration*, Paris, L'Harmattan ; 2007.

CORPUS, revue de philosophie

également de se commettre et de nuire, laissait flotter les rênes de la direction. Dès le premier août, Lerminier fit un article amphigourique qui commençait ainsi : « La France est sans roi et non sans gouvernement ». C'est la proposition inverse qui était la vraie et je m'en plaignis le jour même ».

Lerminier avait suivi Leroux dans son adhésion au saint-simonisme, et même avait reçu des mains de Margerin, au cours d'une cérémonie mémorable, l'onction du second degré, en compagnie de Ribes : « les deux nouveaux frères *rendirent* grâce à leurs pères, *se réjouirent* avec leurs frères, et se tournant enfin vers leurs nouveaux fils, qui, un instant auparavant, étaient leurs pères, leur donnèrent la *bénédictio paternelle* ». Edouard Gans, qui avait connu le *Globe* et les globistes lors d'un premier voyage à Paris en 1825, et rend compte de l'*Introduction générale à l'histoire du droit* de Lerminier dans les *Annales de critique scientifique* en avril 1830, le retrouve saint-simonien à son retour à Paris en 1830. Il décrit ainsi sa découverte de la secte saint-simonienne, dont plus d'une de ses anciennes connaissances étaient partisans, Jules Lechevalier, qui était autrefois passé par Berlin dans l'idée de se familiariser dans la philosophie de l'histoire, ou Lerminier : là où il s'attendait à trouver des vues d'économie politique ou des conceptions industrielles entièrement nouvelles, sous condition de la science, il rencontre une religion, avec le temple de la rue Taitbout et ses séances de culte. Et il rapporte cette anecdote : « Quelques jours avant notre départ de Paris, nous nous étions donnés rendez-vous, Lerminier et moi, afin de manger encore une fois au *Rocher de Cancale*. Lerminier, qu'un zèle ardent mais sans but précis avait mis en contact avec les disciples du saint-simonisme, invita Jules Lechevalier, moi de mon côté j'invitai Villemain et Buchon²⁰. L'objet de l'entretien porta exclusivement sur les grands espoirs que les partisans de la nouvelle doctrine plaçaient dans sa propagation. Lorsque Villemain remarqua qu'aucune religion ne pouvait prendre racine sans douleurs et souffrances, sans sacrifices et martyrs, Lerminier

²⁰ Abel François Villemain, professeur à la Sorbonne, Jean Alexandre Buchon, historien et rédacteur du *Censeur européen*.

Patrice Vermeren

répondit : « Ces martyrs, ils se trouveront « Mais les martyrs chrétiens », rétorqua Villemain, « n'ont pas dîné au *Rocher de Cancale* ». Il semble impossible à de jeunes gens qui, loin de renoncer aux fastes de ce monde, font plutôt de ceux-ci mêmes l'objet d'un traitement religieux, de susciter, en une époque indifférente à tout contenu religieux, une commotion, qui paraît tout de même nécessaire à la fondation d'une nouvelle doctrine civile²¹ ». Edouard Gans a raconté aussi comment, au cours d'une promenade à Montmorency en 1830, il lui revint la tâche de développer les principes fondamentaux de la philosophie hégélienne, en français, et la difficulté de trouver les termes adéquats pour traduire dans cette langue les concepts métaphysiques, ceux-là donnant lieu à beaucoup de quiproquo et de plaisanteries. Pour autant l'auteur de *La philosophie du droit* passe à ses yeux pour entendre quelque chose au système hégélien, et plus tard Marx, ancien élève de Gans, lui rendra hommage en écrivant que la critique, au demeurant selon lui bien faible, de la philosophie du droit par Lerminier, témoigne d'une bien meilleure compréhension de Hegel que tout ce que M. Grün a écrit²². Gans reconnaît à Lerminier d'être l'un des seuls français avec Saint-Marc Girardin à ne pas se refuser à une discussion scientifique, et le voit souvent, occupé par ses études, mais aussi par l'espoir d'obtenir une place de député, jusque dans le salon du duc de Broglie.

L'adhésion de Lerminier au Saint-Simonisme fut de courte durée : il démissionne trois mois plus tard, sous prétexte que les objections qu'on oppose à sa prétention de néophyte enthousiaste de prêcher sans préparation, se fiant à sa voix sonore, l'ont

²¹ Edouard Gans : *Rückblicke auf Personen und Zustände, Berlin, Veit und Comp*, 1836, traduit partiellement sous le titre *Chroniques françaises*, textes présentés et édités par Norbert Waszek et traduits par Myriam Bienenstock, Paris, Cerf 1993 page 166.

²² Karl Marx : « L'historiographie du socialisme vrai (contre Karl Grün) », *Das Westphälische Dampfboot*, août et septembre 1847, dans *Œuvres*, III, Philosophie, édition Maximilien Rubel, Paris, Gallimard 1982, page 673.

CORPUS, revue de philosophie

déçu²³. Son oncle et ses amis lui ont d'ailleurs organisé un voyage en Italie pour le distraire de son engagement, et il date lui-même du 13 novembre 1830, jour de son départ, la cessation de sa collaboration au *Globe*. Sur cet engagement radical, et sur son prompt retrait, Lerminier s'est longuement expliqué, singulièrement dans *La philosophie du droit*, dont la préface est datée du 1^{er} décembre 1831. Aux premiers jours d'août 1830, convaincu que le fait du renouvellement du principe constitutif de la société française avec la proclamation de la Charte de 1830 exigeait la remise à niveau des théories par les sciences philosophiques et politiques, il avait cru pouvoir trouver sa place parmi les Saints-Simoniens : « Mais j'étais préoccupé de la science, eux de la pratique immédiate ; moi de la philosophie, eux de la religion²⁴ », écrit-il. Phrase singulière, au regard de la critique qu'il professe du hégélianisme²⁵, ainsi que l'a montré Michel Espagne. Car pour Lerminier le Saint-Simonisme vient exactement combler les lacunes du philosophe allemand et sortir des apories de son fatalisme historique. Hegel, esclave de la logique, a abdiqué la vérité pour le syllogisme, le fond pour la forme, la raison pour le raisonnement, il a élevé l'histoire au caractère sacré de manifestation pure de l'absolu, posant l'axiome : « Tout ce qui est rationnel est réel, tout ce qui est réel est rationnel. ». Avec une telle philosophie, commente Lerminier, « on a beau reconnaître logiquement le christianisme comme un progrès et la dernière expression de l'humanité, j'affirme qu'on n'en comprend pas l'esprit, qu'on ne sent pas ce spiritualisme inépuisable, si libre et si novateur, toujours prêt à secourir et à émanciper le genre humain, à lui faire faire à l'heure fatale un pas de plus. Avec une telle philosophie on absout constamment le pouvoir, on amnistie le despotisme, on

²³ Lettre de Prosper Enfantin à Vitet, *Œuvres de Saint Simon et d'Enfantin*, t. III, Dentu, 1865, page 64 ; Sébastien Charlety : *Histoire du saint-simonisme*, Paris, Gonthier 2^eéd. page 69.

²⁴ Eugène Lerminier : *La philosophie du droit*, Paris, Paulin, 1831, page XXV.

²⁵ Michel Espagne : Le Saint-Simonisme est-il jeune hégélien ? », *Regards sur le Saint-Simonisme et les Saint -Simoniens*, direction J.H.Derré, Lyon, Pul 1986 page 62.

Patrice Vermeren

prend patience sur les maux de l'homme, ses ignorances et ses douleurs ; avec une telle philosophie, on ne comprend pas les révolutions, on trouve même des raisons métaphysiques pour les condamner, on blâme jusqu'aux efforts que fait un peuple dans le cercle de la loi pour réformer sa constitution²⁶ ». Le Saint-Simonisme a été une tentative d'affranchir la philosophie de l'histoire du passé et du présent, de l'ouvrir à l'avenir par la réhabilitation de la volonté et de l'action, de renverser la métaphysique en éthique et en pratique sociale, sous l'emblème de Spinoza et de son philosophème de la liberté comme mélange indissociable de conception et de volition.

Le professeur à moustache du Collège de France au Café anglais

Le Ministre de l'Instruction Publique, M. de Montalivet, qu'il avait côtoyé dans la Société « *Aide-toi, le ciel t'aidera* » et qui avait été actionnaire du *Globe*, crée une chaire pour lui, et il devient ce professeur à moustaches au Collège de France décrit par Stendhal sous les traits d'Ernest Develroy dans *Lucien Leuwen*, et dont le romancier dit que son père se moquait de lui comme d'un pédant²⁷. Qu'est-ce qu'un pédant selon Stendhal ? Il écrit dans ses *Voyages en France* : « Le pédantisme des savants de Paris est tout en réticences et en sourires de satisfaction. Ces messieurs vous font comprendre, avec une politesse exquise, qu'une découverte dont vous leur parlez ne peut pas exister, car ils ne l'ont pas expliquée. Ou bien c'est une chose extrêmement ancienne, oubliée et passée de mode, qui a été cent fois expliquée²⁸ ». Et il ajoute plus loin : « Ces savants deviennent gobe-mouches et bientôt pédants et académiciens (c'est-à-dire n'osant plus dire la vérité sur rien, de peur d'offenser un collègue ». Stendhal

²⁶ Eugène Lerminier, *op. cit.*, tome II page 215.

²⁷ Stendhal : *Vie de Henri Brulard*, Œuvres complètes tome 20 page 250.

²⁸ Stendhal : *Voyages en France*, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1992 pages 19 et 480

CORPUS, revue de philosophie

caricature ainsi la stratégie de carrière de Lerminier pour se faire élire à l'Académie des Sciences morales et politiques : « Il assiste chaque jour au dîner du savant qui le protège et ôte les arêtes de poisson que son savant, presque aveugle, aime avec passion. Il fait ce métier trois ans. Son savant lui procure quelques voix à chaque élection, mais en sous main l'empêche d'être élu. "Il ne m'ôtera plus les arêtes, et je ne me fie pas à mon domestique, qui d'ailleurs se lave mal les mains"³⁰ ». Le pédant va donc de concert avec l'ambitieux. Qu'est-ce qu'un ambitieux ? Comme on l'a vu, Miguel Abensour, pour montrer comment Julien Sorel est un héros des temps modernes plutôt qu'un ambitieux, définit ce dernier comme « un homme qui respecte l'ordre établi, la hiérarchie sociale existante et qui est décidé à jouer avec cette hiérarchie pour parvenir au sommet de la société³¹ ». Des auditeurs évoquent les triomphes oratoires de ses leçons qui interprétaient chaleureusement les préoccupations de l'époque et, reproduites par les journaux, se répandaient dans toute la France : « Les jeunes républicains étaient suspendus aux lèvres de ce professeur aux grandes phrases, ou plutôt aux mots retentissants ; qui parlait sans cesse de « liberté civilisatrice », de « constitutionnalité », de « progrès des lumières contemporaines », et qui avec des poses superbes, avec des gestes fougueux, semblait être quelquefois sur le trépied³² », rapportera Auguste Challamel. Un autre auditeur, le docteur Paul de Malherbe, sous le pseudonyme de Joseph d'Arsay, témoigne : « Il faut avoir été étudiant à cette époque pour se faire une idée du succès qu'eût cet enseignement, qui rappelait, s'il ne les dépassait, les trois

³⁰ Stendhal : *Lucien Leuwen*, chapitre 1 et note de la page 770, ed. de la Pléiade, Gallimard 1952, cité par Sophie-Anne Leterrier : *L'institution des sciences morales (1795-1850)*, Paris, L'Harmattan, 1995, page 34.

³¹ Miguel Abensour : « Le Rouge et le Noir à l'ombre de 1793 ? », *Autour de Miguel Abensour*, Paris, Unesco 2004 page 18, *op. cit.*

³² Augustin Challamel : *Souvenirs d'un hugolâtre, la génération de 1830*, Paris, Jules Lévy 1885, page 134.

Patrice Vermeren

célèbres professeurs de la Sorbonne³³ », ceux de Cousin, Guizot et Villemain. Aussi bien sa popularité lui vient-elle aussi de sa collaboration à la presse libérale, le *Bon Sens* et la *Revue des Deux-Mondes*

Lerminier avait ainsi fait ses débuts à la *Revue des Deux-Mondes*, et Henri Blaze de Bury disait de lui « qu'il nous arrivait bourré de germanisme au moment où l'éclectisme de Victor Cousin et des doctrinaires était en train de fusionner avec le catholicisme », et donc de s'éloigner de la philosophie allemande, accusée par l'Église catholique d'être porteuse d'un panthéisme destructeur de la morale et de la religion. Ballanche écrivait quant à lui à Madame Récamier : « Voici que MM.M. Cousin et Villemain sont Pairs de France. Je ne sais pas pourquoi l'on s'obstine à donner le nom de Pairie à une institution qui n'est plus réellement la Pairie. Mais ceci est pour la causerie particulière, car je ne veux pas sortir de la spéculation. Cousin et Villemain ont choisi de prendre part à l'action ; et par conséquent, ils ont abdiqué leur part dans la théorie et la spéculation. Ils se sont mis au service des choses, transitoires par leur nature, au lieu de se mettre au service des idées qui sont immuables. A mon avis, ils ont mal choisi³⁴ ». Mélomane et mondain, le professeur de législation comparée au Collège de France, après son cours glorifiant avec éloquence auprès d'une jeunesse enthousiaste la souveraineté du peuple et qui « au début, n'était que du socialisme déguisé », fréquente avec assiduité la loge du Docteur Véron, fondateur de la *Revue de Paris*, à l'Opéra. Arsène Houssaye a décrit le luxe et la frivolité qui régnaient dans cette baignoire, loge infernale transformée en délicat boudoir aux murs tendus de soie et aux glaces indiscretes, dont tous les habitués devaient mourir de mort violente, sinon Véron lui-même, surnommé le Docteur Fontanarose, mort naturellement de ses

³³ Joseph d'Arçay : *Indiscrétions contemporaines, Souvenirs intimes*, Paris, Ed. Rouveyre et G.Blond, 1883 page141.

³⁴ Lettre de Pierre-Simon Ballanche à Madame de Récamier du 13 octobre 1832.

CORPUS, revue de philosophie

indigestions³⁵, et qui était comme le dernier refuge du romantisme³⁶. Lerminier est décrit comme grand et fort, haut en couleur, les cheveux bouclés, le verbe haut : « ce colosse était l'homme le plus aimable, le plus obligeant ». De fortune indépendante, sportif à ses heures, séducteur endiablé, le professeur Lerminier, également rédacteur en chef du *Bon sens*, collaborateur de la *Revue des Deux Mondes*, était aussi connu pour ses exigences gastronomiques inimitables. Un de ses confrères raconte ainsi comment, se rendant à l'Opéra comique, il salue Lerminier attablé au *Café Anglais*, et comment il le retrouve, sortant après avoir entendu deux actes de *l'Etoile du Nord*, arrosant sa salade de homard d'un chambertin réparateur : « Nous causâmes un instant, il me parla des vérités morales qui sont toutes dans la nuance, et que les pincés du syllogisme ne sauraient atteindre, compara la logique à une massue avec laquelle on irait à la chasse aux insectes ailés qui bourdonnent dans la lumière d'une matinée de printemps, me prêcha le mépris de l'éclectisme et surtout des éclectiques, qu'il traita de marchands de soupe officielle, de bouillie pour les enfants, de produits de médiocres pour les médiocres. Jamais je ne l'avais vu plus éloquent ». Son intempérance ne se limite pas à l'éloquence du verbe ou à l'excès du coup de fourchette, comme en témoigne Emile Montégut : « Lerminier, attablé, toujours, dans un cabaret à la mode, dînait avec appétit comme à l'habitude, et avait déjà dégusté six bouteilles de vin. On débouchait pour lui la septième, lorsqu'un Monsieur qui dînait à côté, et qui n'avait perdu de vue aucune des six bouteilles, se lève et s'écrit avec force : « C'est assez, monsieur Lerminier ! C'est assez »³⁷.

³⁵ Arsène Houssaye : *Les Confessions : souvenirs d'un demi-siècle, 1830-1880*, Paris, Ernest Flammarion 1891, page 253 sq.

³⁶ Marie-Louise Pailleron : *François Buloz et ses amis. La vie littéraire sous Louis-Philippe*, Paris, Calmann-Lévy, 1914, deuxième édition (sd) page 110 sq.

³⁷ Emile Montégut, cité par Marie-Louise Pailleron, *op. cit.* page 111.

Patrice Vermeren

Le vol métaphysique de Victor Cousin : l'éclectisme comme dissolvant

Lerminier se vante en 1831, à la mort de Hegel, d'avoir été le premier à avoir prononcé le nom de celui-ci en France et d'avoir fait connaître quelques-unes de ses idées, « mais en lui en renvoyant la gloire³⁸ ». Cette remarque signe l'offensive d'une attaque sans merci contre Victor Cousin³⁹, lequel, dans ses leçons de 1828 professées à La Sorbonne, comme celui-ci l'avait écrit à l'époque, *avait pris à Hegel quelques poissons, mais les avait noyés dans sa sauce*, et avait tu jusqu'à son nom⁴⁰. L'ancien étudiant de Jouffroy, et de l'abbé Bautain à Strasbourg, qui connaît bien les *Leçons* de Cousin et leur a d'ailleurs emprunté bien des formules sans lui-même donner sa source⁴¹, ira même jusqu'à désigner en 1832 celui-ci comme coupable d'un *vol métaphysique* : l'importation d'une doctrine étrangère sans en nommer l'auteur, mettant dans la bouche de son énigmatique correspondant allemand un terme encore plus fort, celui de *plagiat*. Mais ce vol métaphysique, qui signe une ascension passagère vers Kant et Hegel amalgamés après son séjour forcé de 1824-25 à Berlin, perceptible dès la préface des *Fragments philosophiques* en 1826, et surtout dans son *Cours sur l'histoire de la philosophie* de 1828, a été commis en vain : « Le mérite de l'éclectisme est d'avoir ranimé en philosophie le goût des études historiques, d'avoir fait connaître autre chose que le dix-huitième siècle ; mais en même temps, en professant que tous les systèmes étaient à la fois vrais ou faux, et que le seul système possible de nos jours ne pouvait être qu'un résumé de tous les

³⁸ Eugène Lerminier : *La philosophie du droit*, préface, Paris, Paulin, 1831, *op. cit.*, tome I page XLVII.

³⁹ Eric Puisais : *La naissance de l'hégélianisme français, 1830-1870*, préface de Jacques D'Hondt, Paris, L'Harmattan, 2005, page 97.

⁴⁰ Patrice Vermeren : « Victor Cousins Hegel », *Der französische Hegel*, herausgegeben von Ulrich Johannes Schneider, Berlin, Akademie Verlag, 207 pages 33 sq.

⁴¹ Georges Navet : *L'usage de Vico en France : le problème de la légitimité du droit civil*, thèse de doctorat, Université de Reims, 1987, page 272.

CORPUS, revue de philosophie

systèmes vrais et faux à la fois, il a semé le scepticisme dans les esprits, et a été, il faut le dire, un *véritable dissolvant*. Sans doute la dernière philosophie comme la dernière religion doit toujours renfermer toutes les autres, mais à condition d'apporter un élément nouveau, un nouveau dogme : c'est ce que n'a pas fait l'éclectisme, qui s'est montré exclusivement critique et historique⁴² ». Ces propos contre l'éclectisme, déjà publiés dans le second article du *Globe* sur Ballanche (1830), sont repris un an après dans la préface de *La philosophie du droit* (1831), pour mieux proclamer que l'histoire de la philosophie n'est pas plus la philosophie que le passé n'est le présent, que celle-ci n'est pas destinée à mourir sous les traits d'un petit scepticisme, ni étouffée sous les soucis du bien-être matériel, mais doit accroître aujourd'hui ses forces et son influence et devenir nationale.

Les Lettres adressées à un philosophe berlinois, tout au long de 1832, jouent sur l'énigme de la nomination. Lerminier se nomme lui-même, s'exposant, dit-il, à certains dangers (mais lesquels, car il est professeur au Collège de France ?). Mais ne nomme pas son correspondant berlinois (qui n'est pas Gans, mais est-ce un hégélien, un membre de l'école historique, un homme obscur ou célèbre, un personnage de fiction ?). Cousin quant à lui ne cite jamais Hegel dans ses *Leçons* de 1828 (de même que Lerminier reprend parfois Cousin sans le nommer). De quoi Cousin est-il le nom pour Lerminier, lorsqu'il en fait sa cible privilégiée ? « Monsieur Cousin a été tour à tour écossais, kantiste, alexandrin, hégélien, éclectique », écrit-il. 'Il nous reste à chercher s'il a jamais été et s'il est philosophe⁴³ ». Pierre Leroux reprend à son propre compte cette attaque de Lerminier et le lave de tout reproche « d'y avoir mis une chaleur fort peu philosophique », « car il n'a fait que révéler ou préciser des faits incontestables, dans le seul but de montrer que l'éclectisme n'est pas autre chose que le nom pompeux donné par lui-même à ses

⁴² *Le Globe* du 14 octobre 1830, n° 235, *op. cit.*

⁴³ Eugène Lerminier : *Lettres adressées à un philosophe berlinois*, Paris, Paulin, 182, page 86.

Patrice Vermeren

variations successives⁴⁴ ». Lerminier décrit en effet en détail les étapes de la *mobilité de l'imagination* du philosophe éclectique : Victor Cousin succède à Royer-Collard à la Sorbonne en commentant après lui l'école écossaise, Reid, Smith, Hutcheson, Ferguson, Dugald Stewart. Puis il se saisit de la morale de Kant, et ses paroles en développent les traits : le stoïcisme, le devoir et la liberté. De 1819 à 1820, ses cours semblent comme à l'unisson des espoirs de la jeunesse, et porteurs des luttes de l'opposition politique à la Restauration : la contre-révolution ferme sa chaire à la Sorbonne, et l'école normale supérieure. Ensuite, consacrant ses loisirs forcés à l'érudition, Cousin se replie sur Proclus et l'École d'Alexandrie, qui passe d'abord à ses yeux pour le modèle de l'éclectisme. Elle devient ensuite l'incarnation d'un mysticisme exclusif. C'est que le rationalisme de Kant auquel il a adhéré et l'idéalisme de Fichte qu'il a effleuré sont désormais remis en cause par les échos que Cousin perçoit des systèmes de Schelling et de Hegel. Et c'est chez Hegel qu'il puise la légitimation de son retournement. « M. Cousin sut tourner à cette philosophie avec sa promptitude ordinaire ; il saisit sur le champ combien le changement était capital : il ne sera plus un philosophe opposant, révolutionnaire, inquiétant pour les puissances, mais un sage dominant tous les partis, tous les systèmes, et, par son inépuisable impartialité, donnant des garanties au pouvoir le plus ombrageux ». Pierre Leroux cite longuement ces lignes de Lerminier, dans un chapitre de sa *Réfutation de l'éclectisme* dont le titre est : « Variations de M. Cousin ». Celui-ci a retourné sa veste après son arrestation à Dresden et l'accusation portée contre lui par la Prusse d'avoir fomenté un complot contre la Sainte Alliance : Celui que Leroux avait connu prêchant les idées les plus révolutionnaires, citant Marat, mêlé à l'insurrection du carbonarisme, est désormais rallié à la Restauration. Toute la question porte sur la nature du changement. Là où Cousin prétend avoir changé de système à Berlin, Leroux revendique de

⁴⁴ Pierre Leroux : article « Eclectisme » de l'*Encyclopédie Nouvelle*, Paris, Gosselin, 1838, tome 4 pages 462-538 ; repris dans *Réfutation de l'éclectisme*, Paris, Charles Gosselin, 1839, page 76.

CORPUS, revue de philosophie

n'avoir pas changé. Car qu'est-ce que changer ? « Changer, pour un philosophe, c'est développer son principe de certitude, ce n'est pas l'abandonner brusquement pour en prendre un autre. Où preniez-vous, je vous le demande, votre certitude quand vous combattiez dans nos rangs ? où la prenez-vous donc maintenant que vous nous abandonnez ? Vous avez changé, dites-vous : nous, encore une fois, nous ne changeons pas ; nous avons toujours la même foi dans la tradition de la révolution française : nous voulons continuer le combat Nous le continuâmes en effet et la révolution de juillet arriva⁴⁵ ». Une révolution que Cousin avait voulu d'abord empêcher, mais à laquelle deux mois plus tard, falsifiant l'histoire, il prétendait avoir activement participé.

Citant Lerminier, Leroux retrouve chez lui sa propre condamnation d'un Victor Cousin, savant sans tradition et sans but⁴⁶ : « c'est exactement comme nous qui disons : L'éclectisme n'est autre chose que la formule philosophique d'un homme dépourvu de tradition, et, par une conséquence nécessaire, d'idéal. Un tel homme est indifférent par nature ; il peut avoir une belle, une vaste intelligence, mais son aspiration manque de base et de but, et par conséquent, de règle. M. Lerminier, en nous montrant, l'histoire en mains, les variations déréglées d'une telle intelligence, complète la démonstration. Quand un système se réduit ainsi, faute de lien avec l'humanité, à n'être, pour tout dire, que le nom propre de son auteur, comment séparer ces deux choses, l'homme et le système, de manière que, frappant sur le système, il n'en rejaillisse pas quelque chose sur l'homme ? Je déclare, pour ma part, que cela est impossible⁴⁷ ». La proximité affichée de Pierre Leroux, qui avait fait de Cousin, selon le mot de Heine, sa *bête noire*, avec Lerminier, s'arrête-t-elle ici, s'agissant de la liquidation du passé et de la préparation de l'avenir ? Celui des deux qui fut le plus radicalement engagé dans

⁴⁵ Pierre Leroux, *op. cit.*, page 77.

⁴⁶ Miguel Abensour : « Pierre Leroux et l'utopie socialiste », *Cahiers de l'I.S.E.A.*, Paris, 1972.

⁴⁷ Pierre Leroux : *op. cit.*, page 76.

Patrice Vermeren

le saint-simonisme et le plus prompt à en sortir et à le critiquer, et qui se ralliera au ministère Molé en 1837, prétend en 1840 que, « quant au fond des idées, l'auteur de *De l'Humanité* appartient à l'école du saint-simonisme⁴⁸ ». Lerminier, pour avoir changé, s'en est-il lui-même tant éloigné ? Pour autant, peut-on tempérer l'image d'un Lerminier opportuniste et carriériste, c'est-à-dire ambitieux, en alléguant de la place du saint-simonisme au départ et tout au long de sa revendication d'une science juridique nationale⁴⁹ ?

Dégustateur de père en fils

Dans le compte-rendu qu'il fait le 23 décembre 1832 des *Lettres philosophiques adressées à un Berlinois*, Sainte-Beuve donne Lerminier comme l'une des exceptions individuelles à l'abjuration soudaine des idées et du progrès qui saisit le jeune groupe de l'école de philosophie politique qui avait entrepris la réforme et l'émancipation de la France au moyen des *idées* dans les six dernières années de la Restauration. « A part la vérité du fond et cette opiniâtreté d'étude et de recherche dont, bien jeune encore, rien ne l'a jamais détourné, M. Lerminier porte dans son enseignement un don trop invincible et trop naturel pour qu'on en puisse faire abstraction quand on parle de lui : c'est une faculté de parole, une puissance d'enthousiasme et d'images, un génie d'improvisation, entraînant, éblouissant, exubérant, qui me fait croire, en certains endroits, à ce qu'on nous rapporte de merveilles un peu vagabondes de l'éloquence irlandaise ; de la gravité toutefois, un grand art, des *illustrations* de pensées empruntées à propos d'augustes poètes ; et puis un geste assuré, rythmique, un front brillant où le travail intérieur se reflète, et comme on le disait excellemment sous Louis XIV, une physionomie solaire et

⁴⁸ Lerminier : « De l'Humanité, par Pierre Leroux », *Revue des Deux-Mondes*, 1840.

⁴⁹ Voir Frédéric Audren : « Eugène Lerminier saint-simonien ou la nationalisation de la science juridique », dans ce numéro de la revue *Corpus*.

CORPUS, revue de philosophie

une heureuse représentation⁵⁰ ». Cet éloge de sa rhétorique en chaire va de pair avec celui de l'écriture d'un livre qui, au-delà du constat de la mort de la philosophie éclectique de la Restauration et de la vivacité de la politique doctrinaire, « pose en plein les problèmes sociaux qui, voilés durant quinze ans d'un rideau fleurdélié de théâtre, ont été de nouveaux démasqués par les trois jours ». Évoquant les solutions hâtives proposées par le Saint-simonisme (« dont la courte destinée aura laissé des semences ») et le généreux effort de Lamennais, Sainte-Beuve indique que c'est du seul côté de l'indépendance et de la raison humaine que Lerminier place le centre du mouvement des forces de l'avenir (malgré l'indétermination du point prochain), sous condition de la démocratie et de la république donnée comme inévitable : « le but est marqué ; l'égalité, loi de la société future, est acquise ; on s'essaie encore, et l'on hésite autour du problème de l'association ».

Six mois plus tard, le 18 juillet 1833, Sainte-Beuve commente le nouvel ouvrage de Lerminier : *De l'influence de la philosophie du XVIII^e siècle sur la législation et la sociabilité du XIX^e siècle*. Il rappelle qu'« il y a six mois environ, (l'auteur) nous donnait ses *Lettres berlinoises*, coup d'œil rapide et enflammé, jugement plein de verve sur l'époque récente et les divers systèmes qui s'y agitent, qui y rendent l'âme et s'efforcent d'y éclore. Aujourd'hui », ajoute-t-il, « c'est un retour vers le passé, un suprême et expansif mouvement d'adieu vers le XVIII^e siècle, au moment où ce siècle, enfoncé déjà avant sous l'horizon, retire de nous ses derniers effets et ne dore plus même les âmes⁵¹ ». Mais dans ce dernier livre de Lerminier, Sainte-Beuve déplore le mélange des genres, rhétorique de chaire et écriture de livre, et se fait l'écho d'une espérance que le professeur de législation comparée du Collège de France publie enfin son grand œuvre.

⁵⁰ Sainte-Beuve : « E. Lerminier. *Lettres adressées à un philosophe berlinois* ». *Premiers Lundis*, tome I, pages 116 sq.

⁵¹ Sainte-Beuve : « E. Lerminier : *De l'influence de la philosophie du XVIII^e siècle sur la législation et la sociabilité du XIX^e* », *Premiers Lundis*, op. cit., page 236.

