



**HAL**  
open science

**La République comme technocratie religieuse au cours  
du premier XIXe siècle. Le savoir et le sacré des rangs  
du saint-simonisme au premier ministère de l'instruction  
publique et des cultes de la Deuxième République (Jean  
Reynaud, Hippolyte Carnot et Edouard Charton)**

Quentin Schwanck

► **To cite this version:**

Quentin Schwanck. La République comme technocratie religieuse au cours du premier XIXe siècle. Le savoir et le sacré des rangs du saint-simonisme au premier ministère de l'instruction publique et des cultes de la Deuxième République (Jean Reynaud, Hippolyte Carnot et Edouard Charton). Science politique. Ecole normale supérieure de lyon - ENS LYON, 2023. Français. NNT : 2023ENSL0077 . tel-04277432

**HAL Id: tel-04277432**

**<https://theses.hal.science/tel-04277432>**

Submitted on 9 Nov 2023

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

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



## THESE

en vue de l'obtention du grade de Docteur, délivré par  
l'ECOLE NORMALE SUPERIEURE DE LYON

**Ecole Doctorale N° 483**  
ED 483 Sciences Sociales

**Discipline : Science politique**

Soutenue publiquement le 26/09/2023, par :

**Quentin SCHWANCK**

---

# **La République comme technocratie religieuse au cours du premier XIXe siècle**

Le savoir et le sacré des rangs du saint-simonisme au premier Ministère de  
l'instruction publique et des cultes de la Deuxième République  
(Jean Reynaud, Hippolyte Carnot et Édouard Charton)

---

Devant le jury composé de :

BRAHAMI Frédéric, Directeur d'étude, EHESS, Paris	Rapporteur
DROLET Michael, Senior Research Fellow, Worcester College, Oxford	Rapporteur
BELLET Michel, Professeur émérite, Université de Saint-Etienne	Examinateur
GABORIAUX Chloé, Maîtresse de conférences, Sciences Po Lyon	Examinatrice
GRANGE Juliette, Professeur émérite, Université de Tours	Examinatrice
HAYAT Samuel, Chargé de recherche, CNRS, Sciences Po Paris	Examinateur
FROBERT Ludovic, Directeur de Recherches, CNRS, ENS de Lyon	Directeur de thèse





*À la mémoire de Nicolas, avec lequel j'aurais voulu sillonner encore bien d'autres chemins.*

# Remerciements

Je me dois de débiter avec plaisir ces remerciements par mes deux directeurs de thèse. Ludovic Frobert tout d'abord, qui m'a donné l'opportunité de réaliser ce travail de recherche, dont l'aide et les conseils ont été précieux tout au long de celui-ci, et qui m'a permis de passer d'excellents moments dans le cadre du séminaire Encyclopédie nouvelle. Samuel Hayat également, dont les conseils avisés et les relectures attentives ont été plus que précieux pour améliorer ce travail sur tous les plans, et me permettent d'en être plus fier aujourd'hui.

Je remercie particulièrement les membres de mon jury de soutenance pour avoir accepté d'en faire partie, de s'intéresser à mon travail et d'échanger avec moi à son sujet.

Mes remerciements chaleureux vont également à :

L'ENS de Lyon et au laboratoire Triangle, qui m'ont permis de conduire cette recherche.

Jean-Claude Zancarini et au Labex COMOD, grâce auxquels ma thèse a pu bénéficier d'un contrat doctoral.

L'IEP de Lyon, dont le poste d'ATER m'a permis de prendre plaisir à enseigner dans des années difficiles.

L'ensemble des animateurs et participants du séminaire Encyclopédie nouvelle, dont les rendez-vous réguliers ont constitué des moments particulièrement stimulants..

Ma famille, dont les membres m'ont toujours encouragé par leur bienveillance.

Nicolas, pour avoir pris plaisir à discuter de Jean Reynaud en marchant à mes côtés.

Anis et Vicky, pour m'avoir accueilli si souvent et si volontiers à Paris.

Jayson et Julie, pour tous ces bons moments qui rendent l'âme plus légère dans les moments difficiles.

Je tiens enfin à remercier tout particulièrement mes parents, pour m'avoir toujours soutenu de la meilleure des manières, ainsi qu'Alice, pour être mon second souffle.

# Résumé

Il s'agit dans cette thèse de mettre en lumière la diffusion d'un ensemble de conceptions technocratiques issues du saint-simonisme dans le mouvement républicain français au cours du premier XIX<sup>e</sup> siècle. Dans cette optique, nous étudions l'itinéraire intellectuel et partisan du *triumvirat* constitué par Jean Reynaud, Hippolyte Carnot et Édouard Charton, dissidents saint-simoniens qui, en 1848, dirigent collégalement le premier Ministère de l'instruction publique et des cultes de la Deuxième République, et mettent en place la toute première *École d'administration* de l'histoire républicaine française.

Nous étudions dans un premier temps la pensée de Saint-Simon lui-même, pour préciser comment elle peut, dans une certaine lecture, faire émerger les conditions de possibilité idéologique d'une pensée politique technocratique, qui se déploie véritablement au sein de la « Première Église » saint-simonienne (1829-1831) où se rencontrent et se forment intellectuellement les membres du *triumvirat*. Ceux-ci réinvestissent ces thèmes technocratiques dans l'*Encyclopédie nouvelle* de Jean Reynaud (corpus qui aspire à constituer le manifeste idéologique du jeune parti républicain dès 1833) où les hommes sont hiérarchisés, ontologiquement et politiquement, par rapport à leurs *capacités*, et où science et religion sont appelés à converger au sommet de l'État.

Usant du registre discursif qui caractérise la « religiosité quarante-huitarde » pour théoriser une pensée républicaine singulière, le *triumvirat* envisage de réformer la société par l'action d'une caste administrative non soumise à l'élection et légitimée par sa « capacité scientifique ». C'est ce projet, tout à la fois progressiste et paternaliste, qui est initié par la mise en place de la toute première École d'administration, laquelle ne cherche pas seulement à former des techniciens, mais surtout des « esprits universels », capables d'administrer l'ensemble des activités humaines dans le cadre d'une nouvelle *Weltanschauung*.

# Abstract

The aim of this study is to highlight the diffusion of certain Saint-Simonian technocratic ideas in the French republican movement during the early 19<sup>th</sup> century. To do so, we study the intellectual and partisan action of the *triumvirat* constituted by Jean Reynaud, Hippolyte Carnot et Édouard Charton, dissenting Saint-Simonians who ruled collegially the first Ministère de l'instruction publique et des cultes of the Second Republic in 1848, and initiated the very first *École d'administration* of French republican history.

We study first the thought of Saint-Simon himself, to determine how it can, under a certain interpretation, enable the ideological emergence of a technocratic political thought which is really developed in the “first Saint-Simonian Church” (1829-1831) where the members of the *triumvirat* meet and receive their intellectual formation. The three men reactivate these technocratic themes in Jean Reynaud's *Encyclopédie nouvelle* (a *corpus* which aspires to become the ideological manifesto of the young republican party as of 1833), where humans are hierarchized, ontologically and politically, according to their *capacities*, and where science and religion are called to converge at the top of the state.

Using the religious discourses which largely characterizes certain parts of French society in the early 19<sup>th</sup> century (and come to the fore during the 1848 Revolution), the *triumvirat* envisions to transform society through the action of an administrative caste, not subjected to election and legitimated by its “scientific capacity”. It is this project, both progressist and paternalist, which is initiated with the establishment of the very first *École d'administration* of the French republican tradition. This institution doesn't just aspire to train technicians, but most of all “universal spirits”, able to administrate the whole of human activities within the framework of a new *Weltanschauung*.



# Table des matières

<b>Remerciements .....</b>	<b>5</b>
<b>Résumé .....</b>	<b>6</b>
<b>Abstract.....</b>	<b>7</b>
<b>Table des matières.....</b>	<b>8</b>
<b>Introduction Le transfert d'un idéal technocratique saint-simonien au cœur du républicanisme français ?.....</b>	<b>13</b>
1.1 La tendance technocratique à l'œuvre dans les démocraties modernes : fruit du modèle social méritocratique ?.....	14
1.2 Une problématique pertinente pour explorer un aspect méconnu du républicanisme français ? .....	27
1.3 Une nécessaire reformulation de la question du « mérite technocratique » pour une démarche d'histoire des idées.....	33
1.4 Un ensemble d'articulations conceptuelles typiques du saint-simonisme.....	44
1.5 Hypothèse de recherche : un rôle moteur du saint-simonisme dans la formulation du rapport républicain à la « question technocratique » ?.....	53
1.6 Méthodes et axes de recherche .....	63
1.7 Plan de la thèse - histoire d'une genèse doctrinale et institutionnelle : un cheminement progressif .....	76
<b>Partie I Une formation idéologique empreinte des idées technocratiques saint-simoniennes.....</b>	<b>81</b>
<b>Introduction de la première partie .....</b>	<b>82</b>
<b>Chapitre I – La pensée de Saint-Simon : des ferments technocratiques ?.....</b>	<b>84</b>
1.1 Saint-Simon ou le prophète de l'âge scientifique .....	85

1.2	Une pensée nourrie d'un lien soutenu avec le champ scientifique .....	93
1.3	L'apport majeur de Saint-Simon : la science comme système .....	99
1.4	Une minoration du rôle dévolu au <i>politique</i> .....	107
1.5	La méritocratie saint-simonienne : des <i>capacités</i> résolument élitistes .....	114
1.6	Dans l'ombre du champ scientifique : le succès de Saint-Simon dans les milieux avides de science .....	123
<b>Chapitre II – La Première Église saint-simonienne, matrice idéologique du <i>triumvirat</i></b>		
.....		<b>131</b>
2.1	La Première Église (1829-1831) : un moment politique dans l'histoire du saint-simonisme.....	132
2.2	Le pouvoir réinvesti, vers une science autoritaire ?.....	138
2.3	Le primat d'une <i>Religion</i> nouvelle .....	145
2.4	Le « quatuor », produit des milieux saint-simoniens.....	155
2.5	Un engagement résolu.....	165
2.6	Le « schisme » de 1831 : une rupture ? .....	170
<b>Conclusion de la première partie .....</b>		<b>179</b>
<b>Partie II La conquête du champ intellectuel et du parti républicain : le déploiement progressif d'une philosophie religieuse capacitaire .....</b>		<b>183</b>
<b>Introduction de la deuxième partie.....</b>		<b>184</b>
<b>Chapitre I – L'autonomie idéologique et la conversion républicaine .....</b>		<b>186</b>
1.1	La <i>Revue encyclopédique</i> , vers une nouvelle synthèse idéologique.....	187
1.2	La renaissance républicaine .....	193
1.3	La conversion républicaine de la <i>Nouvelle école démocratique</i> .....	200
1.4	Une action éditoriale bicéphale pour la République .....	207
1.5	La conquête d'un statut de choix dans le champ intellectuel.....	213

- 1.6 La persistance des réseaux de saint-simoniens et d'ingénieurs autour du quatuor  
223

**Chapitre II - L'Encyclopédie nouvelle, synthèse religieuse et recentrement humaniste**

..... **230**

- 2.1 Les conditions de formulation d'une philosophie religieuse dans le contexte  
intellectuel de « l'esprit de 1830 » ..... 231
- 2.2 Leroux et Reynaud : une pensée originale puisée aux sources de la « Renaissance  
orientale » ..... 240
- 2.3 La primauté du religieux dans l'Encyclopédie nouvelle..... 245
- 2.4 Une religion progressiste et humaniste pour la République ..... 253
- 2.5 L'aboutissement du progrès spirituel ou la *religion de la Fraternité* ..... 259
- 2.6 Opérer la convergence des esprits par l'instruction ..... 264

**Chapitre III : Jean Reynaud, vers une philosophie religieuse hiérarchique et  
capacitaire** ..... **271**

- 3.1 La métempsycose dans l'*Encyclopédie nouvelle* : une divergence fondamentale sur  
la question de la hiérarchie ..... 272
- 3.2 Un rôle précurseur dans la lecture républicaine différentialiste de la question indo-  
européenne ..... 281
- 3.3 La religion de la République, renouer avec les principes d'un *druidisme*  
théocratique et éclairé..... 291
- 3.4 Peuple et *aristocratie naturelle*, un équilibre précaire pour la République ..... 299
- 3.5 La condition des femmes, incarnation la plus explicite de l'*égalité dans la*  
*différence* promue par l'*Encyclopédie* reynaldienne ..... 307
- 3.6 Administrer l'altérité, vers un paternalisme civilisationnel ..... 315

**Conclusion de la deuxième partie** ..... **322**

<b>Partie III L'administration de l'Encyclopédie nouvelle au Ministère Carnot : une rationalisation technocratique du politique.....</b>	<b>325</b>
<b>Introduction de la troisième partie .....</b>	<b>326</b>
<b>Chapitre I - L'administration capacitaire du fait social dans l'Encyclopédie nouvelle .....</b>	<b>328</b>
1.1 Le suffrage universel et la volonté générale : un « absolu » à équilibrer avec le principe <i>capacitaire</i> .....	329
1.2 Le « savant en politique » comme cœur battant de la République .....	339
1.3 Des institutions dédiées à l'expression de la capacité scientifique.....	346
1.4 L'administration comme champ d'action des capacités scientifiques.....	352
1.5 Approfondir une rationalité administrative lacunaire, un projet marqué par la vision du monde d'une élite d'ingénieurs ? .....	360
1.6 Arraînement de la Nature et biopouvoir administratif .....	370
<b>Chapitre II - Le ministère Carnot et l'École d'administration, fer de lance de la modernité républicaine. ....</b>	<b>377</b>
2.1 Un ministère centralisé autour du <i>triumvirat</i> , dépositaire d'un véritable héritage saint-simonien .....	378
2.2 Une aspiration réformatrice, radicale et contestée .....	385
2.3 L'École d'administration, fer de lance de l'État républicain.....	392
2.4 Une école ambitieuse mais éphémère .....	401
2.5 Un projet de rénovation religieuse imposé par le sommet.....	407
2.6 La chute d'un ministère trop ambitieux .....	412
<b>Conclusion de la troisième partie.....</b>	<b>420</b>
<b>Conclusion Le <i>triumvirat</i>, fenêtre sur la profondeur de l'idéal technocratique .....</b>	<b>423</b>
1.1 Un idéal technocratique profondément méritocratique, pensé dans des termes propres du premier XIX <sup>e</sup> siècle .....	424

1.2	Le <i>triumvirat</i> : un profil singulier pour une véritable place dans l’histoire républicaine française.....	444
1.3	Une dimension gnostique qui révèle des dynamiques intellectuelles potentielles de certaines <i>périodes critiques</i> ? .....	456
<b>Bibliographie.....</b>		<b>474</b>
1.1	Sources primaires.....	474
1.2	Travaux portant sur des figures d’époque.....	482
1.3	Technocratie.....	486
1.4	Républicanisme.....	494
1.5	Mérite et méritocratie.....	498
1.6	Saint-Simonisme .....	500
1.7	Socialisme .....	504
1.8	Méthode .....	505
1.9	Histoire générale .....	507
1.10	Religion et politique .....	510
<b>La République comme technocratie religieuse au cours du premier XIX<sup>e</sup> siècle .....</b>		<b>516</b>

## **Introduction**

Le transfert d'un *idéal technocratique*  
saint-simonien au cœur du  
républicanisme français ?

## 1.1 La tendance technocratique à l'œuvre dans les démocraties modernes : fruit du modèle social méritocratique ?

### 1.1.1 Le renouveau du « défi technocratique »

En novembre 2020, Pierre Rosanvallon estime que « [l']on se rapproche d'une démocratie à tendance technocratique mâtinée d'un penchant liberticide »<sup>1</sup>. En proposant, cette analyse lapidaire du chemin suivi par les sociétés démocratiques, et tout particulièrement par le régime politique français, l'historien fait bien plus que commenter l'actualité de la crise sanitaire majeure qui marqua l'année écoulée, et met en réalité en lumière un processus initié de bien plus longue date. Cette « tendance technocratique » détermine désormais largement la manière dont sont conceptualisées les problématiques politiques et sociales contemporaines : la crise sanitaire de l'année 2020, en provoquant une hybridation souvent contestée entre la « légitimité scientifique » et la gouvernance démocratique<sup>2</sup>, en a constitué un révélateur sans précédent, mais nullement un point de départ.