Patrice Vermeren

Les ambitions personnelles de Lerminier, selon Sainte-Beuve, affectent donc ses livres, comme elles seront bientôt fatales à sa carrière professorale au Collège de France, interrompue par les étudiants lorsqu'il est nommé par Montalivet maître des requêtes en 1838, après le *changement* opéré en lui en 1836, signant dans *Du nouveau ministère et de la nation* son soutien à la politique centre-gauche de Thiers⁵². C'est l'époque où Hippolyte Auger publie *La femme du monde ou la femme artiste*, un roman à clefs, dont le héros, Charles Rémond, séducteur sans scrupule, est donné comme le pur produit de l'égoïsme régnant du siècle et du monde à l'époque de la Monarchie de Juillet, un égoïsme qui est un premier pas vers tous les crimes. Rémond/Lerminier incarne la figure du *dégustateur* : « Pour parvenir à un but quelconque, si le citoyen ne possède, pour son fils, la richesse, il faut qu'il se fasse *dégustateur*, à moins qu'il ne préfère lutter en honnête homme. Dégustateur, tout lui devient facile ; il obtient la protection et l'agrément de ses chefs, du préfet de police, du préfet du département, du ministre même ; c'est un enfant de la balle qu'il s'agit d'élever ; il entre au lycée ou au couvent, selon l'esprit du moment, il sert la messe ; ou bien il fait du rationalisme⁵³. Du rationalisme comme le fait Lerminier, et Auger attribue aussi à Rémond la capacité rhétorique du professeur du Collège de France en ces termes : « La nature avait doué Charles de dons précieux : la sagacité, la prudence, une mémoire prodigieuse, une grande facilité d'élocution, la parole facile, comme Bertrand dit de son ami Robert Macaire ». Auger, qui vient de publier un roman intitulé *Le Prince de Machiavel*, et deux recueils de nouvelles sous le titre *Moralités*, et qui va deux fois par semaine écouter Lerminier au Collège de France, « dont on parlait beaucoup et qui s'était fait une clientèle parmi la jeunesse tapageuse des écoles, plus avide de politique que de savoir », « sous prétexte de faire un cours de législations compa-

⁵² M. Lerminier : *Dix ans d'enseignement*, Paris, Charles Gosselin, 1839, page 21.

⁵³ Hippolyte Auger : *La femme du monde ou la femme artiste*, Paris, Ambroise Dupont, 1837, page 141.

CORPUS, revue de philosophie

rées, pour lequel une chaire spéciale avait été fondée par le gouvernement, il excitait audacieusement les esprits à la révolte, comme un homme bien décidé à se faire une ambitieuse popularité⁵⁴ ». Auger avait rencontré Lerminier dans un bal chez Madame Putland, riche irlandaise, la médiation s'était faite par Madame Benjamin Constant, et Lerminier et Auger s'étaient rendus réciproquement visite. L'ambitieuse popularité de Charles Rémond est mise à mal dans ce roman, dont le héros dans le réel est informé de la publication, qu'il tente d'empêcher. Auger rédige alors une préface qui donne les clefs de l'ouvrage. Lerminier, de nouveau informé, se présente à son domicile avec Edouard Charton, directeur du *Magazine Pittoresque* et sénateur, et lui donne un soufflet. Le duel aura lieu au bois de Boulogne, sans conséquences autres qu'une tentative finale de conciliation, qui provoque le retrait de la préface du roman. De celle-ci, que Auger dit n'avoir pas conservée, il ne reste que l'argument : « Depuis quelques années, un homme s'est rendu populaire dans le haut enseignement, en passionnant les esprits, en appelant ses auditeurs sur la place publique pour y jouer un rôle ; tout à coup, sans préparation transitoire, il conseille la prudence : « soyons habiles, dit-il, l'avenir ne peut nous échapper ». Dans son étonnement, la jeunesse des écoles demande ce qu'elle doit entendre par habileté. L'esprit du siècle lui répond : c'est la fange et l'or pour moyen et pour but⁵⁵ ».

Patrice VERMEREN
Département Philosophie
Université Paris 8
Laboratoire LLCP EA 4008

⁵⁴ Hippolyte Auger : *Mémoires d'Auger* (1810-1859), Paris, 1891, page 432.

⁵⁵ *Ibidem*, page 454.

LERMINIER ET LES RÉVOLUTIONS

Il est peu d'exemple d'une ascension intellectuelle aussi rapide et aussi prometteuse qui soit suivie d'une chute aussi brutale que celle que connut Eugène Lerminier. Auteur en 1827 d'une thèse sur Savigny, il ouvre l'année suivante avec Charles Comte un « cours indépendant » à la Faculté sur l'histoire philosophique et littéraire du droit qui attire un grand nombre de jeune gens et lui vaut la célébrité. Il a vingt-cinq ans, il est l'enfant chéri du *Globe* libéral, il apparaît comme l'espoir de la pensée française pour ce qui a trait au droit. *Le Globe* ayant changé de direction, il fréquente les Saint-simoniens, dont il s'éloigne vite à cause de leur virage religieux. Le voici en 1831 professeur d'Histoire générale et philosophique des législations comparées au Collège de France : il a vingt-huit ans. L'auditoire est nombreux, l'ambiance chaleureuse ; la fougue du jeune enseignant et ses attaques contre Cousin, Guizot et Thiers n'y sont pas pour rien. Mais en 1837, il sort de l'opposition, il défend la politique de Thiers puis le « mouvement conciliateur et libéral » que représentent Molé et Montalivet, et il est nommé « maître des requêtes en service extraordinaire », ce qui est ressenti par ses auditeurs comme le prix de la trahison. Il ne parvient pas à rétablir le silence et à prendre la parole dans son cours, et, en dépit de plusieurs tentatives ultérieures, il ne le pourra plus jamais.

Il est difficile de dire dans quelle mesure le chahut fut spontané et dans quelle mesure il fut orchestré¹. A une époque

¹ . Voir à ce propos Frédéric Audren et Georges Navet, *Note sur la carrière d'Eugène Lerminier au Collège de France (1831-1849)* in *Quand l'histoire vient au droit*, sous la direction de Jean-Louis Halperin et Frédéric Audren, *Revue d'histoire des Sciences humaines* n°1, mai 2001. Sur le jeune

CORPUS, revue de philosophie

féru de tout ce qui, sur le plan intellectuel, venait d'outre-Rhin, Lerminier avait le prestige de celui qui sait lire l'allemand ; avocat à la cour royale, d'un côté, lecteur assidu des philosophes de l'autre, il paraissait disposer de tous les éléments lui permettant de produire la nouvelle philosophie du droit qu'il promettait, comme un horizon ouvrant plus d'avenir que les doctrines d'un Cousin ou d'un Guizot qui étaient, à l'époque, en train de devenir des hommes de pouvoir. Comme par ailleurs, et en dépit de quelques emprunts à Saint-Simon, Lerminier récusait à la fois le républicanisme et le socialisme, il apparaissait comme un homme libre, n'appartenant à aucune école, et recherchant authentiquement une voie nouvelle. Ce fut à coup sûr son atout majeur auprès du public, dont il est aisé de comprendre la déception et l'indignation à la suite du ralliement. Il faut ajouter que, sur le plan institutionnel, en dépit du prestige d'une chaire au Collège de France, la position du jeune professeur était fragile. Il avait fait sa thèse sous la direction de Ducaurroy, collaborateur de Jourdan et de sa revue la *Thémis*, qui furent les premiers critiques de l'école exégétique qui dominait alors sans partage les études de droit autant que sa pratique, et qui continuera à les dominer après 1830. Nul appui, donc, à espérer du côté des milieux juridiques ; et après les attaques contre Cousin, qui est en passe, après 1830, de placer la philosophie universitaire sous sa coupe, nul appui à espérer du côté des milieux philosophiques. Lerminier était, considéré sous cet angle, un isolé, dont la seule force était son auditoire. Celui-ci perdu, il n'était plus grand-chose, et le bénéfice obtenu dut lui paraître une maigre compensation.

Lerminier n'était-il au fond qu'un carriériste ? Ou voulut-il, en acceptant une charge à la frontière de la politique et du droit, acquérir sur l'évolution des choses une influence plus directe et plus tangible que celle qu'il avait en tant qu'enseignant ? Ce serait se perdre en conjectures inutiles et invérifiables que de s'interroger sur ses motivations personnelles. Une question cependant mérite d'être posée qui, elle, peut trouver une réponse dans

Lerminier, on consultera J.J. Goblot, *La jeune France libérale. Le Globe et son groupe littéraire, 1824-1830*, Plon, 1995.

Georges Navet

ses écrits. Lerminier s'est défendu contre les accusations et les insultes, il ne s'est jamais senti un « renégat ». Réagir de cette manière semble si naturel dans sa situation que la dite question s'en trouve occultée : et s'il avait raison ? Peut-être, à bien les examiner, ses développements et considérations ne pouvaient-ils logiquement que le conduire à ce type de ralliement. Son auditoire n'avait-il pas entendu dans ses discours plus qu'ils ne disaient ? Et lui-même n'avait-il pas été jusqu'à un certain point dupe de l'enthousiasme issu des Trois Glorieuses, de sa propre fougue discursive et de la confiance en ses capacités à ouvrir une nouvelle voie ? Si tel était le cas, le chahut qui fit taire le professeur en 1837 acquerrait un sens rendant secondaire le fait de savoir si la manifestation fut spontanée ou orchestrée : le chahut sonnerait le glas des illusions que l'on pouvait encore se faire sur les horizons qu'ouvrait la révolution de 1830. En ajoutant à sa *Philosophie du droit* de 1831 trois chapitres qui pourfendent le socialisme et la révolution de 1848 sans revenir pourtant sur la théorie des révolutions qui inspire l'œuvre, Lerminier ne montre-t-il pas qu'encore en 1853, il est resté un homme de 1830 et que pour lui, l'unique révolution « digne de ce nom » qu'il ait vécue est celle qui eut lieu cette année-là ?

Révolutions : 1830 et 1789

Ce qu'est une révolution « digne de ce nom », Lerminier le dit dans la *Préface*, écrite en 1831, de sa *Philosophie du droit* : « les révolutions, vraiment dignes de ce nom, sont les inspirations des peuples, tandis que les conspirations ne sont que les fantaisies audacieuses de quelques hommes »¹. Une conspiration est ourdie par un fragment de la population qui a un projet précis, dont les membres pensent maîtriser (au moins en pensée) les tenants et les aboutissants. Une révolution est un mouvement d'ensemble qui peut déconcerter autant ses propres acteurs que le génie peut être déconcerté par sa propre « inspiration » ; elle est comparable à un tremblement de terre, à ceci près qu'avec elle ce sont les assises de la société qui sont ébranlées. En d'autres termes, des forces supérieures, qui ne s'expriment toutefois qu'à travers les humains et par eux, semblent y être à l'œuvre et du

CORPUS, revue de philosophie

coup, les humains sont mis en demeure d'explorer et de comprendre « le champ nouveau » qui s'ouvre à eux. Ces forces, quelles sont-elles ? Les révolutions sont le « signe irrécusable » de « la puissance des idées »². Les forces sont celles des idées, qui viennent récuser aussi bien les sceptiques que ceux qui ne se soucient que du bien-être matériel. Une révolution, cependant, n'ouvrirait aucun champ nouveau si elle n'était que « l'effet d'idées antérieures » ; elle est aussi « cause d'idées nouvelles ». Ces idées nouvelles, il faut les capter et les exprimer en se plaçant dans le mouvement que produit leur puissance, puisque celle-ci opère avant leur apparition ; il faut, pour ainsi dire, se laisser activement porter par la révolution. Activement, parce qu'il ne suffit pas de se laisser pousser, il faut apercevoir l'avenir que prépare la poussée, ce qui revient à demander à l'histoire « la justification claire des destinées de l'humanité »³.

Le nouveau rend par définition suranné et désuet ce qui le précède. Si le nouveau a trait aux idées, les idées et les doctrines exprimées avant 1830 seront surannées et désuètes, qu'elles aient été exprimées par les éclectiques, par les doctrinaires, ou par Lerminier lui-même.

Ce dernier avait publié en 1829 une *Introduction générale à l'histoire du droit*. Le lecteur avait la surprise d'y voir la Révolution française succéder à une longue liste de penseurs, de Bodin à Bentham, en passant par Grotius, Montesquieu, Vico, Kant, Savigny... La Révolution comme penseur ? L'histoire du droit n'avait à vrai dire guère été jusque là, dans cet ouvrage, qu'une histoire des doctrines juridiques, divisées en gros en deux tendances, la tendance historique et la tendance philosophique. Avec la Révolution, les idées, du moins certaines d'entre elles, s'institutionnalisent et structurent la réalité, la conséquence étant que l'on peut désormais parler d'histoire en un sens plus concret. « Nos pères », écrit Lerminier, « ont édifié par l'instru-

² *Op. cit.*, Corpus des œuvres de philosophie en langue française, Paris, 2008, p. 9.

³ *Ibid.*, p. 11.

Georges Navet

ment des révolutions, nous, nous affirmerons par la voie de la science »⁴. La science (du droit) a deux composantes, l'histoire, qui est une sorte de lest du passé, et la philosophie, qui guide vers l'avenir. « Le jurisconsulte, dans les réformes qu'il voudra poursuivre de nos jours, saura se préserver, par la double connaissance de la philosophie et de l'histoire, d'une routine peu intelligente et d'un radicalisme fougueux et ignorant »⁵. La « science » ainsi conçue était une déclaration de guerre à l'école exégétique qui régnait sur le droit civil, et qui, considérant le Code civil comme un texte sacré s'auto-éclairant, excluait aussi bien l'histoire que la philosophie du champ juridique. La philosophie invoquée était celle de Victor Cousin, quoique le nom de l'éclectique n'apparaisse jamais dans l'ouvrage.

En 1831, ce n'est plus seulement une « histoire » du droit, que propose Lerminier, c'est une « philosophie » du droit. Comme l'éclectisme n'a jamais été original (il s'est inspiré par deux fois de philosophies étrangères, écossaise et allemande), qu'il confond histoire de la philosophie et philosophie, et qu'il n'a aucune vision de l'avenir, la philosophie dont a besoin la science du droit devra soit être trouvée ailleurs, soit venir de Lerminier lui-même. L'histoire pourra toujours servir de lest contre les embardées si elle reste histoire des faits. Elle est, comme telle, toujours empreinte de particularité, en l'occurrence de particularité nationale ; dans la mesure toutefois où elle est le lieu d'inscription des destinées humaines, elle fait signe vers un non encore factuel qui dépasse la particularité vers l'universalité. L'inscription est déchiffrable, ce qui signifie qu'elle *doit* être déchiffrée : c'est la tâche de la philosophie, qui demeure donc « avant-courrière ».

Toute la question se concentre sur la philosophie, qui doit être par définition nouvelle – à la hauteur de l'avenir qu'ouvre la révolution de 1830. Le texte de 1829 opposait les pères (les révolutionnaires) qui avaient eu « l'action », aux fils (la génération de Lerminier) auxquels il restait « la science ». L'opposition cesse

⁴ *Introduction générale à l'histoire du droit*, 1829, p. 248.

⁵ *Ibid.*, p. 300.

CORPUS, revue de philosophie

d'être valable dès lors que 1830 est, au même titre que 1789, une révolution : les « fils » aussi ont « eu l'action » en partage. Mais qu'est-ce au juste que « l'action » ?

Lorsque, dans sa *Philosophie du droit*, Lerminier présente la Révolution française, il a beau y distinguer trois époques, la Constituante, la Convention et l'Empire, les trois deviennent deux lorsqu'il s'agit du droit : « si l'assemblée constituante avait décrété les principes de sa philosophie politique, elle avait laissé derrière elle les établissements civils et domestiques de l'ancienne France qu'il fallait réformer et ramener aux doctrines nouvelles. Or on peut dans le premier enthousiasme d'une révolution émettre avec promptitude les principes constituants d'une organisation politique ; mais pour rédiger des codes, pour régler la vie civile et les transactions commerciales, il faut du temps et de la sécurité : le consulat et l'empire nous donnèrent l'un et l'autre : alors furent élaborés les codes que nous apprenons dans nos écoles ; l'égalité ne fut plus une maxime philosophique, mais elle s'établit irrévocablement dans les mœurs domestiques du peuple français »⁶. La Constituante pose les principes (notamment avec la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, que Lerminier cite *in extenso*), le Consulat et l'Empire en formulent les conséquences juridiques et les rassemblent en codes qui structurent la vie concrète. En dépit de ses fluctuations, il y a une unité profonde de la Révolution française, qui est une unité d'action. L'action consiste essentiellement à restructurer, et elle se subdivise en deux moments : le moment où sont posés les principes (seul moment où apparaît le mot « philosophie »), le moment où ces principes se déterminent en codes. « Tout cela fut grand et nécessaire », commente Lerminier : la division en deux moments, le battement temporel qui sépare les deux, mais également l'unité de vision (due en l'occurrence à Napoléon Bonaparte) qui empreint les codes, ne sont pas liés au hasard des circonstances. Leur distinction autant que leur articulation relèvent d'un autre ordre, qui est celui d'une logique ou d'une nécessité.

⁶ *Philosophie du droit*, ed. cit., p. 240-241.

Georges Navet

Il n'y a donc pas à s'étonner de les retrouver en 1830. Qu'est-ce qui correspond au moment où sont posés les principes ? Lerminier est, sinon très bavard, du moins très précis à ce sujet : 1830 supprime le préambule de la Charte de 1814, « qui la faisait émaner de l'octroi royal, de la légitimité ». Ne demeure de souveraineté que du peuple, et « la France est une vaste démocratie à des degrés divers »⁷. Le mot démocratie avait été prononcé à propos de la Convention, et cette démocratie qualifiée de « cruelle », parce que liée à une « philosophie se débordant elle-même » et voulant précipiter le cours de l'histoire⁸ ; mais la Convention est une époque de suspension de la constitution et du droit (ce qui justifie que d'un point de vue juridique on puisse sauter de la Constituante au Consulat) et en fin de compte une époque d'héroïsme grâce à laquelle la patrie est sauvée (et avec elle la Révolution). On comprend en tout cas que si, avec la suppression du préambule de 1814, la voie s'ouvre pour la démocratie, il ne faut pas précipiter les choses, et que la philosophie doit se garder de se « déborder » une nouvelle fois elle-même. Ce qui, point crucial, signifie aussi qu'alors que les Constituants de 1791 disposent d'une philosophie, il est plus douteux que les révolutionnaires de 1830 disposent de celle qui serait adéquate à l'événement – le moins que l'on puisse dire étant que Lerminier n'approfondit guère son concept de démocratie.

Qu'est-ce qui correspond au moment de (re-)codification ? En 1831, il reste à venir. Au moins sait-on qu'il ne peut s'agir d'amendements partiels, portant sur tel ou tel article particulier, mais d'une « révision générale » des codes, qu'il faut « refondre » ces codes plutôt que de les « raccommoier »⁹. Refondre ne se peut faire qu'à partir d'un esprit de système et d'unité philosophique, ce qui justifie qu'il faille confier le travail « à un seul homme »,

⁷ *Ibid.*, p. 244.

⁸ *Ibid.*, p. 238.

⁹ *Ibid.*, p. 448.

CORPUS, revue de philosophie

quitte à ce que le résultat soit ensuite enrichi par les « conseils et les lumières d'un certain nombre d'hommes » et enfin discuté « par une grande assemblée »¹⁰.

Les seules précisions concernent la forme (qui doit être synthétique, unitaire) et la procédure ; sur le contenu, peu de choses, de simples indications : la propriété est antérieure à toute législation, elle s'identifie à la nature humaine ; la législation ne peut donc la supprimer ; elle peut cependant la modifier, l'améliorer, en l'occurrence la communiquer à tous. Il faut prendre en compte l'économie politique et l'émancipation de l'industrie sans en faire l'alpha et l'oméga du droit ; en dépit d'une allusion à Jean-Baptiste Say, le développement sur ce point s'achève avec Saint-Simon et l'évocation rapide de ses « vues nouvelles » « sur la condition des travailleurs, sur les fermages, les loyers, intérêts et salaires, sur l'institution des banques », toutes choses « qui doivent améliorer la législation industrielle et civile »¹¹. Comment, et jusqu'où, la *Philosophie du droit* ne le dit pas.

« Prenez du temps ; laissez les idées et les doctrines se produire, s'aventurer ; mais dès qu'une fois les hommes politiques auront résolu d'agir, plus de tâtonnements, de petits essais : les lois d'un grand peuple sont comme les armes d'Achille, il faut savoir les manier »¹². Ainsi retrouvons-nous le laps de temps qui doit séparer les deux moments, et qui pouvait sembler n'être dû, pour ce qui a trait à la Révolution française, qu'aux nécessités de la guerre. Seulement, ce laps a changé de signification d'une époque à l'autre ; à l'époque de la Révolution française, il s'agissait du temps nécessaire pour dégager et formuler les conséquences concrètes des principes ; à l'époque de Lermnier, il s'agit du temps nécessaire pour découvrir la philosophie qui fournira l'esprit de système permettant de refondre les codes. Cette philosophie, nous savons déjà qu'elle doit être indigène tout en tendant à l'universalité, qu'elle doit respecter la propriété et même la

¹⁰ *Ibid.*, p. 444.

¹¹ *Ibid.*, p. 440.

¹² *Ibid.*, p. 448-449.

Georges Navet

généraliser, qu'elle est donc corrélative d'un certain souci social, qu'elle doit garantir les libertés individuelles et la liberté d'expression, mais ce sont là des conditions générales, un cadre, et non une philosophie à proprement parler. Plus qu'une *philosophie* du droit, Lerminier propose en 1831 une *métaphilosophie* du droit, au sens où il développe le discours délivrant ce que nous venons d'appeler les *conditions* que devra intégrer la philosophie adéquate à l'époque, et définissant en outre la *procédure* grâce à laquelle elle pourra advenir (« laisser les idées et les doctrines se produire ») et ensuite restructurer les codes (un législateur unique, puis des conseils, etc.).

Pour le dire plus brutalement, la philosophie nouvelle manque et, en dépit de certaines indications, se définit surtout par ce qu'elle refuse, l'éclectisme, le doctrinarisme, l'inspiration prise en Allemagne ou en Grande-Bretagne, le *statu quo* sur les Codes... Faut-il s'en étonner ? Le programme que définit la *Philosophie du droit* vaut pour toute l'époque, et d'abord pour Lerminier lui-même, qui se présente ainsi en pointillés comme celui qui peut apporter la philosophie nouvelle. A la fois il ouvre un horizon (par opposition à Cousin et à Guizot), et il demeure rassurant : 1/ Il paraît clair qu'il ne proposera pas de revenir sur le dispositif général mis en place en 1830 (la Charte sans le préambule de 1814, la monarchie constitutionnelle...); 2/ Refusant de précipiter le mouvement de l'histoire, il ne sera ni républicain, ni « socialiste »¹³. Sans doute pourrait-on à partir de ces traits définir assez exactement à quelle frange du public s'adresse le professeur du Collège de France, mais là aussi la définition serait négative : on voit bien ce que cette frange refuse, on voit moins bien ce qu'elle voudrait, parce qu'elle cherche une ligne qui passerait *entre...* : entre l'immobilisme et le bouleversement, entre le libéralisme à la Guizot ou à la Cousin et le républicanisme, etc. Une ligne dont elle attend de Lerminier qu'il la prolonge et la précise.

¹³ Nous plaçons le mot entre guillemets parce qu'il n'est pas encore courant en 1831. Il ne le deviendra qu'en 1834 sous la plume de Pierre Leroux, dans son fameux article *Individualisme et socialisme*.

CORPUS, revue de philosophie

Il faut en tout cas aller chercher dans les ouvrages ultérieurs de Lerminier les éléments susceptibles de nous éclairer sur ses options afin de les mesurer, selon notre hypothèse, à son ralliement au gouvernement de Molé et de Montalivet.

La politique de Lerminier

En 1831, Lerminier défend contre Rousseau le système représentatif et ajoute, sans plus de précision : « le gouvernement représentatif donne la liberté, à la condition d'être véritablement représentatif. Les Modernes ne peuvent s'entasser sur la place publique d'Athènes et de Rome. L'intérêt vrai de la liberté n'est pas de nier la représentation, mais de l'étendre, et de la mesurer sur la civilisation même »¹⁴. Ce qui est indubitablement une critique du régime censitaire en place n'est pas éclairci davantage ; on comprend seulement qu'aux yeux du professeur il faut accroître le nombre de ceux qui ont le droit de suffrage (et le droit d'éligibilité ?) sans passer directement au suffrage universel, le critère étant le degré de « civilisation » atteint par les impétrants.

En 1832, dans les *Lettres adressées à un Berlinois*, la révolution de 1830 appelle le développement « philosophique » de l'idée représentative, c'est-à-dire « la représentation des droits de tous par l'intelligence des plus dignes qui doivent être choisis par la plus grande majorité possible »¹⁵. Se confirme ce que le cours de 1831 laissait entendre : le dispositif mis en place à la suite des Trois Glorieuses n'est pas vraiment représentatif. Mais qui sont les plus dignes, et quel critère régit l'ordre du possible ?

Notons, avant d'essayer de répondre, que dans ces déclarations la philosophie tend à se confondre avec la politique. De fait, c'est plutôt la politique qui s'élève à la dimension philosophique : « la politique n'est pas seulement la défense d'une forme constitutionnelle ou de garanties isolées, si précieuses qu'elles soient. La politique est l'application des forces de l'esprit humain à la direction de ses propres destinées : elle n'a pas d'autre but

¹⁴ *Philosophie du droit*, ed. cit., p. 404.

¹⁵ *Op. cit.*, p. 387.

Georges Navet

que de livrer le gouvernail des affaires aux idées reconnues les plus vastes et les plus justes »¹⁶. De même que la philosophie devenait en 1831 une méta-philosophie, l'élévation de la politique à la philosophie ne risque-t-elle pas de devenir une méta-politique, qui dit davantage *comment* il faut faire (ou comment il faudrait faire) plutôt que *ce* qu'il faut faire ? Les idées auxquelles il faut « livrer le gouvernail des affaires » seraient, idéalement, « reconnues » par tous, elles s'imposeraient sans discussion. Et pourtant, Lerminier ne cesse de déplorer en ces années les divergences entre les opinions et entre les doctrines, divergences qui empêchent la France d'apercevoir clairement ce qu'elle veut. Il se présente en conséquence implicitement comme celui qui, se plaçant au-dessus de la mêlée, sait ce que la France veut ; avec lui, l'énonciation de *ce* qu'il faut faire aura respecté la procédure pré-énoncée du *comment* il faut faire. Mais bien évidemment, lorsqu'on passe du *comment* il faut faire à *ce* qu'il faut faire, on passe de la métapolitique à la politique effective, on est redescendu dans la mêlée, et il faut se donner d'autres moyens que celui d'une chaire ou même d'une revue¹⁷.

La politique, même et surtout la politique qui « s'élève à la philosophie », ne peut se contenter, si elle veut avoir quelque chance de refondre les codes juridiques, de la nouveauté de son discours ; il lui faut prendre appui sur quelque force ou quelque instance qui lui donne prise sur la vie du droit. Comme il ne peut s'agir, nous l'avons vu, d'ébranler le dispositif général mis en place en 1830, et qu'au contraire il faut rester dans le rayonnement de

¹⁶ *De l'influence de la philosophie du XVIII^e siècle sur la législation et la sociabilité du XIX^e*, Paris, 1833, Préface, p. XIX.

¹⁷ Lerminier est un des rédacteurs de la *Revue des deux mondes*, dont Mme Nelly Furman étudie l'évolution dans son ouvrage *La Revue des deux mondes et le romantisme (1831-1848)* (Droz, Genève, 1975). Lerminier est pour elle en grande partie responsable, à partir de 1834, de l'orientation politique de la revue. Le périodique considère encore en janvier 1834 Thiers comme un « partisan de la dictature » (*op. cit.*, p. 22). En novembre 1838, dans son article *Des théories et des affaires en politique*, Lerminier écrira que la revue soutient le centre-gauche, et salue M. Thiers comme ouvrant « une ère nouvelle » (*ibid.*).

CORPUS, revue de philosophie

1830, la force ou l'instance ne peut être trouvée qu'à l'intérieur du dispositif. Il apparaît assez logique, pour l'exprimer en termes plus directs, que la « politique » se rapproche des hommes qui incarnent à la chambre une opposition modérée à Guizot – d'Adolphe Thiers notamment¹⁸.

Il reste à savoir dans quelle mesure ce que propose « la politique » peut être accepté par l'aile gauche parlementaire. Qui sont donc les représentants « les plus dignes » ? Dans les *Lettres* déjà citées, tout en reconnaissant un certain « républicanisme inévitable dans la tournure de (ses) idées », Lerminier se réclame plutôt de la démocratie, « qui a pour principe l'intelligence et le travail » et « pour loi l'égalité »¹⁹. Nous apprendrons plus loin que la France voudrait que « l'intelligence fût admise au partage des droits sociaux avec la propriété »²⁰. Les droits « sociaux » ne sont jamais que les droits politiques, et « l'intelligence » désigne ce que l'époque appelle « les capacités » – l'ensemble des « intellectuels » (enseignants, publicistes, etc.) dont une large partie est loin d'être assez riche pour payer les deux cents francs de cens qui permettent d'avoir et d'exercer des droits politiques.

Lerminier serait-il un précurseur de la campagne des Banquets de 1847-1848 ? La campagne n'était pas révolutionnaire en elle-même, les « banqueteurs » ne voulant (explicitement du moins) que l'extension du nombre des électeurs et des éligibles dans le cadre du régime en place. La revendication de Lerminier n'a, de même, rien qui contredise fondamentalement les positions théoriques d'un Guizot ou d'un Cousin. Dans une logique héritée

¹⁸ Mme Nelly Furman (voir note précédente) montre l'évolution de la ligne politique de *La Revue des deux mondes*, sous l'impulsion de Lerminier : la revue prône en avril 1839 un cabinet alliant la droite (Guizot) à la gauche ou au centre gauche (Thiers) ; elle soutiendra le gouvernement de Thiers en 1840, mais désormais d'un point de vue qui est plus de droite que de gauche ; elle reconnaîtra en mai 1845 que si Guizot aime le pouvoir, c'est « pour les intérêts élevés qui s'y rattachent » (cité par Mme Furman, *op. cit.*, p. 24)...

¹⁹ *Op. cit.*, p. 336.

²⁰ *Ibid.*, p. 391.

Georges Navet

des Lumières, seule la raison est souveraine ; les droits politiques ne peuvent en conséquence être accordés qu'à ceux qui de quelque manière ont développé leur raison au-delà du sens commun. Les « capacités » en font incontestablement partie. En identifiant toutefois possesseur de raison et propriétaire, Guizot et Cousin, reprenant la manière de penser des Constituants de 1791, lestent la raison d'un poids sociologique qui l'ancre dans le conservatisme ; l'argument qui s'oppose à l'extension du droit de suffrage aux capacités non propriétaires consiste à dire qu'une « raison » non lestée est trop exposée aux rêves et aux errances révolutionnaires²¹ pour être fiable.

Or, Lerminier ne remet pas en cause les droits de la propriété, il veut simplement lui adjoindre le droit de « l'intelligence ». Dans la « science du droit », la raison philosophique serait lestée par la raison historique, qui en empêche les éventuelles embarquées ; la raison, à l'arrivée, est une raison respectueuse de la propriété. Il est sous-entendu que « l'intelligence », même non propriétaire, inclut le respect de la propriété. Sans doute Lerminier débouche-t-il de la sorte sur une position plus ouverte²² que celle de Guizot, mais ouverte sur le fond d'une logique qui demeure semblable. On demeure à vrai dire dans cette logique tant que l'on pose des seuils : le seuil qui sépare les intelligents de ceux qui ne le sont pas, le seuil de ceux qui paient deux-cents francs ou plus et ceux qui ne les paient pas. Le seuil peut se déplacer (on peut accorder « l'intelligence » à plus de gens, on peut des-

²¹ Dès son *Essai sur l'histoire de l'état actuel de l'instruction publique* de 1816, Guizot développe l'idée qu'en instruisant des jeunes gens pauvres sans leur donner ensuite un poste ou un emploi à la mesure de l'ambition qu'ils avaient développée, l'Ancien Régime a formé des mécontents envieux qui ont été les fourriers de la Révolution et surtout de ses débordements ; erreur qu'il ne faut évidemment pas réitérer.

²² Quoique sans doute politiquement plus naïve, si l'on considère que le respect de la propriété est un lest beaucoup moins sûr que la propriété elle-même.

CORPUS, revue de philosophie

prendre le cens à cent-cinquante ou à cent francs), il reste un seuil, dont le déplacement n'indique que le plus ou moins grand degré de conservatisme de celui qui le propose ou l'institutionnalise.

L'autre principe de « la démocratie » est le « travail ». En 1831, Lerminier parlait avec une visible sympathie des idées de Saint-Simon selon lesquelles la féodalité a créé la propriété foncière, mais doit désormais céder la place au « travail », c'est-à-dire à l'industrie « et au respect de la production »²³. Il objectait cependant : 1/ qu'il ne faut pas confondre droit et économie politique, et que trop souvent les manufactures ne prospèrent « qu'en faisant de la liberté humaine une machine dont elles abusent à merci »²⁴ ; 2/ que s'il faut donner toute sa place à l'industrie, il ne faut lui donner que sa place. Lerminier s'achemine ainsi 1/ vers un droit qui médiatiserait et humaniserait les rapports entre manufacturiers et manouvriers ; 2/ vers un compromis entre propriété foncière et propriété industrielle. Le but est dans les deux cas d'harmoniser, de prévenir les possibles conflits en produisant le discours censé mettre tout le monde d'accord en accordant à chacun sa part.

Qu'en est-il maintenant des travailleurs – des manouvriers ? A l'heure où les classes ouvrières revendiquent des droits politiques, il ne faut pas répondre par un refus éternel, mais « par la sincère promesse que les droits seront reconnus sitôt qu'ils seront noblement conquis »²⁵. L'accession aux droits est conditionnelle. Faut-il l'entendre à la manière de Pierre-Simon Ballanche, qui retrouve le modèle de la sécession de la plèbe romaine sur l'Aventin aussi bien dans le retrait du Tiers État dans la salle du Jeu de paume que dans les grèves des Canuts lyonnais ? Lerminier doit plus à Ballanche qu'il ne veut le reconnaître, mais en l'occurrence, son attitude consiste surtout à reprocher aux bourgeois de pousser « le prolétariat » à la violence²⁶ en

²³ *Philosophie du droit*, ed. cit., p. 127.

²⁴ *Ibid.*, p. 128.

²⁵ *Six ans, Revue des deux mondes*, 1836, p. 389.

²⁶ *Ibid.*

Georges Navet

ne lui accordant pas la possibilité de mener une vie décente. Cette vie décente serait-elle accordée qu'il n'y aurait plus de révoltes et de sécessions ; on en déduira que révoltes et sécessions ne sont pas les bons moyens de noblement conquérir – la vie décente qu'il faudrait accorder n'ayant en elle-même rien à voir avec les droits politiques.

La noble conquête devra passer par une longue éducation ; la reconnaissance des droits dépend et sort « de la moralité sociale et d'intelligence », et il faut prodiguer « l'instruction » aux classes ouvrières jusqu'à ce que « sortent de leur sein des chefs et des guides qu'elles suivront avec foi »²⁷. Manière un peu curieuse de dire : jusqu'à ce qu'elles soient capables d'élire des représentants. Comme Lerminier précise que les droits seront reconnus « d'époque en époque », il est sous-entendu que le chemin sera long et ardu. Les droits politiques se méritent, et ce seront ceux qui les possèdent déjà qui jugeront de la progression des mérites de ceux qui ne les possèdent pas.

Le même article où sont développées ces considérations critique « les doctrinaires », c'est-à-dire principalement Guizot, pour leur immobilisme, et déclare que « la maison d'Orléans ne saurait avoir d'autres rôles et d'autre avenir que de représenter les principes de la révolution » (de 1830)²⁸. Il s'agit bien, pour Lerminier, de simplement déplacer les seuils, et de ne le faire que petit à petit, de manière continue, sans bouleversement, en laissant en tout cas pour une longue période la quasi-exclusivité du pouvoir à ceux qui l'ont déjà.

Qu'est-ce qui, dans un tel programme, pouvait effaroucher l'aile gauche, ou plus exactement centre-gauche, du parlement ? Il suffisait pour l'accepter d'y mettre un peu plus de cynisme que l'auteur, de considérer que long cheminement peut aussi bien signifier calendes grecques et de se dire qu'après tout il y avait peut-être dans ces promesses quelques éléments permettant d'obtenir une relative paix sociale.

²⁷ *Ibid.*, p. 390.

²⁸ *Ibid.*, p. 397.

CORPUS, revue de philosophie

Nous ne voulons pas dire qu'il est possible de déduire de la doctrine de Lerminier son ralliement de 1837 ; nous voulons simplement dire que ce ralliement n'a rien de si étonnant. Comment alors expliquer la violence du chahut ? A supposer qu'il n'ait pas été organisé (par les doctrinaires ? Par les éclectiques ?), ne demeure qu'une hypothèse : la méta-philosophie et la métapolitique donnaient au professeur une auréole d'organisateur de l'avenir, sinon de voyant ou de prophète, que grossissaient encore son enthousiasme et ses envolées. En 1837, la chute de la métapolitique dans la politique dissipa l'auréole. Ce que supporta peut-être le moins le public fut d'apercevoir la réalité que dissimulaient ses illusions.

1848

Tous les développements de Lerminier vont dans le même sens : 1830 est la dernière des révolutions, celle qui ouvre l'horizon humain par excellence, l'horizon de « la démocratie ». Ainsi le républicanisme repose sur l'idée fautive qu'il faut abattre le gouvernement par la violence, et la violence des prolétaires est une impasse. La seule voie ouverte est celle du « progrès démocratique », et l'on pourrait même aller jusqu'à interpréter les écrits du professeur comme des messages adressés aux gouvernants afin de les éclairer sur ce qu'il convenait de faire pour éviter un bouleversement ou un renversement du régime.

L'auteur réédita en 1853 sa *Philosophie du droit* en se contentant d'ajouter trois chapitres aux onze qui constituaient le livre quatrième, dont le titre était *Les Philosophes*. Ces trois chapitres, que nous donnons *in extenso* ci-après, présentent les « caractères et les vices » du socialisme en général, « l'industrialisme » saint-simonien, Fourier et enfin « le logicien du socialisme » (Proudhon). Le premier de ces chapitres (chapitre XII du Livre quatrième dans l'édition de 1853, donc) ne commence pas pour rien par une évocation de la révolution de 1848, dont le lecteur comprend vite qu'elle est déplorable et catastrophique de part en part, les doctrines et les auteurs étudiés ensuite étant largement responsables de ces caractères.

Georges Navet

Voilà que les révolutions sont un malheur pour tous ; Napoléon en personne est appelé à la barre pour en témoigner. En 1831, les révolutions pouvaient bien étonner leurs acteurs et laisser les esprits troublés, elles n'en étaient pas moins des « signes de Dieu ». Lerminier n'a rien changé à ces lignes, il se contente d'affirmer (en 1853) qu'il existe « nécessairement plusieurs points de vue » pour juger les révolutions²⁹. Peut-être faut-il entendre que les révolutions continuent à être des « signes de Dieu », mais qu'il y a des signes positifs, qui ouvrent une voie, et des signes négatifs, qui montrent que les acteurs se sont engagés dans une impasse. Le signe adressé aux hommes en 1848 est dans cette hypothèse entièrement négatif, et vient du reste confirmer les avertissements que l'auteur adressait dès avant 1837 à ceux qui ne voyaient d'issue que dans le renversement du régime et l'emploi de la violence.

Ce genre de reproche visait d'une part les républicains, d'autre part les prolétaires. Or, fait notable, dans les trois chapitres dont nous parlons, il n'est jamais question des républicains, les seuls acteurs qui apparaissent sont les prolétaires (devenus les « masses ») et les penseurs socialistes. Lerminier voudrait-il ménager les républicains ? Il faudrait dans cette hypothèse comprendre la phrase citée (et mise en italique) de Napoléon qui dit que la révolution « fait le malheur de tous, le bonheur de personne »³⁰, comme n'étant pas valable seulement pour le vécu immédiat, mais encore et surtout pour les conséquences : l'introduction de Napoléon III.

Quels que soient les motifs de Lerminier, l'omission de toute référence aux républicains ne peut que rendre caricaturale l'analyse de 1848. L'imprévoyance des masses les expose à tout vouloir immédiatement ; les « détestables doctrines » les encouragent à le faire ; une fois les « passions populaires » déchainées, ceux qui croyaient mener le mouvement sont entraînés par lui, jusqu'à la catastrophe. Les masses ne sont pas seulement impré-

²⁹ *Philosophie du droit*, édition de 1853, p. 380.

³⁰ *Ibid.*

CORPUS, revue de philosophie

voyantes, elles sont aveugles, comme sont aveugles les « présomptueuses doctrines » : la cécité et la présomption sont une ignorance de « la nature des choses », c'est-à-dire de la complexité de la société et de la complexité des hommes. Imprévoyance, précipitation, déni de la réalité : les masses et leurs chefs ont voulu prendre la voie la plus directe et ont dédaigné la voie longue que prescrivait la philosophie du droit, qui en conséquence s'autorise à intervenir une nouvelle fois. La continuité de discours est effective avec le Lermnier des années 1831-1837, même si l'on ne prend pas en compte son évolution des années 1840 vers toujours plus de conservatisme.

Ce qui le montre au mieux, c'est le fait que l'essentiel de la critique ne porte pas sur le but des révolutionnaires – le bonheur –, mais sur l'excès de hâte mis à vouloir le conquérir, une hâte qui engendre la violence. Le socialisme est né d'un apitoiement « sur les misères humaines » ; au lieu de prendre du recul, les socialistes, « pour rester des tribuns applaudis », ont épousé et exprimé les désirs et les passions des déshérités³¹. Ils se sont en quelque sorte mis à l'école des masses, ce qui n'a pas manqué de rejallir sur leur conception du bonheur et à l'abaisser au niveau du matérialisme. Disparaît de la sorte le long et nécessaire détour par une éducation dont on comprend qu'elle doit être apportée par ceux qui, ayant pris le temps du recul et de la réflexion, savent mieux que le peuple ce dont le peuple a vraiment besoin.

Les socialistes, notamment lorsqu'ils sont communistes, font toutefois plus que se mettre à l'école du peuple. Le peu que nous avons dit sur la conception qu'a Lermnier de la propriété suffit à faire comprendre que sa suppression ne peut être pour lui qu'une aberration, une aberration qui a de surcroît le caractère d'être simple, sinon simpliste. « Quand la simplicité de ces idées fausses se produit devant des esprits ignorants, et tend à s'insinuer dans des âmes *vides d'enseignements salutaires*, elle peut les envahir et les subjuguier »³² ; l'idée du communisme ne

³¹ *Ibid.*, p. 384.

³² *Ibid.*, p. 390.

Georges Navet

vient pas du peuple, quoiqu'elle se donne comme répondant à ses vœux et à ses besoins. Mais ce qu'il faut surtout souligner, et que sous-entendent les mots que nous avons mis en italique, c'est que si l'éducation telle que la préconisait Lerminier pour le peuple avait été instaurée, une telle manipulation aurait été impossible.

Les « détestables doctrines » ont en commun de prétendre « imposer aux hommes le bonheur par voie d'autorité despotique », ce qui consiste ni plus ni moins à revenir « au despotisme de la cité antique »³³. Lerminier avait, en 1831, présenté avec faveur les considérations de Benjamin Constant sur la différence entre la liberté des Anciens et la liberté des Modernes. Constant visait les Jacobins ; or, dans sa *Philosophie du droit*, Lerminier n'use pas de l'argument à leur endroit ; il parle à vrai dire moins des Jacobins que de la Convention en général, qui sauve la patrie et du coup, « la » Révolution : ainsi peut-il sauter par-dessus les luttes de doctrines et de classes et ne voir dans « la » Révolution qu'un seul et unique mouvement que porte de part en part la même philosophie. La divergence jacobine est gommée ou neutralisée comme divergence politique et philosophique (ou réduite à un simple « débordement »), l'histoire est continue. L'argument « constantien », qui ne concerne donc pas la Convention (ni en 1831, ni en 1853, puisque le chapitre sur la Révolution française reste inchangé), concerne en 1853 les seuls socialistes. Le socialisme est anachronique, il est périmé de naissance : dans une histoire continue, le véritablement nouveau ne peut être qu'une figure plus avancée et plus élaborée de ce qui le précède, le nouveau par divergence et rupture ne saurait exister.

Périmés, les socialismes le sont au point qu'ils sont restés païens ; ils ignorent que le christianisme a introduit dans les consciences « le principe de la liberté individuelle »³⁴. La référence est ici davantage Hegel que Constant (quoiqu'aucun des deux ne soit cité) ; l'affirmation, sur un plan général et philosophique,

³³ *Ibid.*, p. 381.

³⁴ *Ibid.*, p. 382.

CORPUS, revue de philosophie

peut être tenable, mais le survol qu'effectue Lerminier est si rapide et le contexte est tel (1853 est encore tout imprégné de 1848) qu'elle ne peut être comprise que dans un sens directement politique : après avoir placé les républicains hors champ, Lerminier dédouane l'Église de toute responsabilité. Faut-il aller jusqu'à penser qu'il est temps pour lui d'évangéliser ces païens ?

Il n'est guère étonnant, avec l'optique qu'il adopte, que l'auteur ne dise rien de Pierre Leroux, figure pourtant inévitable du socialisme d'avant 1848. D'une part, il lui aurait été difficile d'affirmer que l'auteur de *De l'humanité* veut imposer le bonheur par voie autoritaire (mais peut-on l'affirmer sérieusement de Proudhon ?) ; d'autre part et surtout, Leroux a, notamment dans son article de 1834 sur *Individualisme et socialisme*³⁵, aperçu l'origine des modèles despotiques tout à fait ailleurs que dans la cité antique : il l'aperçoit dans le catholicisme, et Lerminier ne peut l'ignorer. Le point méritait au moins d'être discuté, ce que Lerminier se garde de faire. Le critique de la précipitation et de la hâte populaires est quelque peu précipité et hâtif dans ses considérations. C'est qu'il ne fait pas autre chose, au fond, qu'appliquer en 1853 la vision de l'histoire et les principes qu'il avait élaborés entre 1831 et 1837, alors que la situation était tout à fait différente. Les événements de 1848 ne font visiblement que le conforter dans ses options fondamentales.

Lerminier est décidément l'homme d'une seule révolution, la révolution de 1830, sur laquelle il a joué à la fois sa pensée et sa carrière. L'interprétation qu'il en donne est assurément plus ouverte et plus généreuse que celles qu'en donnent Guizot et Cousin, mais l'analyse fait apparaître qu'elle s'effectue sur les mêmes bases et dans la même ligne. La différence réside en ceci : chez Guizot et Cousin la ligne s'arrête avec le régime mis en place en 1830, ou, si l'on préfère, la Monarchie de Juillet est la fin de l'histoire ; chez Lerminier, la ligne continue : la Monarchie de

³⁵ Réédité en 1994 dans *Pierre Leroux, Aux philosophes, aux artistes, aux politiques, Trois discours et autres textes* (Critique de la politique, Payot), p. 235-255.

Georges Navet

Juillet n'est pas exactement la fin de l'histoire, elle rend lisible le seul horizon final possible de l'histoire (ce qu'il appelle « la démocratie »); elle le fait à partir des principes qui lui sont constitutifs et qui ne doivent surtout pas être remis en cause, mais seulement développés, sans précipitation et avec prudence.

Georges NAVET
Université de Paris 8 (LLCP EA 4008)

**LERMINIER, LECTEUR DE SAINT-SIMON,
FOURIER ET PROUDHON**

Nous reproduisons ici les trois chapitres sur les penseurs socialistes (Saint-Simon, Fourier, Proudhon) que Lerminier ajoute à la réédition de sa Philosophie du droit en 1853 (au Livre IV). L'orthographe a été modernisée.

CHAPITRE XII [PAGE 380].

**RÉVOLUTION DE 1848. — CARACTÈRES ET
VICES GÉNÉRAUX DU SOCIALISME.**

Pour juger les révolutions, il y a nécessairement plusieurs points de vue. D'abord, leur explosion est toujours un malheur, et, sur ce point, on peut croire le témoignage d'un illustre politique. « Une révolution, a dit Napoléon, est un des plus grands maux dont le ciel puisse affliger la terre. C'est le fléau de la génération qui l'exécute ; tous les avantages qu'elle procure ne sauraient égaler le trouble dont elle remplit la vie de ses auteurs. Elle enrichit les pauvres, qui ne sont pas satisfaits ; elle appauvrit les riches, qui ne sauraient l'oublier ; elle bouleverse tout ; dans les premiers moments, *elle fait le malheur de tous, le bonheur de personne*¹. » A quelle révolution peut-on mieux appliquer ces derniers mots qu'à celle de 1848 ?

¹ *Mémorial de Sainte-Hélène*, t. VI, pag. 168, « Ed. 1824 ».

CORPUS, revue de philosophie

Cependant, ce premier jugement porté sur les révolutions ne dispense pas d'étudier les causes de ces bouleversements politiques, où de détestables doctrines et des illusions généreuses [381], quelques dévouements sublimes et d'ignobles conduites, se trouvent confondus.

La partie dramatique des révolutions, leur mise en scène, appartiennent à l'histoire. C'est elle qui juge sévèrement ces ambitions aveugles qui déchaînent des forces dont plus tard elles ne pourront être maîtresses. C'est elle encore qui nous introduit au sein des masses, dont la trop fréquente imprévoyance appelle des changements, et qui ne tardent pas à entraîner les chefs auxquels d'abord elles paraissent obéir. Mais, à côté des passions populaires, il y a des théories, des systèmes, des utopies, qui viennent s'offrir comme le but et le dénouement des révolutions. Voilà qui est du domaine de la philosophie du droit, qui confronte ces présomptueuses doctrines avec la nature des choses.

Sans nous arrêter à suivre en détail les progrès de ces doctrines pendant les dix-huit années qui séparent les deux révolutions de 1830 et de 1848², nous irons droit aux systèmes, à leur esprit, à leurs déductions principales. Il y a une prétention commune à tous ces systèmes, c'est d'imposer aux hommes le bonheur par voie d'autorité despotique. Réminiscence, imitation non équivoque de la civilisation païenne. C'était, comme nous l'avons dit ailleurs, un étrange progrès que ce retour au despotisme de la

² Ce que nous ne saurions faire ici pourrait être l'objet d'un curieux travail. Ce serait vraiment de la statistique politique que de constater, pièces en main, les développements du socialisme, tant en France qu'en Europe, depuis plus de vingt ans. Les débats judiciaires fourniraient, pour cette enquête, de précieux matériaux. Dans ces derniers temps, un fonctionnaire prussien, appelé en témoignage devant la Cour d'assises de Cologne, a déclaré que les pièces qu'il avait dû saisir, en raison de son ministère, prouvaient que bien avant l'année 1848 le réseau d'une conspiration d'ouvriers s'étendait sur toute l'Europe. La direction partait de Londres, et il y avait les relations les plus intimes entre les révolutionnaires de la France et de l'Allemagne. Les statuts d'une association communiste, datés de Londres le 8 décembre 1847, disent expressément que l'association a été fondée en 1840.

Le minier, lecteur de Saint-Simon, Fourier et Proudhon

cité antique, après [382] dix-huit cents ans de christianisme, pendant lesquels le principe de la liberté individuelle s'était développé dans la conscience humaine³.

Nous n'avons plus à insister sur un point dont nous croyons avoir épuisé la démonstration, et nous entrons dans le fond des choses.

Le bonheur peut-il être emporté d'assaut ? Voilà toute la question du socialisme. En effet, la tendance de la raison humaine, qui, dans le dix-huitième siècle, la portait à la recherche philosophique des conditions du bonheur, est devenue de nos jours un mouvement impétueux, une fièvre. Il y a environ cent ans qu'un Anglais, qui ne montra pas moins d'originalité dans les sciences physiques que dans la morale et la théologie, Priestley, déclarait que le plus grand bonheur du plus grand nombre était le seul but raisonnable d'un bon gouvernement. C'est ce que Bentham appela plus tard le principe de la *maximisation* du bonheur, en avouant l'influence souveraine qu'exerça sur son esprit le docteur Priestley. Mais ce qu'au dernier siècle les philosophes cherchaient dans les voies de la pensée spéculative, les sectes socialistes veulent le ravir avec une impétueuse impatience qui n'admet ni trêve, ni halte, ni composition.

Quelque jugement que nous ayons à porter sur cette précipitation et les funestes effets qu'elle traîne après elle, nous n'hésitions pas à reconnaître la légitimité du but poursuivi. L'homme a le droit d'être heureux. Sa loi est de développer toutes les facultés de son être et de chercher le bonheur dans cette expansion. Je reconnais donc dans la poursuite du bonheur deux conditions principales : il faut satisfaire toute la nature humaine, et il faut respecter les limites qui lui sont invinciblement assignées.

Plus un homme est richement organisé, plus il lui est difficile [383] d'être heureux. L'énergie et la multiplicité des puissances dont il est le centre orageux rendent sa nature exigeante, insatiable, et, dans des directions qui se contrarient, mille désirs l'agitent et l'embrasent. Souvent une grande  me reste dévastée,

³ *Histoire des législateurs et des constitutions et la Gr ce antique*, 1.1, préface, pag. 43 cl suiv. Voir aussi l' pilogue.

CORPUS, revue de philosophie

comme ces prairies immenses du nouveau monde que les flammes enveloppent et consomment. Toutefois, il est des tempéraments supérieurs où tout finit par une suprême harmonie, car les passions ne les asservissent pas, mais ils les mènent et les dominent en les satisfaisant. Ces natures maîtresses ont pour toute chose des forces et des moments : elles passent des plus fougueux plaisirs aux plus sévères méditations de la pensée. La volupté ne les énerve pas ; elle leur inspire au contraire un magnanime dédain de ses propres jouissances encore plus courtes que vives. Alors s'élève dans l'âme l'immortelle tristesse qui fait notre grandeur et notre tourment. Nous nous contemplons dans notre néant ; nous analysons amèrement la contradiction douloureuse qui nous constitue. La tendance au bonheur absolu et la souffrance marchent côte à côte. Nous aspirons à l'omniscience : le doute et l'ignorance nous attendent au dernier terme qu'avec de grands efforts l'intelligence a touché. Ainsi recule incessamment devant nous l'idéale félicité ; elle se dérobe, elle s'évanouit.

*Ter frustra comprehensa manus effugit imago,
Par levibus ventis, volucrique simillima somno.*

Pour les sociétés, la recherche du bonheur n'est pas une tâche plus aisée. Ici encore, la difficulté croît en raison de la puissance. Plus une société a vécu, plus elle s'est enracinée dans le sol de l'histoire par une civilisation complexe et déjà vieille ; moins elle a de souplesse pour se plier aux plans de réforme et de régénération qui lui sont proposés, moins elle peut entrer dans ces cadres artificiels. Les siècles ont accumulé, ont superposé les uns sur les autres les éléments, les droits, les intérêts les plus divers ; de complications en [384] changements, ils ont tout transformé et tout agrandi. Pour le corps social, ainsi travaillé par le temps, le bonheur n'est pas un fait simple qu'une révolution ou un système peut produire tout d'une pièce. Ni le nombre des obstacles à vaincre, ni la diversité des besoins à satisfaire, ne permettent d'improviser une solution. Est-ce à dire qu'il faille abandonner le problème ? Non ; mais ceux qui l'abordent doivent en reconnaître l'immensité.

Lerminier, lecteur de Saint-Simon, Fourier et Proudhon

Chercher le bonheur est légitime ; le chercher mal est toujours dangereux et parfois criminel. Quand le socialisme, s'apitoyant sur les misères humaines, affirme que les hommes ont le droit d'être heureux, il a raison ; mais, au moment où il propose le bonheur à nos efforts, il le mutile, et ne nous en offre qu'une indigne image. Il excite notre attente, irrite nos désirs, et n'a pour les contenter que des résultats mesquins, faux, marqués à l'effigie d'un étroit matérialisme.

Un des points de départ du socialisme n'a pas peu contribué à circonscrire ainsi le champ de ses théories. Né au sein de nos convulsions et des mouvements d'une ardente démocratie, le socialisme s'est surtout inspiré des passions et des besoins du peuple, et souvent il n'a fait que traduire ce qu'il eût dû transformer. Pour rester des tribuns applaudis, les théoriciens du socialisme se sont condamnés eux-mêmes à la stérilité.

Nous nous trouvons alors, non pas dans les conditions d'une pacifique recherche de la vérité, mais dans la mêlée d'une bataille. L'état de guerre est décrété ; et, afin de résoudre le problème du bonheur, le socialisme n'imagine rien de mieux que la dépossession violente de ceux qu'il tient pour heureux, et qu'à ce titre il déclare coupables. C'est une invasion, et non pas l'apparition bienfaisante de la vérité.

Ainsi, dès le début, le socialisme tombe dans deux graves méprises : il défigure le bonheur, et il ne songe à mettre en possession d'une félicité ainsi appauvrie qu'une partie de l'humanité, à laquelle il sacrifie toutes les autres. Il est superficiel, négatif et cruellement partial.

Toutes les sectes dont il se compose se sont accordées à proclamer la même idée, le même fait, l'association. De là le nom de socialisme exprimant la préoccupation exclusive de ceux qui, dans notre époque, se sont offerts comme les législateurs de l'humanité. Ils obéissent à la tendance, ou plutôt aux vagues instincts de notre siècle, qui aspire à l'harmonie, à l'organisation, et qui se débattrait longtemps encore dans les anxiétés du doute. Il léguera ses mécomptes et ses douleurs à son héritier. Nous sommes au plus faible crépuscule du plus lointain avenir.

CORPUS, revue de philosophie

L'idée d'association tombant dans la tête de quelques hommes voués par leurs études ou leurs occupations à l'industrie, non seulement s'est emparée souverainement de leur esprit, mais a subi elle-même l'empreinte des circonstances au milieu desquelles elle apparaissait. Les conséquences de cette origine industrielle du socialisme ne se firent pas attendre. L'humanité fut envisagée comme une association de travailleurs, comme une immense manufacture. On ne niait pas les divers emplois de l'activité humaine ; on accordait que l'intelligence et la pensée avaient aussi leurs labeurs : néanmoins, on revenait sans cesse à mettre la raison et la règle de toute chose dans le travail manufacturier.

A force de s'occuper du producteur, on oublia l'homme. Nos organisateurs crurent n'avoir entre leurs mains que des quantités dont ils pouvaient disposer à leur fantaisie. L'individualité humaine, cette forme et ce résultat de notre liberté, de nos passions et de notre intelligence, fut immolée. Nous eûmes des plans de république idéale, où plusieurs des facultés et des puissances de l'homme devenaient non seulement inutiles, mais suspectes.

Le droit, qui est tout ensemble la racine et l'expression [386] de la vie, fut méconnu⁴. Dans nos sociétés modernes, tout réformateur se trouve inévitablement en face de l'idée du droit,

⁴ « Le droit, considéré d'une manière abstraite, est le mirage qui, depuis 1789, tient le peuple abusé. Le droit est la protection métaphysique et morte qui a remplacé, pour le peuple, la protection vivante qu'on lui devait. Le droit, pompeusement et stérilement proclamé dans les chartes, n'a servi qu'à masquer ce que l'inauguration d'un régime d'individualisme avait d'injuste et ce que l'abandon du pauvre avait de barbare. C'est parce qu'on a défini la liberté par le mot *droit* qu'on en est venu à appeler hommes libres des hommes esclaves de la faim, esclaves du froid, esclaves de l'ignorance, esclaves du hasard. Disons-le donc une fois pour toutes : la liberté consiste, non pas seulement dans le *droit* accordé, mais dans le *pouvoir* donné à l'homme d'exercer, de développer ses facultés, sous l'empire de la justice et sous la sauvegarde de la loi. » (*Organisation du travail*, par M. Louis Blanc. Introduction.) – Qu'on rapproche de ce passage la déclaration des *droits* qu'a promulguée la Constituante, et que nous avons citée, on sera bien convaincu que la révolution de 89 et celle de 1848 ne représentent pas la même cause et les mêmes principes.

Lerminier, lecteur de Saint-Simon, Fourier et Proudhon

en face du caractère naturel et des développements historiques de ce principe. Il se condamne lui-même à l'impuissance s'il ne tient pas compte de ces éléments sacrés. De nos jours, l'homme ne se laissera pas dépouiller de sa liberté pour recevoir à la place un prétendu bonheur qu'on lui apporte tout fait, sans qu'on ait consulté ses sentiments et ses goûts ; il lui faudra toujours un champ d'action, une sphère de mouvement et de vie. Pas davantage les sociétés ne consentiront à la ruine universelle et soudaine d'institutions que la raison générale n'aura pas condamnées, pour accepter en échange un système nouveau inspiré par la haine et le mépris de leurs croyances et de leurs mœurs.

Voilà donc le socialisme nécessairement conduit au despotisme, à la terreur. Il y est conduit par ses oublis, par ses aberrations sur le fond de la nature humaine, et aussi par les résistances qu'il soulève. Tels sont les funestes effets d'une fausse recherche du bonheur. Elle débute par une lutte [387] contre une partie de l'humanité, et aboutit à la nécessité d'une impitoyable oppression.

Cette nécessité résulte de l'extravagance même des doctrines. Comment, sans la plus violente des tyrannies, substituer à la propriété individuelle le communisme, ce tombeau de la liberté et de tous les droits ? Mais, avant de caractériser le communisme, il faut en marquer la filiation. Le communisme est sorti du saint-simonisme.

Quand nous parlons du saint-simonisme, nous n'entendons pas le système philosophique qui appartient à Saint-Simon, mais la doctrine de ceux qui se donnèrent pour ses disciples, pour ses successeurs. Si les théories de Saint-Simon sont sur bien des points incomplètes et fausses, les commentaires et les imaginations de ses disciples ont étrangement agrandi l'espace qui sépare ces théories de la vérité. Nous avons reconnu dans Saint-Simon une intuition scientifique étendue, un esprit généralisateur : nous l'avons montré, au terme de sa vie, demandant à la morale de l'Évangile la puissance d'une réforme économique et sociale : c'est ce qu'il appelait la partie religieuse de ses travaux. Plusieurs de ses disciples ne se contentèrent pas de si peu, ils imaginèrent de fonder une religion.