En effet, depuis plus d'une décennie, de nombreux phénomènes politiques ont ravivé les débats scientifiques portant sur la notion de *technocratie*, pour tenter de rendre compte d'un malaise démocratique persistant, qui s'appliquerait tout particulièrement au régime actuel de la V<sup>e</sup> république. C'est ce que semble indiquer une tendance française aux éruptions populistes régulières et pour certaines sans précédent (gilets jaunes notamment) puisque, d'après une récente vague de travaux de science politique, il paraît particulièrement pertinent de se pencher sur les interactions dialectiques entre *technocratie* (qui serait la manifestation concrète de l'élitisme contemporain) et *populisme*. C'est notamment pris dans cette relation que le concept de *technocratie* pourrait contribuer à faire sens de la transformation des formes de gouvernance démocratiques, et des réactions qu'elles suscitent chez leur citoyens.

La relation dialectique qui unirait populisme et technocratie, et leur permettrait de se nourrir mutuellement, a été étudiée avec un certain retentissement par le politologue Jan Werner-Müller<sup>3</sup>, qui y voit une tenaille idéologique réduisant progressivement le champ de la vie démocratique. Le co-déploiement du populisme et de la technocratie est également

---

<sup>1</sup> Simon BLIN, « Interview. Pierre Rosanvallon : “On se rapproche d'une démocratie à tendance technocratique mâtinée d'un penchant liberticide” », *Libération*, 4 décembre 2020, URL complète en biblio.

<sup>2</sup> Stéphane WAHNICH, « Introduction. La construction de la légitimité et de l'autorité : les démocraties face à la Covid-19 », *Argumentation & Analyse du discours*, 2002, 28 : La légitimité et l'autorité à l'épreuve : les premières allocutions sur le coronavirus, URL complète en biblio.

<sup>3</sup> Jan-Werner MÜLLER, *La peur ou la liberté. Quelle politique face au populisme.*, Paris, Premier Parallèle, 2020.

identifié par de nombreux politologues tels que Christopher Bickerton et Carlo Invernizzi Acetti<sup>4</sup> (qui ont d'ailleurs forgé le néologisme de *technopopulisme*, pour rendre compte de la « nouvelle logique des politiques démocratiques »<sup>5</sup>), Jörg Hebenstreit et Marion Reiser<sup>6</sup> ou encore Anders Esmark pour lequel « le populisme, malgré tous ses défauts évidents, est un signe que le bluff technocratique [au sein des démocraties] a été éventé »<sup>7</sup>. Le problème semble destiné à s'aggraver, puisque les politiques contemporaines de gestion de crises (que celles-ci soient sanitaires, énergétiques ou environnementales) ne feraient qu'amplifier cette ambivalence, et donc accroître les tensions potentielles entre citoyens et élites dirigeantes<sup>8</sup>. En effet, face à un futur qu'elles estiment difficiles, les démocraties modernes semblent pour l'instant se tourner de manière croissante vers un modèle et un idéal technocratiques<sup>9</sup>, et donc nourrir encore davantage les conditions d'une profonde crise de légitimité politique.

Notons que le problème paraît particulièrement prégnant en France puisque, selon certains chercheurs, Emmanuel Macron a, depuis l'annonce de sa candidature en 2016 et surtout depuis son accession à la présidence de la République, construit son identité politique en s'appuyant précisément sur ce nouveau clivage socio-idéologique entre populisme et technocratie<sup>10</sup>, d'abord dans une perspective ambiguë qui a finalement cédé la place à un arbitrage clair en faveur de la technocratie. D'ailleurs, la personne comme les choix symboliques et politiques du président semblent concentrer l'essentiel de l'énergie contestatrice populiste française : il est régulièrement décrit comme l'incarnation même de la « culture technocratique »<sup>11</sup> nationale, tandis que son mandat a pu être analysé comme la

---

<sup>4</sup> Carlo ACCETTI INVERNIZZI et Christopher BICKERTON, « Populism and technocracy: opposites or complements? », *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 2017, vol. 2, n° 20, pp. 186-206.

<sup>5</sup> Carlo ACCETTI INVERNIZZI et Christopher BICKERTON, *Technopopulism : The New Logic of Democratic Politics*, Oxford, Oxford University Press, 2021.

<sup>6</sup>Jörg HEBENSTREIT et Marion REISER, « Populism versus Technocracy ? Populist Responses to the Technocratic Nature of the EU », *Politics and Governance*, 2020, vol. 4, n° 8, pp. 568-579.

<sup>7</sup> Anders ESMARK, « The technocratic take-over of democracy : connectivity, reflexivity and accountability », in *ICPP 2017, Singapore*, Singapour, 2017, URL complète en biblio, p. 19.

<sup>8</sup> Anders ESMARK, « How does crisis affect the conflict between technocracy and populism ? Lessons from the COVID-19 pandemic », *Politics*, 2021, [online] URL complète en biblio. p. 13.

<sup>9</sup> Richard HORTON, « Offline : The coming technocracy », *The Lancet*, 12 décembre 2020, URL complète en biblio.

<sup>10</sup> Petra GUASTI et Michel PEROTTINO, « Technocratic Populism à la Française ? The Roots and Mechanisms of Emmanuel Macron's Success », *Politics and Governance*, 2020, vol. 4, n° 8, p. 545.

<sup>11</sup> Simon BLIN, *Ibid.*



manifestation d'une véritable tentation technocratique<sup>12</sup> considérée comme telle par une large partie des citoyens français<sup>13</sup>.

On le voit, la progression des idées et de certains comportements qualifiés de *technocratiques* ne saurait être prise à la légère, car elle dépossède profondément les citoyens de leur sentiment d'appartenance à la *cit*é et décrédibilise dangereusement le régime démocratique puisque, selon Franl Laird, « le problème de la technocratie est un problème de relations de pouvoirs, et la manière dont ces relations sont affectées par l'importance d'un savoir ésotérique [esoteric knowledge] dans la société moderne [...] L'enjeu crucial n'est pas qui gagne du pouvoir, mais qui le perd. La technocratie n'est pas [fondamentalement] le triomphe des experts, mais le déclin des citoyens »<sup>14</sup>. La confirmation de cette tendance technocratique, à l'échelle nationale comme européenne, a ainsi pleinement ravivé l'intérêt de la notion dans les sphère de la science politique, de la sociologie et de la philosophie.

### 1.1.2 Éléments de définition

Apparu dès le tournant des années 1920<sup>15</sup>, le concept de *technocratie* a véritablement fait l'objet d'analyses approfondies à partir de la fin de la Seconde Guerre Mondiale ; c'est alors que l'on entreprend de préciser ce qu'il recouvre sur le plan théorique, et surtout d'évaluer sa pertinence en termes de réalités politiques et sociales. Le concept est ainsi mis à profit par la philosophie et les sciences humaines et sociales pour questionner les nouvelles formes d'interpénétrations qui semblent se nouer entre science et politique. Cependant, le questionnement souffre d'être souvent posé en termes absolus : de nombreux chercheurs pensent alors que la logique scientifique et technique va très prochainement s'imposer sans partage à la gouvernance politique<sup>16</sup>, horizon exagérément enthousiaste ou alarmiste qui se

---

<sup>12</sup> Vincent EDIN, « "Le populisme et la technocratie sont tous les deux anti-pluralistes". Interview de Jan-Werner Müller », *Usbek & Rica*, 15 juin 2020, URL complète en biblio.

<sup>13</sup> Antoine ABBUNDO (D') et Marie BOËTON, « Pierre Rosanvallon : "L'époque nous appelle à la vigilance et à la lucidité" », *La Croix*, 22 avril 2022, URL complète en biblio : « *son réflexe est de dire* : « Je vais vous expliquer. » *C'est son mot-clé*. [...] Cette vision technocratique où, au fond, on pense que les gens d'en bas ne comprennent pas bien les choses,

<sup>14</sup> Frank LAIRD, « Technocracy revisited: knowledge, power and the crisis in energy decision making », *Organization & Environment*, 1990, vol. 4, n° 49, p. 51.

<sup>15</sup> Jean MEYNAUD, *La technocratie. Mythe ou réalité ?*, Paris, Payot, 1964, pp. 7-8.

<sup>16</sup> Frank LAIRD, *Ibid.*, « *Social scientists claimed that a growing number of important, highly visible policy issues began to involve complex scientific components [...] Some went even further, arguing that science-driven change would be a dominant, or the dominant, force of social change in the near future [...] Coupled with the growing importance of science and technology was concern over the growing importance of scientists and technologists as political actors* ».

heurte à des données empiriques fort « décevantes ». Un certain sensationnalisme contribue donc à ce que cette première vague de travaux de recherches aboutisse le plus souvent à des résultats mitigés : la plupart des chercheurs impliqués en vient à considérer que la technocratie relève du « mythe », au sens d'une non-réalité, car elle ne peut réellement s'observer dans la structure de gouvernance des États. L'un des axes de recherches principaux de l'époque est en effet la délimitation d'une réelle ou potentielle « classe technocratique » qui, cohérente et unie derrière une idéologie précise, pourrait prétendre à s'emparer de tout ou partie du pouvoir politique dans les démocraties modernes. En l'absence d'une « classe » aussi chimiquement pure, qui aurait ancré la *technocratie* dans la réalité des luttes sociales pour l'accès au pouvoir politique, la notion elle-même fut largement déconsidérée<sup>17</sup>.

Or, le relatif désaveu qui frappe la *technocratie* depuis cette grande vague de travaux initiale a longtemps empêché le concept de faire l'objet d'interrogations qui présentent en réalité un grand intérêt heuristique pour la recherche contemporaine. En réalité, il apparaît paradoxalement que, selon Jeffrey Friedman, « alors que la technocratie se déployait, l'analyse critique en stagnait »<sup>18</sup>. S'il n'y a effectivement guère d'indices suffisants, aujourd'hui comme hier, pour déceler l'émergence d'une « classe technocratique » qui présenterait une cohérence sociologique suffisante pour produire un discours spécifique et déployer ses forces collectives pour assoir sa domination politique, la notion de *technocratie* conserve suffisamment de substance pour mettre en lumière et préciser la nature de « changements majeurs – peut-être mêmes historiques – dans le rôle social de la science [...] de tels changements concernant la nature même de la politique et de la démocratie contemporaines »<sup>19</sup>.

---

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>18</sup> Jeffrey FRIEDMAN, *Power Without Knowledge. A critique of Technocracy*, Oxford, Oxford University Press, 2020, URL complète en biblio.

<sup>19</sup> Massimiano BUCCHI, *Beyond Technocracy. Science, Politics and Citizens*, New-York, Springer, 2009, : « This book argues that these issues and conflicts cannot be considered episodic; nor can they be glibly dismissed with epithets like “obscurantism”, “anti-scientism” or “scientific illiteracy”. The book puts forward two hypotheses: first that these cases are symptomatic of major – perhaps even epochal – changes in the social role of science, and generally in the production of scientific knowledge; second that such changes concern the nature itself of contemporary politics and democracy », p. ix.

Les développements politiques de la dernière décennie nous montrent l'importance de ne pas balayer la « problématique technocratique » d'un revers de main. Si la *technocratie* ne constitue pas un régime politique univoque en tant que tel, elle demeure un pôle sémantique autour duquel s'agrège une série de phénomènes idéologiques et sociaux particulièrement significatifs. Avec toute l'ambivalence qui peut la caractériser, la notion de *technocratie* constitue un horizon de recherche pertinent des réalités politiques contemporaines, comme semblent tout à la fois l'indiquer le sentiment populaire, le débat public et la recherche scientifique. Pour préciser les principaux éléments de définition de la notion de technocratie, notons que, sur le plan le plus général :

Le mot implique [...] une primauté de la technique — à tous les sens du terme : science, technologie, gestion, administration — et donc, puisque rien ne se fait sans les hommes, une primauté de ceux qui ont la connaissance et la disposition de cette technique. À cette primauté est alors jointe l'idée de force : la puissance, le pouvoir appartiennent à ceux qui détiennent la technique<sup>20</sup>.

Le terme est passé dans l'usage courant sous une connotation généralement péjorative, en désignant un « système (politique, social, économique) dans lequel les avis des conseillers techniques (dirigeants, professionnels de l'administration) déterminent les décisions en privilégiant les données techniques par rapport aux facteurs humains et sociaux »<sup>21</sup>. Le concept recouvre un champ sémantique similaire dans les pays de langue anglaise, puisqu'il y est scientifiquement défini comme « *a government or social system that is controlled or influenced by experts in science or technology ; the fact of a government or social system being influenced by such experts* »<sup>22</sup>. Pour les analyses récentes du phénomène technocratique, c'est bien cette idée d'*influence*, par nature subtile, qui doit être interrogée pour évaluer comment le champ politique peut être transformé par le contact avec l'expertise scientifique et technique, au-delà de tout raisonnement absolu sur le « règne des experts ».

---

<sup>20</sup> Francis-Paul BENOIT, « Le problème du technocratisme », in *La Démocratie libérale*, Paris, Presses Universitaires de France, 1978, p. 217.

<sup>21</sup> « Technocratie », *CNRTL*, URL complète en biblio.

<sup>22</sup> « Technocracy », *Cambridge Dictionary*, URL complète en biblio.

### 1.1.3 La technocratie opérative : un idéal dynamique

Nous le voyons avec les éléments de définition précédents, le concept de *technocratie* est sémantiquement profondément intriqué avec ceux de *scientisme*, soit cette « attitude consistant à considérer que toute connaissance ne peut être atteinte que par les sciences, particulièrement les sciences physico-chimiques, et qui attend d'elles la solution des problèmes humains »<sup>23</sup> et de *bureaucratie*, terme souvent davantage polémique encore, qui désigne la systématisation d'une « technique objective »<sup>24</sup> dans l'administration d'un État. Ces trois concepts, qui se recoupent largement mais présentent néanmoins des nuances significatives<sup>25</sup>, correspondent à des réalités idéologiques et sociales concrètes, pas forcément conscientes et rarement explicites : ils contribuent ensemble à décrire un processus global de rationalisation des pratiques sociales et politiques, impulsé par le progrès scientifique et le déploiement afférent de différents registres de techniques.

C'est dans cette dynamique générale qu'il nous semble falloir concevoir la *technocratie*, dont la réalité opérative consiste non pas en un projet politique monolithique, adossé à une couche sociale clairement délimitée mais plutôt en un *idéal* fluide et dynamique, qui s'est diffusé progressivement dans de large pans de la société, préférentiellement parmi ses élites, mais pas uniquement. Cet idéal technocratique peut être défini comme l'aspiration fondamentale, telle que classiquement définie par Jean Meynaud, à « [l']extension à la direction politique des sociétés » d'une logique purement technique et scientifique, en appliquant à l'État et aux organes de gouvernement un « système d'organisation [...] inspiré des schémas rationnels des sciences physiques »<sup>26</sup>.

Phénomène dynamique et prompt aux réinterprétations conceptuelles de différents champs sociaux, l'idéal technocratique moderne semble avoir historiquement suivi une tendance similaire à celle du phénomène bureaucratique. De nombreux observateurs de ce dernier ont en effet attiré l'attention sur le fait que leur objet d'étude avait clairement démenti son aspect supposément unitaire et rigoureusement structuré pour se révéler de plus en

---

<sup>23</sup> « Scientisme », *CNRTL*, URL complète en biblio.

<sup>24</sup> Jennifer HUDSON, *The Bureaucratic Mentality in Democratic Theory and Contemporary Democracy*, New-York, Columbia University, 2016, p. 221 : « *The bureaucratic mentality involves approaching human affairs through the lens of practical problem-solving, with the assumption that the sources of conflict can be addressed through the application of objective technique. The bureaucratic mentality operates with this assumption, but, from the perspective of democracy, we know that political issues do not have right answers, no matter how well they are dressed up in bureaucratic language* ».

<sup>25</sup> Anders ESMARK, « The technocratic take-over of democracy : connectivity, reflexivity and accountability », in *ICPP 2017, Singapore*, Singapour, 2017, URL complète en biblio, p. 2.

<sup>26</sup> Jean MEYNAUD, *La technocratie. Mythe ou réalité ?*, Paris, Payot, 1964 ? pp. 7-8.

plus « flexible » et « décentralisé »<sup>27</sup>, soit d'autant plus complexe à appréhender et à circonscrire. De la même manière, les nouvelles dynamiques technocratiques ne se déploient pas seulement dans les hautes sphères de l'État, des partis politiques, et des cabinets d'expertise, mais gagnent du terrain, sous des formes certes plurielles, dans l'ensemble du spectre social.

Cela a été démontré par des études et sondages réalisés par divers politologues, qui ont ainsi confirmé l'intérêt de considérer et mesurer les « attitudes technocratiques [comme] une construction latente »<sup>28</sup> dans l'ensemble du corps des citoyens. Une fois ce décalage conceptuel effectué, la technocratie peut être considérée dans toute son amplitude sémantique et sociale. C'est ainsi que les politologues Eri Bertsou et Daniele Caramani ont, dans une étude statistique conduite dans neuf pays européens, établi que, au sein de leur échantillon : « la classe technocratique [*the Technocratic class*] représente 12% [...] la classe « démocratie de parti » [*the Party-Democratic class*] représente 17.5% des sondés, et la classe populiste [*the Populist class*] 17% »<sup>29</sup>. Dans cette enquête, sur la moitié des sondés qui soutiennent des positions (« attitudes ») claires quant à leur conception de la représentation politique, près d'un tiers favorisent donc des positions à tendance technocratique<sup>30</sup>. Très clairement, il apparaît ainsi que « le nombre de citoyens qui soutiennent des positions technocratiques à travers l'Europe n'est en aucun cas négligeable »<sup>31</sup> et que ces mêmes positions politiques doivent être prises au sérieux.

En réalité, la progression de l'idéal technocratique s'est opérée d'autant plus profondément et insensiblement qu'elle ne s'effectuait pas depuis un organe central et autoritaire, mais se trouvait au contraire diffusée, sous des formulations et des degrés divers, dans l'ensemble de la société. Nous aurions assisté à rien de moins qu'une « révolution » technocratique « silencieuse » et « sans visage »<sup>32</sup>. Ainsi, si de nombreux critiques du concept de *technocratie* avaient souligné son manque de pertinence pour décrire le fonctionnement de

---

<sup>27</sup> Jennifer HUDSON, *The Bureaucratic Mentality in Democratic Theory and Contemporary Democracy*, New-York, Columbia University, 2016.

<sup>28</sup> Eri BERTSOU et Daniele CARAMANI, « Measuring Technocratic Attitudes among Citizens in Nine European Democracies », *Research Note to be presented at the University of Leuven, May 23rd, 2017*, 2017, URL complète en biblio, p. 8 « We aim to measure technocratic attitudes as a latent construct ».

<sup>29</sup> Eri BERTSOU et Daniele CARAMANI, « People Haven't Had Enough of Experts: Technocratic Attitudes among Citizens in Nine European Democracies », *American Journal of Political Science*, 2022, vol. 1, n° 66, p. 14, doi: <https://doi.org/10.1111/ajps.12554>.

<sup>30</sup> *Ibid.*

<sup>31</sup> *Ibid.*

<sup>32</sup> Frank FISCHER, *Technocracy and the Politics of Expertise*, Londres, Sage, 1990. p. 19.

l'État et des classes dominantes, il convient aujourd'hui de le considérer comme un ensemble discursif fluide et protéiforme, qui a pénétré l'ensemble des champs sociaux des démocraties modernes, et y exerce une pression considérable, puisqu'il a été fait l'hypothèse par Eri Berstou et Giulia Pastorella que, à mesure que cet idéal se matérialisera, il « accroîtra la polarisation entre approbation complète et rejet complet de la technocratie, aggravant les divisions sociétales et les défis populistes observés dans les démocraties représentatives sous pression »<sup>33</sup>.

#### 1.1.4 Une tension croissante entre légitimités démocratiques et technocratiques

Au regard des éléments de définition que nous avons évoqués, il convient d'apporter une nuance nécessaire à la délimitation de la *technocratie* en tant que concept. L'une des critiques pertinentes à avoir été portée contre lui est que, trop souvent, il se voyait mobilisé pour jeter un discrédit automatique et stéréotypé sur toute forme de recours à la logique scientifique et technique dans la prise de décision politique. Il est bien sûr naturel que ces outils, au fur et à mesure de leurs progrès, soient davantage mis à l'usage des gouvernements pour améliorer et rationaliser les modes de gouvernance : la simple utilisation de tels outils n'est nullement signe d'un « triomphe technocratique » en soi. Il est d'ailleurs au contraire souhaitable de voir émerger les mécanismes d'une « démocratie pourvue de forums et processus de décisions dans lesquels l'incertitude politique est ouvertement abordée en conjonction avec l'incertitude techno-scientifique »<sup>34</sup>. La nuance déterminante se trouve dans l'*esprit* avec lequel sont employés ces outils au sein du processus politique, tout particulièrement en démocratie. La « tentation technocratique » peut effectivement se matérialiser si le recours à la technique et à la science deviennent « un alibi pour contourner des choix politiques difficiles »<sup>35</sup>.

À cet instant précis où la science et la technique servent de caution pour faire taire des débats idéologiques irréductibles et imposer des choix politiques discutables, on parvient bien à une *substitution* de la légitimité technocratique à la légitimité démocratique<sup>36</sup>. Cette

---

<sup>33</sup> Eri BERTSOU et Giulia PASTORELLA, « Technocratic attitudes: a citizens' perspective of expert decision-making », *West European Politics*, 2017, vol. 2, n° 40. URL complete en biblio, p. 19

<sup>34</sup> Massimiano BUCCHI, *Ibid.*, p. 96.

<sup>35</sup> *Ibid.*

<sup>36</sup> Martin SHAPIRO, « "Deliberative", « "Independent" » Technocracy v. Democratic Politics: Will the Globe Echo the E.U.? », *Law and Contemporary Problems*, 2005, vol. 3/4, n° 68, p. 346.

dynamique problématique a connu une progression régulière dans les sociétés modernes, le plus souvent sur le plan discursif mais parfois également en pratique, finissant par poser un danger existentiel aux démocraties<sup>37</sup>. L'usage de la science et de la rationalité technique a pu en effet être pensée et promue comme une solution pour « dépasser » le clivage politique et arbitrer un champ toujours plus large de conflits sociaux. Cette dynamique est capitale pour expliquer le sentiment de dépossession de nombreux citoyens et leur aversion pour l'élitisme technocratique, tant il est vrai que, parfois, comme le rappelle Laurence Monnoyer, « le recours à la science et à l'expertise scientifique comme mode de légitimation du discours politique relève d'une stratégie de fermeture discursive visant à empêcher le débat public »<sup>38</sup>.

Nous l'avons vu, cette progression de l'idéal technocratique s'est effectuée de manière fluide et décentralisée au sein de l'ensemble des sociétés démocratiques, rendant ce nouveau clivage politique particulièrement difficile à appréhender. S'il faut en croire le modèle dialectique entre populisme et technocratie défendu par de nombreux politologues, il semble falloir s'attendre à ce que cette volonté de « recours à la science et à l'expertise scientifique comme mode de légitimation du discours politique » se situe davantage dans les classes sociales les plus aisées et éduquées. Si cette hypothèse demande à être confirmée par des recherches empiriques plus approfondies, elle apparaît cohérente avec de nombreuses études et sondages, qui démontrent que la confiance exprimée par les sondés envers les « scientifiques » croît avec le niveau d'étude et de revenu<sup>39</sup>. Surtout, quelques résultats statistiques obtenus par la science politique contemporaine semblent confirmer cette hypothèse à l'image de l'étude de Bertou et Caramani que nous avons déjà citée :

Conformément aux attentes, nous confirmons que le niveau d'éducation des sondés est associé avec l'affectation de classe [class assignment], une plus haute éducation rendant plus probable qu'un sondé appartienne à la classe technocratique par opposition à la classe populiste ou « démocratie de parti »<sup>40</sup>.

Toujours dans le cadre de cette hypothèse dialectique, nous pourrions envisager que le ralliement de certains citoyens à une gestion dite « scientifique » du fait politique (forme de

---

<sup>37</sup> Laurence MONNOYER, « La légitimation par la science : un défi pour la démocratie. L'exemple du discours politique sur les essais nucléaires », *Hermès, La Revue*, 1997, vol. 1, n° 21, p. 160.

<sup>38</sup> *Ibid.*

<sup>39</sup> KANTAR, *European citizens' knowledge and attitudes towards science and technology. Survey conducted by Kantar at the request of the European Commission* [Rapport], Commission européenne, 2021, p. 45.

<sup>40</sup> Eri BERTOU et Daniele CARAMANI, « People Haven't Had Enough of Experts: Technocratic Attitudes among Citizens in Nine European Democracies », *American Journal of Political Science*, 2022, vol. 1, n° 66, p. 17, doi: <https://doi.org/10.1111/ajps.12554>.

gouvernance qui peut être considérée comme une manifestation de la « tentation technocratique »), répondrait à une logique de *distinction* au sens bourdieusien du terme<sup>41</sup>. C'est en partie parce qu'elles souhaiteraient se distinguer des classes fournissant le gros des troupes « populistes » que de nombreux membres des classes aisées et éduquées se tourneraient plus aisément vers des idées ou des politiciens qui suscitent un fort rejet de la part des mouvements populistes, justement du fait de leur caractère *technocratique*.

Enfin, cette hypothèse pourrait également être soutenue par le fait que la définition d'une « politique scientifique » demeure éminemment subjective, et relève en réalité d'une hybridation, dans le champ intellectuel et politique, entre données empiriques, théories scientifiques et valeurs idéologiques. Ainsi, les classes les mieux dotées en capitaux économiques, symboliques et culturels, donc celles qui possèdent également le plus grand capital politique et la plus grande proximité avec les élites dirigeantes, pourraient vraisemblablement partager plus aisément leur définition d'une « politique soutenue par la science », là où d'autres, plus marginaux dans l'échelle sociale, y verraient plus aisément un abus de pouvoir technocratique. Évidemment, il est en pratique éminemment difficile de déterminer la ligne de démarcation entre ce qui relève de la neutralité scientifique et de l'arbitrage politique, comme en témoignent, à l'échelle internationale, les profondes oppositions entre pays du « Nord » et du « Sud » quant à la question des politiques climatiques<sup>42</sup>.

Cet ensemble d'hypothèses nécessiterait d'être confirmé par de plus amples recherches mais, quoi qu'il en soit, les démocraties sont indéniablement mises en difficulté aujourd'hui, du fait que de larges pans des élites dirigeantes, des classes favorisées et du corps des citoyens en général, par conviction ou réaction, se rangent derrière l'idée (à des degrés divers) que la légitimité scientifique doit prendre le pas sur la légitimité démocratique (déconsidérée par association avec le « populisme »). D'ailleurs, la polarisation autour de ce clivage politique laisse présager que des parties croissantes de la population des démocraties modernes (en particulier dans les classes défavorisées), entretiendront une défiance croissante envers tout ce qui relève du champ sémantique de la science, problématique exacerbée par la crise sanitaire liée au SARS-COV2 et qui constitue un enjeu politique majeur, dont l'exploration doit faire l'objet d'un questionnement radical.

---

<sup>41</sup> Pierre BOURDIEU, *La Distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1979.

<sup>42</sup> Hesham AL-ZAHRANI et al., « L'équité Nord-Sud dans la lutte contre le changement climatique », in *L'urgence écologique vue du Sud*, Paris, Éditions Syllepse, 2020.



### 1.1.5 Un lien consubstantiel entre technocratie et méritocratie ?

Les débats portant sur les enjeux du phénomène technocratique connaissent une inflexion notable en 2020, lorsque le philosophe Michael Sandel formule, avec un écho considérable, une interprétation éminemment radicale de ses origines. Pour Sandel, la tendance technocratique ne constitue nullement un phénomène exogène (donc relativement aisé à identifier et à circonscrire) au fonctionnement des démocraties contemporaines, mais au contraire la conséquence logique de la manière dont elles conçoivent leur propre légitimité politique et sociale, par la centralité qu'elles accordent au concept de *mérite*. En effet, en se définissant elles-mêmes comme des *méritocraties*, les démocraties développeraient en réalité une subtile « tyrannie du mérite »<sup>43</sup> dont les effets délétères nuiraient à leur vie politique, en contribuant tout particulièrement à une profonde dégradation des rapports entre classes sociales. En effet, suivant l'argumentaire de Sandel :

L'insistance sans fin sur une juste méritocratie, fondée sur une adéquation entre positions sociales d'une part, efforts et talents d'autre part, a un effet corrosif sur l'interprétation que nous donnons de notre succès (ou de l'absence de succès). L'idée que le système récompense le talent et le labeur encourage les gagnants à considérer qu'ils sont les auteurs de leur succès et les incite à mépriser les moins chanceux qu'eux. Par l'hubris méritocratique, les gagnants disent qu'ils sont sûrs de leur succès et oublient que leur ascension est due à la chance et à la bonne fortune. Ils disent à la fois qu'ils ont mérité leur destin et que les perdants ont mérité le leur. Ce mode de pensée est le versant moral des politiques technocratiques<sup>44</sup>.

Remettre en cause ce « versant moral » des politiques technocratiques, c'est pourtant s'en prendre à une dimension proprement consubstantielle à la légitimité politique et sociale que les démocraties modernes ont historiquement fondé. En effet, ces dernières ont clairement établi le *mérite* individuel comme l'une de leurs valeurs cardinales, en tant que facteur déterminant dans la responsabilité qui peut être attribuée à chacun de leurs membres, et donc conditionner toute forme de hiérarchie. En démocratie, c'est théoriquement le *mérite* de chacun qui détermine sa position dans la stratification sociale et sa capacité potentielle à gouverner ses concitoyens. Dans ce cadre, la *méritocratie* est clairement pensée comme le

---

<sup>43</sup> Michael SANDEL, *La Tyrannie du mérite: Qu'avons-nous fait du bien commun ?*, Paris, Albin Michel, 2021.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 42.

modèle social le plus juste et équitable possible, comme un projet collectif et consensuel<sup>45</sup> proprement indépassable, socle fondateur de toute démocratie véritable.

Nous le savons, l'immense majorité des critiques de la « méritocratie » ne contestent pas son principe, mais plutôt ses possibilités d'application concrète. La sociologie française a ainsi pu régulièrement attirer l'attention sur les défaillances systémiques de « l'ascenseur social »<sup>46</sup> et le maintien durable d'une véritable « héritocratie »<sup>47</sup>. Alors que d'innombrables formes de conditionnements<sup>48</sup> perdurent dans des sociétés démocratiques (où il s'avère bien difficile d'identifier un *mérite* à l'état chimiquement « pur »<sup>49</sup>) l'idéal méritocratique est régulièrement pointé du doigt pour son caractère souvent illusoire. Ces critiques révèlent déjà une problématique politique considérable, en ce qu'elles remettent en cause l'applicabilité réelle du modèle de légitimation sociale des régimes démocratiques, mais la charge de Michael Sandel se rattache à une perspective encore plus radicale.