CORPUS, revue de philosophie

Nous avons eu le spectacle de cette entreprise, qui fut menée vivement. A une religion nouvelle, il fallait un Dieu ; les disciples de Saint-Simon mirent leur maître dans le ciel, à côté de Jésus-Christ. Ils fabriquèrent une trinité, avec l'amour, l'intelligence et la force, et firent un dogme de l'identité de Dieu avec le monde.

Sans parler de l'indignation profonde qu'inspirait aux chrétiens sincères une semblable parodie, lorsque des hommes de bon sens voulaient présenter quelques objections à cette théodicée, les nouveaux révélateurs les traitaient de juifs ; ils leur reprochaient de s'attacher à la lettre qui tue, et non à l'esprit qui vivifie ; d'imiter les Juifs au cœur dur, qui, il y a dix-huit cents ans, avaient repoussé le Christ ; [388] enfin, de ne pas comprendre que le Dieu de Saint-Simon est le Dieu de Jésus, comme le Dieu de Jésus est celui de Moïse. Les nouveaux révélateurs proclamaient qu'ils venaient faire cesser la lutte de l'esprit et de la matière ; qu'ils venaient réhabiliter, ressusciter la chair, et la faire vivre heureuse selon l'amour de Dieu et des hommes. Aussi, le culte nouveau donnait à la femme une place dans le temple, à côté du prêtre, dont elle marchait l'égale. L'homme n'était plus seul à l'autel, et l'église de Saint-Simon s'écriait dans son enthousiasme : « Couple saint, divin symbole d'union de la sagesse et de la beauté, amoureuse Androgyne, tu donneras la vie à l'esprit et à la matière, aux travaux de la science et à ceux de l'industrie. Par toi, plus de guerre dans le monde, car tu l'embrasses tout entier dans ton amour : tu ne commandes pas plus que tu n'obéis, tu es aimé et tu aimes : couple saint, tu as cueilli le fruit de l'arbre de vie ... » Mais il faut s'arrêter : c'est assez de cet échantillon de dithyrambe pour apprécier la poésie religieuse du saint-simonisme.

Si l'on ajoute à ces dogmes une hiérarchie au sommet de laquelle était placé un père suprême, dans lequel l'humanité devait se reconnaître, se résumer, et qui n'attendait plus qu'une femme supérieure et révélatrice pour constituer le couple divin ; enfin un clergé habillé en jaquettes et obéissant à toutes les volontés du père suprême, on aura les principaux traits d'une des plus graves bouffonneries qui aient jamais égayé les fastes de la raison humaine.

Lerminier, lecteur de Saint-Simon, Fourier et Proudhon

Cependant, le saint-simonisme ne manquait pas de talents remarquables, et à ces manies de révélation des idées utiles étaient mêlées. Dans le champ de l'économie politique, cette science de la production, de la distribution et de la consommation des richesses, les saint-simoniens demandèrent la baisse des fermages, des loyers, de l'intérêt ; la hausse des salaires, la mobilisation de la propriété foncière, l'organisation du crédit par les banques. Ils voulaient imprimer à celles-ci un caractère social qui permit aux gérants [389] de signaler et de satisfaire tous les besoins réels de l'industrie.

Les saint-simoniens plaçaient au sommet une banque centrale d'où devaient dépendre des banques de second ordre, qui, la mettant en rapport avec les principaux points du pays, lui en feraient connaître les nécessités et la puissance productrice. Ils affirmaient que cette organisation réunirait tous les avantages des corporations, des jurandes et des maîtrises, par lesquelles les gouvernements s'étaient proposé jusqu'alors de réglementer l'industrie. Ils montraient les directeurs de la banque centrale répartissant les capitaux, meubles ou immeubles, aux hommes les plus capables de les mettre en œuvre, et, pour mieux assurer cette répartition selon la capacité, ils abolissaient ce qu'ils appelaient le dernier privilège de la naissance, l'hérédité. Voilà donc des économistes qu'une théorie des banques conduisait à la négation d'un des faits les plus indestructibles de l'ordre naturel et humain, et qui, pour être plus sûrs que les capitaux appartiendraient toujours aux capacités, détruisaient l'héritage. C'était sauter dans le gouffre de l'absurde avec une rare intrépidité.

L'erreur est contagieuse. Il y a même dans les paradoxes les plus accentués, je ne sais quelle effronterie qui séduit certains esprits et les embauche. La négative de l'héritage fixa plus l'attention sur le saint-simonisme que n'avaient fait ses travaux raisonnables en économie politique : puis, dans l'ordre logique des idées, elle enfanta le communisme, ou du moins lui apporta des forces et une sorte d'autorité.

Puisque les saint-simoniens, dirent quelques communistes, demandent l'abolition de la propriété individuelle et condamnent l'hérédité comme le dernier privilège de la naissance, leur système n'est au fond qu'un vaste communisme. et ils seraient

CORPUS, revue de philosophie

dignes d'être des nôtres s'ils ne rêvaient pas une religion et une théocratie nouvelles. C'est ainsi qu'entre les mains des communistes la partie la plus erronée et la [390] plus anarchique du saint-simonisme devint une arme dangereuse.

Rien de plus simple que le communisme, et sa doctrine peut se résumer en peu de mots. Tous les hommes ont les mêmes droits naturels, et l'égalité sociale et politique doit être la confirmation et le perfectionnement de l'égalité naturelle. Or, l'organisation actuelle de la société, qui ne réalise pas cette égalité, est radicalement mauvaise : elle est surtout entachée de trois vices capitaux : l'inégalité de fortune et de pouvoir, la propriété individuelle et la monnaie. Voilà les trois grandes causes de tous les vices et de tous les malheurs. Il faut donc les supprimer et les remplacer par l'égalité en tout, et par la communauté. La solution du problème est dans le système communiste, qui rend la vertu facile et le crime impossible, en habituant l'homme, par l'éducation, à la fraternité, tandis que, par l'égalité d'aisance et de bonheur, il ne lui laisse aucun intérêt à nuire à ses frères.

Pour peu qu'on ait réfléchi sur la nature de l'homme et les conditions de la société, on aperçoit vite le néant de semblables théories ; mais, quand la simplicité de ces idées fausses se produit devant des esprits ignorants, et tend à s'insinuer dans des âmes vides d'enseignements salutaires, elle peut les envahir et les subjuguier. Si encore à ces imaginations vierges de toute science on offre des tableaux mensongers de l'histoire ; si enfin, pour se couvrir de la plus vénérable des autorités, on affirme sans expliquer le fait que le christianisme primitif et le communisme sont même chose⁵ [391] n'est-ce pas tendre des pièges coupables à de naïves intelligences ?

⁵ C'est par cette proposition que M. Cabet, à la fin de son *Icarie*, pag. 567, termine l'exposition de sa doctrine :

« La communauté, c'est le christianisme !

« *Jésus-Christ* lui-même a non seulement proclamé, prêché, commandé la communauté comme conséquence de la fraternité, mais il l'a pratiquée avec ses apôtres.

« Ses apôtres l'ont ensuite pratiquée entre eux, puis avec les premiers chrétiens.

« Et pendant longtemps les premiers chrétiens l'ont pratiquée à l'exemple

Lerminier, lecteur de Saint-Simon, Fourier et Proudhon

Il importe d'éclairer ces analogies du communisme avec le christianisme à son origine, et d'en donner les raisons.

A toutes les époques de l'histoire, dans toutes les fortes civilisations, il y a eu de petites agrégations d'hommes, de faibles minorités dont les tendances et les pensées dépassaient la mesure commune, et qui cherchaient la vérité avec une ardeur, avec une exaltation extraordinaire. En dehors des institutions publiques et du culte reconnu de tous, ces minorités formaient une société plus ou moins secrète, où elles vivaient suivant les pratiques que l'enthousiasme leur inspirait. Dès que l'homme s'élève au désir d'une spiritualité, d'une science supérieure, il perd, sans effort, le souci des choses d'ici-bas. Les préoccupations qui tourmentent si fort les autres hommes, le sentiment du tien et du mien, s'effacent d'une âme tout entière à l'amour des choses divines et de l'humanité. Ayez toutes choses en commun, car l'amitié est une égalité de biens comme de sentiments, tel est le précepte qu'au témoignage de Timée, Pythagore inculquait à ses disciples, et ceux-ci se dépouillaient de leurs propriétés, en composaient [392] un trésor général dans lequel chacun puisait également. Chez les premiers chrétiens, les mêmes sentiments déterminèrent les mêmes actions. Ils partageaient leurs biens, ils les abandonnaient à leurs frères, non seulement sans peine, mais avec la joie de celui qui peut donner quelque chose à l'objet aimé. Or, ils ne s'aimaient pas moins entr'eux qu'ils n'aimaient la

de Jésus-Christ et des apôtres.

« Si les communautés religieuses avaient été mieux organisées, si elles avaient réuni des familles, et si chacune avait compris un grand nombre de membres, elles auraient probablement établi la communauté sur la terre ; mais ces communautés ne comprenant que des hommes seulement ou que des femmes seulement, et en petit nombre, c'était toujours une espèce d'*individualisme*, et le *communisme* s'est arrêté, au mépris du commandement de Jésus-Christ. « Cependant le patriarche de Constantinople, *saint Jean Chrysostome*, *Pelages* et ses nombreux partisans, les *Bagaudes*, en Gaule, les *Vaudois* et les *Albigeois*, en France, une foule de sectes protestantes en Allemagne, en Angleterre, en Amérique, et une foule de philosophes, ont pratiqué ou prêché la communauté depuis Jésus-Christ jusqu'aujourd'hui.

« Les communistes actuels sont donc les *Disciples*, les *Imitateurs* et les *Continueurs* de Jésus-Christ. »

CORPUS, revue de philosophie

vérité, pour laquelle ils étaient toujours prêts à mourir. Le cœur de ces enthousiastes était changé ; il goûtait de saintes voluptés inconnues à la foule, et, dans son avidité d'une autre vie, oubliait tous les terrestres intérêts.

Mais, pour le gros du genre humain, une telle disposition de l'âme n'est ni ordinaire ni possible. Les hommes, et c'est l'immense majorité, que l'inspiration religieuse n'a pas emportés hors d'eux-mêmes, s'attachent fortement aux réalités de la vie, en poursuivant toutes les conséquences du principe et du sentiment du droit. Ils donnent aux choses qui les environnent, l'empreinte de leur personnalité ; ils se les approprient pour les laisser à leurs enfants, pour les échanger, les vendre, ou en gratifier qui leur plaît. Nous voilà sur le théâtre du droit et de la liberté, sur le terrain solide des sociétés humaines. L'histoire nous apparaît alors comme une longue transaction, souvent interrompue, souvent déchirée par la violence, la haine, la cupidité, l'erreur, mais toujours rétablie dans ses termes nécessaires par le retour victorieux du bon sens.

Tirons une conséquence devant laquelle doivent disparaître les malentendus irréfléchis ou volontaires. A tous les moments de la vie de l'humanité, la communauté et la propriété coexistent, mais le développement en est bien inégal. Des minorités animées de passions exceptionnelles pratiquent l'abnégation et le communisme, tandis qu'au sein de l'immense majorité du genre humain la propriété⁶ pousse des [393] racines profondes et traverse les âges, se transforme, s'affermite et se perpétue en se communiquant davantage.

Ils ne savent pas lire dans le livre de l'histoire, ceux qui érigent la présence du communisme aux différentes époques du

⁶ « Le temps, la raison, ont appris à tout le monde que la terre, ainsi que tous les capitaux, doit être une propriété privée, qu'à ce prix elle se couvre sans cesse de nouvelles améliorations, que, vendable, achetable, louable à volonté, comme toutes les choses de ce monde, elle se vend, s'achète, se loue à son prix vrai, vrai comme est le prix du blé, du fer, du vêtement, puisqu'il est le résultat d'un libre balancement des intérêts entre ceux qui produisent et ceux qui consomment. » (*De la propriété*, par M. Thiers, liv. I, chap. xiv.)

Lerminier, lecteur de Saint-Simon, Fourier et Proudhon

passé, en justification de leurs théories, car cette existence, telle que nous venons de la caractériser avec exactitude, rehausse encore l'indestructible et triomphante antithèse de la propriété. Le communisme existe à côté de la propriété comme l'exception à côté de la règle, comme une solitaire et parfois sublime manie dont les grandes sociétés ne s'accommodent pas.

Et, quant aux utopies, constatons qu'au milieu de tous les jeux et de tous les rêves de l'imagination, au milieu de toutes les inventions et de tous les systèmes par lesquels l'esprit humain, en exerçant sa force, s'abuse souvent lui-même, il est deux faits primordiaux qui persistent immuablement.

Ces deux faits sont :

L'individualité,

La famille.

L'individualité, c'est-à-dire l'homme même, sa vie, son droit d'être tel et non pas autre, de poursuivre le bonheur et la vérité suivant les impulsions de sa propre nature, et de n'obéir qu'aux idées et aux principes qui auront porté dans son âme la conviction et la lumière.

La famille, berceau et consolation de l'humanité, asile intime et doux où l'homme se prépare à la vie, où il s'élève, où il revient quand il veut retremper ses forces, où les caresses et les conseils d'une mère apaisent les cœurs les plus aigris, où, par de bons exemples, le père aguerrit ses enfants [394] aux coups de la destinée. Contre ces deux grands faits viendront toujours se briser l'audace des théories et la mugissante écume des révolutions.

CHAPITRE XIII.

Poésie de l'industrialisme. — Théorie de Fourier

Quand on se donne le spectacle des efforts de l'homme pour découvrir la vérité, on ne sait s'il faut plus l'admirer que le plaindre. De nobles élans sont suivis par des déviations étranges, et de magnifiques tentatives se terminent par de burlesques avortements. Et ce n'est pas seulement dans le champ de l'action que le sublime et le ridicule sont voisins, mais aussi dans les

CORPUS, revue de philosophie

spéculations de la pensée. Il y a, dans l'histoire des théories et des systèmes enfantés par l'esprit humain, un comique profond qui n'est pas accessible à tous, mais que l'observateur attentif finit par dégager et par goûter.

En vérité, on pourrait dire que l'homme n'est le maître de rien. Il n'a choisi ni le théâtre ni l'époque où il est appelé à vivre et à se déployer. Tout ce qui l'environne le domine. D'où lui viennent ses sentiments, ses goûts, ses talents, ses idées ? Assurément, il ne se les donne pas lui-même : il les reçoit. Les influences extérieures l'emportent, le mènent, décident de ses qualités et de son sort.

Cependant, si l'individualité est forte, elle ne laisse pas de lutter contre le courant qui l'entraîne. Tout pénétré qu'il est par les influences extérieures, le fond de l'homme réagit, et alors il s'engage un combat d'où sortent les effets les plus imprévus et les plus bizarres contradictions. Cette résultante constitue à vrai dire l'originalité. Parmi les utopistes de notre époque, nous trouvons un remarquable exemple de ce conflit d'éléments divers. C'est une assez curieuse histoire.

Dans les premières années du siècle vivait à Lyon un commis [395] marchand franc-comtois, que des idées extraordinaires préoccupaient. Au milieu des courses qu'il faisait comme voyageur de commerce, il songeait aux plus grandes choses, à l'humanité, au monde, aux astres, aux passions de l'homme, et il élaborait un système dont il fit imprimer la première ébauche sous le titre de : *Théorie des quatre mouvements*. Notre courtier marron s'établit, dès les premières pages, comme le continuateur de Newton et de Leibnitz ; il affirme qu'il y a analogie et unité de mouvement pour le monde matériel et pour le monde spirituel ; puis il invente une théorie mathématique des passions. Du haut de sa théorie, il lance contre la civilisation les plus injurieux anathèmes. Il dénonce à l'humanité qu'elle a épuisé pendant vingt-trois siècles scientifiques la carrière des misères, des inepties et des crimes, et cela pour s'être confiée à la direction des philosophes. Qu'est-ce que représente la philosophie ? L'ensemble des sciences incertaines, comme la politique, la morale, la psychologie. Or, il faut désormais régler par des méthodes fixes et

Lerminier, lecteur de Saint-Simon, Fourier et Proudhon

mathématiques nos connaissances ainsi que nos destinées, et abroger tout ce que, jusqu'à présent, a fait et pensé le genre humain.

Et pourquoi cette immense révolution ? Pour réaliser le meilleur plan de fondation industrielle, pour organiser le mieux possible une association agricole. Dans sa pratique commerciale, notre commis marchand avait observé les fraudes et les misères de l'industrie, et, pour en affranchir sans retour les sociétés, il voulait créer un monde nouveau, qui serait gouverné mathématiquement.

Un génie audacieux et étendu, une éducation subalterne et des circonstances déprimantes, ont tour à tour grandi et rabaissé Fourier. Il y avait du Pythagore dans cet homme ; seulement, c'était Pythagore en boutique.

Mais, diront quelques phalanstériens enthousiastes, n'est-il pas admirable, au contraire, qu'un grand esprit se soit révélé du milieu des plus intimes occupations ? D'ailleurs, l'industrie [396] n'est-elle pas la raison première des progrès de l'humanité ? Non, et voilà encore l'éternelle erreur du socialisme. Sans doute, il a fallu que l'humanité cherchât par le travail la satisfaction de ses besoins matériels, pour que ses sentiments moraux, son imagination, ses idées, prissent l'essor. Mais, une fois développée, la partie intellectuelle de l'homme s'est saisie de l'empire des sociétés et l'a gardé. Voilà pourquoi nous trouvons toujours les causes des grandes révolutions, soit dans l'ordre politique, soit dans l'ordre religieux. Voilà pourquoi encore le socialisme s'abuse étrangement lorsqu'il élève la convenance d'une réforme économique à la nécessité d'une réorganisation universelle.

C'est le désir de réglementer l'industrie d'une manière nouvelle et désormais immuable qui a suggéré à Fourier sa théorie de l'identité du monde physique et du monde moral par la loi de l'attraction. Nous dirions volontiers qu'à côté de la mécanique céleste il a voulu mettre une mécanique humaine qui lui répondît de tous les mouvements de nos passions.

Voilà le but marqué. Pour y atteindre, Fourier entassera plus d'hypothèses que pas un de ces philosophes qu'il a si souvent maudits. On avait cru jusqu'à présent que, lorsque l'homme s'élevait à la contemplation de Dieu, c'était pour lui une

CORPUS, revue de philosophie

laborieuse entreprise. Erreur. Fourier déclara que l'étude de Dieu était la plus facile de toutes, qu'il déterminerait les caractères essentiels du Créateur, ses attributions, ses vues et ses méthodes sur l'harmonie de l'univers. Plein du désir d'arriver à l'identité des lois physiques et morales, il imagina de charger Dieu de tout ce qui était nécessaire à l'accomplissement de son système. Dieu aura donc la direction intégrale du mouvement ; il sera dans ses desseins d'en économiser les ressorts, il exercera une justice éminemment distributive ; sa pensée, sa providence, seront universelles, et il se réalisera par l'unité de système. Ce système s'appelle l'attraction passionnelle, qui est l'expression la plus haute de la volonté de Dieu. [397]

Entre les mains de Fourier, Dieu est un artiste, un ordonnateur qui règle tout avec les moyens les plus simples, car les mêmes lois servent à l'ordre moral et à l'ordre physique. Ce que Newton avait trouvé pour le monde matériel, Fourier l'applique au monde moral ; de là l'unité de l'homme avec toutes les harmonies de l'univers.

L'homme a donc dans ses passions un moyen infaillible de bonheur. Il n'a qu'à suivre l'impulsion qui lui est donnée par la nature antérieurement à la réflexion, et qui persiste, malgré l'opposition de la raison, du devoir et du préjugé. Telle est la définition que donne Fourier de l'attraction passionnelle qui se décompose en douze passions principales : cinq sensibles, quatre affectives, et trois distributives. Les cinq premières nous mènent aux plaisirs des sens, les quatre affectives forment les groupes

d'amitié, d'ambition, d'amour et de famille ; sur les trois distributives repose le mécanisme des caractères, et il faut en dire un mot.

N'y a-t-il pas chez l'homme un besoin constant de variété, de contrastes et de changements dans lesquels il puisse trouver des distractions, du repos, du plaisir ? Ce désir d'impressions nouvelles est pour Fourier une passion principale qui tient le plus haut rang parmi les douze, qui est un agent de transition universelle, et qu'il a baptisée du nom *d'alternante* ou de *papillone*. En voici venir une autre, c'est la *cabaliste*. Ici nous

Lerminier, lecteur de Saint-Simon, Fourier et Proudhon

sommes dans le monde des partis et îles intrigues, intrigues politiques et amoureuses. Il y a du talent dans la *cabaliste*, et sa fougue est réfléchie. Il est au contraire une autre passion où l'enthousiasme domine, c'est la *composite*, assemblage de deux plaisirs, un des sens, un de l'âme, source des plus profondes émotions. Enfin, le résultat suprême est l'unitéisme, ou l'amour de l'ordre général, de l'harmonie universelle.

Maintenant, nous en savons assez pour saisir le vice fondamental de l'attraction passionnelle. Cette théorie subordonne de la manière la plus éclatante l'intelligence au sentiment, [398] et, faisant des passions l'essence même de l'humanité, elle veut néanmoins que celle-ci ait dans ses mouvements l'harmonie et la régularité des astres. D'un côté elle provoque, elle déchaîne dans l'homme ce qu'il y a de plus tumultueux et de plus désordonné, puis elle lui trace une orbite qu'il doit parcourir avec une docile constance. De cette façon, l'homme devient un mélange du règne animal et du système planétaire.

Ni si bas. Ni si haut. Quelque nécessaires que soient les passions dans l'homme, il ne faut pas leur reconnaître la puissance de ces indomptables instincts de la bête, qui seuls en déterminent les mouvements et les appétits. Au milieu de nos penchants et de nos affections, l'intelligence intervient, sinon pour les dominer toujours, du moins pour travailler à les modérer, à les ennoblir. D'un autre côté, ni l'homme ni l'humanité n'ont dans leurs développements l'immuable régularité des astres. Leurs élans et leurs défaillances ne l'attestent que trop. C'est précisément ce mélange d'inconstance et de fermeté, d'impuissance et d'énergie, cette alternative de chutes et de triomphes dans la poursuite des objets désirés, qui constituent le fond de la nature et de la destinée humaine. Fourier s'abuse et nous trompe quand il affirme que les attractions sont proportionnelles aux destinées. Je le voudrais, car alors nous serions tous des dieux. M'aspirons-nous pas tous au bonheur, à la vérité ? Mais, si l'infini nous appelle, nous ne pouvons en jouir.

L'auteur de la *Théorie des quatre mouvements*, et du *Traité de l'association domestique agricole*, publié en 1822, a exagéré au delà de toute mesure deux idées justes, la puissance de la

CORPUS, revue de philosophie

volonté humaine et le parti que l'homme peut tirer de ses passions pour faire de grandes choses. Fourier disait qu'il se ralliait à la vérité expérimentale et à la nature ; qu'il ne croyait pas celle-ci bornée aux moyens connus, qu'il fallait sans cesse aller, par analogie, du connu à l'inconnu, et procéder par voie d'analyse et de synthèse. A ces [399] vues, à cette méthode, il n'y a rien à objecter ; mais pourquoi n'y pas être fidèle après les avoir tracées ? Il y avait chez Fourier un singulier mélange de témérité et de bon sens. Quoi de plus judicieux que ces lignes sur les passions ? « C'est rarement une impulsion généreuse que celle qui excite à désertir son poste : c'est plutôt une extrême faiblesse voilée d'illusions sentimentales, et ce n'est pas là le cachet des grands caractères. Ils savent développer de front et par conséquent tenir en balance toutes leurs dominantes. Antoine, sacrifiant le trône du monde à Cléopâtre, n'est qu'un *solitone*, exclusivement dominé par l'amour. César aima Cléopâtre, mais il ne donna pas tout à l'amour, et sut mener de front l'ambition et toutes les autres passions. Voilà les grands caractères. Quant aux petits, en vain s'excusent-ils sur leur essor véhément. Cette véhémence prouve que les autres passions n'ont pas d'influence, et que l'individu n'a que très peu de dominantes. Car un grand caractère ne se livre à l'essor véhément qu'autant que cet essor se concilie avec les autres dominantes. » Malheureusement, Fourier ne se contente pas de faire appel à notre sensibilité dans les *dominantes*, pour parler son langage, qui poussent l'homme à la grandeur d'action et de pensée, comme le désir de la gloire, l'amitié, l'amour du beau. Il s'est étrangement fourvoyé par sa prétention de tout utiliser dans le domaine des passions.

Je me garderai bien d'insister sur ce point. Je pourrais multiplier les citations, et produire, comme d'autres l'ont déjà fait, d'extravagants détails. Ce qui importe, ce n'est pas tant de s'appesantir sur des conséquences condamnables que de caractériser les causes. En voulant transporter dans le monde moral les lois du monde physique, Fourier ne s'est pas aperçu qu'il prenait pour moyen et pour loi d'attraction ce qu'il y avait de plus inégal, de plus inconstant. Elles ne sont pas altérables par le caprice et la fantaisie, les lois qui régissent l'univers, tandis que

Lerminier, lecteur de Saint-Simon, Fourier et Proudhon

les passions qui animent [400] l'homme ont les saillies les plus imprévues et les plus étranges écarts. Fourier a imaginé de créer un monde où ces saillies et ces écarts seraient élevés à l'état normal. Il serait inique de lui prêter d'immorales intentions ; mais l'esprit de système, avec ses exigences les plus impérieuses, emporta une imagination, qui, dans la voie de Terreur, se trouva trop hardie et trop féconde.

Fourier ne se dissimulait pas que, pour le triomphe de sa doctrine, il avait besoin d'une transformation de l'humanité. Aussi, imagina-t-il un système d'éducation où les enfants devaient être, comme il le disait, la cheville ouvrière de l'harmonie sociétaire et de l'attraction universelle. Dès que l'enfant saura marcher, on le préparera à être un travailleur, un fonctionnaire utile de la phalange. L'enfant aime à fureter, le bruit lui plaît. Il a la manie imitative et se laisse facilement guider par un plus fort que lui. Tous les goûts de l'enfant seront observés, excités, et de cette manière on discernera les vocations. N'y a-t-il pas des enfants qui bravent volontiers l'intempérie des saisons, et, par leur humeur vagabonde, leur malpropreté, font le désespoir de leurs parents ? Fourier les enrôle sous le nom de petites hordes, et les charge de tous les travaux répugnants de l'association, qui, pour les récompenser, leur donne le pas sur toutes les autres corporations dans les cérémonies. D'un autre côté, il y a des enfants chez lesquels est inné le goût de l'élégance et de la parure ; ceux-là formeront de petites bandes chargées d'entretenir le luxe collectif de la phalange ; ils sont comme les ministres du beau, et s'occupent de faire régner partout le charme social. Cependant, les arts, et surtout la musique, seront appelés au secours de cette éducation. Pour former l'enfant à l'unité mesurée et au régime harmonieux, il y aura un opéra où figureront tour à tour presque tous les membres de l'association⁷. L'opéra ne sera donc plus un [401]

⁷ Cette coopération obligatoire de presque tous les membres des phalanges à l'exécution de la musique d'opéra s'explique par leur éducation. « Dès le berceau, a écrit Fourier, on habituera l'enfant à la justesse d'oreille en faisant chanter des trios et des quatuors dans les salles des nourrissons, en promenant les poupons d'un an au bruit d'une petite fanfare à toutes

CORPUS, revue de philosophie

amusement d'oisif, mais il est destiné à exciter au travail, à la production, les petits spectateurs dont il charmera l'oreille. Tous ces enfants, qui bientôt deviendront des hommes, ne sont pour Fourier que des producteurs dont il importe de stimuler par tous moyens le zèle et l'énergie. L'industrie est le but, l'affaire unique. Tous les autres développements de l'activité humaine lui sont subordonnés. Nous retrouvons l'exclusive préoccupation du socialisme.

Mais voici un contraste imprévu. Le même théoricien qui bornait l'éducation au choix et au développement d'une vocation industrielle dépasse par la pensée les limites de notre globe, et il nous représente Dieu s'exerçant à créer des hommes et des passions dans des milliards de mondes. Ici, Fourier prodigue la vie avec une magnificence que rien n'arrête. D'abord, l'homme, sur ce globe, renaîtra, mais plus sage et meilleur ; c'est ce que Fourier appelle la métempsycose en composé et non en simple. Puisque nous devons, selon la loi des attractions proportionnelles aux destinées, conserver dans l'autre vie l'usage intégral de nos passions, la métempsycose, ou le retour de l'homme sur ce globe, devient une nécessité. Fourier a établi des calculs d'après lesquels nos âmes, à la fin de la carrière planétaire, auront alterné environ huit cent dix fois de l'un à l'autre monde : sur ces huit cents existences, il doit y en avoir sept cent vingt très heureuses, quarante-cinq favorables et quarante-cinq fâcheuses en moyen terme. Ce n'est pas assez. [402] Lorsque notre planète mourra, toutes nos petites âmes se confondront et s'identifieront avec sa grande âme, et le souvenir des métempsycoses antérieures disparaîtra. Enfin, il y aura des âmes privilégiées, car l'égalité n'existera pas plus dans l'autre monde que dans celui-ci ; il y aura des âmes d'élite qui, après avoir parcouru les

parties. On aura de même des méthodes pour joindre le raffinement auditif au raffinement musical, pour donner aux enfants la finesse d'ouïe qui distingue le sauvage et pour exercer de même les autres sens. » Fourier veut aussi qu'on prenne des précautions pour former l'enfant de bonne heure à la dextérité, pour prévenir l'emploi exclusif d'une main et d'un bras, qui condamne l'autre bras à une maladresse perpétuelle.

Lerminier, lecteur de Saint-Simon, Fourier et Proudhon

planètes lunigères, résideront dans le soleil et les lactéennes, d'où elles passeront dans d'autres soleils, puis dans d'autres univers, où elles varieront à l'infini leurs jouissances pendant l'éternité.

Dans le siècle dernier, un visionnaire célèbre décrivait en détail toutes les magnificences de la Jérusalem céleste, les palais de marbre brillants d'or et de pierreries, les jardins enchantés ; il racontait avoir assisté dans les cieux à une grande conférence, et avoir vu dans le monde spirituel Pythagore, Socrate, Luther, Calvin, Xénophon, Sixte-Quint, Louis XIV et Newton. C'était Swedenborg, qui disait s'entretenir avec les anges. Entre l'utopiste et le visionnaire, entre Fourier et Swedenborg, il y a des traits de ressemblance : même intrépidité dans les affirmations, même richesse dans l'invention des détails.