Ce dernier déploie en effet une autre forme de critique, plus philosophique que sociologique (mais souvent articulée aux réflexions de la première), plus fondamentale et systématique encore, puisqu'elle ne conteste pas seulement l'applicabilité mais bien la pertinence même du *mérite* en tant que principe de légitimation sociale et politique, contestant, comme d'autres penseurs tels que Pierre Bourdieu, « l'idéologie méritocratique »<sup>50</sup> dans son ensemble. Pour Sandel, le « gouvernement des meilleurs » idéal qui constitue l'horizon moral de la méritocratie théorique débouche aujourd'hui en pratique sur la « technocratie »<sup>51</sup>, soit le mode de gouvernance qui « confie à l'expertise technique les problèmes d'intérêt public que les citoyens ordinaires ne peuvent pas comprendre. Il en résulte un rétrécissement du champ de l'argumentation démocratique ; les termes du discours public sont appauvris, et le sentiment de dépossession s'aggrave »<sup>52</sup>.

---

<sup>45</sup> Dominique GIRARDOT, « Les apories du mérite », *Revue du Mauss*, 2008, vol. 2, n° 32, p. 381 : « seule la démocratie peut reconnaître, c'est-à-dire faire exister, le mérite selon sa double acception : singulière et collective, conditionnée et inconditionnelle. Le mérite dans sa version individualiste, c'est-à-dire utilitariste, est contradictoire et ne peut mener qu'à sa ruine, c'est-à-dire à la ruine de la notion de valeur humaine ».

<sup>46</sup> Voir notamment David GUIBAUD, *L'illusion méritocratique*, Paris, Odile Jacob, 2018.

<sup>47</sup> Paul PASQUALI, *Héritocratie Les élites, les grandes écoles et les mésaventures du mérite (1870-2020)*, Paris, La Découverte, 2021.

<sup>48</sup> Camille PEUGNY, *Le destin au berceau. Inégalités et reproduction sociale*, Paris, Seuil, 2013.

<sup>49</sup> Hugues DRAELANTS, « “Le mérite n'existe pas”. Critique d'une vulgate sociologique », *Le Débat*, 2018, vol. 5, n° 202, p. 177.

<sup>50</sup> Pierre BOURDIEU, *La Reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement.*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1970, pp. 230-235.

<sup>51</sup> Michael SANDEL, *La Tyrannie du mérite: Qu'avons-nous fait du bien commun ?*, *Ibid.*, p. 173.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 33.

Si la théorie de Sandel a été critiquée pour négliger la nuance entre le *mérite* à proprement parler et les agrégats sémantiques qui s’y seraient sédimentés postérieurement, notamment du fait de l’influence de la pensée néolibérale<sup>53</sup>, la radicalité de sa critique de la méritocratie constitue une opportunité pour renouveler notre conception de la *technocratie*. Considérer cette dernière non comme une idéologie exogène, mais bien comme un phénomène consubstantiel à la *méritocratie* pourrait expliquer en partie le fait que des idées aux connotations technocratiques puissent circuler de manière décentralisée dans l’ensemble des sociétés démocratiques grâce à la médiation des discours valorisant le mérite. Diffusées massivement dans les champs sociaux les plus divers, leur réception positive ou négative pourrait ainsi jouer un rôle majeur dans la définition des clivages politiques contemporains.

Notons dès à présent que, si la problématique de théorie politique dégagée par Sandel nous paraît particulièrement riche sur le plan heuristique, et constituera le point de départ de nos réflexions, il nous semble en réalité falloir nous en détacher sur certains points-clés, que nous aurons prochainement l’occasion de traiter plus en détails. C’est tout particulièrement le cas de la distinction que le philosophe effectue, de manière à notre sens trop rapide, entre « méritocratie politique » et « méritocratie technocratique ». En réalité, cette distinction nous paraît relever largement de la pétition de principe et, en tout cas, se révéler trop absolue pour contribuer à la délimitation de la recherche que nous essaierons de conduire en termes d’histoire des idées.

En effet, nous nous proposons de partir du questionnement général posé par Michael Sandel pour explorer, plus précisément, les rapports théoriques et historiques qui se nouent entre les notions de *mérite* et de *technocratie* au sein de la tradition républicaine française. Cette démarche d’histoire des idées nous semble prometteuse pour contribuer à expliquer une tension particulièrement sensible au sein du régime républicain français contemporain, lequel se voit régulièrement pointé du doigt pour son caractère « technocratique » (accusation qui serait soutenue, d’après le modèle dialectique que nous avons évoqué, par le dynamisme remarquable des mobilisations populistes dans le pays) alors même qu’il se fonde sur un projet doctrinal, social et institutionnel radicalement méritocratique.

---

<sup>53</sup> Pedro CORDOBA, « L’école et les antinomies du mérite », *Critique*, 2022, vol. 3, n° 898, p. 179 : « En somme, Sandel se trompe de cible. Il appelle « méritocratie » l’identification, propre aux sociétés néolibérales, de toute « réussite » à la rentabilité du « capital humain ». Les actuelles révoltes « populistes » ne sont pas le fait des vaincus de la « compétition méritocratique » mais celui des laissés-pour-compte de la mondialisation. »

## 1.2 Une problématique pertinente pour explorer un aspect méconnu du républicanisme français ?

### 1.2.1 Mérite et républicanisme français, un lien privilégié

La problématique posée par Sandel a suscité de nombreux commentaires et débats à travers le monde, et tout particulièrement en France<sup>54</sup>. Le fait n'est guère surprenant, tant la question du *mérite* et de sa juste rétribution demeure importante dans l'histoire du républicanisme français, qui fut l'une des toutes premières idéologies modernes à promouvoir ce concept comme le grand principe organisateur de la société dans son ensemble, en opposition avec celui de « l'honneur »<sup>55</sup>. En effet, pour justifier le fait que des citoyens égaux en droits puissent demeurer inégaux en fait, la République légitime des distinctions et hiérarchies fondées sur l'« utilité commune »<sup>56</sup>, et donc sur un mérite publiquement sanctionné<sup>57</sup>.

Proclamé avec force par la Première République, le culte du mérite lui survit, puisqu'il se voit repris et défendu en tant qu'idéal par celui qui passera à la postérité comme son incarnation même, c'est-à-dire le jeune Bonaparte. Ce dernier contribue à le promouvoir sur le territoire français et dans le reste de son Empire, grâce à une série de réformes éducatives et sociales ambitieuses, tandis qu'il fait de son armée un véritable « modèle méritocratique »<sup>58</sup> qui anticipe et favorise l'évolution de la société en ce sens. Durablement identifié avec la promesse républicaine, l'idéal méritocratique se consolide comme une revendication progressiste transpartisane tout au long du XIX<sup>e</sup> siècle en France, où il constitue l'un des principaux points de rencontre idéologique entre le républicanisme et les premières formes de socialisme<sup>59</sup>.

---

<sup>54</sup> Voir notamment François DUBET, « Faut-il se débarrasser du mérite ? », *Critique*, 2022, n° 898, pp. 181-191.

<sup>55</sup> Olivier IHL, « Hiérarchiser des égaux. Les distinctions honorifiques sous la révolution française », *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, 2006, vol. 1, n° 23, p. 36.

<sup>56</sup> *Ibid.*

<sup>57</sup> Olivier IHL, *Le Mérite et la République. Essai sur la société des émules*, Paris, Gallimard, 2007.

<sup>58</sup> Walter BRUYÈRE-OSTELLS, « Devenir Général sous la Révolution et l'Empire, un modèle de méritocratie ? », *Inflexions*, 2023, vol. 1, n° 52, p. 87.

<sup>59</sup> Pierre ROSANVALLON, « De l'égalité des chances à la société des égaux », in *Inégalités et justice sociale*, Paris, La Découverte, 2014, p. 52 : « Le débat sur l'héritage a été très important durant la Révolution française, du fait surtout qu'il y avait auparavant la liberté de tester, de choisir ses héritiers. Cela a aussi été un élément absolument fondamental de la pensée républicaine de l'époque, et ça sera – chose oubliée – un élément fondamental de la pensée socialiste tout au long du XIX<sup>e</sup> siècle. Avant même de songer à supprimer le capital, on a pensé qu'il était essentiel de supprimer l'héritage pour aller vers une société moins inégalitaire ».

En réalité, la République théorise sa conception du *mérite* dans le cadre d'un véritable *élitisme républicain* (notamment formulé par Condorcet) qui aspire à « mettre l'inégalité au service de l'égalité »<sup>60</sup>. Le philosophe et d'autres hommes de 1789 et 1792 auraient ainsi tenté selon Gregory Mole de « soutenir le républicanisme à travers la construction d'une élite spécialisée et technocratique »<sup>61</sup>, dans une logique qui n'est pas sans évoquer les principales lignes de critique émises par Sandel. Bien sûr, Condorcet n'eut guère le temps de concrétiser et de pérenniser le modèle de société qu'il avait théorisé dans la deuxième moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle. Néanmoins, quelques jalons parviennent à être posés par la Révolution pour exercer une influence durable sur la société française, principalement le modèle des grandes écoles, pérennisées par l'Empire, véritables incarnations éducatives de l'idéal républicain<sup>62</sup> et tout particulièrement de son *élitisme* si caractéristique<sup>63</sup>. C'est bien sûr le cas de Polytechnique, la première et plus couronnée de succès de ces écoles, qui sera plus tard considérée comme le véritable « modèle de la méritocratie française »<sup>64</sup>.

Malgré ces départs encourageants, le nouveau modèle social méritocratique connaît un sérieux coup d'arrêt du fait de la défaite temporaire du projet républicain puis impérial, et de la restauration du régime monarchique. Ce dernier entreprend de rétablir l'essentiel des privilèges d'Ancien régime, ce qui fait que, pour les républicains du XIX<sup>e</sup> siècle, tout reste à faire pour implanter un modèle correspondant à leur vision de la justice sociale. Jamais ils ne renonceront, tant ce projet leur paraît consubstantiel à leurs idées politiques en ce que, comme le rappelle Jérôme Kropp, « l'organisation méritocratique de la République française [renvoie à] quelques-uns des problèmes métaphysiques les plus difficiles, comme ceux de la liberté et ceux de l'égalité entre les agents humains »<sup>65</sup>. Ce projet de réorganisation sociale finira par être mené à bien de manière durable par la Troisième République<sup>66</sup> et, si des critiques persistent quant à la capacité de la méritocratie républicaine à remplir tous ses objectifs

---

<sup>60</sup> Charles COUTEL, « Pour l'élitisme républicain », *Humanisme*, vol. 1, n° 326, p. 39.

<sup>61</sup> Gregory MOLE, *Republicanism without a Republic : political culture in Consular France, 1799-1804*, Chapel Hill, University of North Carolina, 2011.

<sup>62</sup> Bruno BELHOSTE, *La formation d'une technocratie. L'École poly technique et ses élèves de la Révolution au Second Empire*, Paris, Belin, 2003, p. 133. : « Pour les ultras, irrités par l'accueil que l'École a réservé à Napoléon pendant les Cent-Jours, celle-ci est en effet « un centre et un foyer d'irrégion » où règne « une trop fidèle tradition de républicanisme et d'impiété ».

<sup>63</sup> Paul PASQUALI, *Héritocratie Les élites, les grandes écoles et les mésaventures du mérite (1870-2020)*, Paris, La Découverte, 2021, p. 257.

<sup>64</sup> Jean-Michel DUMAY, « L'X, prestigieuse inconnue Modèle de la méritocratie française, l'École polytechnique fête son bicentenaire et rêve de se faire un nom à l'étranger », *Le Monde*, 14 mai 2014, URL complète en biblio.

<sup>65</sup> Yves MICHAUD, « Le mérite une approche conceptuelle », *Revue française d'administration publique*, 2015, vol. 1, n° 153, p. 15.

<sup>66</sup> Voir notamment Jérôme KROP, *La méritocratie républicaine. Élitisme et scolarisation de masse sous la Troisième République*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2014.

égalitaires, nul ne pourra douter qu'elle a profondément marqué la France, devenue une véritable « société du concours »<sup>67</sup> où le mérite individuel est théoriquement roi.

Notons que, du fait de cette centralité de la question méritocratique dans la tradition républicaine française, divers chercheurs avaient déjà ponctuellement attiré l'attention sur des problématiques convergentes avec celle soulevée par Sandel déplorant par exemple que, dans l'école républicaine, ainsi de Philippe Foray, qui déplore que « la logique de la répartition sociale l'emporte sur la logique de l'éducation et de l'émancipation »<sup>68</sup>. Estimant que le républicanisme français peut prêter le flanc à une réelle tentation élitiste, le philosophe fait partie de ceux qui entendent dégager « une piste possible pour défendre une autre version du républicanisme ; celle qui demanderait que l'école cesse de jouer ce rôle de sélection et de répartition sociale »<sup>69</sup>.

Ainsi, au regard du caractère profondément méritocratique du républicanisme français, la ligne de critique portée par Sandel contre la « tyrannie du mérite » semble ouvrir la perspective d'une interrogation approfondie de cette tradition dans son rapport au phénomène technocratique. La question est lourde de conséquences, en ce qu'elle conduit à repenser des enjeux de légitimité politique fondamentaux, et pourrait contribuer à expliquer une incompréhension durable dans le fonctionnement démocratique du pays, alors même que la V<sup>e</sup> république fait l'objet d'accusations régulières quant à son caractère « technocratique ».

---

<sup>67</sup> Annabelle ALLOUCHE, *La société du concours. L'empire des classements scolaires*, Paris, Seuil, 2017.

<sup>68</sup> Philippe FORAY, « Républicanisme scolaire : émancipation et méritocratie », *Le Télémaque*, 2013, vol. 1, n° 43, p. 43.

<sup>69</sup> *Ibid.* : « Pour Roger Monjo, “il faut renoncer à faire de l'égalité des chances le principe cardinal de la justice scolaire. L'État doit viser, non à réaliser les conditions d'une compétition équitable, mais à assurer au maximum la même distribution à tous d'une éducation de base, orientée par un projet coopératif, associatif, etc. et non par la recherche de l'équité dans la compétition” »

## 1.2.2 Une piste à suivre pour mieux comprendre le phénomène technocratique français ?

La vie politique française a été, davantage que la plupart de ses voisins démocratiques, régulièrement qualifiée de « technocratique » dès que le concept s'est répandu dans le vocabulaire politique et scientifique de la deuxième moitié du XX<sup>e</sup> siècle. C'est tout particulièrement la mise en place des institutions et des modes de gouvernance de la V<sup>e</sup> république<sup>70</sup> qui a conduit à une analyse approfondie du rapport de l'État républicain à la « question technocratique ». En plus de cette interrogation initiale étalée sur plusieurs décennies, des phénomènes bien plus récents semblent plaider en faveur de l'idée de l'existence d'un phénomène technocratique spécifiquement français.

Ce sont principalement, nous l'avons vu, des phénomènes populistes protéiformes, (qu'ils s'expriment dans les urnes ou dans la rue) qui semblent indiquer une dégradation continue des conditions du débat démocratique national<sup>71</sup>. Si l'on en croit les analyses dialectiques des politologues suivant lesquels populisme et technocratie marchent de concert dans les démocraties modernes, il semble raisonnable d'émettre l'hypothèse que la France demeure, comme à l'issue de la Seconde Guerre Mondiale, soumise à une « pression » technocratique significativement plus importante que la très grande majorité de ses voisins européens. Pour interroger cette hypothèse, revenons tout d'abord aux origines des études portant sur la technocratie française, dont la jeune V<sup>e</sup> République fut le laboratoire privilégié :

Quelques mois après la mise en place de la Ve République en octobre 1958, un politologue propose d'y voir une restauration du « pouvoir d'État » [...] L'analyse reste imprécise et imprégnée de l'idéologie antiparlementaire qui anime les soutiens du général de Gaulle. Mais elle révèle, en creux, l'enjeu fondamental de ce changement constitutionnel : l'imposition d'une conception technocratique du pouvoir et de l'action publique<sup>72</sup>.

De fait, ce ne serait rien d'autre qu'un « bouleversement des relations entre administration et politique qui caractérise d'abord le régime de la Ve République »<sup>73</sup>, donnant

---

<sup>70</sup> Bastien FRANÇOIS, *Le régime politique de la Ve République*, Paris, La Découverte, 2011, p. 9.

<sup>71</sup> Claire GATINOIS et Solenn ROYER (DE), « Décomposition, hystérisation du débat et radicalisation. La démocratie envahie par le bruit et la fureur », *Le Monde*, 12 juin 2021, URL complète en biblio.