Une grande imagination, peu de goût et beaucoup d'ignorance, expliquent les rêves auxquels s'est livré Fourier. Son ambition était de ne ressembler à personne. Napoléon avait son analogue dans César ; Fourier ne s'en reconnaissait aucun, ou plutôt il mettait sa gloire à en avoir deux, Jésus-Christ et Newton, à la condition de les résumer et de les agrandir en sa personne. « Comment, disait-il, pourrais-je outrager mes deux guides ? » Fourier soutenait qu'à une doctrine de sagesse négative Jésus joignait une sagesse positive qui admettait l'amour des richesses et des biens de ce monde, et qui préparait le monde de l'industrie attrayante, où devaient régner l'abondance et les passions. En tenant un pareil langage, Fourier croyait dire des choses très nouvelles. On l'aurait beaucoup étonné si on l'eût averti que, dès le second siècle du christianisme, Papias expliquait [403] les doctrines et les promesses du Christ par l'annonce d'un redoublement de jouissances et de félicités terrestres⁸.

⁸ Evêque d'Hiéropolis, en Phrygie, Papias prêchait l'établissement d'une Jérusalem céleste sur la terre, où les félicités matérielles seraient prodiguées aux croyants. Nous trouvons la preuve de ces espérances dans ce passage d'Irénée : « Il viendra un temps où naîtront des vignes dont chacune aura dix mille sarments, qui auront chacun dix mille grosses branches, lesquelles en pousseront chacune dix mille petites, qui don-

CORPUS, revue de philosophie

Il y avait dans Fourier un véritable poète que signalent surtout ses premières hypothèses. Plus tard, il s'égara dans d'inexplicables divagations, devant lesquelles on se demande si c'est un fou qui parle ou bien un mystificateur : quelle que soit la réponse, elle est triste pour sa mémoire. Aberration ou tromperie, d'épais nuages ont passé sur l'intelligence de l'utopiste.

Toutefois, sous le rapport pratique, Fourier croyait sincèrement à l'efficacité de son système, et son désir le plus vif était d'obtenir qu'on en fit l'épreuve. Il ambitionnait par dessus tout de réaliser un des degrés de son échelle d'association. Il eût consenti qu'au lieu d'associer dix-huit cents personnes, on n'en réunît que douze cents, ou six cents de tous les âges. Même dans les dernières années de sa vie, il eût voulu fonder un phalanstère avec trois ou quatre cents enfants, qu'il eût choisis depuis l'âge de trois ans jusqu'à quatorze, tant il avait foi dans la puissance de l'attraction passionnelle pour utiliser les petits travailleurs. Il avait tracé lui-même le plan du phalanstère, qui devait contenir [404] des salles publiques pour l'exercice de chaque industrie, avec des appartements particuliers pour les colons. Mais Fourier ne devait jamais voir s'élever de phalanstère. En vain affirmait-il qu'il suffisait d'un seul essai démonstratif pour répandre partout l'art de l'association aussi promptement que se répandit la boussole, tout lui fit défaut : le secours de la presse, les capitaux des particuliers, la protection de l'État. Un moment néanmoins il se crut à la veille de réussir. Quand le cabinet du prince de Polignac se forma, en 1829, il fut créé un ministère des travaux publics, et Fourier prit le parti de s'adresser à l'administrateur auquel on l'avait confié. Le ministre n'eût pas mieux demandé

neront chacune dix mille grappes, dont chacune aura dix mille grains ; et, lorsqu'un des saints saisira une de ces grappes, celle d'à côté s'écriera : *Je suis meilleure grappe ; prends-moi, bénis par moi le Seigneur*. De même, chaque grain de froment produira dix mille épis, et chaque épi contiendra dix mille grains, et chaque grain dix livres d'excellentes fleurs de farine. Même abondance pour les autres fruits. Les animaux qui se nourriront de ces produits seront doux et se soumettront aux hommes avec la plus grande docilité. Enfin, dans la nouvelle Jérusalem, on connaîtra tous les plaisirs des sens. »

Lerminier, lecteur de Saint-Simon, Fourier et Proudhon

que de signaler sa présence au département des travaux publics par quelque nouveauté brillante. « Soyez persuadé, écrivait-il, le 24 juillet 1830, à Fourier, que cette affaire sera examinée avec toute l'attention qu'elle mérite. Mais le ministère étant surchargé d'affaires, il faut différer quelques jours cet examen. » Ce n'était rien moins que les fameuses ordonnances méditées par M. de Polignac, et, quelques jours après, une révolution, qui venaient renverser toutes les espérances du théoricien.

Fourier ne se découragea pas. Il tenta plusieurs fois de faire mettre ses idées et ses plans sous les yeux du roi Louis-Philippe. En imprimant une brochure, en juillet 1836, après l'attentat d'Alibaud, il écrivait à un de ses amis : « J'ai, à ce sujet, placé en tête de mon livre un article de dix pages qui, j'espère, sera communiqué ou commenté au roi. Je lui prouve que, s'il veut en finir des conspirations, il n'a que mon entreprise pour ressource. Je ferai des démarches pour qu'on lui en parle. » Quelques jours après, il disait dans une autre lettre : « L'attentat d'Alibaud me donne beaucoup de prise pour réclamer l'examen de ma théorie et faire des efforts pour que l'affaire parvienne aux oreilles du roi, qui en a bon besoin. J'en écrirai demain à son fils aîné avant son départ pour Compiègne, avec invitation de communiquer ma lettre [405] à son père. On est plus sûr, il est plus facile de faire parvenir une lettre au fils qu'au père... » De la meilleure foi du monde, Fourier voyait dans le phalanstère une recette infaillible contre les conspirations et les mouvements révolutionnaires. Il y avait du moins un sincère amour de l'ordre au fond de cette idée fixe.

Quelquefois même, dans son désir de se concilier les esprits pour mieux trouver des moyens pratiques, il consentait à réduire ses idées à la forme la plus sommaire, et même, comme il le déclarait, à manquer de franchise, ajoutant qu'il ne croyait pas se déshonorer en avouant cette dissimulation, puisqu'elle était forcée. « Les Parisiens, disait-il à ce propos, sont *bêtes d'habitude*, et, s'ils ne sont pas poussés par leurs journaux, rien ne peut les stimuler. » Dans le petit *sommaire* qu'il rédigea, Fourier sacrifia en vain les développements et les idées : il en vendit trois exemplaires.

CORPUS, revue de philosophie

On eût dit que la civilisation se vengeait de toutes les attaques qu'il dirigeait contre elle. L'humanité, s'il fallait en croire Fourier, avait, pendant vingt-trois siècles scientifiques, épuisé la carrière des misères, des inepties et des crimes. Si elle avait fait de temps à autre quelques découvertes utiles, elle les devait non pas aux sciences politiques et morales, mais au hasard. Les sciences politiques et morales, le libéralisme, les constitutions, étaient l'objet de tous les dédains de Fourier. Il pensait que le libéralisme n'opérait aucun bien positif, et restait stérile sur tous les grands problèmes d'amélioration sociale. Quant aux constitutions, il avait pour elles très peu de respect : elles n'étaient à ses yeux que d'impuissantes formules. Quand la critique de Fourier descendait de ces généralités dans les détails, quand elle fustigeait les vices de l'industrie, les ruses du commerce, les travers de la société, elle déployait une verve vraiment originale et arrivait à des effets comiques. Alors, dans l'utopiste, il y avait du Rabelais.

[406] Le saint-simonisme trouva chez Fourier un rival redoutable, un juge sévère, qui tantôt signalait la vanité de ses solutions, tantôt se plaignait de ses plagiats. « Les saint-simoniens sont des théocrates, disait Fourier, et, par suite, des cloaques de vices et d'hypocrisie... Si le régime saint-simonien s'organisait, on n'est point du tout sûr que l'amélioration du sort de la classe laborieuse en fût le résultat. Le seul effet certain serait de concentrer, au bout d'un demi-siècle, toutes les propriétés, capitaux, domaines, usines, fabriques, entre les mains des nouveaux prêtres. » En prêchant leur religion nouvelle, les saint-simoniens avaient attaqué Fourier, et lui avaient reproché d'avoir perdu le sentiment de l'humanité. Cette accusation exaspérait Fourier. « Que je battrais bien ces histrions, si j'avais un journal ! » s'écriait-il. Il demandait qu'on ne le confondît pas avec les prêtres saint-simoniens, qui voulaient se faire juges des capacités et déterminer le placement de l'individu. Il déclarait n'avoir qu'une ambition : c'était d'enseigner le mécanisme qui devait faire éclore tous les penchants industriels et leur fournir un emploi lucratif. Il ajoutait que dans cet ordre, où tout travail serait accessible à chacun, l'individu saurait se placer lui-même selon ses pen-

Lerminier, lecteur de Saint-Simon, Fourier et Proudhon

chants, sans que ni lui, ni aucun directeur y intervînt. Il y avait entre l'école de Saint-Simon et Fourier des points de contact et des causes de répulsion. On poursuivait le même but, l'art d'associer ; mais chacun l'entendait à sa manière, et on se faisait une guerre d'autant plus vive qu'on servait la même cause.

Cependant, il y eut entre les chefs des deux écoles, entre Saint-Simon et Fourier, cette ressemblance que tous deux étaient ennemis des doctrines et des passions révolutionnaires. Saint-Simon aurait voulu mettre le roi de France à la tête d'un mouvement industriel : Fourier invoquait l'intervention du ministère de M. de Polignac, et, plus tard, l'appui du gouvernement du roi Louis-Philippe, pour obtenir un premier essai de ses plans d'association. L'antipathie des deux utopistes [407] pour tout ce qui pouvait déchaîner les révolutions est naturelle ; ils sentaient qu'au milieu des effervescences populaires ils seraient encore moins écoutés. D'ailleurs, pour des théoriciens qui voulaient tout à fait subordonner la politique à l'industrie, les révolutions avaient quelque chose de monstrueux et d'incompréhensible qui les glaçait d'effroi.

Au milieu des plus grandes innovations de Fourier, nous trouvons des éléments conservateurs. Il appelait le capital à son aide, et cet appel impliquait le respect de la propriété. À côté du travail, il reconnaissait les droits du talent. Dans l'association dont il s'était fait le législateur et où il substituait à la famille, comme centre de production et de consommation, trois ou quatre cents familles formant des groupes et des séries, Fourier répartissait les bénéfices proportionnellement au concours de chacun en travail, en talent et en capital. Il était loin de sacrifier à la chimère d'une égalité absolue, et, s'il vivait aujourd'hui, il serait assurément, par beaucoup de socialistes, accusé d'aristocratie.

Que restera-t-il de toutes les combinaisons et de toutes les rêveries accumulées par Fourier ? Avant tout, une idée féconde, celle du *travail attrayant*. Les économistes avaient fait jusqu'alors de la division du travail un puissant levier de production, et ils se préoccupaient surtout de la multiplication et de la qualité du produit. Fourier porta sa sollicitude sur le producteur, et il voulut que l'homme, en travaillant, trouvât le bonheur. Il voulait,

CORPUS, revue de philosophie

par des séances courtes et variées, par l'emploi des mobiles passionnels, causer aux sens et à l'âme un double plaisir, qui devait sans cesse accompagner le labeur de l'industrie. Enfin, les résultats matériels d'un pareil mécanisme étaient immenses, et Fourier les récapitulait tous sous le nom de quadruple produit, qui, loin d'être obtenu aux dépens du producteur, devient sa récompense. La répartition a lieu suivant les trois modes de concours : travail, talent et capital. De cette manière, il y aura [408] fusion des classes pauvre, moyenne et riche. Enfin, le prolétariat se trouverait aboli, puisque, par le seul fait de l'association, chaque sociétaire serait nanti d'un *minimum* en toute chose.

Avec Fourier, l'idée du bonheur est sortie des généralités pour prendre un corps. Elle s'est pour ainsi dire logée dans un système qu'il s'est toujours efforcé de rendre de plus en plus praticable, mais dont il n'a pu voir l'essai. Nous attendons encore l'ouverture du premier phalanstère. Quoi qu'il en soit, l'idée *du travail attrayant* prendra sa place dans la science sociale, et elle fera vivre le nom de celui qui l'a conçue.

Si, du maître, nous passons aux disciples, où en est l'école de Fourier ? Le maître, il faut l'avouer, imposait à ceux qui acceptaient le rôle de disciples un lourd fardeau. La doctrine et les idées qu'il fallait répandre offraient un chaos immense où tout se heurtait : vues pratiques, rêves étranges, détails industriels, imaginations cosmogoniques, où l'analyse des passions dégénérait parfois en érotiques hallucinations. A quel parti s'arrêter ? Devait-on tout prêcher, tout défendre ? Un moment on se jeta dans cette héroïque extrémité. Il y eut alors des réunions solennelles, où, devant les profanes qu'on voulait convertir, on proclamait Fourier l'antagoniste du Christ ; c'était un nouveau Prométhée, non plus enchaîné, mais vainqueur, qui avait ravi le feu du ciel, ou plutôt qui éclairait l'homme au flambeau de ses passions.

Ce genre de prédication fit scandale ; on y renonça, et, par un revirement imprévu, on imagina de se mettre sous l'aile du christianisme, qu'on avait commencé par traiter avec tant de dédain. A ce nouveau point de vue, Fourier devenait un autre rédempteur ; il n'était plus l'antagoniste, mais le continuateur du

Lerminier, lecteur de Saint-Simon, Fourier et Proudhon

Christ. Lui aussi, était venu sur la terre pour relever l'humanité de sa chute et pour lui ouvrir des destinées nouvelles. Mais où ? Sur ce globe, ou dans un monde aujourd'hui invisible à nos sens ? Par la douleur ou par la volupté ? [409] Par le sacrifice ou par la jouissance ? Nous ne nous arrêterons pas à discuter une pareille confusion, qui ne peut être que volontaire de la part des gens qui n'ont pas craint de se la permettre. Mais, en vérité, nous préférons entendre le fouriérisme prêcher hardiment la félicité terrestre, provoquer l'essor des passions, et transporter sur ce globe le paradis de Mahomet, que de le voir se glisser comme un voleur dans le royaume de l'Évangile, et se couvrir du masque du christianisme.

Rien n'offense plus la raison et la droiture du jugement que ce mélange adultère d'idées si dissemblables entre elles, à ce point que leur essence est de se contredire et de se combattre. Jamais non plus aucune secte n'a augmenté sa puissance morale, en essayant ces accouplements monstrueux par lesquels elle se donne à elle-même un complet démenti.

C'est avec plus de sincérité que l'école de Fourier s'est laissé emporter par le mouvement révolutionnaire. Les tempêtes politiques répandent autour d'elles une atmosphère embrasée qui allume facilement les imaginations, surtout si elles sont jeunes ou déjà échauffées par quelque système. Seulement, les fouriéristes ne se sont pas aperçus qu'en se jetant dans les rangs de l'extrême démocratie, ils se mettaient en contradiction ouverte avec les doctrines du maître. Qu'eût dit Fourier s'il avait été le témoin des déviations de ses disciples et de leurs aventures politiques, lui qui blâmait déjà comme excessives les exigences des libéraux, et qui, en 1828, appelait non pas une révolution, mais un capitaliste ?

Le véritable fouriériste n'est ni révolutionnaire, ni chrétien : il est l'homme du phalanstère. Il concentre ses désirs et sa pensée sur le succès à venir d'une association agricole et industrielle plus ou moins étendue, qui réponde victorieusement à tous les doutes, à toutes les objections. Il attachera plus de prix même à un essai sur une petite échelle du plan [410] sociétaire qu'au triomphe des théories et des sentiments révolutionnaires.

CORPUS, revue de philosophie

Cependant, la majeure partie des disciples de Fourier se confond aujourd'hui dans les rangs épais de la démocratie. Ils s'y sont fait accueillir en subordonnant l'élément industriel aux principes révolutionnaires, en s'effaçant comme phalanstériens. Le jour où ils voudraient revenir aux véritables doctrines du maître, à l'application des droits du capital et du talent, ils verraient quelles clameurs et quelles colères soulèverait une pareille prétention. Aussi, le fouriérisme a vraiment abdiqué dès qu'il s'est mêlé aux agitations politiques. Il a replié son drapeau pour s'encadrer dans l'armée populaire. En somme, de tout le mouvement que Fourier suscitait il y a quinze ans, j'aperçois une grande idée qui surnage, l'idée du travail attrayant, puis une école dissoute, et quelques talents déroutés au milieu des passions et des masses démocratiques.

CHAPITRE XIV.

LE LOGICIEU DU SOCIALISME. — M. PROUDHON.

Nous avons vu jusqu'à présent le socialisme affecter le caractère d'une religion, revêtir même un moment l'appareil d'un culte et prétendre tout au moins au dogmatisme encyclopédique d'un système embrassant l'univers. Ces allures de révélateur, ces accents de hiérophante, ne laissent pas de communiquer à l'esprit l'impression d'une monotonie fatigante, qui parfois traîne à sa suite l'ennui. Mais nous y échapperons en nous occupant des ouvrages et des idées de M. Proudhon, qui nous offre un véritable réactif contre la béatitude des faiseurs d'utopies et de religions.

Mettre en avant des propositions énormes, les soutenir et les rendre spécieuses par des démonstrations de la plus ingénieuse subtilité, malmener le lecteur, l'étourdir, l'étonner [411] jusqu'à la stupéfaction, puis reconquérir sa confiance par de

Lerminier, lecteur de Saint-Simon, Fourier et Proudhon

vigoureux élans de raison et de bon sens, l'effrayer de nouveau, le ramener encore, le soumettre ainsi aux sensations les plus contraires pour le dominer toujours, tels sont, à la première vue, les procédés de M. Proudhon. Il pratique l'art des contrastes avec une réflexion savante ; au moment même où il semble s'échauffer le plus, il reste froid ; en portant des coups furieux, presque toujours il les mesure. C'est un calculateur éloquent.

Si nous pénétrons plus avant dans les habitudes d'esprit de M. Proudhon, nous trouvons un mélange assez original de métaphysique et de comptabilité. M. Proudhon a nourri, fortifié sa raison avec ces deux sciences dont l'association n'est pas commune. « La comptabilité commerciale, a écrit M. Proudhon, est une des plus belles et des plus heureuses applications de la métaphysique ; une science, qui, pour la précision et l'exactitude, ne le cède point à l'arithmétique et à l'algèbre... Le comptable est le véritable économiste à qui une coterie de faux littérateurs a volé son nom sans qu'il en sût rien, et sans qu'eux-mêmes se soient jamais doutés que ce dont ils faisaient tant de bruit sous le nom d'économie politique, n'est qu'un plat verbiage sur la tenue des livres. » M. Proudhon n'hésite pas à déclarer que la comptabilité commerciale doit embrasser le monde entier, et que le grand livre de la société doit avoir autant de comptes particuliers qu'il existe d'individus. L'existence de ce grand livre universel mettra au néant toutes les discussions et toutes les formes politiques. Nous commençons à tenir notre homme. M. Proudhon n'a pas plus échappé que Fourier aux victorieuses influences du milieu dans lequel il a vécu. Les occupations commerciales qui ont rempli une partie de sa vie lui ont inspiré un tel enthousiasme pour la comptabilité qu'il en a fait la science par excellence, destinée à supplanter toutes les autres.

Voici maintenant la part de la métaphysique dans l'éducation intellectuelle de M. Proudhon. Tout en explorant [412] l'économie politique, il s'initia aux théories de la philosophie allemande. Déjà familier avec Kant, il faisait connaissance avec Hegel, quand un Allemand, de passage à Paris, acheva de lui expliquer le système du nouvel Aristote. Sans aller en Allemagne,

CORPUS, revue de philosophie

M. Proudhon ne devint pas moins expert dans la doctrine hégélienne qu'un étudiant de Berlin.

Il faut, sur-le-champ, mettre la main sur la clef du système. Veuillez suivre ceci. Une idée se pose : comment l'esprit en pose-t-il une seconde ? En détruisant, en contredisant la première. Voilà la thèse et l'antithèse ; mais ce dualisme doit disparaître dans un troisième terme destiné à absorber les deux autres : c'est le triomphe de la synthèse. Au fond, la philosophie de Hegel est, comme nous l'avons vu, une trinité logique ; par la forme, elle est une perpétuelle antinomie. M. Proudhon a la prétention d'y ajouter quelque chose, une loi de progression, de classification et de série qui associe les idées par groupes naturels.

Cette théorie des séries devrait, s'il fallait en croire M. Proudhon, le mettre au nombre des trois ou quatre grands législateurs de la raison humaine. Le syllogisme est la propriété d'Aristote ; l'induction celle de Bacon. L'antinomie a été décrétée par Kant et mise en œuvre par Hegel. La série a pour père M. Proudhon, qui se trouve ainsi avoir complété la logique humaine, et atteint les colonnes d'Hercule de la dialectique. Telle est la gloire dont il se couronne de ses propres mains.

Cette gigantesque ambition n'a pas été heureuse. De l'autre côté du Rhin, on n'a vu dans la théorie des séries qu'une puérole superfétation au système de Hegel, et, parmi nous, personne ne s'en est occupé. Nous ne saurions gourmander cette indifférence, car elle est un arrêt du bon sens. M. Proudhon est le plus ingénieux arrangeur de formules qu'en France nous ayons encore connu, mais cette habileté ne lui confère pas la puissance de faire croire que, par de nouvelles combinaisons de mots, il change la nature des choses. [413] Veut-on savoir pourquoi jusqu'à M. Proudhon la propriété n'a été comprise, ni par ceux qui l'ont défendue, ni par ceux qui l'ont attaquée ? C'est parce que la série hors de laquelle elle reste inconcevable n'avait pas été trouvée et construite. C'est le défaut de cette connaissance qui a égaré, tant le gros du genre humain, que les jurisconsultes et les économistes. Avec beaucoup d'aplomb et d'industrie sophistique, une pareille proposition peut se soutenir ; seulement,

Le minier, lecteur de Saint-Simon, Fourier et Proudhon

elle n'a de prise ni sur l'instinct des masses, ni sur la raison de ceux qui observent la réalité.

M. Proudhon a produit plus d'effet par la manière dont il a fait jouer les antinomies. Un fait économique étant donné, il le décompose en thèse et en antithèse. La division du travail se trouve être à la fois la cause première de la multiplication et de l'habileté des travailleurs, puis aussi la cause première de la décadence de l'esprit et de la misère civilisée. Les machines ont imprimé au bien-être une impulsion puissante, et elles sont aussi une cause incessante de paupérisme. La concurrence produit les plus funestes effets ; elle enlève le pain à toute une classe de travailleurs, augmente les frais réels de la production en multipliant sans nécessité les capitaux engagés, et entretient partout la terreur et la méfiance. Mais, d'un autre côté, la concurrence ne peut être abolie, car autant vaudrait supprimer la personnalité, la liberté, la responsabilité individuelle. Le crédit a été l'un des plus actifs agents de l'émancipation du travail, de l'accroissement de la richesse collective et du bien-être de chacun. Maintenant, voici le revers de la médaille : le crédit est une mystification : c'est l'exploitation du travail par le capital et la royauté de l'argent.

Un fait plus considérable encore que tous ceux que je viens de signaler, le fait primordial de la propriété, a été mis également, par M. Proudhon, au régime de l'antinomie. Ici, pour être exact et équitable, il faut distinguer, dans les idées de M. Proudhon sur la propriété, deux [414] époques distinctes. Pour beaucoup de personnes, toute la théorie de M. Proudhon est renfermée dans ces mots : *La propriété, c'est le vol*. Il est juste de dire sur-le-champ que la théorie de M. Proudhon est plus complexe et moins violente. Toutefois, il ne doit accuser que lui-même, si le préjugé populaire associe son nom aux idées les plus anarchiques. Sans doute, il est permis à un écrivain de chercher à attirer les regards ; c'est son droit, surtout quand il débute, de faire à l'opinion un audacieux appel. Mais M. Proudhon en lançant dès les premières lignes du mémoire, adressé à l'académie

CORPUS, revue de philosophie

de Besançon⁹, ces mots flamboyants : *La propriété, c'est le vol*, dépassa le succès, même le scandale, et parvint d'un coup à une notoriété ineffaçable et peut-être douloureuse. Il y a de ces célébrités qui, après avoir réjoui l'homme dans son orgueil, lui deviennent un lourd et pesant fardeau qu'il ne peut ni secouer, ni déposer. C'est le destin.

Tantôt M. Proudhon se montre fier de sa définition, tantôt il en paraît embarrassé. Un jour il s'écriera : « Il ne se dit pas en mille ans deux mots comme celui-là. Je n'ai d'autre bien sur la terre que cette définition de la propriété ; mais je la tiens plus précieuse que les millions de Rothschild. » Une autre fois, tout cet enthousiasme s'est évaporé. « Je ne viens point, nous dira-t-il, avec une sottise et lâche impertinence, commenter la formule trop connue et trop peu comprise : *La propriété, c'est le vol*. Cela se dit [415] une fois, cela ne se répète pas. Laissons cette machine de guerre, bonne pour l'insurrection, mais qui ne peut plus servir aujourd'hui qu'à contrister les pauvres gens. » Ainsi, l'incalculable trésor n'est plus qu'une machine de guerre désormais inutile, et, d'une exaltation poussée jusqu'au plus violent paroxysme, nous passons à une sorte de regret et de rétractation.

Quant au fond même de la théorie, la vraie pensée de M. Proudhon est de démontrer que la propriété est un fait antinomique comme la division du travail, la concurrence et le crédit. A ses yeux, elle est à la fois le droit d'occupation et le droit d'exclusion, le prix du travail et la négation du travail, le produit spontané de la société et la dissolution de la société, une institution de justice et le vol. Elle est donc un mélange de bien et de

⁹ « Si j'avais à répondre à la question suivante : *Qu'est-ce que l'esclavage* et que d'un seul mot je répondisse : *C'est l'assassinat*, ma pensée serait d'abord comprise. Je n'aurais pas besoin d'un long discours pour montrer que le pouvoir d'ôter à l'homme la pensée, la volonté, la personnalité, est un pouvoir de vie et de mort, et que faire un homme esclave, c'est l'assassiner. Pourquoi donc à cette autre demande : *Qu'est-ce que la propriété ?* ne puis-je répondre de même : *C'est le vol*, sans avoir la certitude de n'être pas entendu, bien que cette seconde proposition ne soit que la première transformée ? » *Qu'est ce que la propriété ?* Premier mémoire, chap. 1.

Le minier, lecteur de Saint-Simon, Fourier et Proudhon

mal. Mais, si la propriété a des abus, ne pourrait-on les corriger sans détruire le principe ? A cette idée, que suggère inévitablement le bon sens, M. Proudhon répond que vouloir supprimer les abus de la propriété, c'est la détruire elle-même, de même que supprimer un article au débit d'un compte, c'est le détruire au crédit. Il soutient que dans la propriété le mal ou l'abus est inséparable du bien, comme dans la comptabilité en partie double le *doit* est inséparable de *l'avoir*. Aussi, notre teneur de livres demande la liquidation de l'ancienne société, en protestant que pour l'avenir il se propose non pas l'anéantissement, mais la transformation de la propriété. M. Proudhon est anti-communiste, et, s'il veut détruire la propriété actuelle, c'est pour que tous les hommes deviennent propriétaires.

Prenons acte d'un point essentiel. M. Proudhon ne condamne pas la propriété en elle-même. Il ne le pourrait sans la plus monstrueuse inconséquence, car il proclame son respect pour la liberté. Il ne peut donc refuser à l'individualité humaine le droit d'appropriation avec ses légitimes effets. Seulement il réprovoque la propriété actuelle à cause de son [416] caractère antinomique, et, pour faire disparaître l'antinomie sur ce point comme sur d'autres, il apporte une solution.

Jusqu'ici, nous sommes dans le champ des idées pures. Bientôt nous apprécierons la tactique révolutionnaire de l'auteur du *Système des contradictions économiques*, mais il faut auparavant connaître la solution théorique qui doit résoudre toutes les difficultés soulevées et décrites avec une impitoyable insistance. M. Proudhon n'a pu se dissimuler combien étaient lourds les engagements pris avec ses lecteurs : aussi, vers la fin de son livre, en dépit de la décision de son allure, il hésite à conclure, il diffère, il se jette dans des digressions ; c'est chose qui lui coûte, de nous donner son dernier mot.

Mais enfin, il faut aboutir à une conclusion et couronner l'œuvre. M. Proudhon se détermine à nous apprendre que l'équation générale de toutes nos contradictions est dans une loi d'échange, dans une théorie de mutualité, dans un système de garanties qui résolve les formes anciennes de nos sociétés civiles et commerciales, et satisfasse à toutes les conditions d'efficacité,

CORPUS, revue de philosophie

de progrès et de justice. Or, la justice, c'est l'égalité. Pour arriver à cette égalité, il faut établir la proportionnalité des valeurs, qui n'est, sous une autre forme, que la théorie même de l'égalité. Tout dépend donc de la fixation de la valeur qui doit être, non plus changeante, mais absolue.

Voilà ce qu'après avoir tout détruit, M. Proudhon nous donne comme compensation. Elle est mince. Les faits et la pratique commune attestent, depuis que les sociétés transigent et négocient, que la valeur ne saurait être constituée *a priori*. Depuis longtemps les économistes ont comparé la prétention de mesurer la valeur, d'en trouver l'étalon, à l'entreprise de ceux qui cherchent le mouvement perpétuel et la quadrature du cercle. Or, au moment même où sur ce point M. Proudhon se bat à outrance contre les économistes, il laisse échapper un aveu qui est sa condamnation. Selon [417] lui, l'école de J.-B. Say, en réfléchissant que la variabilité dans la valeur procède non des choses, mais de l'esprit, aurait dû se dire que, comme la liberté de l'homme a sa loi, la valeur doit avoir la sienne. Eh ! c'est précisément parce que la variabilité de la valeur procède de l'esprit de l'homme qu'elle est indestructible. Autrement, ce serait sur les ruines de la liberté qu'on arriverait à une mesure immobile et universelle de la valeur, et, par cette voie, à un despotisme inconnu jusqu'à présent dans les sociétés humaines.

Cette conclusion dogmatique n'est donc qu'un laborieux avortement. L'originalité de M. Proudhon n'est pas là : elle est dans les détails, dans les sinuosités qui l'y ont conduit, dans la situation qu'il a prise entre les économistes et les socialistes, et qui lui permet de les combattre, de les contredire tour à tour. S'il accuse l'économie politique de stérilité et d'impuissance, s'il lui impute de n'être que l'organisation du paupérisme, il dira du socialisme que ce qu'il lui reproche n'est pas d'être venu sans motif, mais de rester si longtemps et si obstinément bête. Il ajoutera que le socialisme est plus ignorant mille fois que l'économie politique ; il le répudiera comme vide d'idées, comme immoral, comme propre seulement à faire des dupes et des escrocs. Les économistes, qui représentent la tradition, sont presque moins maltraités que les socialistes, qui représentent l'utopie.