<sup>72</sup> Bastien FRANÇOIS, *Ibid.*, p. 9.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 19.

naissance à ce qui fut rapidement considéré comme une « République des technocrates »<sup>74</sup>, ou ces derniers, aux profils variés mais influents<sup>75</sup> auraient acquis une influence déterminante sur la gouvernance du pays, particulièrement au travers du contrôle de la haute administration. C'est indéniablement cette dernière qui concentre depuis les années 1950 l'essentiel des accusations de « technocratisme »<sup>76</sup>, et incarne, pour le débat public, l'essentiel des errements du régime. Dans la même perspective, c'est l'institut de formation de ce corps d'élite, l'École Nationale d'Administration fondée en 1945, véritable « joyau » de la méritocratie républicaine, qui se voit placée sur le banc des accusés.

En effet, au fil des décennies, l'ENA est devenue le véritable « symbole »<sup>77</sup> de la dérive technocratique supposée de l'État français. Si une défense de l'ENA a été entreprise par de nombreux intellectuels et politiciens, il est clair que la charge symbolique négative qui touche cette institution n'a fait que croître. Ce n'est ainsi pas un hasard si la résolution la plus notable et commentée qu'Emmanuel Macron prît à l'issue du « grand débat » (qui fut mis en place à la suite de la crise des gilets jaunes) fut justement d'annoncer la suppression de l'ENA. Lui-même issu de cette institution et régulièrement accusé d'être un pur « technocrate », le président entendait ainsi lâcher du lest symbolique, et répondre à la montée du sentiment de dépossession démocratique d'une partie de la population en sacrifiant un « bouc-émissaire »<sup>78</sup> commode avec l'ENA. Bien sûr, resituée dans sa temporalité, l'action du président paraît prendre tout son sens dans le modèle théorique que nous empruntons à divers politologues pour entrevoir un déploiement conjoint et dialectique du *populisme* et de la *technocratie*.

---

<sup>74</sup> Thierry CHOPIN, « La République des technocrates, une faiblesse démocratique du macronisme », *Telos*, 27 avril 2018, URL complète en biblio.

<sup>75</sup> Marcus KREUZER et Ina STEPHAN, « France: Enduring Notables, Weak Parties, and Powerful Technocrats », in *The Political Class in Advanced Democracies: A Comparative Handbook*, Oxford, Oxford University Press, 2004.

<sup>76</sup> Bernard GOURNAY, « Technocratie et administration », *Revue française de science politique*, 1960, vol. 4, n° 10, p. 881.

<sup>77</sup> Patrick THOUROT, « Supprimer l'ENA ? Est-ce la vraie question ? », *Commentaire*, 2021, vol. 2, n° 174, p. 280 : « L'ENA n'est pas morte non plus de son échec à faire fonctionner "l'ascenseur social" dont il est convenu de dire qu'il est « bloqué ». L'École a pris autant de mesures de lutte contre l'inégalité des chances que les autres institutions de formation supérieure. Et le dossier du procès est vide : les polytechniciens sont de plus en plus fils et petit-fils de polytechniciens, les normaliens sont fils de professeur; même la magistrature n'est pas en retard dans cet appauvrissement génétique. En outre, faire peser la responsabilité de la croissance des inégalités sur une école qui recrute une certaine de hauts fonctionnaires par an, c'est un effet de synecdoque : symbole si l'on veut, cause sûrement pas. »

<sup>78</sup> Éric ANCEAU, « Supprimer l'ÉNA : une faute d'État », *Revue politique et parlementaire*, 9 avril 2021, URL complète en biblio.



Si les penchants technocratiques de la V<sup>e</sup> République ont souvent été attribués à de phénomènes typiques du milieu du XX<sup>e</sup> siècle (politiques planistes de reconstruction post-SGM, déploiement du néolibéralisme, etc.), des travaux plus récents ont insisté sur le fait que la tendance technocratique était bien antérieure au régime mis en place le général de Gaulle. En se penchant sur l'histoire de l'ENA à l'occasion de ses *Préconisations pour une réforme de la haute fonction publique*, le Sénat souligne que, dès la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, des juristes républicains appellent à s'appuyer sur une « élite administrative éclairée »<sup>79</sup> pour orienter et enrichir les projets de lois parlementaires. C'est une véritable « tendance à la technocratie »<sup>80</sup> qui se serait déployée de très longue date dans le déploiement de l'État républicain, tout au long du XX<sup>e</sup> siècle, pour culminer dans la fondation de l'ENA et de la V<sup>e</sup> République, laquelle ne constituerait donc pas une *rupture*, mais s'inscrirait au contraire pleinement dans cet héritage pour le porter à un niveau de développement supérieur.

Notons d'ailleurs que le projet d'une École d'administration était un projet de longue date dans la pensée républicaine française. La question se pose en réalité dès 1789 et, à la chute de la Première république, nombre de ses partisans estiment que leur échec tient à leur incapacité à remplacer les cadres et les personnels administratifs légués par la monarchie<sup>81</sup>. Ainsi, la question administrative, qui est un des espaces de déploiement privilégiés de l'idéal technocratique<sup>82</sup>, se trouve posée tout au long du XIX<sup>e</sup> siècle : c'est véritablement en 1848 que la Deuxième République fonde la toute première *École d'administration* de l'histoire du pays et entreprend de renouveler entièrement la formation de ses élites administratives. Le projet échoue finalement sous le poids des oppositions conservatrices et de l'arrivée au pouvoir de Napoléon III. La Troisième République renonce pour sa part à reproduire la tentative de son aînée, notamment pour s'épargner une radicalisation des oppositions monarchistes et bonapartistes. C'est seulement une fois le régime sensiblement solidifié en 1945, du fait de la déroute des projets politiques conservateurs alternatifs, que l'ENA peut être sereinement mise en place pour répondre à des enjeux séculaires.

---

<sup>79</sup> *Préconisations pour une réforme de la haute fonction publique - Position personnelle du rapporteur. III. La question de l'ENA et des grands corps* [Rapport du Sénat], 2018, URL complète en biblio.

<sup>80</sup> *Ibid.*

<sup>81</sup> Hippolyte CARNOT, *D'une école d'administration*, Versailles, Aubert, 1878, p. 18 : « J'avais entendu dans ma jeunesse des acteurs importants de notre première Révolution se plaindre de la peine qu'ils avaient eue à remplacer l'ancien personnel administratif, et j'entendais précisément autour de moi des plaintes du même genre »

<sup>82</sup> Miguel Angel CENTENO, « The New Leviathan: The Dynamics and Limits of Technocracy », *Theory and Society*, 1993, vol. 3, n° 22, pp. 314.

Ainsi, au vu de ce qui pourrait bien être une lente maturation de la « question technocratique » dans l'État républicain français, liée à la centralité des enjeux administratifs pour le jeune régime, les questions de fond posées par Michael Sandel nous semblent présenter une réelle pertinence heuristique. Si la méritocratie constitue un terreau moral et social privilégié pour les politiques technocratiques modernes, il ne paraît pas déraisonnable de questionner les potentiels rapports privilégiés qui pourraient exister entre le républicanisme français, construction idéologique historiquement déterminée par un penchant méritocratique radical et militant, et l'*idéal* technocratique. La question paraît être d'autant plus importante à poser que le mérite individuel entraîne théoriquement, dans le système méritocratique français, le gain d'un capital symbolique à nul autre pareil dans les démocraties modernes, constituant une source essentielle de légitimité sociale et surtout politique.

### **1.3 Une nécessaire reformulation de la question du « mérite technocratique » pour une démarche d'histoire des idées**

#### **1.3.1 La technocratie : un phénomène radicalement étranger à la rationalité politique ?**

Avant d'initier notre raisonnement sur le rapport du républicanisme français à la « question technocratique » en suivant le questionnement de Michael Sandel, il convient d'effectuer une précision essentielle. Suivant les éléments de réflexion proposés par le philosophe, qui se réclame lui-même du *républicanisme* dans le sillage des pères fondateurs américains<sup>83</sup>, la tradition républicaine ne pourrait en aucun cas constituer le terreau d'une idéologie *technocratique* à proprement parler, pour cause de contradiction principielle. En effet, la logique technocratique serait exclusivement conditionnée, théoriquement, par la seule question de « l'efficacité », tandis que le républicanisme ne pourrait pour sa part que suivre un idéal philosophique axé sur les notions de « vertu » et de bien commun. Plus largement, selon Sandel, il convient d'effectuer une distinction entre « méritocratie politique » et « méritocratie technocratique » :

Malgré leurs divergences, [les] approches traditionnelles de la méritocratie politique – de Confucius au républicanisme américain, en passant par Platon –

---

<sup>83</sup> Voir notamment Michael SANDEL, *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy*, Harvard, The Belknap Press, 1998.

partagent l'idée que la vertu civique et morale est une qualité nécessaire à l'exercice du gouvernement. Toutes s'accordent sur l'idée que le bien commun repose, au moins partiellement, sur l'éducation morale des citoyens. La version technocratique de la méritocratie rompt le lien entre mérite et jugement moral. Dans le domaine de l'économie, elle part du principe que le bien commun est une fonction du PIB, et que la contribution des individus s'évalue à l'aune de la valeur marchande des biens ou des services qu'ils vendent. Sur le plan gouvernemental, c'est l'expertise technocratique qui définit le mérite<sup>84</sup>.

Notons que cette distinction fait l'objet d'une seule courte incise dans l'ouvrage de Sandel « La tyrannie du Mérite » (les notions de « méritocratie politique » et de « version technocratique de la méritocratie » n'apparaissent chacune qu'à une seule occurrence, reprises dans la citation ci-dessus) ; cet aspect capital de sa théorie est ainsi très peu développé, (et n'a à notre connaissance pas été approfondie dans d'autres travaux du philosophe) et ne nous paraît pas entièrement convaincant. En effet, Sandel procède à cette distinction en se plaçant dans la lignée de nombreux travaux de recherche (principalement ceux issus de la première vague d'investigations post-SGM) qui considèrent la « tendance technocratique » comme le fruit de dynamiques strictement *économiques* ; c'est pourquoi il affirme que « la conception technocratique du politique va de pair avec la confiance dans le marché »<sup>85</sup>.

On le voit, le philosophe oppose ainsi deux blocs conceptuels supposés hermétiques : le *politique* dans son ensemble d'un côté et le *techno-économique* de l'autre. Ce faisant, il nie donc la possibilité que des penchants technocratiques puissent provenir de certaines formes de rationalité politique : ils seraient étrangers par nature à ce registre intellectuel, et ne sauraient lui être imposés que de manière purement exogène, depuis le champ économique. Ce faisant, Sandel nous semble sous-estimer la richesse sémantique et la variété sociologique que recouvrent l'idéal et les attitudes technocratiques, que nous avons pu mettre précédemment en lumière. C'est notamment le cas lorsqu'il traite des « technocrates » comme un groupe social précis animé par une « croyance »<sup>86</sup> unique. Surtout sa distinction entre « méritocratie politique » et « méritocratie technocratique » nous paraît être excessivement essentialiste. Or, elle puise sa source dans une question de philosophie politique fondamentale, celle de savoir quelle place occupe la technocratie dans le *topos* du *gouvernement des meilleurs*.

---

<sup>84</sup> Michael SANDEL, *La Tyrannie du mérite: Qu'avons-nous fait du bien commun ?*, pp. 47-48.

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 178 : Sandel évoque « la croyance des technocrates »

### 1.3.2 Le rapport de l'idéal technocratique au *topos* du « gouvernement des meilleurs »

Fondamentalement, il est possible de voir dans l'idéal technocratique une variation sur la gamme de la tradition philosophique qui entend confier le gouvernement de la  *cité*  à ses « meilleurs » citoyens. Depuis Platon et Confucius, le  *topos*  du  *gouvernement des meilleurs*  connaît une très large variété d'expressions à travers les innombrables contextes historiques et sociaux où il s'est exprimé. Central pour toute conception de la légitimité politique, ce  *topos*  devait naturellement entrer en relation (et en tension) avec l'idéal démocratique tout au long de son histoire. Ce fut tout particulièrement le cas au moment de la formation des régimes démocratiques modernes que sont les Républiques américaine et française, puisque leur relation à la notion de  *démocratie*  apparaît en réalité complexe et ambivalente<sup>87</sup>, articulée à de réels réflexes élitistes.

La technocratie pourrait ainsi être conçue comme l'une des expressions du thème récurrent du « gouvernement des meilleurs », adaptée à des sociétés où la Révolution scientifique a profondément altéré le rapport à la pensée et au fait socio-politique. Pour certains, à l'image de Michael Sandel, ce ne serait pourtant pas le cas. Nous l'avons vu, Sandel affirme que le discours technocratique se distingue des thèmes traditionnels qui touchent au  *topos*  du  *gouvernement des meilleurs*  en ce qu'elle refuserait tout positionnement philosophique et éthique. Si les « meilleurs » auraient toujours été définis sur une modalité essentiellement morale, fondées sur des valeurs précises, l'idéal technocratique moderne ne verrait en eux que les plus « efficaces », rejoignant en cela une pure logique de rentabilité économique. Ainsi, un régime technocratique idéal-typique constituerait bien une rupture avec ce  *topos* , en niant toute forme de rationalité politique et en affirmant que l'arbitrage des conflits sociaux peut être effectué de manière purement objective, en niant les dimension ontologiquement morales et conflictuelles du politique.

Si la logique de ce raisonnement n'est pas à négliger, il nous semble néanmoins qu'elle adopte une perspective trop absolue et essentialiste, en raisonnant sur un idéal-type dont l'expression idéologique réelle se révèle bien plus nuancée et composite. L'étude de la  *technocratie*  en tant que registre de discours et d'actions concret, dynamique et décentralisé, ne nous permet jamais véritablement d'identifier une forme « chimiquement pure » de

---

<sup>87</sup> Francis DUPUIS-DÉRI, *Démocratie. Histoire politique d'un mot. Aux États-Unis et en France*, Montréal, Lux, 2013.

rationalité technocratique qui se situerait en autonomie radicale par rapport à toute forme de raisonnement philosophique ou moral. Bien sûr, l'idée même que la science et la technique constituent le critère supérieur d'organisation du fait social demeure elle-même un énoncé philosophique, et il convient de noter que, en général, les arguments en faveur des politiques technocratiques s'appuient au minimum sur une éthique utilitariste<sup>88</sup>.

L'ensemble est d'autant plus difficile à démêler lorsque nous considérons, comme nous l'avons envisagé, la question technocratique comme un *idéal* protéiforme. Les différents acteurs qui prennent position, à différentes échelles, en faveur de politiques technocratiques peuvent le faire en faveur d'idées philosophiques et morales très différentes. Lorsque la rationalité scientifique et technique est appelée à se substituer aux formes traditionnelles de gouvernance, ce n'est que très exceptionnellement au nom d'une simple « efficacité » théorique. En réalité, les appels technocratiques à arbitrer scientifiquement les conflits sociaux et à limiter le champ d'action de la logique politique se nourrissent de valeurs philosophiques et idéologiques qui s'étalent sur un spectre immense, allant du racisme biologique (que ce soit dans ses versions historiques ou contemporaines)<sup>89</sup> à la sensibilité écologique ou encore à certaines conceptions du progrès anthropologique et social axées sur les enjeux biotechniques (transhumanisme, etc.).

Ainsi, sans nier le caractère novateur et singulier de l'idéal technocratique dans la lignée du *topos* du « gouvernement des meilleurs » (nous aurons l'occasion de revenir sur cette articulation en conclusion), il nous semble tout à fait excessif de considérer la technocratie comme une anomalie absolue, « aphilosophique » sur le plan de la théorie politique et exclusivement issue du champ économique. Procéder de la sorte nous paraît nier les acquis de nombreux travaux de recherche menés dans les dernières décennies, qui insistent sur la nécessité d'appréhender la tendance technocratique comme une dynamique idéologique fluide et décentralisée, comme un idéal dont peuvent s'emparer des groupes sociaux forts distincts pour répondre à des enjeux idéologiques singuliers. Dans cette dynamique, l'idéal technocratique nous semble avoir pris une place considérable dans les débats politiques qui président aux nouvelles formulations idéologiques du thème du *gouvernement des meilleurs*, et ne saurait donc être repoussée comme un phénomène « extrapolitique ».

---

<sup>88</sup> Jeffrey FRIEDMAN, *Power Without Knowledge. A critique of Technocracy*, Oxford, Oxford University Press, 2020, Chapitre I. 5 : The Politics of Bad Utilitarianism, URL complète en biblio.

<sup>89</sup> Laurence MONNOYER, « La légitimation par la science : un défi pour la démocratie. L'exemple du discours politique sur les essais nucléaires », *Hermès, La Revue*, 1997, vol. 1, n° 21, p. 160.

Surtout, la conception déployée par Michael Sandel du concept de *technocratie* nous paraît éminemment problématique dans la délimitation d'une démarche historique. En effet, si la technocratie, c'est-à-dire fondamentalement cette conception de la « primauté de la technique — à tous les sens du terme : science, technologie, gestion, administration »<sup>90</sup>, a pu préférentiellement s'incarner (et encore pas exclusivement) dans un registre économique à une époque marquée par l'hégémonie néolibérale, la relation entre technocratie et fait économique n'est pas *a priori* une relation nécessaire ou exclusive. C'est d'ailleurs à cet élargissement de la compréhension de la *technocratie* que conviait Pierre Bourdieu en 1995 :

Cette opposition entre la vision à long terme de l'« élite » éclairée et les pulsions à courte vue du peuple ou de ses représentants est typique de la pensée réactionnaire de tous les temps et de tous les pays; mais elle prend aujourd'hui une forme nouvelle, avec la noblesse d'État, qui puise la conviction de sa légitimité dans le titre scolaire et dans l'autorité de la science, économique notamment: pour ces nouveaux gouvernants de droit divin, [...] la raison et la modernité, [...] sont du côté des gouvernants, ministres, patrons ou « experts »; la déraison et l'archaïsme, l'inertie et le conservatisme du côté du peuple, des syndicats, des intellectuels critiques. [C'est la] certitude technocratique<sup>91</sup>.

Alors même que nous envisageons, dans ce travail de recherche, de conduire une recherche historique sur les liens potentiels entre républicanisme français et technocratie, il nous semble falloir éviter tout anachronisme qui découlerait d'une formulation téléologique et finaliste de notre problématique initiale<sup>92</sup>. Ainsi, si le questionnement général de Michael Sandel nous paraît constituer un point de départ théorique pertinent, il nous semble falloir élargir sa définition du concept même de *technocratie*, pour le saisir dans toute sa richesse et sa fluidité. Ceci nous paraît d'autant plus important que, si Sandel raisonne en philosophe pour confronter méritocratie et technocratie dans le cadre de sa propre pensée républicaine, nous allons pour notre part interroger le républicanisme d'un point de vue historique, explorant une tradition française complexe et nourrie de tensions multiples.

---

<sup>90</sup> Francis-Paul BENOIT, « Le problème du technocratisme », in *La Démocratie libérale*, Paris, Presses Universitaires de France, 1978, p. 217. On peut aussi citer New Leviathan « *The administrative and political domination of a society by a state elite and allied institutions that seek to impose a single, exclusive policy paradigm based on the application of instrumentally rational techniques* ».

<sup>91</sup> Pierre BOURDIEU, « Pierre Bourdieu: combattre la technocratie sur son terrain », *L'Humanité*, 14 décembre 1995.

<sup>92</sup> Marc ANGENOT, *L'histoire des idées - Problématiques, objets, concepts, méthodes, enjeux, débats*, Liège, Presses Universitaires de Liège, 2017. p. 320.

### 1.3.3 Un républicanisme sujet au déploiement de l'idéal technocratique ? La théorie néo-républicaine contre l'histoire républicaine française

Nous l'avons vu, le parti-pris conceptuel de Michael Sandel, qui le conduit à donner une définition restrictive de la *technocratie* et à l'exclure radicalement du champ de la rationalité politique (et donc de la rationalité républicaine) nous paraît impossible à adopter comme point de départ pour une enquête historique pertinente, tout particulièrement au regard de la pluralité des visions qui animent le champ idéologique républicain. En effet, le « républicanisme » constitue une tradition intellectuelle riche et diverse, dont l'histoire et la philosophie révèlent des divergences parfois fondamentales. Notons d'ailleurs que, dans la sphère intellectuelle anglo-saxonne, le *republicanism* (dans sa formulation savante récente) recouvre une signification particulière qui, si elle s'ancre dans une réelle tradition, n'en a pas moins été forgée très récemment et constitue, sous certains aspects, une reconstruction sélective de l'idée républicaine.

Il apparaît que, jusqu'au début du XX<sup>e</sup> siècle, « dans les travaux anglophones, le républicanisme était en partie oublié, au point d'être absent des dictionnaires de philosophie politique »<sup>93</sup>. Après un cheminement intellectuel progressif au cours du siècle, une série d'historiens et de politologues conteste l'idée bien établie selon laquelle les États-Unis seraient uniquement fondés sur des valeurs politiques libérales<sup>94</sup>. Ils mettent en place les conditions d'un véritable « révisionnisme républicain »<sup>95</sup> qui ferait d'un républicanisme « venu d'Angleterre et d'Europe », axé sur les concepts clés de *vertu* et de *bien commun*, l'une des sources oubliées des Pères fondateurs de la République américaine.

L'historien britannique John Pocock, joue un rôle majeur dans cette redécouverte anglo-saxonne du républicanisme et affirme en 1975 dans *Le moment machiavélien* pouvoir identifier une tradition républicaine remontant à Aristote qui, en décrivant l'homme comme un animal politique, aurait posé les fondements de la théorie de la « vertu civique »<sup>96</sup>. D'autres chercheurs, tels que Quentin Skinner et Philip Pettit ou encore Maurizio Viroli (l'un des rares chercheurs non anglo-saxons de cette école de pensée initiale) entreprirent également de retracer l'histoire de l'idée républicaine depuis l'antiquité, qu'elle soit grecque

---

<sup>93</sup> Serge AUDIER, *Les théories de la république*, Paris, La Découverte, 2015, p. 3.

<sup>94</sup> Voir Michael DROLET, « La liberté des Modernes. Isaiah Berlin et les néo-républicains », *Politique et Sociétés*, 2001, vol. 1, n° 20, pp. 25-43.

<sup>95</sup> Serge AUDIER, *Ibid.*, p. 4.

<sup>96</sup> John POCOCK, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton, Princeton University Press, 2003, p. 557.

ou romaine<sup>97</sup>, et son déploiement dans l'Europe moderne à partir de l'expérience politique de l'Italie de la Renaissance. Pour ce *néo-républicanisme* la République incarne le « régime politique et social qui aspire à donner une réalité [au principe de] “non-domination” »<sup>98</sup>, et défini comme condition nécessaire à tout exercice de la liberté politique véritable.

De manière frappante, les tenants du néo-républicanisme anglo-saxon se sont très peu penchés, dans leur effort de reconstruction de la tradition républicaine, sur la théorie comme sur la pratique du républicanisme français<sup>99</sup>. Ce désintérêt s'accompagne et s'explique en réalité par une grande suspicion envers cette tradition politique et idéologique, qui n'aurait jamais réellement pu déployer l'*ethos* républicain fondamental. Au contraire, ce dernier aurait d'après les néo-républicains, « dégénéré »<sup>100</sup> (Viroli) dès les premières années de sa mise en œuvre, notamment du fait que les « révolutionnaires français » dans leur ensemble auraient, par le culte de l'Antiquité axé sur Sparte et Rome, « généré la vision d'un despotisme de la vertu par la terreur »<sup>101</sup> (Pocock). Plus généralement, le néo-républicanisme anglo-saxon se satisfait mal de certaines manifestations de l'idéal républicain tel qu'il s'est sédimenté historiquement en France : c'est tout particulièrement le cas de la tradition initiée par le jacobinisme, qui se poursuit tout au long du XIX<sup>e</sup> siècle, par l'entremise de Babeuf notamment, dans la lente maturation d'un « socialisme républicain »<sup>102</sup> considéré trop totalisant et autoritaire.

En somme, le républicanisme français ne saurait prétendre à incarner un jalon de l'histoire du véritable *ethos* républicain, du fait des conditions historiques de sa mise en place comme de ses « compromissions » avec d'autres idéologies. Si les arguments du néo-républicanisme méritent d'être pris en considération, ils peuvent néanmoins être grandement relativisés par une série de réflexions qui ont d'ailleurs été prises en compte et approfondies par des historiens et politologues anglo-saxons. Tout d'abord, insistons sur le fait que le néo-républicanisme demeure une synthèse extrêmement récente, et qu'il constitue naturellement

---

<sup>97</sup> Voir Quentin SKINNER, *The Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979, ainsi que Philip PETTIT, *Republicanism : A Theory of Freedom and Government*, Oxford, Oxford University Press, 1997.

<sup>98</sup> Jean-Fabien SPITZ, *La République ? Quelles valeurs ?*, Paris, Gallimard, 2022.

<sup>99</sup> Sudhir HAZAREESINGH, *Intellectual Founders of the Republic. Five Studies in Nineteenth-Century French Republican Political Thought*, Oxford, Oxford University Press, 2001, p. 19.

<sup>100</sup> Maurizio VIROLI, *Republicanism*, New-York, Hill and Wang, 2002, p. 32.

<sup>101</sup> John POCKOCK, *The Machiavellian Moment : Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton, Princeton University Press, 2003, p. 548.

<sup>102</sup> Jacques VIARD, « Les origines du socialisme républicain », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 1986, vol. 1, n° 33, pp. 133-147.



une reconstruction de la tradition républicaine, suivant des critères qui demeurent critiquables, tout particulièrement eu égard à la *Weltanschauung* qui a présidé à leur énonciation. En effet, comme le note l'historien britannique Sudhir Hazareesingh : « l'analyse [...] contemporaine du républicanisme [présente] des prémisses qui sont souvent ancrées dans un cadre intellectuel anglo-américain qui rend fort mal justice à l'ampleur et à la vigueur idéologique de la tradition républicaine »<sup>103</sup>. Notons par exemple que, si le néo-républicanisme s'est constitué, au tournant des années 1970 et 1980 pour proposer un projet politique alternatif à celui du libéralisme<sup>104</sup>, il tend néanmoins (peut-être du fait même de cette problématisation initiale en réalité) à considérer le libéralisme comme un interlocuteur privilégié et acceptable de la tradition républicaine, là où d'autres idéologies, notamment le socialisme, n'ont pas cette chance<sup>105</sup>.

S'il ne rentrera pas dans notre ambition, au cours de ce travail de recherche, de déterminer la « véritable » nature de « l'idée républicaine », nous nous contenterons de faire remarquer que la pensée néo-républicaine court le risque de simplifier et de limiter notre compréhension du phénomène républicain, notamment dans sa faculté d'adaptation à des contextes difficiles. En effet, le Royaume-Uni et les États-Unis présentent des profils très particuliers dans l'histoire des nations modernes, notamment du fait de leur nature « insulaire » (en tout cas marquée par une absence de risques d'invasion fulgurante, et un certain recul stratégique sur la scène internationale) qui a conféré une stabilité remarquable à leurs régimes politiques, par opposition à l'immense majorité des autres États.

Cette situation, couplée au fait que le monde anglo-saxon fut généralement en avance sur de nombreux phénomènes modernes (à commencer par la Révolution industrielle) contribue à expliquer pourquoi leur « expérience républicaine » put se dérouler de manière relativement sereine et progressive. À l'inverse, d'autres nations, comme la France, eurent à fonder une République ou une pratique républicaine durant des temps de guerre, d'invasion, d'occupation, de coups d'États, de crises sociales majeures, qui les poussèrent vraisemblablement à se tourner plus facilement vers des registres d'idées spécifiques (martiales, socialistes, etc.) que d'aucuns considéreraient comme « anti-républicaines ». Ainsi, bien loin de représenter le cas d'un « républicanisme amputé », le cas français pourrait

---

<sup>103</sup> Sudhir HAZAREESINGH, *Intellectual Founders of the Republic. Five Studies in Nineteenth-Century French Republican Political Thought*, Oxford, Oxford University Press, 2001, p. 20.

<sup>104</sup> Serge AUDIER, *Ibid.*, p. 6.

<sup>105</sup> Bruno LEIPOLD, Karma NABULSI et Stuart WHITE (dir.), *Radical Republicanism: Recovering the Tradition's Popular Heritage*, Oxford, Oxford University Press, 2020.

bien donner à voir un républicanisme *dynamique*, dont l'adaptation à des enjeux et situations déterminants ne peut s'effectuer qu'en adaptant son corps doctrinal. Notons d'ailleurs que, même si ce processus devait être considéré comme anti ou para-républicain, il serait tout de même intéressant d'en faire l'analyse, pour comprendre le « dévoiement » concret d'un idéal républicain dans certaines conditions. En somme, il nous paraît tout à fait possible, et pas nécessairement « anti-républicain », que le républicanisme français ait pu laisser la place à l'émergence d'idées à connotation technocratique en son sein puisque, plus généralement, selon Sudhir Hazareesingh :

La philosophie politique contemporaine [...] présente souvent le républicanisme comme un proche parent idéologique du libéralisme [...] Mais procéder de la sorte fait courir le risque de caricature et de fausser la relation conceptuelle entre républicanisme et libéralisme, et d'ignorer l'étendue des influences plus larges qui ont historiquement forgé les doctrines politiques contemporaines. C'est là qu'un détour par la tradition républicaine française au XIX<sup>e</sup> siècle peut se révéler être [...] profitable. [À travers elle] nous découvrons une formulation bien plus riche et complexe du républicanisme, ouverte à un dialogue fructueux non seulement avec le libéralisme, mais aussi avec le socialisme, le saint-simonisme, le bonapartisme, et bien d'autres<sup>106</sup>.

#### 1.3.4 De la nécessité d'une problématisation historicisée

C'est donc à une analyse historique sans *a priori* doctrinal qu'il nous semble falloir soumettre le républicanisme français pour évaluer son rapport potentiel à l'idéal technocratique. En effet, alors que des pratiques éminemment technocratiques ont progressivement coloré l'expérience républicaine française au fil des siècles, il nous paraît capital de questionner ce processus pour déterminer s'il s'agit d'un phénomène contingent et exogène, ou au contraire d'une conséquence logique de certaines orientations doctrinales. Il s'agira ainsi d'évaluer si certains animateurs de l'idéologie républicaine (se déclarant républicains et se voyant reconnus comme tels par leurs contemporains) ont pu mettre en place des idées technocratiques, suivant un raisonnement que nous essayerions alors d'explorer en détail, plutôt que de le rejeter suivant un *criterium* préétabli.

---

<sup>106</sup> Sudhir HAZAREESINGH, *Intellectual Founders of the Republic. Five Studies in Nineteenth-Century French Republican Political Thought*, Oxford, Oxford University Press, 2001, p. 20.

C'est nous semble-t-il ce qu'il convient de faire pour approfondir le questionnement général de Sandel sur le rapport du *mérite* et de la *technocratie*, concept qui ne doit pas seulement être appréhendé dans son expression contemporaine, mais doit également pouvoir être historicisé dans des contextes temporels et géographiques précis. Ceci permettrait de s'émanciper de toute conclusion trop hâtive quant à la « nature » idéologique du phénomène technocratique *en soi*. Nous ne pouvons affirmer *a priori* que rien de ce qui est républicain ne saurait être technocratique, et devons garder un esprit ouvert quant aux liens qui pourraient apparaître, dans l'enquête que nous nous proposons de mener, entre *République* et *technocratie* dans l'histoire politique française.