Lerminier, lecteur de Saint-Simon, Fourier et Proudhon

Il y a des arguments et des plaidoyers dans M. Proudhon pour toutes les idées, pour toutes les causes et tous les intérêts. On trouve dans ses pages l'éloge de la propriété et de l'argent ; celui du capital, qui n'est que le travail accumulé. Le luxe a son apologie, et les avantages de la liberté du commerce sont mis en lumière.

On dira que, chez ce grand démolisseur, c'est l'effet d'une impartialité naturelle. Soit. Mais apparemment certaines inconséquences, dans lesquelles tombe M. Proudhon, ne sont pas volontaires. L'auteur du *Système des Contradictions économiques* proteste qu'il croit à un progrès indéfini ; puis, [418] quelques pages après, il déclare que la perversion de la société n'est autre que celle de l'homme, et que l'opposition des principes et des intérêts met en relief la noirceur de notre égoïsme et la rareté des vertus dont notre espèce peut s'honorer. Mais alors, où le progrès indéfini trouvera-t-il sa racine et sa cause ? Si l'individu n'est pas perfectible, comment l'espèce progressera-t-elle ?

Je n'oublie pas que M. Proudhon déclare les hommes égaux par la puissance indéfinie de leurs facultés. A l'exemple d'Helvétius, il soutient que l'intelligence ne diffère dans les individus que par la détermination *qualitative*, qui constitue la spécialité de chacun, et qu'elle est chez tous les hommes *quantitativement* égale dans ce qu'elle a d'essentiel, le jugement. Où est la preuve de cette affirmation ? N'est-elle pas démentie par l'expérience, par les faits, qui prouvent combien l'esprit dans son essence est inégalement réparti parmi les hommes ? Mais M. Proudhon nie intrépidement tout ce qui démontre le néant de son rêve, l'égalité absolue. Aussi n'a-t-il pas assez d'anathèmes contre le génie de l'artiste. « De toutes les propriétés, à l'entendre, la plus détestable est celle qui a pour prétexte le talent. » Après avoir ainsi excommunié la propriété intellectuelle, M. Proudhon veut l'atteindre et la frapper dans sa cause même, c'est-à-dire dans le talent dont il nous donne en ces termes la définition : « Le talent est d'ordinaire l'attribut d'une nature disgraciée, en qui l'inharmonie des aptitudes produit une spécialité extraordinaire, monstrueuse. Un homme n'ayant pas de mains écrit avec son ventre : voilà l'image du talent. » Enfin, arrivant à l'artiste lui-même,

CORPUS, revue de philosophie

M. Proudhon le représente dépravé dans sa raison, dissolu dans ses mœurs, vénal et sans dignité, et il en fait l'image impure de l'égoïsme. Comprenons bien les motifs de ce bizarre acharnement contre l'art, ses ministres et ses œuvres. L'égalité absolue est le but auquel, suivant M. Proudhon, doivent parvenir les sociétés ; et, comme il nous annonce que la route qui doit nous y conduire est l'égalité [419] des intelligences, il s'irrite contre l'art, et aussi, dans maints endroits, contre la science, qui prouvent jusqu'à l'évidence combien l'esprit, la raison, tous les dons naturels, sont répartis inégalement. Si le talent n'est qu'une difformité, pourquoi ne pas dénoncer comme des types de monstruosité l'Apollon et la Vénus antiques ? Qu'on nous laisse au moins l'aristocratie de la grandeur et de la beauté morale.

Mais, non ; M. Proudhon ne veut pas que rien s'élève au-dessus du niveau commun, et, pour mieux tout égaliser, il déclare que « le cœur du prolétaire est, comme celui du riche, un égout de sensualité bouillonnante, un foyer de crapule et d'imposture. » Cependant, M. Proudhon s'était d'abord écrié : « Non, par la flamme de Némésis ! quand le peuple n'a plus de vengeance, il n'y a plus de Providence ! » Démocrate, vous n'y songez pas. Pourquoi désormais armer le pauvre contre le riche, s'ils ne valent pas mieux l'un que l'autre, s'ils sont égaux dans la corruption et dans la perversité ?

Il y a dans M. Proudhon un fond d'amère misanthropie qui déborde sur toute chose, même sur ce qu'il semblerait devoir épargner. On peut, sans lui faire tort, relever sa misanthropie, puisqu'il nous dit quelque part que Dieu est misanthrope, et qu'il n'a pour l'homme ni amour ni estime. Je soupçonnerais presque M. Proudhon d'avoir songé à lui-même quand il nous représente Dieu répondant à nos disputes et à nos plaintes par un éclat de rire.

Au fond, la pensée de M. Proudhon se rapproche beaucoup de celle de Hobbes, et il n'a guère fait que traduire le philosophe de Malmesbury, quand il a écrit que la vie de l'homme était une guerre permanente avec la nature, ses semblables et lui-même. Seulement, il a varié ce thème de Hobbes avec la phraséologie métaphysique de Hegel.

Lerminier, lecteur de Saint-Simon, Fourier et Proudhon

Quelle est la résultante pour l'esprit du lecteur ? Le scepticisme. L'auteur du *Système des Contradictions économiques* est assurément, dans ce siècle douteur, un de ceux qui auront le plus appris à leurs contemporains à ne rien croire. Il [420] serait aussi faux que vulgaire de traiter M. Proudhon d'athée dans le sens ordinaire : l'athéisme n'est pour lui qu'une hypothèse, une formule de démonstration. Non, c'est un sceptique qui nous ballotte dans le perpétuel antagonisme de la fatalité et du progrès, et qui, après avoir donné toutes les raisons de l'une et de l'autre, aime à nous laisser avec un doute plus complet sur toutes choses. Il ne lui déplaît pas de mystifier le lecteur et de bafouer le genre humain.

Au dix-huitième siècle, les philosophes qui poursuivaient des réformes sociales aimaient sincèrement l'humanité. Si les théories n'étaient pas toujours solides, les sentiments étaient vifs et bons. Je ne sais quelle flamme circulait alors qui échauffait les esprits et les cœurs. M. Proudhon, que la filiation des idées rattache au dix-huitième siècle, s'en sépare par la causticité de son scepticisme. Il n'a pas d'enthousiasme : il ricane.

Au fond de la métaphysique de Hegel, il y a une conscience profonde de la grandeur humaine. Comment cette grandeur ne serait-elle pas reconnue et célébrée par ceux qui croient à l'identité de l'idée et de l'absolu dans l'homme même ? Voilà la théorie philosophique de l'incarnation, qui est l'unité de la nature humaine et de la nature divine. Ce n'est que par un acte de foi qu'on peut s'élever à cet idéalisme, parce qu'il repose sur une affirmation qui échappe aux démonstrations du raisonnement. Logicien exclusif, M. Proudhon rejette cette affirmation et s'en moque. A ses yeux, l'*humanisme*, c'est-à-dire l'explication métaphysique de l'incarnation, n'est qu'un dernier écho des terreurs religieuses, une réhabilitation du mysticisme. M. Proudhon repousse cette solution et lui préfère l'hypothèse d'un être infini, non absolu, fatal, antiprogressif, éternel antagoniste de l'homme, qui lutte contre lui comme Israël contre Jéhovah.

Comprend-on maintenant pourquoi cet inflexible logicien, retranchant ainsi sans pitié tout ce qui n'entre pas dans les cadres de ses antinomies, reste sur les esprits sans autorité [421]

CORPUS, revue de philosophie

véritable ? Il glace ceux qu'il avait d'abord émerveillés, parce qu'à travers un long travail de destruction, il n'a su aboutir à rien de positif. *Destruam et œdificabo*. M. Proudhon n'a rempli que la moitié de cette ambitieuse épigraphe. Or, l'affirmation seule se fait croire et obéir.

Il nous reste maintenant à assister à la métamorphose du sceptique en révolutionnaire. Avant les journées de février, M. Proudhon avait eu des mots fort durs pour la politique avec laquelle la science sociale devait, selon lui, répudier toute alliance. Il déclarait le suffrage universel le plus niais des charlatanismes, tant que les conditions économiques de la société ne seraient pas changées. Il parlait avec assez d'irrévérence du peuple, qui a toujours besoin d'idoles, et *qui*, disait-il, *n'acceptera son salut des mains d'un commis, à moins qu'il ne l'habille en général*. Soudain la révolution éclate : les passions politiques dont M. Proudhon avait parlé avec tant de dédain triomphent. C'était plus tôt que ne l'avait cru et souhaité M. Proudhon.

Au premier moment, la victoire du peuple le remplit plus d'inquiétude que d'allégresse, et, tout en s'associant au mouvement révolutionnaire, il laissait, au mois de mai 1848, échapper cet aveu : « C'est encore une question, aujourd'hui qu'il n'y a plus à en revenir, de savoir s'il n'eût pas mieux valu, pour le salut de tous, faire en trente ans ce que nous avons fait en trois jours, et allonger une date glorieuse, plutôt que de s'exposer aux chances d'une solution embarrassée. » Sur ce point, nous ne contredisons pas M. Proudhon.

Mais enfin il n'était plus possible de reculer, surtout à ceux qui avaient donné un si rude assaut à l'ordre social, et M. Proudhon se fit révolutionnaire. Dans ce nouveau rôle, il porta le même génie de contradiction que dans la théorie. Ce fut le plus indiscipliné des révolutionnaires ; il voulut l'être à sa guise et marcher seul. Toutes les fautes qu'il remarquait dans la conduite des démocrates aux affaires, il les signalait sans pitié, et depuis, dans les *Confessions d'un [422] révolutionnaire*, loin de rétracter ses censures, il les a aggravées. « La postérité refuserait de croire, a-t-il écrit, aux actes du gouvernement de février, si l'histoire n'avait pris soin d'en enregistrer les pièces. A part quel-

Lerminier, lecteur de Saint-Simon, Fourier et Proudhon

ques mesures d'économie publique et d'utilité générale dont le temps avait révélé l'urgence et que la circonstance commandait, tout le reste ne fut que farce, parade, contre-sens et contre bon sens. » Il n'épargna pas davantage les théories de M. Louis Blanc sur l'organisation du travail, théories qu'il appela, sans détour, une forme de communisme.

Cependant, M. Proudhon, ne se bornant plus au rôle de censeur, voulut entrer résolument dans la pratique. Il tenta, par l'exposition de ses vues économiques, d'agir directement non pas sur l'atelier et le travail, mais sur la circulation et les rapports d'échange, de manière à atteindre indirectement le travail et l'atelier. Il imagina la banque d'échange, qu'il appela plus tard la banque du peuple ; et il la définit ainsi : « La banque d'échange est une institution essentiellement républicaine ; elle est le type du gouvernement du peuple par le peuple. C'est une protestation vivante contre tout rétablissement du principe hiérarchique et féodal. C'est l'abrogation de fait de toute inégalité civile et politique. Le privilège de l'or aboli, tout privilège disparaît. L'égalité dans l'échange, résultat nécessaire de la mutualité dans l'échange, devient à son tour la base de l'égalité dans le travail, de la solidarité réelle, de la responsabilité personnelle, de la liberté absolue. La banque d'échange, enfin, est le principe, l'instrument d'une richesse indéfinie, d'une paix générale et perpétuelle. » La substitution du papier à la monnaie, l'échange remplaçant la vente, la gratuité du crédit, tels étaient les moyens par lesquels M. Proudhon prétendait renouveler la face de la société.

Il importe de constater que le bon sens du peuple se laissa peu prendre à ces belles annonces. M. Proudhon eut autant de contradicteurs dans les rangs populaires que parmi les [423] capitalistes. Ainsi un ouvrier cordonnier a remarqué, dans un petit écrit, que trois causes principales rendaient impossible l'échange immédiat entre le producteur et le consommateur : la diversité des produits des différents pays du monde, la disproportion de la valeur des objets, la contradiction qui existe entre les professions et les besoins domestiques. M. Gaudon, c'est le nom de cet homme de bon sens, ne croit pas plus à la gratuité du crédit et au mutuel échange : il répond à M. Proudhon que jamais une

CORPUS, revue de philosophie

société, quelle qu'elle soit, ne pourra forcer personne à prêter son capital ou ses instruments de travail pour rien. La gratuité du crédit ne saurait donc être qu'un fait purement moral, et non jamais un fait légal.

Toutefois, en dépit de l'avortement de la banque du peuple, M. Proudhon ne se tint pas pour battu : il déclara qu'il ne renonçait pas à ses projets ; il affirma que les trois mois de janvier, février et mars 1849, pendant lesquels le principe du crédit gratuit avait été jeté dans la conscience du public par la banque du peuple, étaient le plus beau temps de sa vie. C'est le caractère de M. Proudhon de puiser des forces nouvelles dans les contradictions, dans la défaite, et, en cela, ce grand pourfendeur des sectes religieuses et socialistes, a quelque chose du sectaire.

N'en montra-t-il pas l'imperturbable fanatisme dans la séance de l'Assemblée constituante, où il dut répondre, non seulement au remarquable rapport de M. Thiers, mais encore à la réprobation universelle qui éclatait contre lui ? Les montagnards n'étaient pas les moins ardents à le désavouer. Cependant il a parlé avec orgueil de cette journée où, dit-il, il a égorgé le capital. « Toute ma crainte, a-t-il ajouté, avait été que l'ordre du jour motivé ne passât point. L'absurde blâme infligé à ma proposition était l'acte d'abdication de la routine bancocratique¹⁰. » Ainsi, l'ordre du jour du 31 [424] juillet 1848 est aux yeux de M. Proudhon un de ses plus glorieux titres qu'il réunit aux lauriers de la banque du peuple.

Peut-être M. Proudhon serait-il moins fier d'une proposition qui consistait surtout à supprimer l'intérêt des capitaux représentés, tant par les créances des particuliers que par la dette de l'État, s'il savait que cette idée n'est pas aussi nouvelle qu'il le pense, et que déjà elle a été mise en pratique par quelques démagogues de l'antiquité. « Les Mégariens, raconte Plutarque, dans ses *Questions grecques*, après avoir chassé leur tyran Théagène, ne conservèrent pas longtemps un gouvernement sage et modéré. Les démagogues, en leur faisant boire avec excès la

¹⁰ *Les Confessions d'un révolutionnaire*, page 165.

Le minier, lecteur de Saint-Simon, Fourier et Proudhon

liberté toute pure, comme dit Platon, les eurent bientôt corrompus. Les pauvres se portaient contre les riches aux derniers excès ; ils entraient dans leurs maisons ; ils demandaient qu'on les régâlât magnifiquement, et, s'ils rencontraient des refus, ils commettaient d'insignes violences. Ils en vinrent jusqu'à forcer les banquiers, par un décret public, de leur rendre les intérêts des sommes qu'ils avaient empruntées d'eux. Ils donnèrent à cette extorsion le nom de *palintokia*, c'est-à-dire répétition des intérêts¹¹. » La guerre au capital n'est donc pas une création. Elle est renouvelée des Grecs. Misérables modernes, auxquels est même déniée l'originalité dans l'erreur et dans le mal !

On sent parfois dans l'esprit si calculateur de M. Proudhon une sorte d'impétuosité aveugle par laquelle il se trouve lancé au delà du but qu'il veut atteindre. Ainsi, il a poussé jusqu'à l'impossible et l'absurde deux idées fécondes, l'abaissement de l'intérêt et l'extension du papier-monnaie. Pourquoi M. Proudhon a-t-il oublié les principes si raisonnables de Turgot ? « Si l'argent prêté ne rapportait point [425] d'intérêt, a dit Turgot, on ne le prêterait point : l'argent resterait oisif dans les coffres du propriétaire qui n'en a pas besoin, et serait comme anéanti pour celui qui en aurait un besoin urgent... Le taux de l'argent doit être, comme le prix de toutes les choses commercables, fixé par le débat entre les deux contractants, et par le rapport de l'offre à la demande. » Quelle est la conséquence à tirer de ces incontestables données, sinon que le rôle d'un gouvernement n'est pas de fixer arbitrairement le taux de l'intérêt ou de l'abolir, mais d'en amener par la prospérité commune l'abaissement successif ? Le papier-monnaie est un instrument nécessaire d'échange et de circulation ; mais faut-il, dans la pensée de l'améliorer, le briser ou l'avilir, en sortant des conditions reconnues indispensables par la science économique et la pratique des gouvernements ? Que M. Proudhon consente, en matière de banques et de combinaisons financières, à se mettre à l'école de l'expérience britannique.

¹¹ *Histoire des législateurs et des constitutions de la Grèce antique*, t.I, ch. IX. Les Tyrannies.

CORPUS, revue de philosophie

N'est-il pas étrange qu'après avoir fait le tour de tant de théories et de systèmes, M. Proudhon n'aboutisse par cet immense circuit qu'aux conclusions du vieux libéralisme, la négation et la haine de tout pouvoir ? Il n'est plus que le disciple docile de J.-B. Say, qui considérait comme mauvaise en principe toute intervention, même utile, du gouvernement. Il n'est plus que l'écho de Pierre Verri, qui écrivait à la fin du dernier siècle que chaque mouvement du législateur pour restreindre la liberté des actions des hommes emporte toujours une portion de l'activité du corps politique. La liberté, une liberté négative, éternelle ennemie du pouvoir, même quand le pouvoir est élu par le peuple, voilà pour M. Proudhon le premier et le dernier mot de la philosophie sociale. C'est un protestant, un tribun, jetant à la face de tous, des théoriciens et des hommes de gouvernement, sa colère et son *veto*.

Cependant il a des desseins positifs : il travaille à changer l'état économique de la société, il veut établir la gratuité du [426] crédit, anéantir l'intérêt de l'argent, et supprimer la monnaie, à laquelle se substituerait le produit. Croit-il qu'il obtiendra tous ces résultats par le seul jeu de la liberté individuelle ? Le socialisme, que M. Proudhon a souvent accablé de ses railleries, est plus conséquent ; il attend le triomphe de ses théories de l'avènement d'un pouvoir qui maîtrisera la société.

M. Proudhon se fait le champion de la liberté, et en même temps il demande des changements que les seules violences d'un despotisme exceptionnel pourraient effectuer. Voilà une contradiction, une antinomie dont nous attendons la solution.

Nous n'avons pas parcimonieusement mesuré l'éloge en parlant des qualités littéraires de M. Proudhon. Ces qualités suffisent pour justifier sa renommée : dans la polémique, il est supérieur. En lisant les deux mémoires ayant pour titres : *Qu'est-ce que la Propriété ?* et le *Système des Contradictions économiques*, on éprouve un vrai plaisir à voir se développer une discussion savante, animée, agressive, où sont habilement mises en œuvre toutes les ressources, toutes les délicatesses et toutes les cruautés de l'ironie. Il y a dans cette prose vigoureuse une sève qui flatte le goût. On dirait un vin généreux.

Lerminier, lecteur de Saint-Simon, Fourier et Proudhon

Aussi, quand il se fit journaliste, M. Proudhon étonna tout le monde et charma même ceux qui réprouvaient le fond de ses idées par la richesse et la nouveauté de la forme. Nul n'avait poussé si loin le génie de l'invective ; nul n'avait rendu si divertissante l'injure prodiguée à ses adversaires. Au milieu des tribulations et des anxiétés de cette époque révolutionnaire, on avait la comédie.

Malheureusement, M. Proudhon ne put garder longtemps la mesure, le sang-froid, si nécessaires à l'écrivain. Obligé de parler, d'improviser tous les jours, il grossit sa voix ; les touches de sa polémique devinrent plus pesantes, ses couleurs plus grossières. Il échangea cette énergie savante que nous avons louée contre une aveugle furie, et, à force d'attaquer [427] les autres, il perdit le gouvernement de lui-même.

Mais le temps a emporté jusqu'au souvenir de ces agressions si vives contre tous les principes conservateurs et les hommes politiques qui les défendaient. Ce qui d'ailleurs nous intéresse surtout dans la polémique de M. Proudhon, c'est sa guerre contre le socialisme, que déjà nous avons indiquée.

Plus d'une fois, après quelque trêve, quelque suspension d'armes, les hostilités ont été reprises avec une vivacité, une passion nouvelle. Dans les dernières pages de ses *Confessions*, M. Proudhon recommença ses attaques : « Le socialisme paraît : il évoque les fables de l'antiquité, les légendes des peuples barbares, toutes les rêveries des philosophes et des révélateurs. Il se fait trinitaire, panthéiste, métamorphique, épicurien. Il parle du corps de Dieu, des générations planétaires, de la communauté des enfants, du régime gastrosophique, des harmonies industrielles, des analogies des animaux et des plantes. Il étonne, il épouvante le monde... » Cette tirade provoqua des réponses. Deux champions descendirent dans l'arène, M. Louis Blanc, M. Pierre Leroux. Au premier, M. Proudhon répliqua qu'il était un autre Robespierre : il appela le second *théologastre*, *théoglosse* et *théomane*. Cependant, le chœur des socialistes éclata en plaintes et en reproches contre M. Proudhon ; on l'accusa de s'être donné pour mission de faire obstacle à l'avènement du socialisme. Son influence démocra-

CORPUS, revue de philosophie

tique courut de véritables dangers : il fut accablé de récriminations, et peu s'en fallut qu'on ne l'excommuniât.

Au milieu de cette tempête, M. Proudhon parut un peu ébranlé. Il se contredit ; il se troubla. Il ne faut pas oublier qu'en dépit de ses véhémences contre le socialisme, M. Proudhon veut qu'on le tienne pour socialiste. Quand Pierre Leroux, l'attaquant à son tour, lui refusa le titre de républicain, il descendit presque à la prière pour le désarmer. Si M. Proudhon n'est ni socialiste, ni républicain, qu'est-il donc politiquement ? [428] Nous dirions volontiers que c'est un révolutionnaire au point de vue de l'art, promenant partout la critique et la sape au gré de sa fantaisie.

C'est un artiste. Lorsque, à l'exemple de Fourier, M. Proudhon, dans une crise de vanité, se compare à Newton, il s'abuse étrangement sur la nature de son esprit et de son talent. Il n'a rien de commun avec ce grand homme, qui, au-dessus de la sphère purement logique, a su découvrir, par l'intuition du génie, le principe qui régit la nature. Mais il peut être fier avec justice de sa puissance de discussion, de la pénétration subtile avec laquelle il retourne toutes les questions et sonde les misères de l'humanité. Il doit à la finesse de ses observations les plus saillantes peintures. Quelle énergique satire dans ce portrait du commerçant ! « Le trait caractéristique du commerçant est de se faire de toute chose, soit un objet, soit un instrument de trafic. Désassocié d'avec ses semblables, insolidaire envers tous, il est pour et contre tous les faits, toutes les opinions, tous les partis... Le commerçant est convaincu que la logique est l'art de prouver à volonté le vrai et le faux : c'est lui qui a inventé la vénalité politique, le trafic des consciences, la prostitution des talents, la corruption de la presse. Il sait trouver des arguments et des avocats pour tous les mensonges, toutes les iniquités. Lui seul ne s'est jamais fait illusion sur la valeur des partis politiques : il les juge tous également exploitables, c'est-à-dire également absurdes. » On pourrait croire ici l'écrivain à bout de couleurs ; mais le peintre ajoute de nouveaux traits avec l'impitoyable rancune d'un homme que le modèle a souvent ennuyé en posant trop longtemps devant lui. « Sans respect pour ses opinions avouées, qu'il quitte et reprend tour à tour, poursuivant aigrement chez les autres les infidélités

Lerminier, lecteur de Saint-Simon, Fourier et Proudhon

dont il se rend coupable, le commerçant ment dans ses réclamations, il ment dans ses renseignements, il ment dans ses inventaires : il exagère, il atténue, il surfait ; il se regarde comme le centre du monde, et tout hors de lui n'a qu'une [429] existence, une valeur, une vérité relatives. Subtil et retors dans ses transactions, il stipule, il réserve, tremblant toujours de dire trop et de ne pas dire assez ; abusant des mots avec les simples, généralisant pour ne pas se compromettre, spécifiant afin de ne rien accorder, il tourne trois fois sur lui-même et pense sept fois sous son menton avant de dire son dernier mot. Enfin, a-t-il conclu ? il se relit, il s'interprète, se commente ; il se donne la torture pour trouver dans chaque particule de son acte un sens profond, et dans les phrases les plus claires l'opposé de ce qu'elles disent. » Quelle intarissable verve ! Ne sent-on pas dans les replis de cette prose une véritable *vis comica* ?

Ce passage est loin d'être le seul qui conduit à demander : Pourquoi M. Proudhon ne ferait-il pas des comédies ? Il peut, quand il le voudra, distinguer le comique de la satire : cette distinction doit être facile à l'impartialité de son esprit. Les hommes, M. Proudhon l'a déclaré formellement à ses lecteurs, ne seront jamais ni meilleurs ni pires que nous les voyons et qu'ils furent toujours. Ce n'est pas là le cri d'un réformateur enthousiaste, non, c'est le point de vue d'un peintre de mœurs, d'un auteur comique¹².

Nous voilà bien loin du but auquel, jusqu'à présent, a tendu M. Proudhon. Nous lui proposons de divertir la société au

¹² « Ironie, vraie liberté ! c'est toi qui me délivres de l'ambition du pouvoir, de la servitude des partis, du respect de la routine, du pédantisme de la science, de l'admiration des grands personnages, des mystifications de la politique, du fanatisme des réformateurs, de la superstition de ce grand univers, et de l'adoration de moi-même... Douce ironie ! toi seule es pure, chaste et discrète... Tu apaises, par ton sourire, les dissensions et les guerres civiles ; tu fais la paix entre les frères, tu procures la guérison au fanatique et au sectaire. Tu es maîtresse de vérité, tu sers de providence au génie, et la vertu, ô déesse ! c'est encore toi. » (*Confessions d'un Révolutionnaire*, dernière page.) – N'y a-t-il pas une véritable prédisposition au comique chez l'homme qui a écrit ces lignes ?

CORPUS, revue de philosophie

lieu de chercher à la bouleverser. Mais qui se connaît jamais [430] bien soi-même? M. Proudhon prétend avoir enfanté un système qui résout toutes les antinomies et toutes les difficultés : nous avons constaté combien était chimérique une pareille ambition. Après le choc de la thèse et de l'antithèse, du pour et du contre, nous avons cherché en vain un troisième terme fécond ; nous n'avons trouvé que le néant. M. Proudhon ne se méprend pas moins sur lui-même quand il se croit la vocation d'un homme de parti : il a pour cela l'esprit trop indépendant, trop querelleur et trop altier. Qui donc, si ce n'est lui, a le plus maltraité les divers représentants du parti démocratique, a le plus accablé de ses dédains les théoriciens du socialisme ? Mais, si M. Proudhon, avec l'ambition du dogmatisme, n'a su aboutir qu'à un dissolvant scepticisme, si, en se proclamant révolutionnaire, il a porté la confusion dans les rangs de ceux qu'il se vantait de servir, et s'il s'en est fait désavouer, que lui reste-t-il ? Il lui reste d'être lui-même, c'est-à-dire le contradicteur universel. Il lui reste d'avoir mis l'économie politique à un assaisonnement tout à fait nouveau, et d'avoir opéré, au milieu des élucubrations du socialisme, une diversion imprévue et féconde en curieux incidents. Enfin le talent de l'écrivain demeure considérable.

Pour conclure sur le socialisme, les théories qu'il a mises au jour dans ces trente dernières années n'ont pu soutenir l'épreuve de l'analyse et de la discussion. Elles ont été convaincues d'ignorance de la nature humaine, d'un mépris plus ou moins déclaré du droit et de la liberté, tantôt d'une confiance folle dans la puissance de l'homme, tantôt d'un matérialisme abject dans l'arrangement de sa destinée. Quand des systèmes sont entachés de pareils vices, des détails ingénieux, des parties éclatantes, ne les sauvent pas de la stérilité, du néant.

Est-ce à dire que le socialisme ait disparu ? Non. Avant d'être tel ou tel système, le socialisme est une tendance profonde et complexe qui travaille et agite l'Europe, non pas [431] depuis trente ans, mais depuis quelques siècles, depuis le moment où la civilisation catholique du moyen âge s'est sentie ébranlée. Qu'on passe en revue les hérésies, les doctrines, les opinions, depuis les conciles du quinzième siècle jusqu'à nos jours, on leur trouvera

Lerminier, lecteur de Saint-Simon, Fourier et Proudhon

pour principe et pour mobile cette recherche du bonheur que nous avons signalée et qui n'a que trop souvent dégénéré en une poursuite aveugle et furieuse. Or cette tendance, si étrangement qu'elle se soit égarée, et si mérités qu'aient été ses échecs, est inhérente à notre nature même, et partant, indestructible. Elle n'a pas épuisé ses tentatives et ses combinaisons.

D'autres systèmes viendront à leur tour essayer de résoudre le problème, et la raison humaine qui les aura produits, ne manquera pas non plus au devoir de les juger, d'en relever les faiblesses, et d'en combattre les erreurs. Travail éternel qui ne témoigne pas moins de la grandeur de l'homme que de son impuissance.

Je comparerais volontiers le socialisme à un bloc immense d'où quelques statues ont été tirées par un art plus hardi qu'heureusement fécond. Déjà les statues ne sont plus sur leur piédestal, et gisent à terre. Mais la matière inépuisable attend les efforts d'autres artistes, qui, peut-être, avec autant d'audace, auront plus de génie.

LERMINIER, LECTEUR DE LEROUX

DE L'HUMANITÉ, PAR PIERRE LEROUX

REVUE DES DEUX MONDES, 1840

Il est un moment pour l'écrivain où, après avoir traversé plusieurs phases de préparation et de travail, il se croit en mesure de donner une complète expression de lui-même. Les tentatives qu'il a pu faire avant cet instant décisif n'ont été qu'une manière d'interroger ses forces, de les exercer, et d'amener à son terme l'originalité qui doit assurer sa gloire. Beaucoup d'esprits qui dans l'histoire de la science et des lettres ont laissé une trace profonde et neuve, n'ont pas dédaigné ces patientes initiations qui attendent du temps leur fécondité. Spinoza commence sa carrière philosophique par se pénétrer tout-à-fait des principes de Descartes. Il en rédige une démonstration géométrique, mais en la publiant il fait savoir au lecteur que parmi les idées dont il trace l'exposition il en est beaucoup qui lui paraissent erronées¹. Tant il était difficile au penseur d'Amsterdam d'abdiquer tout-à-fait son indépendance, alors même que pour un temps il consentait à l'assujettir ! C'est de cette forte discipline de l'école cartésienne que Spinoza a pu passer au libre développement de son génie, et ce disciple à moitié réfractaire a pris place au premier rang des maîtres.

¹ Voyez la préface mise par Louis Meyer au traité qui a pour titre :
R. Descartes Principiorum philosophiae pars I et II more geometrico demonstratae.