Ceci d'autant plus que questionner le « modèle républicain [français] », c'est convoquer une histoire forgée par des « tensions internes »<sup>107</sup> fondamentales. On le sait, sur le plan de la laïcité par exemple « le modèle républicain [...] se caractérise [...] par l'impureté, par l'hybridation de ses principes »<sup>108</sup>. La tradition républicaine française « officielle » a justement fait elle-même l'objet d'une remise en débat sur la question de la laïcité par le *républicanisme critique*<sup>109</sup> incarné notamment par Catherine Laborde. En se focalisant sur la dimension populaire, contestataire et révolutionnaire de la République, les républicains critiques ont ainsi engagé un vaste mouvement de réinterprétation des formes classiques du républicanisme français<sup>110</sup>. Quoiqu'il en soit, le républicanisme français apparaît comme une tradition intellectuelle d'une grande complexité, riche de perspectives souvent divergentes.

La méritocratie républicaine française est également le produit d'une longue sédimentation, puisqu'il n'existe pas d'« élitisme républicain » chimiquement pur, dont la nature aurait été déjà évidente en 1789, et qui se serait déployé avec la plus grande cohérence tout au long des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles pour déboucher « naturellement » sur notre expérience contemporaine. S'il existe bien une « tradition de l'élitisme républicain »<sup>111</sup>, c'est une tradition vivante, dynamique, confrontée aux aléas de l'histoire et dans laquelle le républicanisme n'est pas le seul acteur (les premiers éléments de cette tradition se trouvent ainsi initiés en réalité par l'Ancien Régime, au moyen de concours que la Révolution

---

<sup>107</sup> Jacqueline GAUTHERIN, « Le « modèle républicain » en France : un modèle sous tensions », *Histoire, monde et cultures religieuses*, 2014, vol. 4, n° 32, p. 43.

<sup>108</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>109</sup> Voir notamment Cécile LABORDE, *Critical Republicanism: The Hijab Controversy and Political Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2008.

<sup>110</sup> Samuel HAYAT, *Quand la République était révolutionnaire. Citoyenneté et représentation en 1848*, Paris, Seuil, 2014.

<sup>111</sup> Alain RENAULT, *Les révolutions de l'université. Essai sur la modernisation de la culture.*, Paris, Calmann-Lévy, 1995.

entreprennent de pérenniser, tels ceux de l'École de la Marine et de l'École royale des ponts et chaussées)<sup>112</sup>. La généalogie de cette tradition a déjà été très largement entreprise<sup>113</sup>, mais ce n'a pas été le cas de l'étude de ses liens avec ce que nous connaissons aujourd'hui comme la *technocratie*.

Or, au vu de son caractère historique et dynamique, nous pouvons envisager l'hypothèse que le républicanisme français, en tant qu'idéologie méritocratique radicale, ait pu entretenir en son sein un espace d'expression pour une certaine forme d'idéal technocratique, entendu comme le conditionnement du champ politique aux méthodes des sciences naturelles et de la rationalité technique. Nous essaierons d'évaluer la pertinence de cette hypothèse, et noterons dès à présent que de sérieux indices semblent la soutenir.

Citons particulièrement le rôle potentiel de l'École Polytechnique qui, tout à la fois produit et défenseur du modèle républicain, peut être considérée selon Bruno Belhoste comme la « matrice de l'*univers technocratique* à la française. Elle ne lui fournit pas seulement des hommes mais aussi une culture, fondée principalement sur l'étude des mathématiques et de leurs applications. Elle réalise ainsi, sous une forme nouvelle, l'alliance entre les savants et l'État »<sup>114</sup>. C'est progressivement au cours du XIX<sup>e</sup> et du XX<sup>e</sup> siècle que « les hommes de mérite que sont les polytechniciens [saisissent] l'occasion de s'intégrer à l'élite de la République en profitant pleinement de leurs positions dans l'État »<sup>115</sup>. Si ces faits sont connus, ils sont peu étudiés sous un angle systématique dans le champ de l'histoire des idées politiques républicaine. Alors que nous évoquons Polytechnique, il nous semble que la délimitation de notre sujet nécessite un ultime détour, pour évoquer une école de pensée qui fut profondément liée à cette École, et dont l'histoire rend pleinement compte de la spécificité de l'histoire intellectuelle française en ce qui concerne les modalités de déploiement de l'*idéal technocratique*, c'est-à-dire le mouvement saint-simonien.

---

<sup>112</sup> Annabelle ALLOUCHE, *La société du concours. L'empire des classements scolaires*, Paris, Seuil, 2017.

<sup>113</sup> Pierre-Xavier BOYER, « Aux origines de l'élitisme républicain : Les aristocraties d'Alfred Fouillée », *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, 2005, vol. 2, n° 22, p. 37 - 49.

<sup>114</sup> Bruno BELHOSTE, *La formation d'une technocratie. L'École polytechnique et ses élèves de la Révolution au Second Empire*, Paris, Belin, 2003, p. 7.

<sup>115</sup> *Ibid.*, p. 10.

## 1.4 Un ensemble d'articulations conceptuelles typiques du saint-simonisme

### 1.4.1 Le spectre du « saint-simonisme » dans le débat public actuel

Alors que nous envisageons de questionner l'histoire des liens entre républicanisme français et idéal technocratique, il convient de prêter attention à une idéologie fondatrice pour la modernité intellectuelle et politique française qui, non seulement incarne, à tort ou à raison, l'archétype de la *technocratie* dans les débats politiques et intellectuels français (et constitue en tout cas un jalon important dans l'histoire du rapport national au *gouvernement des experts*), mais, en outre, a connu des hybridations idéologiques notables avec la pensée républicaine. Nous faisons bien sûr référence au saint-simonisme, école de pensée fondée par le « philosophe de l'industrie » Claude-Henri de Rouvroy de Saint-Simon (1760-1825) et qui s'est vue, au cours des dernières années, fréquemment invoquée dans les débats qui portent sur le « phénomène technocratique français » ; ceci tout particulièrement depuis l'élection d'Emmanuel Macron à la présidence de la République en 2017.

Dès cette date, divers commentateurs, historiens, philosophes ou économistes, ont affirmé que le nouveau président avait « la doctrine saint-simonienne [comme] vraie source d'inspiration »<sup>116</sup>. Ce serait au moins le cas sur plusieurs points-clés de son action politique, et tout particulièrement sur ceux qui nous intéressent au travers des concepts de *méritocratie* et de *technocratie*. L'économiste Virgile Chassagnon, par exemple, estime que Macron déploie une conception de la méritocratie inspirée en droite ligne de Saint-Simon, promoteur de la maxime « à chacun selon sa capacité, à chaque capacité selon ses œuvres »<sup>117</sup>. Christophe de Voogt affirme de même que Macron mettrait en place les conditions nécessaires pour que la méritocratie française soit « revue et corrigée à la sauce Saint-Simon »<sup>118</sup>. Surtout, l'historien va plus loin en affirmant que le président serait un partisan convaincu du « gouvernement des experts »<sup>119</sup>, dans le cadre d'une véritable « dérive technocratique »<sup>120</sup>, précisément du fait de cette influence saint-simonienne. De même, le juriste Frédéric Rouvillois estime que Macron

---

<sup>116</sup> Christophe VOOGD (DE), « “Le jour d’après” : Saint-Simon 2.0 au pouvoir ? », *Le Figaro*, 12 avril 2020, URL complète en biblio.

<sup>117</sup> Virgile CHASSAGNON, « “Le saint-simonisme moderne” d’Emmanuel Macron », *Le Monde*, 30 janvier 2018, URL complète en biblio.

<sup>118</sup> Christophe VOOGD (DE), « L’égalité des chances revue et corrigée à la sauce Saint-Simon par Emmanuel Macron », *Atlantico*, 12 février 2021, URL complète en biblio.

<sup>119</sup> Christophe VOOGD (DE), « Derrière le revers essuyé par Emmanuel Macron, le rejet de la dérive technocratique du saint-simonisme », *Atlantico*, 26 juin 2022, URL complète en biblio.

<sup>120</sup> *Ibid.*

se positionne dans le sillage d'une tradition « technocratique saint simonienne », qui ferait la part belle aux compétences d'experts techniques dans la gestion des affaires publiques<sup>121</sup>.

Notons que ces rapprochements effectués par divers commentateurs entre Macron et le saint-simonisme ont été contestés<sup>122</sup>, tout particulièrement sur le plan économique. Il serait en effet tout à fait excessif de voir dans le Président de la République actuel un disciple fidèle et exclusif de la pensée du « philosophe de l'industrie » ; toutefois, certains de ses thèmes idéologiques de prédilection et des axes de son action semblent effectivement tirer en partie leur source de la pensée saint-simonienne. Cette idée est d'ailleurs appuyée par Macron lui-même, puisque le futur président affirmait déjà, en mars 2017 à propos du saint-simonisme, « c'est une des filiations que je peux accepter »<sup>123</sup>. De cette filiation, il aurait notamment puisé une conception singulière de la légitimité et de l'action politiques, qui est justement perçue comme éminemment technocratique par de nombreux Français<sup>124</sup>.

En plus des pistes de réflexion dessinées par les débats contemporains, un autre facteur, historique cette fois, semble rendre particulièrement pertinente la perspective de questionner le saint-simonisme dans le cadre de notre recherche. Ce facteur est l'étendue des échanges que le saint-simonisme put entretenir avec le républicanisme. Pour l'anecdote, notons que Saint-Amand Bazard, l'un des deux « Pères suprêmes » du mouvement saint-simonien après la mort du maître, se rendit lors des événements de juillet 1830 à l'Hôtel de Ville « pour tenter de convaincre La Fayette d'assumer une sorte de dictature mi-républicaine, mi saint-simonienne »<sup>125</sup>. Si nous aurons l'occasion de revenir rapidement sur les relations qui se déployèrent entre les deux idéologies, notons dès à présent que, comme le remarque Juliette Grange, négliger Saint-Simon et sa postérité revient à « rendre illisible le chemin doctrinal qui va de la Révolution française à la III<sup>e</sup> République »<sup>126</sup>. Surtout, un point doit particulièrement attirer notre attention dans le cadre de notre étude : la toute première École

---

<sup>121</sup> Frédéric ROUVILLOIS, *Liquidation. Emmanuel Macron et le saint-simonisme.*, Paris, Cerf, 2020. « Un esprit saint-simonien, gérée par des experts et des fonctionnaires, sans prêter grande attention aux désirs de ses bénéficiaires ».

<sup>122</sup> ANR SAINT-SIMONISME 18-21, « Le macronisme est-il un saint-simonisme ? », 23 mars 2018, URL complète en biblio.

<sup>123</sup> Au cours de l'émission « La fabrique de l'histoire », le 9 mars 2017, cité dans Mathieu MAGNAUDEIX, *Macron et Cie. Enquête sur le nouveau président de la République.*, Paris, Don Quichotte, 2017, p. 111.

<sup>124</sup> Antoine ABBUNDO (D') et Marie BOËTON, « Pierre Rosanvallon : "L'époque nous appelle à la vigilance et à la lucidité" », *La Croix*, 22 avril 2022, URL complète en biblio.

<sup>125</sup> Philippe RÉGNIER, « BAZARD Saint-Amand », *Le Maitron*, 2009, URL complète en biblio.

<sup>126</sup> Juliette GRANGE, « Préface », in *Le Concept d'organisation chez Saint-Simon*, Paris, Classiques Garnier, 2022, p. 10.

d'administration fondée par le mouvement républicain français, celle qui fut inaugurée en 1848 par la Deuxième République et constitue de fait l'ancêtre unique de l'ENA de 1945, (symbole par excellence de la « technocratie à la française ») fut mise en place par des dissidents saint-simoniens, et a ainsi pu être historiquement interprétée comme une « tentative saint-simonienne »<sup>127</sup> pour réformer l'État en profondeur. On le voit, cette École représente un enjeu majeur pour notre analyse, et ceci d'autant plus que, outre les polémiques actuelles, le saint-simonisme touche clairement au cœur de notre problématique.

#### 1.4.2 Le saint-simonisme, école méritocratique radicale...

Mouvement forgé à l'aube du XIX<sup>e</sup> siècle par un penseur autodidacte, le saint-simonisme constitue un corpus doctrinal original et dynamique, nourri de profondes mutations politiques, sociales et intellectuelles. Sans entrer immédiatement dans le détail des altérations que Saint-Simon lui-même apporta à sa pensée au fil du temps, ainsi qu'aux transformations opérées par ses disciples, notons tout d'abord que le saint-simonisme constitue l'une des toutes premières formes de socialisme français et européen, et se caractérise par une ambition réformatrice totalisante. Persuadés que la société de leur temps connaissait des mutations proprement telluriques et eschatologiques, caractéristiques des périodes « critiques », Saint-Simon et ses disciples envisageaient d'ouvrir une nouvelle ère *organique* où, comme cela aurait été selon eux le cas au cours du Moyen-âge chrétien, l'ensemble des activités humaines se coordonneraient de manière harmonieuse.

C'est ainsi que « l'âge industriel » dont le philosophe souhaitait devenir le prophète, devait être associé à un « Nouveau christianisme » humanitaire, et à une profonde transformation des formes de gouvernance et de vie commune. Ambitieuse et prolifique, la pensée saint-simonienne est complexe à appréhender, comme en témoignent les interprétations divergentes qui en ont été fournies. Par exemple, divers analystes de la tradition conservatrice et libérale ont vu en Saint-Simon un penseur d'inclination autoritaire, soit le père de la tradition technocratique française<sup>128</sup>, voire du totalitarisme<sup>129</sup> ; d'autres y ont

---

<sup>127</sup> Roger GREGOIRE, « Une tentative Saint-Simonienne : l'École d'Administration de 1848 », *Revue politique et parlementaire*, 1948, n° 582, pp. 262-274.

<sup>128</sup> Robert B. CARLISLE, « The Birth of Technocracy: Science, Society, and Saint-Simoniens », *Journal of the History of Ideas*, 1974, vol. 3, n° 35, p. 464.

<sup>129</sup> Georg IGGERS, *The cult of authority. The political philosophy of the Saint-Simoniens.*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1970, p. 1.

vu au contraire un précurseur du management<sup>130</sup>, ou encore un réformiste émancipateur d'inspiration républicaine<sup>131</sup>.

Les études saint-simoniennes ont été nombreuses durant les dernières décennies, et ont permis d'approfondir les multiples dimensions de la pensée du « philosophe de l'industrie » ainsi que celle de ses disciples. Nous ne pourrions bien sûr revenir sur tous les travaux qui ont été publiés au long du XX<sup>e</sup> siècle pour analyser et commenter la tradition saint-simonienne, mais notons que des bibliographies extensives ont été proposées par les ouvrages collectifs dirigés par Jean-René Derré<sup>132</sup> (pour les années 1965-1984) et Philippe Régnier<sup>133</sup> (1984-2001). Parmi les travaux récents parus sur Saint-Simon et le saint-simonisme qui nous paraissent les plus importants dans le cadre de notre étude, citons tout particulièrement ceux de Jean-Paul Frick, Philippe Régnier, Christine Planté, Michèle Riot-Sarcey, Juliette Grange, Pierre Musso, Michel Bellet, Ludovic Frobert et Gareth-Stedman Jones. L'ensemble de ces travaux permet de saisir toute la singularité du saint-simonisme, tant dans le cadre général de son époque et de l'émergence du socialisme<sup>134</sup> que dans son rapport à l'idée républicaine<sup>135</sup>, à la pensée politique<sup>136</sup>, féministe<sup>137</sup>, économique<sup>138</sup>, religieuse<sup>139</sup> ou encore scientifique et industrielle<sup>140</sup>.

---

<sup>130</sup> Voir notamment Baptiste RAPPIN, « De l'industrialisme saint-simonien aux fondateurs du management scientifique : l'utopie de la coopération », *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, 2019, n° 49, pp. 155-189.

<sup>131</sup> Michel BELLET, « Henri Saint-Simon et l'idée républicaine », *Revue d'histoire de la pensée économique*, 2022, vol. 1, n° 13, pp. 147-212.

<sup>132</sup> Jean-René DERRÉ (dir.), *Regards sur le Saint-Simonisme et les Saint-Simoniens*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1985.