CORPUS, revue de philosophie

L'auteur du livre que nous allons examiner n'a pas négligé les travaux préparatoires ; il a publié plusieurs fragments philosophiques qui dénotent de l'étendue dans l'esprit et de la patience dans les recherches ; il a coopéré avec distinction à la rédaction de *l'Encyclopédie nouvelle*, dont la pensée était judicieuse et utile. C'était en effet chose avantageuse à la science que de marquer la transition entre les siècles précédents et le nôtre, par un recueil philosophique qui, sous la forme alphabétique d'un dictionnaire, résumât toutes les questions. Cette enquête servait à liquider le passé et à préparer l'avenir. Ceux qui la dressaient, loin d'être obligés de dogmatiser d'une manière aventureuse, ne pouvaient même s'acquitter de leur tâche qu'en s'abstenant avec soin de toute affirmation téméraire. Récapituler les résultats acquis, indiquer les tendances nouvelles, tel était naturellement leur but. Ils avaient à faire du passé une large critique qui permit aux esprits de se tourner vers l'avenir avec sécurité.

Dans l'accomplissement de cette œuvre, il y avait assez d'honneur pour qu'on pût consentir à s'y consacrer longtemps. Toutefois M. Pierre Leroux n'a pas tardé à s'y trouver à l'étroit. Les articles qu'il rédigeait devenaient sous sa plume des morceaux plutôt dogmatiques que critiques, où les inspirations personnelles prenaient plus de place que les résultats positifs, et cependant ces articles ne suffisaient pas à l'ambition de leur auteur, tout en excédant les limites raisonnables d'un dictionnaire. Aussi M. Pierre Leroux a pris le parti de publier sous sa seule responsabilité un livre qui le fit connaître d'un coup comme un philosophe dogmatique aspirant à fonder une école.

L'Humanité, tel est l'objet et le titre du livre de M. Leroux. L'auteur annonce qu'il exposera le principe et l'avenir de l'humanité, qu'il donnera la vraie définition de la religion, et qu'il expliquera le sens, la suite et l'enchaînement tant du mosaïsme que du christianisme. Dans le *Faust* de Goethe, un écolier répond à Méphistophélès, qui lui demande quelle spécialité il a choisie : « Je voudrais embrasser tout ce qui est sur la terre et dans le ciel, la science et la nature. – Vous êtes là dans une excellente direction », lui répond son interlocuteur

Lerminier, lecteur de Leroux

M. Leroux, en annonçant sur la couverture de son livre qu'il traitera de l'humanité, ne tombe-t-il pas un peu dans le même inconvénient que ce poète qui avait intitulé son poème : *L'Univers* ? C'est un redoutable écueil pour l'écrivain que ces synthèses sans horizon et sans rivage. L'immensité devant laquelle il se place le rapetisse, et c'est en se plongeant dans l'universalité des choses qu'il rencontre le néant. L'esprit ne jouit de toute sa force qu'à la condition de la ramasser et de la concentrer sur des points distincts. C'est à travers des formes arrêtées, que leur précision rend lumineuses, qu'il va plus sûrement à l'infini, et l'art seul peut le conduire à une vaste contemplation du vrai.

Ces considérations sur les avantages de la méthode ont peu préoccupé M. Leroux, et avec la connaissance que nous avons de son esprit, nous n'en sommes pas étonné. Des notions nombreuses sur beaucoup de choses, mais acquises d'une manière un peu confuse, plus de fougue dans l'esprit que de vigueur, plus d'impétuosité pour courir après les idées que de puissance pour les maîtriser et les traduire, plus de pétulance dans l'imagination que de critique dans le jugement, toutes ces propriétés diverses d'une intelligence distinguée, mais incomplète, expliquent l'allure désordonnée de l'ouvrage sur *l'Humanité*. M. Leroux n'a pas, à proprement parler, écrit un livre, mais un énorme article destiné dans l'origine à un dictionnaire. Aussi vous y trouvez le mélange de tous les tons : tantôt vous croyez lire un lambeau de dissertation chronologique appartenant à l'école de Fréret, tantôt vous rencontrez des tirades déclamatoires qui signalent un disciple de Rousseau ; vous passez de l'axiome le plus abstrait à une apostrophe imprévue, et vous vous agitez dans un chaos qui ne se laisse pas débrouiller sans travail. Ne cherchons donc pas dans *l'Humanité* de M. Leroux une œuvre d'art ; la lecture de l'ouvrage est laborieuse même pour ceux que d'ordinaire l'appareil métaphysique ne rebute pas.

Quant au fond des idées, l'auteur appartient à l'école du saint-simonisme ; il en célèbre le fondateur ; il en reproduit les formules avec des transformations sur la convenance desquelles nous nous expliquerons tout à l'heure. Il ne peut y avoir de doute sur la position philosophique prise par M. Leroux : à l'exemple de

CORPUS, revue de philosophie

M. Buchez, il se présente comme élève de l'école française de Condorcet et de Saint-Simon ; mais, moins exclusif que son émule dans le saint-simonisme, il associe à Condorcet et à Saint-Simon Pascal, Charles Perrault, Fontenelle, Bacon, Descartes, Leibnitz et Lessing. M. Leroux invoque le témoignage de ces penseurs pour établir en principe que l'homme, est perfectible. *Videtur homo ad perfectionem venire posse*, a dit Leibnitz. Pascal a écrit que le genre humain est un même homme qui subsiste toujours et qui apprend continuellement. Charles Perrault et Fontenelle ont avancé que la vie de l'humanité n'aurait pas de déclin. Lessing a développé cette thèse que le genre humain passe par toutes les phases d'une éducation successive. M. Leroux considère ces résultats comme acquis et s'en empare, de même qu'il s'est emparé des travaux des psychologues depuis deux siècles pour établir que l'homme est de sa nature et par essence *sensation, sentiment, connaissance*. Nous ne pouvons nous empêcher de remarquer que M. Leroux, qui a déclaré une si rude guerre à l'éclectisme, en prend ici la méthode et les procédés. Ne s'expose-t-il pas à ce qu'on signale dans son livre de nombreuses traces non seulement d'éclectisme, mais même de *synchrétisme*, comme on dit en termes d'école, puisqu'il n'a pas craint de mêler les résultats des systèmes les plus divers pour tenter d'en former un tout ?

Avant d'arriver à l'examen des points principaux du livre de *l'Humanité*, il est une assertion historique de M. Leroux que nous ne pouvons laisser passer sans contestation. M. Leroux prétend, et nous citons ses expressions, que les anciens n'avaient aucun sentiment, même vague, de la vie collective de l'humanité dans un but quelconque. Qu'il nous permette de lui citer cette phrase de Sénèque : « Les hommes meurent, mais l'humanité elle-même, à l'image de laquelle l'homme est formé, persiste ; au milieu des souffrances et de la ruine des individus, elle n'est pas atteinte. *Homines quidem pereunt : ipsa autem humanitas, ad quam homo effingitur, permanet : et hominibus laborantibus, intereuntibus, illa nil patitur*². » Nous regrettons que M. Leroux n'ait pas eu cette

² L. Annaei Senecae, epist. 65.

Lerminier, lecteur de Leroux

phrase présente à la pensée ; il eût pu la prendre pour épigraphe de son livre. Bacon et Leibnitz auraient-ils pu trouver des termes plus généraux que les expressions de Sénèque ? Ce n'est pas tout : cette idée de perfectibilité qui nous rend si fiers, nous devons aussi la partager avec l'antiquité, et c'est encore Sénèque qui assure cette gloire aux anciens. « Je vénère les découvertes de la sagesse et de leurs auteurs, dit le philosophe romain : ces découvertes sont pour moi comme autant d'héritages que j'aurais recueillis. C'est pour moi qu'on a amassé, c'est pour moi qu'on a travaillé. Mais il faut jouir de tout cela en bon père de famille, laisser plus qu'on n'a reçu, et transmettre à ses descendants un héritage agrandi. Il reste encore et il restera beaucoup à faire, et *l'homme qui naîtra dans mille siècles d'ici ne se verra pas refuser l'occasion d'ajouter quelque chose : Nec ulli nato post mille soecula praecludetur occasio aliquid adiciendi.* » L'idée de la perfectibilité se trouve ainsi exprimée avec une remarquable énergie. Continuons. Sénèque, après avoir affirmé que le progrès de l'humanité dans la conception des idées est infini, passe à l'application même et s'exprime ainsi : « Mais, quand même les anciens auraient tout découvert, il y aura toujours une étude nouvelle ; c'est l'application, la connaissance et l'arrangement de ces découvertes ; » Et plus loin il ajoute : « Les remèdes de l'âme ont été découverts par les anciens ; c'est à nous de chercher comment et quand il faut les appliquer³. » Il est donc avéré que pendant les premières prédications du christianisme il y avait un penseur vaste et profond, qui, par la voie de la sagesse antique, avait abouti au sentiment d'une humanité solidaire, perfectible et progressive. Nous conseillerons toujours d'apporter beaucoup de prudence dans les assertions qu'on serait tenté de se permettre sur l'ignorance prétendue des anciens.

Sur ce point, M. Leroux doit être d'autant plus de notre avis qu'il est loin de dédaigner l'antiquité. Tout au contraire, il est enclin à voir dans les traditions antiques la reproduction exacte et complète des idées qu'il affectionne le plus. Dans Virgile,

³ L. Annaei Senecae, epist. 64.

CORPUS, revue de philosophie

dans Platon, dans Pythagore, dans Apollonius de Tyane, dans Moïse, dans Jésus-christ, il croit retrouver les théories qu'il professe, et, à coup sûr, il ne méprise pas ces grands hommes, qui ont le mérite à ses yeux d'avoir ses opinions. Il y eut un empereur romain, Alexandre-Sévère, qui avait réuni autour de lui les images des sages illustres qu'il honorait comme des dieux ; dans ce singulier oratoire, Apollonius de Tyane figurait à côté du Christ, et Abraham servait de pendant à Orphée⁴. L'ouvrage de M. Leroux ressemble un peu à la chapelle d'Alexandre-Sévère ; on y voit associés les hommes et les éléments les plus disparates ; on y reconnaît la tentative d'élever une religion avec des images et des débris des cultes les plus divers.

Nous nous sommes demandé si M. Leroux n'avait pas composé ce qu'il appelle son système avec des emprunts faits confusément à l'histoire. L'auteur affirme le contraire ; il proteste que ce n'est qu'après avoir trouvé la vérité par ses propres inductions qu'il s'est aperçu du rapport qu'elle a avec l'antique théologie. Il nous semble que M. Leroux a souvent été poursuivi par des réminiscences historiques dans la conception de ses idées, et qu'aussi il a importé dans l'interprétation du passé des préoccupations systématiques. Il y a eu trop d'histoire dans ses spéculations philosophiques, et trop de système dans sa manière de comprendre le passé. Le morceau qui sert d'introduction à M. Leroux, et qui, publié pour la première fois il y a plusieurs années, traite du bonheur, présente des qualités critiques qu'on cherche malheureusement en vain dans le reste de l'ouvrage. Ce fragment expose les principales solutions des écoles philosophiques et religieuses sur le bonheur ; la rédaction en est claire, et les appréciations judicieuses. Mais, depuis le temps où il a écrit ce morceau, l'ambition de M. Leroux a grandi, il ne lui suffit plus de raconter et d'observer, il dogmatise, il révèle. Le moment est venu d'aborder le fond de sa doctrine.

L'homme est, de sa nature et par essence, sensation, sentiment, connaissance, indivisiblement unis. Voilà la définition

⁴ Voyez Lampridius.

Lerminier, lecteur de Leroux

psychologique de l'homme. Cette définition rappelle à la fois celle de l'éclectisme, sensation, volonté, raison, et la trinité du saint-simonisme, industrie, science, religion. La terminologie de M. Leroux ne nous paraît pas heureuse. *Sentiment* et *connaissance* sont des expressions bien incomplètes, si on les compare aux mots *volonté* et *raison*. Le mot *connaissance* surtout a quelque chose de secondaire et de restreint qui le rend tout-à-fait impropre à représenter la sphère intellectuelle de l'homme. Il est complètement inexact de dire que pour Platon l'homme est surtout *connaissance* : c'est contredire ouvertement la portée et le vocabulaire de la philosophie platonicienne. Nous avons été surpris de ne trouver dans l'ouvrage de M. Leroux aucune discussion sur les rapports du sentiment et de la raison. C'est cependant pour notre époque une question capitale. Quand le christianisme parut, il prit pour loi l'amour et non pas la pensée, et il dit : *Bienheureux les pauvres d'esprit, le royaume des cieux est à eux*. Le mot était profond ; c'était dire : N'étudiez pas Platon, Cicéron, les stoïques, les épicuriens, mais croyez et vivez comme un croyant ; alors à vous le royaume des cieux. La charité, l'amour, étaient les éléments prédominants ; la passion avait le pas sur l'idée. Aujourd'hui il ne s'agit pas de prononcer un divorce entre le sentiment et l'intelligence, mais il faut établir entre ces deux puissances de l'homme un rapport normal. L'intelligence ne doit pas étouffer le sentiment, mais le diriger et l'éclairer. Ce sont les excès du sentiment que ne contient pas le frein de la raison, qui produisent les enthousiasmes faux, les prédications insensées, les mouvements démagogiques. Il n'est pas vrai que la science dessèche le cœur ; elle le règle et l'épure. Elle seule peut empêcher les sympathies qu'on éprouve naturellement pour les misères humaines de dégénérer en colères aveugles, en réactions furieuses. Voilà un point essentiel tout-à-fait digne de l'attention d'un penseur.

Après avoir posé comme éléments de la formule psychologique la sensation, le sentiment, la connaissance, M. Leroux établit trois autres termes qui, suivant lui, correspondent aux premiers. « La trinité de l'âme humaine, dit M. Leroux, en prédominance de sensation, donne lieu à la propriété ; en prédominance de sentiment, à la famille ; en prédominance de connaissance,

CORPUS, revue de philosophie

à la cité ou l'état. » Cette donnée nous semble inadmissible. Nous croyons, au contraire, que tous les principes de l'humanité ont commencé à se développer dans un même point du temps, et que depuis ce moment cette simultanéité n'a jamais été brisée. Sans doute dans le développement il y a inégalité ; mais la prédominance d'une faculté n'est pas telle qu'elle absorbe toutes les autres. Si l'on prend la première forme de l'existence sociale, la vie chasseur, comment se figurer le partage de la proie commune, sans que les idées constitutives du droit apparaissent ? Le chasseur grossier n'a-t-il pas aussi des notions religieuses ? N'adore-t-il pas des divinités en harmonie avec ses instincts ? La division parallèle que veut établir M. Leroux n'est ni juste ni féconde.

Toutefois l'erreur de ce point de vue n'empêche pas M. Leroux de reconnaître la famille, la patrie et la propriété comme des choses excellentes en elles-mêmes et nécessaires ; ce sont ses expressions. Seulement il pense que la famille, la patrie, la propriété, ont été jusqu'à présent mal organisées. Et pourquoi ? Parce qu'elles ne sont pas organisées en vue du genre humain et de la communion du genre humain. *Tout le mal du genre humain vient des castes. Aussitôt que dans votre idéal de société et de politique vous faites entrer le genre humain tout entier, le mal cesse et disparaît de cet idéal.* Si tout le mal vient des castes, M. Leroux doit être rassuré sur le sort de la plus grande partie du monde civilisé, car les castes n'existent plus que dans l'Inde et dans la Chine. Cette forme de la sociabilité a fléchi partout ailleurs sous l'action du temps et de la liberté humaine. Mais M. Leroux voit encore la caste partout où il n'aperçoit pas la loi du genre humain pratiquée telle qu'il la conçoit. Or, voici cette loi : *Aimez Dieu en vous et dans les autres.* Le christianisme, suivant M. Leroux, avait le tort d'abandonner le moi et la liberté humaine, et d'exiger que l'être fini n'aimât que l'être infini. De cette façon, l'homme dédaignait son semblable ou ne l'aimait qu'en apparence et en vue de Dieu. Tout sera redressé dans l'ordre moral dès que l'homme s'aimera soi-même et aimera les autres. Et quel est le moyen le plus sûr d'arriver à ce grand résultat ? C'est de ne pas croire à une autre vie hors de la terre.

Lerminier, lecteur de Leroux

Le lecteur est sur la trace de l'opinion, fondamentale qui sert de base à l'ouvrage de M. Leroux. Qu'on veuille bien suivre ceci : Il y a deux *ciel*, un ciel absolu, un ciel relatif ; un ciel permanent, un ciel non permanent. Le ciel absolu et permanent embrasse le monde entier, le ciel relatif et non permanent est la manifestation du premier dans le temps et dans l'espace. Ne demandez pas où est le premier ciel, le ciel absolu, car M. Leroux vous répondra qu'il n'est nulle part, dans aucun point de l'espace, puisqu'il est l'infini. Il ne faut pas non plus que votre curiosité vous pousse à vouloir savoir quand le ciel se montrera ; il ne se montrera à aucune créature. *Il est*, voilà tout : vous n'en pouvez savoir davantage ; mais vous devez croire que ce premier ciel se manifeste de plus en plus dans les créatures qui se succèdent. Tout le mal vient de ce que jusqu'à présent les hommes n'ont pas compris la distinction, des deux *ciel*. Ils ont cru que sur la terre ils n'étaient pas du tout dans le ciel : ils y étaient un peu. Il ne faut pas nous imaginer que par la mort nous irons, d'un bond dans un paradis ; non, mais nous devons renaître de nouveau à la vie avec un degré de plus d'intelligence, d'amour et d'activité. M. Leroux veut que l'homme fasse son paradis sur la terre ; il lui défend d'aspirer à une autre vie hors de ce monde ; il dit à l'homme que la vie future ne peut être que la continuation de la vie présente dans un autre point du temps. *Vous parlez des astres, s'écrie M. Leroux ; c'est la terre qui un jour rejoindra les astres. Ce n'est pas l'homme qui, sans l'humanité et sans la terre, ira dans les astres. On ne peut prêcher l'amour du terre à terre avec plus de fanatisme, et il n'y a pas moyen de dire ici à M. Leroux : Sic itur ad astra !*

Qui n'a pas par l'imagination plongé dans les abîmes de l'infini ? Qui n'a pas eu sur une autre vie ses spéculations et ses rêves ? Mais ces poétiques élans échappent à la démonstration, et jusqu'à présent il n'est guère arrivé à un penseur de vouloir y trouver les principes d'un système. Ce sont, pour ainsi dire, des *questions réservées*, sur lesquelles chacun prend le parti qui le séduit le plus. Nous ne croyons plus à l'enfer et au paradis comme on y croyait au moyen-âge. Les tragiques et sombres croyances qui inspirèrent Dante ont disparu et la vie humaine ne

CORPUS, revue de philosophie

prend plus pour règle les terreurs ou les espérances qui agitent l'âme de nos ancêtres. Dans cette situation morale des esprits, n'est-il pas bizarre de voir un écrivain s'acharner à détruire ce qui pourrait rester encore de foi pour les anciens dogmes, et faire de cette destruction complète la conséquence nécessaire du progrès social ? Non seulement M. Leroux ne croit pas pour lui-même au paradis et à l'enfer du christianisme, qui lui semblent n'avoir été créés que par la folie des hommes, mais il ne veut pas que l'humanité y croie, et il prétend prouver que dans le passé ses plus illustres représentants n'y ont jamais cru. L'antiquité, selon lui, a pensé que la vie future se passait dans l'humanité, et les opinions anciennes sur les paradis et les enfers ne sont qu'une hérésie dans la tradition humaine.

Comment M. Leroux s'y prend-il pour prouver cette thèse ? Il cite le sixième livre de Virgile, quelques passages de Platon, quelques lignes d'Apollonius ; il interprète Pythagore, et il s'imagine avoir reconstruit la véritable croyance de l'antiquité. M. Leroux a raison de célébrer le génie de Virgile, mais il se trompe quand il pense que l'*Énéide* peut donner sur les croyances antiques des témoignages aussi certains que l'*Iliade* en ce qui concerne les Grecs, et la Bible pour ce qui regarde les juifs. Virgile, qui avait sans contredit une connaissance profonde tant des croyances populaires que des dogmes philosophiques, écrivait avec toute la liberté de son siècle et de son génie. Ses chants étaient ceux d'un poète indépendant, et non d'un hiérophante orthodoxe et fanatique. Il mêlait à sa convenance les mystères d'Éleusis et les dogmes de Pythagore et de Platon ; il chantait, non pas tant ce que les hommes avaient cru, que ce qu'il croyait lui-même. Et puis il parlait en poète ; il choisissait les tableaux les plus séduisants, et parmi les croyances populaires les plus poétiques images. Le célèbre Heyne a très bien saisi ce mélange, quand il recommande de ne pas chercher dans le sixième livre de l'*Énéide* une exposition exacte du dogme platonicien ; ces dogmes y sont bien, mais mêlés avec les principes de Pythagore, mais accommodés aux vulgaires opinions. En un mot, Virgile n'a pas fait l'œuvre d'un

Lerminier, lecteur de Leroux

théologien ou d'un philosophe, mais d'un poète⁵. Platon lui-même, et M. Leroux le reconnaît, a beaucoup varié sur la manière de se représenter la vie future. Le philosophe d'Athènes, comme le remarque encore Heyne⁶, a écrit sur les enfers les choses les plus diverses, et toujours il déclare s'appuyer sur un mythe. On ne traitera pas ce procédé de fantaisie, si l'on songe que Platon n'avait pas moins de justesse dans l'esprit que de richesse dans l'imagination. Platon savait fort bien que, sur la vie qui peut attendre l'homme au sortir de la terre, il n'était guère possible de dogmatiser d'une manière sûre et définitive ; aussi s'attachait-t-il à dégager tout ce qu'il y avait de vraisemblable et de beau dans les imaginations populaires, et avec ces poétiques éléments il élevait, non pas la vérité, mais de magnifiques hypothèses dont la variété et la contradiction rehaussaient encore le prix à ses yeux. Eût-on voulu que le divin disciple de Socrate n'eût sur un tel sujet qu'un point de vue, qu'une seule inspiration ? Nous l'aimons mieux quand il donne un libre cours à la fécondité de son génie, et quand des plis de son manteau grec il laisse tomber d'inépuisables enchantements pour la crédulité humaine. Platon échappe donc aussi bien que Virgile à la critique de M. Leroux, quand elle cherche des complices de ses opinions. L'auteur sera-t-il plus heureux avec Pythagore ? Pythagore ! celui de tous les philosophes de l'antiquité dont la doctrine et la vie sont le plus obscures ! On discute encore pour savoir où et quand il est né, s'il se forma à l'école de Thalès et d'Anaximandre, ou à celle des prêtres de l'Égypte ; dans l'antiquité, les uns prétendaient qu'il n'avait

⁵ Etsi vero Virgillii animo Platonica placita insedissee supra haud negaverim, non tamen ille putandus est Platonis philosophiam nobis tanquam trutinà appendisse aut annumerasse, ut adeo ad illam omnia revocari possint : verum miscuit ille Pythagorea Platonis, tum tenendum est, philosophemata illum cum dilectu et poetica lege tractasse, et ad vulgares opiniones et popularem philosophiam deflexisse tum alia ex superstitione vulgari, cum qua convenisse videntur nonnulla in Teletis, immiscuisse, quod poetam epicum facere fas erat. (Heyne. Excursus XIII ad librum VI).

⁶ Ter vel quater hunc sermonem (de inferis rebus) instituit Plato, diversis quidem modis, at ubique *mythum* se afferre profitetur. (Ibidem.)

CORPUS, revue de philosophie

rien écrit⁷, les autres citaient les titres de ses ouvrages. On a toujours été réduit aux conjectures sur les véritables dogmes de sa philosophie. M. Leroux lui-même avoue que Pythagore se trouve le philosophe de l'antiquité le plus difficile à comprendre, et qu'il ne sera compris que lorsque la doctrine de la perfectibilité aura pris les développements nécessaires. Pythagore, suivant M. Leroux, a eu l'idée de perpétuité de l'être, de persistance et d'éternité de la vie, et en même temps l'idée de mutabilité de la forme, ou de changement dans les manifestations de la vie. Or, toujours selon M. Leroux, cette double idée conduit à la doctrine moderne de la perfectibilité, de telle façon que Leibnitz et Saint-Simon sont les corollaires de la pensée de Pythagore. M. Leroux ne s'aperçoit pas qu'il tombe dans les mêmes préoccupations erronées qui dictèrent à Jamblique et à Porphyre leur biographie de Pythagore. Ces néo-platoniciens voulaient aussi trouver dans Pythagore l'origine de leurs propres doctrines et du mysticisme oriental qu'ils opposaient aux progrès du christianisme naissant ; mais la saine critique et le bon sens du genre humain ont toujours résisté à ces caprices qui dénaturent le passé dans l'intérêt d'un parti ou d'une secte. Enfin M. Leroux veut retrouver ses opinions dans Apollonius de Tyanes. Cet illustre Cappadocien, qui voulut reformer le paganisme comme Zoroastre avait réformé la religion des Perses, avait, comme on le sait, commencé son initiation philosophique par les doctrines de Pythagore. Après un long séjour dans le temple d'Esculape en Cilicie, et un silence de cinq ans, il avait voyagé, il était allé demander aux brahmanes les derniers arcanes de la science ; il avait passé par Ninive, il séjourna vingt mois à la cour du roi des Parthes ; enfin il arriva dans l'Inde. Personne n'ignore que la pensée qui inspirait Apollonius fut de puiser aux sources les plus vives de la sagesse orientale des moyens de régénération pour le polythéisme. Effort impuissant, mais noble tentative ! Quoi qu'il en soit, Apollonius fut le disciple du brahmanisme antique. M. Leroux remarque que la doctrine contenue dans le fragment qu'il cite, non seulement rappelle les Védas, mais

⁷ Diogenis Laertii, lib. VIII, cap.4 § V.

Lerminier, lecteur de Leroux

porte des traces évidentes de l'école du sankhya et du bouddhisme. Or, si Apollonius pense absolument de même que M. Leroux, il suit que ce dernier n'a pas d'autre philosophie que le panthéisme indien.

Mais à ce compte, où est la nouveauté du dogme que nous apporte l'auteur de *l'Humanité* ? Il est sans doute fort glorieux pour les penseurs profonds et les grandes écoles qui l'ont précédé d'avoir partagé les opinions qu'il devait lui-même avoir plus tard ; mais, comme il y a de leur côté une priorité incontestable, l'originalité du dernier venu pourrait rencontrer des incrédules. A force de vouloir trouver dans l'histoire du monde et de la science des soutiens et des patrons pour les principes qu'il affectionne, M. Leroux ne s'est pas aperçu qu'il disparaissait lui-même dans l'escorte illustre qu'il se donnait.

Et puis, autre inconvénient, si dès la plus haute antiquité on a pensé ce qu'on pense aujourd'hui au XIX^e siècle, où sera donc le progrès ? On le détruit en le mettant à l'origine des temps et des choses, et, pour le faire trop triompher dans le passé, on le bannit du présent. Voici Moïse qui comparait à son tour dans cette évocation de grands hommes. Moïse est, aux yeux de M. Leroux, un profond philosophe, parce qu'il a déposé dans la Genèse la *doctrine de la vie*. Mais, avant d'aller plus loin, constatons à quelles influences a cédé M. Leroux dans sa nouvelle interprétation de la Bible.

Tous ceux qui se plaisent aux études de haute métaphysique et de théosophie, connaissent les productions de Fabre d'Olivet. Cet écrivain a composé un ouvrage considérable intitulé *la Langue hébraïque restituée*, dans lequel il traduit d'une manière tout-à-fait nouvelle les dix premiers chapitres de la Genèse. Il donne aussi un commentaire des *Vers dorés* de Pythagore, où il cherche à établir que les idées philosophiques qu'on y trouve avaient été les mêmes dans tous les temps et chez tous les hommes capables de les concevoir. Enfin, il a composé un livre qui rappelle le titre et l'objet de l'ouvrage de M. Leroux, car il est intitulé : *Histoire philosophique du Genre humain* ; livre où il a entrepris de faire connaître quels sont, selon lui, les véritables principes de la sociabilité. M. Leroux a emprunté à Fabre d'Olivet

CORPUS, revue de philosophie

l'idée que la Genèse de Moïse n'est qu'une expression symbolique, et ne doit pas être prise dans un sens purement littéral. Il admire la profondeur et la suite des pensées que Fabre d'Olivet découvre dans le texte, il pense avec lui qu'Adam dans Moïse veut dire *l'humanité* ; il adhère entièrement aux opinions de Fabre d'Olivet, quand ce dernier dit : « Ce livre est un des livres géniques des Égyptiens, sorti, quant à sa première portion, appelée *Beroeshith*, du fond des temples de Memphis et de Thèbes. » Comme Fabre d'Olivet, M. Leroux pense encore que les mots *tu mourras*, adressés par Dieu à Adam, veulent dire : *tu passeras à un autre état*. Quant à la nature de Dieu, il adopte la traduction de l'auteur de *la Langue hébraïque restituée*, et il appelle Dieu *lui les dieux*, c'est-à-dire *l'unité et la multiplicité*. Nous renvoyons M. Leroux à tous les débats scientifiques dont furent l'objet, de la part des hébraïsants, les opinions de Fabre d'Olivet, puisqu'il s'en est emparé, et nous passons à une autre interprétation de la Bible, qui rappelle une des manières de voir du saint-simonisme.

Caïn tue son frère Abel. Qu'est-ce que Caïn ? C'est l'homme de la tentation, l'homme du *plein*, l'homme de l'activité physique ; il s'empare de la terre, c'est le propriétaire. Et qu'est-ce qu'Abel ? C'est l'homme du *vide*, l'homme de désir, l'homme de sentiment ; il mène une vie nomade, il erre à la façon des bergers. Caïn tue son frère pour ne pas partager la terre avec lui ; c'est un égoïste, mais son égoïsme a pour lui des suites fâcheuses ; il s'est appauvri en ne reconnaissant pas la solidarité fraternelle, et quand Dieu le condamne à vivre misérable, *il lui donne une leçon d'économie politique*. Caïn poursuit son œuvre, l'établissement de la propriété et de l'inégalité parmi les hommes. Mais le dernier né d'Ève, Seth, vient représenter un retour vers le bien. Seth est l'homme de la connaissance et de la justice. Il y a donc en présence deux races, la race de Caïn et la race de Seth. Ces deux races, après avoir marché isolément, se sont mêlées ; c'est l'attrait de la volupté qui les a réunies, mais il n'est résulté de ce mélange que plus de corruption. Le déluge coïncide avec cette perdition morale du genre humain. Une petite fraction de l'humanité est sauvée ; cette fois elle ne s'appelle plus *Adam*, elle s'appelle *Noé*, et les trois races nouvelles se nomment *Sem*, *Cham* et *Japhet*.

Lerminier, lecteur de Leroux

Maintenant voici l'explication métaphysique élevée à sa plus haute formule. Dans la triade d'*Adam* et dans la triade de *Noé*, le type humain est considéré sous ses trois divisions fondamentales, sensation, sentiment, connaissance ; la sensation a pour représentants Caïn et Cham ; le sentiment, Abel et Japhet ; la connaissance, Seth et Sem. En d'autres termes, ces trois types sont *l'industriel, l'artiste et le savant*, de façon que la véritable gloire de Moïse, auteur du *Berœshith*, est d'avoir été le précurseur de Saint-Simon.

Traiter ainsi l'histoire, c'est l'abolir. En vain vous déclarez reconnaître dans la tradition quelques vérités élémentaires du genre humain, Si l'interprétation fantastique que vous en faites est en désaccord avec tout ce qu'en ont pensé jusqu'à présent les autres hommes, M. Leroux a-t-il pu raisonnablement concevoir l'espérance qu'on adoptât son commentaire de la Genèse ? Ses imaginations seront pour les orthodoxes un sujet de scandale. Les hommes versés dans la science du mysticisme et de la cabale⁸ trouveront ses conceptions superficielles et empreintes de matérialisme. Enfin les critiques de l'école rationnelle feront une sévère justice de tant d'hypothèses aventureuses. Que reste-t-il aujourd'hui des idées émises dans le dernier siècle par Boulanger sur l'origine des religions et des sociétés ? On en cherche en vain l'influence et la trace. L'histoire ne peut être féconde pour l'instruction du genre humain, que lorsqu'elle est traitée avec ce bon sens mâle et simple qui sait à la fois s'élever aux vérités les plus hautes, et se communiquer à toutes les intelligences. C'est sans doute un utile travail que de dégager de l'enveloppe des traditions l'élément humain dont la vérité est éternelle ; mais la première condition du succès est de ne pas substituer des hallucinations au trésor caché dont on veut être l'inventeur.

Certes les livres qui sont le testament des croyances juives veulent être médités par ceux qui prétendent jeter sur l'histoire du genre humain un coup d'œil profond. Ils exposent un grand nombre de faits religieux et moraux ; leur simplicité élémentaire

⁸ Voyez l'ouvrage allemand de Molitor, sur *la Philosophie de la Tradition*.

CORPUS, revue de philosophie

et substantielle les rend un des documents les plus précieux de l'histoire humaine. Il y a donc pour le philosophe et le moraliste une ample moisson à recueillir dans les chroniques hébraïques. Moïse, avec son initiation égyptienne et sa nature juive, avec la double force d'un génie contemplatif et d'un esprit pratique, s'offre comme un enseignement inépuisable. Mais, si on veut la bien étudier, il ne faut pas mutiler cette grande nature ; il ne faut faire de Moïse ni un prêtre de Memphis, ni un philosophe grec ; l'individualité infinie de ce législateur veut être saisie avec force et avec sincérité.

Il semblait que le christianisme offrait, avec les opinions de M. Leroux, des différences assez tranchées pour qu'on pût espérer qu'il n'y chercherait pas l'expression anticipée de ses doctrines. Quelle apparence en effet qu'on veuille trouver dans les croyances chrétiennes la justification d'un système qui enferme dans ce monde la destinée possible de l'homme ! Quelle promesse plus explicite et plus solennelle que celle faite par le Christ à ceux qui auraient foi en lui, d'une autre vie dans le royaume des cieux ! C'est cette magnifique promesse, ce sont les divines espérances qu'elle éveilla qui gagnèrent tant d'âmes à la doctrine prêchée par Jésus. On était las de la terre ; la plénitude des voluptés terrestres n'avait laissé dans les cœurs qu'un vide infini. Les Romains, ces maîtres des autres hommes, s'étaient mis à prendre en dégoût ce monde même qu'ils avaient conquis et dont ils jouissaient brutalement. Le christianisme vint à propos jeter l'anathème sur ce monde ; les hommes en étaient rassasiés : ils se précipitèrent avidement dans l'espoir de quelque chose d'inconnu ; ils s'immolèrent eux-mêmes avec joie à l'idéal qu'on leur présentait, et ils étaient pressés de mourir pour aller mieux vivre ailleurs. Croit-on que, si les Romains n'eussent reconnu dans les prédications du Christ et du grand apôtre que ce qu'ils avaient lu dans le sixième livre de Virgile, ils auraient détrôné leurs dieux pour arborer la croix ? Ils regorgeaient d'idées philosophiques, Sénèque les en avait abreuvés. Le précepteur de Néron leur avait dévoilé les profondeurs de l'âme humaine, ses corruptions comme ses gran-

Lerminier, lecteur de Leroux

deurs ; le stoïcisme leur avait tout enseigné, mais ne leur avait rien promis, et la majorité du genre humain passa du côté des croyances qui ouvraient les cieux au martyr.

Voilà qui est de notoriété historique. C'est un bizarre dessein de vouloir s'insurger contre une telle évidence. M. Leroux espère-t-il persuader au genre humain que depuis dix-huit cents ans il s'est trompé sur le sens et la portée des paroles du Christ ? Nous doutons fort du succès de ce nouveau genre de révélation. Les doctrines de Jésus-Christ, affirme M. Leroux, étaient absolument les mêmes que celles de Moïse. Dieu était pour Jésus, comme pour Moïse, l'unité et la multiplicité ; la doctrine de Jésus, comme celle de Moïse, se résume dans ce grand mot : *Dieu et l'humanité*. Enfin, Jésus n'a jamais entendu par son royaume ou son règne, ou par le règne et le royaume de son père, que la terre régénérée, et il n'y avait pas d'autre lieu pour ce *royaume* que la terre et l'humanité. On est confondu de l'intrépidité de pareilles assertions. Et d'abord quelles en seraient les conséquences nécessaires ? Si Jésus-Christ n'a pensé que ce qu'a pensé Moïse, il n'y a pas de progrès du mosaïsme au christianisme. Il n'y a ni différence ni développement dans la marche de l'humanité. Si le Christ n'a jamais annoncé une vie divine, mais une autre vie humaine, le genre humain depuis dix-huit siècles serait le jouet d'une immense déception.

Nous ne saurions mieux rétablir la vérité historique qu'en citant quelques paroles de Bossuet où se trouve éloquemment caractérisée la différence qui sépare Moïse et Jésus-Christ. « Moïse, dit Bossuet, était envoyé pour réveiller par des récompenses temporelles les hommes sensuels et abrutis. Puisqu'ils étaient devenus tout corps et tout chair, il les fallait d'abord prendre par les sens, leur inculquer par ce moyen la connaissance de Dieu et l'horreur de l'idolâtrie à laquelle le genre humain avait une inclination si prodigieuse. Tel était le ministère de Moïse. Il était réservé à Jésus-Christ d'inspirer à l'homme des pensées plus hautes et de lui faire connaître dans une pleine évidence la dignité, l'immortalité et la félicité éternelle de son âme... » Et encore ; il fallait que Jésus-Christ nous ouvrît les cieux pour y découvrir à notre foi cette cité permanente où nous devons être

CORPUS, revue de philosophie

recueillis après cette vie. Il nous fait voir que, si Dieu prend pour son titre éternel le nom de Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, c'est à cause que ces saints hommes sont toujours vivants devant lui. Dieu n'est pas le Dieu des morts ; il n'est pas digne de lui de ne faire comme les hommes qu'accompagner ses amis jusqu'au tombeau sans leur laisser au-delà aucune espérance, et ce lui serait une honte de se dire avec tant de force le dieu d'Abraham, s'il n'avait fondé dans le ciel une cité éternelle où Abraham et ses enfants puissent vivre heureux. C'est ainsi que les vérités de la vie future nous sont développées par Jésus-Christ. Il nous les montre même dans la loi : la vraie terre promise, c'est le royaume céleste... Enfin, Bossuet termine ainsi sa lumineuse exposition : « Par la doctrine de Jésus-Christ, le secret de Dieu nous est découvert, sa loi est toute spirituelle, ses promesses nous introduisent à celles de l'Évangile et y servent de fondement. Une même lumière nous paraît partout ; elle se lève sous les patriarches ; sous Moïse et sous les prophètes elle s'accroît ; Jésus-Christ, plus grand que les patriarches, plus autorisé que Moïse, plus éclairé que tous les prophètes, nous la montre dans sa plénitude⁹. » On dirait que Bossuet avait prévu la confusion qu'on chercherait à établir plus tard entre le mosaïsme et le christianisme, et l'identité mensongère dans laquelle on chercherait à envelopper Moïse et le Christ.

Les discussions vraiment fécondes ne peuvent s'instituer que sur des faits certains reconnus par le bon sens et la bonne foi de tous. Ce n'est pas en déroutant les esprits sur l'interprétation du passé qu'on pourra les disposer à comprendre les vérités par lesquelles on prétend les éclairer. M. Leroux ne croit pas à l'enfer et au paradis des chrétiens, cela ne nous surprend pas ; il veut présenter à son siècle, au lieu et place de ces croyances, d'autres opinions qu'il croit plus vraies, cela lui est permis. Mais qu'il n'ait pas la prétention de trouver des auxiliaires dans les rangs même de ceux qu'il attaque. Nous avons vu plus haut comment M. Leroux entend qu'il y a deux ciel, le ciel

⁹ *Discours sur l'histoire universelle*, seconde partie, chap. VI : Jésus-Christ et sa doctrine.

Lerminier, lecteur de Leroux

absolu et le ciel relatif, qui tous deux sont sur la terre. Eh bien ! à l'en croire, saint Mathieu avait absolument les mêmes opinions que lui sur les deux ciel, et non seulement le sadducéen saint Mathieu, mais le pharisien saint Luc, l'essénien saint Marc et le platonicien saint Jean. Pour tous ces disciples du Christ, il ne s'est jamais agi d'un Dieu dans le ciel. Quand Jésus-Christ dit : *Notre père qui est dans les cieux*, il veut aussi bien dire, *qui est sur la terre*. Sur ce point, M. Leroux cite Aristote. Le philosophe de Stagyre a énuméré dans son *Traité du monde* tous les noms divers que l'homme donne à Dieu. Il qualifie Dieu tour à tour par les épithètes de tonnant, d'éthéréen, de pluvieux, de foudroyant ; il l'appelle aussi sauveur, affranchisseur ; il l'appelle enfin *céleste et terrestre*. Le lecteur demandera ce que vient faire ici Aristote.

Je prétends
Qu'Aristote n'a point d'autorité céans.

On se trompe : M. Leroux commente l'Évangile avec le passage que nous venons d'indiquer, et, après l'avoir transcrit, il conclut par ces mots : *Je dis donc...* Ainsi c'est Aristote qu'il nous faut croire sur le sens et la portée des paroles du Christ ! La confusion de toute idée et de toute notion a-t-elle jamais été poussée plus loin ?

Le sadducéen saint Mathieu, dont M. Leroux veut faire à la fois un athée et une sorte de terroriste, est précisément celui de tous les évangélistes qui parle le plus de la vie future. Mathieu met dans la bouche de Jésus jusqu'à sept paraboles concernant toutes le royaume des cieux. De ces sept paraboles, Luc n'en a que trois, comme le remarque le docteur Strauss. On n'a jamais indiqué la vie future en termes plus positifs que ne le fait le premier évangéliste. Que pense Leroux de ce passage : « Je vous déclare que plusieurs viendront d'Orient et d'Occident, et auront place dans le royaume des cieux avec Abraham, Isaac et Jacob¹⁰ ? » Et cet autre verset : « Celui qui conserve sa vie, la perdra, et celui

¹⁰ S. Mathieu, chap. VIII, vers. 11.

CORPUS, revue de philosophie

qui aura perdu sa vie pour l'amour de moi, la retrouvera¹¹... Quiconque aura donné seulement à boire un verre d'eau froide à l'un de ces plus petits, comme étant de mes disciples, je vous dis en vérité qu'il ne perdra point sa récompense¹²... Prenez bien garde de ne mépriser aucun de ces petits, je vous déclare que dans le ciel leurs anges voient sans cesse la face de mon père, qui est dans les cieux¹³. » Ces anges, dont parle l'évangéliste, et dont il est souvent question dans d'autres endroits du Nouveau Testament, contrarient un peu M. Leroux ; cependant il reprend courage, et pense qu'il est possible de *s'expliquer ces taches dans l'Évangile*. Il les attribue aux superstitions orientales, à l'ignorance des évangélistes, à la mauvaise physique du temps, *au degré inévitable d'inconséquence qui est le lot des plus grands hommes*. Enfin les anges sont duement déclarés par M. Leroux n'être que de simples figures, ou symboles d'une idée métaphysique. En effet, il faut bien les réduire à de pures abstractions, puisqu'en supprimant le paradis on ne sait plus où les mettre.

Le christianisme a pour base l'opposition entre l'existence terrestre et la vie divine. Le mysticisme, qui en est l'âme, avait nécessairement pour conséquence cette dualité du ciel et de la terre, l'élévation vers l'un et le mépris de l'autre. Comment fermer les yeux devant un si évident contraste ? M. Leroux, qui cite plusieurs fois saint Paul, aurait bien dû reconnaître dans les enseignements de l'apôtre l'ascétisme profond dont ils sont empreints. Toujours saint Paul a des paroles de dédain pour cette vie d'ici-bas, pour *cette figure du monde qui passe*. Pour choisir entre tous les exemples que nous pourrions produire ici, que dit l'apôtre quand il traite la question du mariage ? Quelle est à ses yeux la raison souveraine qui fait du célibat une condition supérieure ? C'est que le célibat vous permet de songer aux affaires du Seigneur, tandis que le mariage vous plonge dans les affaires

¹¹ *Ibid.*, id., vers. 39.

¹² *Ibid.*, id., vers. 42.

¹³ *Ibid.*, chap. XVIII, vers. 10.

Lerminier, lecteur de Leroux

du monde¹⁴. Le monde et Dieu ! Tel est l'éternel antagonisme qui caractérise le christianisme à toutes les époques, dans la bouche de Jésus, de Jean, de Paul, dans les écrits des pères, et, pour les temps modernes, aussi bien dans les ouvrages de Luther que dans ceux de Bossuet.

La critique qu'a tentée M. Leroux des principes du christianisme, est tout-à-fait insuffisante. Ce n'est pas avec quelques rapprochements tirés de Platon ou d'Aristote qu'il est possible d'approfondir et de juger l'esprit de la religion chrétienne. Cet esprit est original, *sui generis*. Après s'être manifesté par Jésus-Christ, il a eu ses phases, ses développements. Pendant plusieurs siècles, il a régné sans discussion ; depuis trois cents ans, sa domination tant spirituelle que temporelle a traversé de rudes épreuves. Pour ne parler ici que des débats de doctrine, l'histoire et les principes de la religion chrétienne ont été l'objet de controverses infinies ; la critique du christianisme est devenue une science, qui de nos jours, surtout en Allemagne, a jeté le plus vif éclat. Nous renverrons M. Leroux, s'il veut prendre quelque idée de ces travaux contemporains, au livre récent du docteur Strauss, qui, indépendamment de son originalité, a le mérite d'exposer avec une lucidité consciencieuse les opinions théologiques qui se sont produites depuis soixante ans. Les personnes sincèrement attachées au christianisme, comme religion et comme doctrine, n'accorderont aucune importance aux reproches dirigés par M. Leroux contre l'objet de leur foi, parce qu'elles lui refuseront, non sans fondement, la connaissance de ce qu'il attaque.

Si M. Leroux ne paraît pas destiné à exercer quelque influence sur l'esprit des chrétiens, satisfera-t-il les philosophes ? En deux mots, voici son système, et nous transcrivons ses propres expressions :

Il y a deux mondes, le monde de l'être, et le monde des manifestations.

A l'essence de la vie répond donc un ordre, et à la manifestation de la vie un autre ordre.

¹⁴ *Epistola Paul. ad Corinthios*, cap. VII.

CORPUS, revue de philosophie

La vie est toujours présenté. Donc ce présent embrasse le temps dans son immensité, dans son infinité. Vous êtes éternel, puisque vous vivez.

Telle est la conviction que M. Leroux veut donner à l'homme, c'est qu'il est éternel. Et quel est l'argument décisif ? Le voici : « En vous démontrant qu'à un instant donné, dit M. Leroux en s'adressant à l'homme, vous êtes en communion nécessaire avec l'humanité, je vous montre que vous le serez toujours, puisque vous ne l'êtes réellement à un instant donné que parce que virtuellement vous l'êtes toujours, en un mot que vous l'êtes par essence. » Ce qui revient à dire : l'homme sur cette terre n'a qu'une existence courte et souvent misérable ; il y vient sans aucun souvenir d'y avoir déjà vécu ; il y meurt sans avoir jamais la pensée qu'il puisse y revenir. Eh bien ! c'est précisément de ces faits qu'il faut conclure que l'homme, est éternel comme homme, qu'il a vécu sur cette terre avant d'y paraître, et qu'il y reviendra après en être sorti. – Si tel est le dogme de la religion qu'élabore M. Leroux, nous déclarons ce dogme nouveau plus obscur, plus incompréhensible, que toutes les révélations contre lesquelles a protesté le bon sens humain ; ce sera le cas plus que jamais de s'écrier : *Credo quia absurdum !*

Mais quel intérêt si grand pousse M. Leroux à tant insister sur l'éternité humaine de l'homme ? C'est qu'il est persuadé que, si l'homme n'est pas convaincu de cette éternité, il ne sera ni moral ni sociable ; l'homme doit s'identifier avec l'humanité, pour avoir le désir de lui être utile, et pour vouloir concourir au bien général dont il reviendra plus tard prendre sa part lui-même. Voilà la sanction religieuse imaginée par M. Leroux. C'est de l'égoïsme, c'est une prime offerte à travers les siècles à l'intérêt bien entendu ; mais nous craignons fort que l'égoïsme ne se paie pas de telles chimères, et qu'il ne préfère prélever sur-le-champ ses satisfactions et ses jouissances.

Il est bizarre que l'auteur de *l'Humanité*, qui parle tant de l'infini, en ait si fort matérialisé le sentiment. Spinoza, dit M. Leroux, appelle en un endroit de ses écrits les âmes particulières des modifications subites et passagères de l'âme du monde. Il aurait dû dire : des modifications *durables* d'une certaine façon

Lerminier, lecteur de Leroux

et véritablement éternelles de l'âme du monde. Mais nous renverrons M. Leroux précisément à la lettre de Spinoza qu'il cite ; il y verra qu'il ne faut pas confondre la durée avec l'éternité ; la durée, c'est l'existence des formes ; l'éternité n'appartient qu'à la substance. Il y a bien de la témérité à vouloir donner à Spinoza une leçon d'idéalisme. Si M. Leroux se fût plus pénétré des principes de l'illustre représentant du panthéisme, il n'eût pas caressé cette singulière fantaisie de vouloir faire renaître l'individualité humaine. Quand l'âme s'exalte et se recueille à la fois dans le sentiment de l'infini, elle aspire à s'anéantir dans le sein de l'éternelle substance qui est aussi l'éternelle idée. Dans ces suprêmes moments, où la vie a son expression la plus pure, l'individu sent qu'il doit périr, et il s'en réjouit. Ne venez pas lui offrir la grossière image d'un retour possible sur la terre, car déjà, par l'élévation de sa pensée et de son désir, il anticipe l'éternité.

Hegel n'est pas moins maltraité que Spinoza par M. Leroux. «L'interprétation du christianisme sortie de l'école de Hegel, dit M. Leroux, prétend à la vérité expliquer le christianisme comme un produit de l'esprit humain ; mais apparemment c'est un produit qui s'est fait sous l'inspiration du hasard, et sans que la Providence y soit pour rien : car l'explication en question ne montre dans le christianisme aucune vérité quelconque qui vaille la peine d'être appelée religion, et l'existence même de son fondateur, loin d'être nécessaire, n'est pas même probable dans cette explication. » On croit rêver en lisant des assertions aussi absolues et aussi erronées. Faut-il apprendre à M. Leroux que la religion, et en particulier le christianisme, a été l'objet, de la part de Hegel, des explications les plus profondes ? Qu'il lise les ouvrages de ce grand homme, entre autres son *Histoire des Religions* ; qu'il lise encore les livres de ses disciples, de Marheinecke, de Rosenkrantz, de Strauss. La nécessité de la venue du Christ n'a pas été prouvée par l'école de Hegel ! Mais c'est sur ce fait fondamental qu'elle a porté tout l'effort de la démonstration. Il fallait, a dit cette école, un Dieu homme renfermant à la fois l'essence divine et la personnalité humaine, qui, tout en étant Dieu, dépendît de la nature, et qui prouvât par la mort humaine la réalité de l'incarnation divine. Ce n'est pas assez, il fallait qu'à

CORPUS, revue de philosophie

la souffrance physique se joignit la souffrance morale, que causent l'ignominie et l'imputation du crime. Enfin, comme la mort du Christ était un retour vers Dieu, elle fut nécessairement suivie de la résurrection et de l'ascension. C'est au contraire un des grands mérites de la philosophie de Hegel d'avoir donné au christianisme une explication métaphysique qui n'en dénaturât pas la réalité historique, et d'avoir dégagé du milieu des croyances et de l'histoire l'esprit et l'idée.

On dirait qu'en prodiguant les hypothèses aventureuses et les jugements hasardés sur les hommes et sur les choses, M. Leroux n'a point songé qu'il trouverait des contradicteurs. Cependant notre siècle a l'esprit éminemment critique ; il examine, il retourne sous toutes leurs faces les opinions qu'on veut lui imposer. En France et en Allemagne, il y a nombre de gens qui savent l'histoire des croyances religieuses et des idées philosophiques, et qui sont en état de reconnaître les souvenirs, les emprunts et les non-sens historiques avec lesquels on cherche à produire l'illusion d'un système. Les temps sont durs pour les révélateurs. On rencontre à chaque pas des esprits chagrins, incrédules, qui ne craignent pas de déconcerter par d'importunes objections le dogmatisme, qui rend ses oracles. Nous regrettons qu'un esprit aussi distingué que celui de M. Leroux ait abandonné la direction saine et féconde dans laquelle il travaillait il y a plusieurs années, pour prendre l'allure et le ton d'un fondateur de secte et d'école. Qu'on compare les morceaux qu'écrivait M. Leroux en 1833 et en 1834, entre autres le fragment intitulé : *De la Loi de continuité qui unit le XVIII^e siècle au XVII^e*, et les premiers articles qu'il a donnés à l'Encyclopédie nouvelle, avec son ouvrage *de l'Humanité*. Quelle différence ! Dans ses premières productions, M. Leroux doute, cherche, observe, expose, discute, et finit par déduire quelques idées dont la justesse et la fécondité frappent l'esprit. Aujourd'hui M. Leroux affirme, tranche, dogmatise ; il ne connaît plus le doute ; la plus légère indécision n'entre plus dans son esprit ; il a pris le ton d'un maître, d'un prophète. Cette transformation n'est pas heureuse. De nos jours, on vous écoute d'autant moins que vous annoncez davantage avoir tout découvert ; voilà déjà la prédication compromise. Que sera-ce si

Lerminier, lecteur de Leroux

le petit nombre qui s'arrête pour l'entendre reconnaît que l'annonce est trompeuse, et que la forme d'une obscure et ambitieuse phraséologie ne renferme rien de nouveau ? Si M. Leroux veut se créer, nous ne disons pas une école, mais des lecteurs, il faut qu'il change de route, et qu'il revienne aux procédés de ses premiers travaux.

Le passé est percé à jour ; nous connaissons de plus en plus tout ce qui, avant nous, a été dit et pensé dans les temples et les écoles ; nous savons la tradition. Mais n'y a-t-il rien au-delà ? Ce qui distingue l'esprit philosophique, c'est précisément la mobilité infatigable avec laquelle il s'engage à la découverte. Nous croyons avoir eu raison d'écrire quelque part : « La philosophie est le mouvement éternel de l'esprit humain, les religions en sont les haltes. » Aussi ce qu'on demande aux penseurs, ce n'est pas d'altérer les traditions, de les défigurer par des commentaires sans fondement, mais, tout en les respectant dans leur réalité historique, d'imprimer à l'esprit humain une impulsion qui permette de les dépasser. M. Leroux admire beaucoup Lessing, et il a raison. Cependant, que fait Lessing ? Dans quelques pages substantielles et fortes, il constate, sans la dénaturer, la tradition religieuse, et il en tire quelques inductions fécondes pour les progrès possibles de l'humanité. C'est la vraie méthode du penseur : d'un côté l'histoire traitée avec une intelligence loyale et sévère, de l'autre les idées spéculatives avec leurs conclusions et leurs découvertes. Cette sobriété et ce discernement dans les différentes applications de l'esprit humain produisent seuls les œuvres durables.

LERMINIER

Corpus, revue de philosophie, a été créée en 1985 pour accompagner la publication des ouvrages de la collection du **Corpus des Œuvres de Philosophie en langue française**, sous la direction de Michel Serres, éditée chez Fayard de 1984 à 2005 puis publiée à Dijon, par Corpus – EUD.

La revue contient des documents, des traductions, des articles historiques et critiques. Son lien avec la collection ne limite pas ses choix éditoriaux.

La revue est éditée par l'**Association pour la revue Corpus** (Présidente : Francine Markovits. Bureau : André Pessel et Christiane Frémont). Depuis 1997, la revue est rattachée à l'équipe d'accueil EA 373-IREPH, et publiée avec le concours de l'Université Paris Ouest Nanterre La Défense.



Direction éditoriale de la revue : Francine Markovits et Thierry Hoquet

Comité scientifique : Miguel Benitez (U. de Séville), Olivier Bloch (U. Paris I), Philippe Desan (U. of Chicago), Maria das Graças de Souza (U. de Sao Paulo), Michele Le Doeuff (CNRS), Renate Schlesier (U. de Berlin), Mariafranca Spallanzani (U. de Bologne), Diego Tatian (U. nationale de Cordoba), Rita Widmaier (U. de Hanovre)

Comité éditorial : Jean-Robert Armogathe (EPHE), Jean-François Balaudé (U. Paris Ouest), Bernadette Bensaude-Vincent (U. de Paris I), Michèle Cohen-Halimi (U. Paris Ouest), Stéphane Douailler (U. Paris VIII), Laurent Fedi (IUFM Strasbourg), Christiane Frémont (CNRS), Philippe Hamou (Lille 3), Thierry Hoquet (U. Paris Ouest), Francine Markovits (U. Paris Ouest), Barbara de Négroni (Classes préparatoires, Versailles), François Pépin (l'EA 373 de Paris Ouest), André Pessel (IGEN honoraire), Jean Seidengart (U. Paris Ouest), Michel Serres (Académie française), Patrice Vermeren (U. Paris VIII et Centre franco-argentin, U. de Buenos-Aires)

<http://www.revuecorpus.com>

revue.corpus@noos.fr

ISSN 0296-8916

POUR COMMANDER

Sommaires et index sur le site.
<http://www.revuecorpus.com>

Abonnements, commande de numéros séparés, courrier au siège et à l'ordre de

Association pour la revue Corpus,
99 avenue Ledru-Rollin, 75011 Paris,
Répondeur et télécopie : 33 (0)1 43 55 40 71.
Courriel : revue.corpus@noos.fr

Abonnement : 34 € ;
Après remise consentie aux libraires, distributeurs, étudiants (photocopie de la carte) : 22 €.

Vente au numéro :

Du numéro 1 au numéro 14/15 : 8 €
Du numéro 16/17 au dernier numéro : 16 €
Frais d'envoi en plus.

A paraître : 2011 ... en préparation :

N° 60 : *Lermintier* (mis en œuvre par Georges Navet, Université de Paris 8)
N° 61 : *Matérialisme et cartésianisme* (mis en œuvre par Alexandra Torero-Ibad et Josiane Ayoub, Université du Québec à Montréal)

A paraître : 2012

N° 62 : *La peine de mort* (mis en œuvre par L. Délia, CNRS)
N° 63 : *La connaissance de soi* (mis en œuvre par C. Frémont, CNRS)

Toute commande de plus de 10 numéros bénéficiera d'une réduction de 50 %.

Règlement des commandes et abonnements à l'ordre de Corpus, revue de philosophie par chèque ou virement sur le CCP (La Banque Postale) :

<i>Etablissement</i> 20041	<i>guichet</i> 01012	<i>Numéro de compte</i> 675680V033	<i>clé</i> 28
-------------------------------	-------------------------	---------------------------------------	------------------

CODE IBAN : FR 89 20041 01012 3675680V033 28
CODE BIC : PSSFRPPSCE

Numéros commandés :
NOM.....
Prénom.....
Fonction.....
Adresse
e-mail.....
Téléphone.....

Revue de Synthèse

TRIMESTRIEL - N° 3/2010 - 24 €

TRAVAIL ET SAVOIRS TECHNIQUES DANS LA CHINE PRÉMODERNE 2. Trajectoires d'experts

Christian Lamouroux, Bing Zhao, Frédéric Obringer, Lucia Candelise

VARIA

Éric Brian

Cent dix ans de renouvellements incessants

Note sur l'itinéraire de la *Revue de synthèse* de 1900 à 2010

Yves Gingras

*Naming without necessity. On the genealogy and uses of the label
"historical epistemology"*

CHRONIQUE DE LA RECHERCHE

Philippe Minard

Révolution industrielle et divergence Orient-Occident

Une approche d'histoire globale

COMPTES RENDUS

Sciences et civilisation chinoises

Direction et rédaction
Fondation « Pour la Science »
Centre international de synthèse
45, rue d'Ulm,
F-75005 Paris

Tél. : +33(0)1 44 32 26 55

Fax : +33(0)1 44 32 26 56

revuedesyntese@ens.fr

Publication et diffusion
Springer-Verlag France
NPAI - Service abonnements
26, rue Kléber

F-93100 Montreuil cedex

Tél. : +33 (0)1 43 62 66 66

Fax : +33 (0)1 43 62 84 29

springer.abo@npai.fr

www.revue-de-synthese.eu

www.springer.com/11873/

Available
online
springerlink.com



Springer

FONDATION POUR LA
SCIENCE

PUBLIÉE AVEC LE CONCOURS
DE L'UNIVERSITÉ PARIS OUEST NANTERRE LA DÉFENSE

Mis en page
et achevé d'imprimer en juillet 2011
à l'Atelier Intégré de Reprographie
de l'Université Paris Ouest Nanterre La Défense
Dépôt légal : 3^{ème} trimestre 2011

N° ISSN : 0296-8916

SOMMAIRE

Lerminier

Georges Navet: <i>Présentation</i>	5-8
Frédéric Audren: <i>Lerminier et les Saint-simoniens</i>	9-34
Alejandro Herrero: <i>Lerminier et sa réception dans le Rio de la Plata</i>	35-48
Mercedes Betria: <i>Ouvrir Alberdi : une nouvelle conception du droit pour penser la politique</i>	49-74
Patrice Vermeren: <i>L'ambitieux Lerminier ?</i>	75-96
Georges Navet: <i>Lerminier et les révolutions</i>	97-118
Les documents: <i>Lerminier lecteur de Saint-Simon, Fourier et Proudhon :</i> <i>Les trois chapitres ajoutés à l'édition de la Philosophie du droit de 1853 (seul ajout)</i>	119-166
Lerminier et Leroux : <i>L'article sur Leroux paru dans la Revue des Deux mondes en 1840</i>	167-192