<sup>133</sup> Philippe RÉGNIER, *Études saint-simoniennes*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 2002.

<sup>134</sup> Ludovic FROBERT, *Vers l'égalité, ou au-delà. Essai sur l'aube du socialisme*, Lyon, ENS éditions, 2021, Michèle RIOT-SARCEY, *Le réel de l'utopie. Essai sur le politique au XIXe siècle*, Paris, Albin Michel, 1998, Michèle RIOT-SARCEY, *Le procès de la liberté. Une histoire souterraine du XIXe siècle en France*, Paris, La Découverte, 2016.

<sup>135</sup> Juliette GRANGE, *L'Idée de République*, Paris, Pocket, 2018, Michel BELLET, « Henri Saint-Simon et l'idée républicaine », *Revue d'histoire de la pensée économique*, 2022, vol. 1, n° 13, pp. 147-212, Marie LAURICELLA, *Une République d'associés. Histoire et analyse de la doctrine buchézienne (1825-1863)*, Lyon, ENS de Lyon, 2016..

<sup>136</sup> Pierre MUSSO, *Saint-Simon, l'industrialisme contre l'Etat*, Paris, Éditions de l'Aube, 2010, Sayuri SHIRASE, *Le concept d'administration dans le système industriel : étude sur la pensée de Henri Saint-Simon*, Tours, Université de Tours, 2019.

<sup>137</sup> Christine PLANTÉ, « Les féministes saint-simoniennes Possibilités et limites d'un mouvement féministe en France au lendemain de 1830 », in *Regards sur Saint-Simon et le saint-simonisme*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1986, pp. 73-102, URL complète en biblio., Stefania FERRANDO, « Images de femmes libres. Pour une histoire esthétique des idées politiques », *Images Re-vues*, 2018, Hors-série 6, URL complète en biblio.

<sup>138</sup> Michel BELLET, « La critique saint-simonienne de la secte des économistes : un positionnement original », in *Les voies de la richesse ? La physiocratie en question (1760-1850)*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2017, Clément COSTE, *Imposer ou créditer. Réformes et révolutions fiscales dans les économies politiques socialistes du XIXe siècle français*, Lyon, Université Jean Moulin, 2016, Gareth STEDMAN-



Si nous évoquerons de nouveau ces sources et leurs apports respectifs au cours de notre analyse, revenons pour l'heure aux questionnements qui sont les nôtres, et notons que l'un des traits les plus caractéristiques de la pensée saint-simonienne est indéniablement sa puissante dimension méritocratique. En effet, Saint-Simon comme ses disciples se distinguaient en leur temps par leur volonté de transformer en profondeur la structure de la société française, cherchant à en abolir tous les privilèges héréditaires pour parvenir à une méritocratie idéale. En réalité Saint-Simon pense lui-même son œuvre comme la pure continuité de 1789, comme la rationalisation et la systématisation des idéaux de la jeune République avortée, qui devaient selon lui nécessairement triompher à l'avenir. C'est ainsi que Saint-Simon s'empare de l'idéal méritocratique si cher à 1789 pour l'approfondir, notamment par le recours à la notion de *capacités* individuelles, qui préjugent du mérite de chacun dans la société industrielle. Rapidement, l'école saint-simonienne fait de l'adage « à chacun selon sa capacité, à chaque capacité selon ses œuvres », le maître-mot de sa conception de la justice sociale. Il apparaît clairement, comme le rappelle Céline Raux, que la volonté d'établir « le classement selon la capacité et les œuvres [fait] du saint-simonisme une des premières idéologies de la méritocratie française »<sup>141</sup>.

L'une des premières, et surtout l'une des plus radicales et volontaristes puisque, selon sa philosophie de l'histoire totalisante, « l'ultime état organique de la loi historique serait [...] marqué par une réorganisation du globe en une société industrielle ordonnée selon le mérite de chacun et non plus selon les privilèges héréditaires d'une minorité »<sup>142</sup> (Céline Raux). L'élan méritocratique qui porte les revendications saint-simoniennes s'avère extrêmement fédérateur dans de larges pans de la société française d'alors. Infusant l'ensemble de la « Doctrine » de l'école, il se trouve vulgarisé par un ensemble de publications et de manifestations populaires, à l'image de cet air du chansonnier et propagandiste saint-simonien Jules Vinçard :

---

JONES, « Saint Simon and the liberal origins of the socialist critique of Political Economy », *Stanford University*, 2004, pp. 1-41.

<sup>139</sup> Philippe RÉGNIER, « Les Saint-Simoniens, le Prêtre et l'Artiste », *Romantisme*, 1990, n° 67, pp. 31-46, Philippe RÉGNIER, « Entre politique et mystique, sécularisation et resacralisation. Pour une nouvelle approche de la religion saint-simonienne », *Archives de sciences sociales des religions*, 2020, n° 190, pp. 87-108,

<sup>140</sup> Philippe RÉGNIER, « Du Saint-Simonisme comme science et des Saint-Simoniens comme scientifiques : généralités, panorama et repères », *Bulletin de la Sabix*, 2009, n° 44, pp. 45-52, Jean-Paul FRICK, *Le Concept d'organisation chez Saint-Simon*, Paris, Classiques Garnier, 2022, Pierre MUSSO, *Télécommunications et philosophie des réseaux. La postérité paradoxale de Saint-Simon*, Paris, Presses universitaires de France, 1997.

<sup>141</sup> Céline RAUX, « Saint-Simon et les saint-simoniens », *Gallica*, 1 janvier 2013, URL complète en biblio.

<sup>142</sup> *Ibid.*

Pour jamais la force héréditaire  
Va s'effacer de chaque souvenir  
L'homme dans l'homme embrassera son frère :  
Voilà, voilà ma foi dans l'avenir [...]  
Au joug pesant fondé sur l'héritage  
Va succéder la seule égalité  
Du droit divin de la capacité  
Sans la vertu qu'importe la naissance [...]  
Le vrai mérite aura seul la puissance<sup>143</sup>

Pour les saint-simoniens, comme le rappelle Michèle Riot-Sarcey, « l'égalité n'a de sens que dans la reconnaissance réciproque, selon les capacités de chacun »<sup>144</sup>, et c'est ainsi qu'ils se proposent de fonder l'une des écoles méritocratiques les plus radicales de l'histoire intellectuelle française. Si leur projet social n'aboutît bien sûr jamais dans sa totalisante unicité, les saint-simoniens exercent néanmoins une influence notable sur la scène idéologique française au XIX<sup>e</sup> siècle<sup>145</sup>. Leurs théories audacieuses permettent de rompre des digues et d'ouvrir des perspectives nouvelles, favorisant les ruptures autant que les échanges idéologiques<sup>146</sup>. Les transferts d'idées dynamiques entre saint-simonisme et républicanisme ont ainsi joué un rôle non négligeable dans l'histoire politique du siècle, puisque les deux idéologies ont connu un processus de maturation en partie appuyé sur leur relation dialectique. Le fait nous apparaît particulièrement important dans notre investigation de la pensée républicaine, tant on sait à quel point le saint-simonisme prête de très longue date le flanc à des accusations ciblant ses « penchants » technocratiques.

---

<sup>143</sup> Jules VINÇARD, *Chant saint-simonien : Nouvelle profession de foi d'un libéral*, Paris, Carpentier-Méricourt, p. 1.

<sup>144</sup> Michèle RIOT-SARCEY, *Le procès de la liberté. Une histoire souterraine du XIXe siècle en France*, Paris, La Découverte, 2016, pp. 197-198.

<sup>145</sup> Nathalie COILLY et Philippe RÉGNIER, *Le siècle des Saint-simoniens. Du nouveau christianisme au canal de Suez*, Paris, Bibliothèque nationale de France, 2006.

<sup>146</sup> *Ibid.*, p. 21.

### 1.4.3 ... accusée de promouvoir un projet social technocratique

La critique la plus polémique et virulente à être régulièrement portée à l'encontre du saint-simonisme, est qu'il s'agirait d'une école profondément technocratique, au point de devenir pour certains « autoritaire »<sup>147</sup>. Selon nombre d'analystes, Saint-Simon aurait été, au seuil du nouveau monde ouvert par la Révolution française, le plus grand et convaincant exposant d'une nouvelle forme, éminemment moderne, du « gouvernement des meilleurs ». Selon Jean Meynaud :

En soulignant la nécessité de l'organisation et l'importance des ingénieurs, les doctrinaires de la technocratie retrouvaient une tendance permanente de l'esprit humain dont Saint-Simon, si favorable au gouvernement par les techniciens, a été l'un des exposants les plus originaux. La technocratie trouve son fondement initial dans le culte de l'efficacité qui traduit le souci d'obtenir le maximum de résultats pour le minimum d'efforts. Cette attitude, qui s'accompagne le plus souvent de réticences à l'égard des autorités politiques traditionnelles, implique une grande confiance dans la valeur du raisonnement expérimental pour la solution des problèmes sociaux. Elle conduit fréquemment, [...] à favoriser [...] la remise au technicien d'un certain empire sur les affaires collectives<sup>148</sup>.

Certains, principalement dans le milieu des libéraux conservateurs anglo-saxons, voient en Saint-Simon le véritable « inventeur » du modèle technocratique de gouvernance, par sa promotion d'un renouvellement intégral des élites politiques au bénéfice des techniciens. Pour Robert Carlisle « le saint-simonisme a inventé et exemplifié la technocratie, en qui l'idée abstraite et l'acte particulier, l'idéologie et l'idéologue marchaient toujours main dans la main »<sup>149</sup>. Sans entrer dans des considérations téléologiques, Antoine Picon a noté que les saint-simoniens étaient sur bien des aspects des « technocrates avant l'heure »<sup>150</sup>, et il est vrai que la pensée de Saint-Simon marque un tournant au début du XIX<sup>e</sup> siècle car, selon François Jarrige, « elle met en avant d'une façon inédite les industriels et l'industrialisme, qui ne se réduisent pas chez lui aux capitalistes, comme facteur décisif d'émancipation sociale et politique »<sup>151</sup>. Nous aurons en effet l'occasion de voir que, pour Saint-Simon, la rationalité

---

<sup>147</sup> Georg IGGERS, *The cult of authority. The political philosophy of the Saint-Simonians.*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1970.

<sup>148</sup> Jean MEYNAUD, *La Technocratie. Mythe ou réalité ?*, Paris, Payot, 1964, pp. 7-8.

<sup>149</sup> Robert B. CARLISLE, « The Birth of Technocracy: Science, Society, and Saint-Simonians », *Journal of the History of Ideas*, 1974, vol. 35, n° 3, p. 445.

<sup>150</sup> Antoine PICON, *Les saint-simoniens. Raison, imaginaire et utopie*, Paris, Belin, 2002, p. 298.

<sup>151</sup> François JARRIGE, *Technocritiques. Du refus des machines à la contestation des technosciences*, Paris, La Découverte, 2014.

scientifique constitue le versant spirituel et moteur de la réalité économique et industrielle, ce qui l'amène à déployer les ferments d'un véritable idéal scientifique et proto-technocratique.

Si Saint-Simon conçoit une dissolution prochaine de toute forme de *pouvoir* devant l'ascension totalisante de la science, ce n'est pas la perspective qui est privilégiée par certains de ses disciples, et tout particulièrement par les deux hommes qui sont élus *Pères suprêmes* de l'*Église* saint-simonienne le jour de Noël 1829. Barthélémy Prosper Enfantin et Saint-Amand Bazard (lequel avait fait preuve au cours de sa vie de profondes convictions républicaines<sup>152</sup>) font prendre au mouvement saint-simonien un tournant résolument hiérarchique et autoritaire. Ils insistent sur le fait que, pour que l'ordre scientifique nouveau soit appliqué à l'ensemble de la société future, il convient de l'incarner dans une autorité supérieure à laquelle tous devront prêter allégeance. Dans ce cadre conceptuel, les individus dotés des plus grandes *capacités*, soit les scientifiques et techniciens d'élite, jouiraient non seulement de leur supériorité du fait de leur expertise industrielle et sociale, mais également du fait de leur autorité en termes de moralité publique, puisqu'ils seraient également les grands prêtres d'une nouvelle religion d'État. S'il conviendra de préciser, dans notre analyse, comment et dans quels objectifs s'effectue cette élaboration doctrinale, il nous semble en tout cas dès à présent qu'une définition restrictive de la technocratie (telle que celle de Michael Sandel) ne permet pas de rendre compte de l'originalité des enseignements et des idées saint-simoniennes.

En effet, si ces éléments de définition peuvent s'appliquer plus aisément aux enjeux contemporains, ils nous semblent préjuger des relations qui purent émerger dans des contextes historiques précis entre mérite, moralité et idéal technocratique. La perspective de Sandel (et plus largement des interprétations « apolitiques » et « amORALES » du fait technocratique) semble bien marquée par un fort biais téléologique. Si vertu et moralité se sont en partie dissociées de l'idéal technocratique dans nos sociétés démocratiques contemporaines, il semble, en observant un moment particulier de l'expérience saint-simonienne, que ces concepts ont pu se retrouver intimement mêlés au cours de leur histoire. Ceci appuierait la nécessité d'abandonner le cadre conceptuel qui voit dans la technocratie une simple excroissance du néolibéralisme ou du « culte de l'efficacité » modernes, et la considère comme totalement étrangère à toute forme de rationalité philosophique et politique.

---

<sup>152</sup> Philippe RÉGNIER, « BAZARD Saint-Amand », *Le Maitron*, 2009, URL complète en biblio.

Il est vrai que, plus généralement, l'étude du saint-simonisme historique permet de nuancer de nombreuses idées reçues historiographiques. En effet, la formulation de cette idéologie s'effectue au cours du premier XIX<sup>e</sup> siècle, moment où la France est parcourue par de profonds bouleversements politiques, sociaux, techniques et scientifiques tandis que la société d'Ancien régime continue de s'effondrer. L'ensemble pousse à la formulation de synthèses philosophiques particulièrement ambitieuses qui, en essayant d'articuler l'ensemble des dimensions du fait humain, jouent un rôle matriciel dans la formulation de notions cardinales de notre modernité politique et sociale. Cette formulation se voit toutefois effectuée dans des cadres théoriques extrêmement singuliers, voire étranges pour nos regards contemporains. C'est tout particulièrement le cas du saint-simonisme, lequel formula un grand nombre de concepts qui nous sont aujourd'hui familiers<sup>153</sup>, mais à partir d'une *Weltanschauung* originale, qui le voit par exemple théoriser les ferments de l'idéal technocratique suivant une orientation nettement théocratique<sup>154</sup>.

En somme, le saint-simonisme, en tant qu'idéologie (éminemment méritocratique et fortement attachement à un certain idéal technocratique) nous paraît constituer un pôle d'intérêt majeur pour notre étude. Interroger la longue relation de cette école de pensée avec le républicanisme français au cours du XIX<sup>e</sup> siècle nous paraît en effet constituer un moyen privilégié de révéler, au sein de ce dernier, des modalités de formulation théoriques originales de l'idéal technocratique au cœur même de la République.

---

<sup>153</sup> Friedrich HAYEK, *Studies on the abuse and decline of reason. Text and Documents*, Chicago, The University of Chicago Press, 2010, p. 229.

<sup>154</sup> Antoine PICON, « La religion saint-simonienne », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 2003, vol. 1, n° 87, pp. 23-37.

## 1.5 Hypothèse de recherche : un rôle moteur du saint-simonisme dans la formulation du rapport républicain à la « question technocratique » ?

Au regard des éléments que nous avons évoqués au fil de notre raisonnement, un ensemble d'axes de réflexion émergent qui pourraient conduire, par une recherche inscrite dans la démarche de l'histoire des idées politiques, à mieux comprendre le rapport historique du républicanisme français à la problématique technocratique, et contribuer à éclairer certains enjeux politiques contemporains. En effet, si l'on prend au sérieux la ligne de critique récemment mise sur le devant de la scène intellectuelle par Michael Sandel, et que l'on admet la possibilité que le modèle social *méritocratique* constitue un terreau moral privilégié pour une vision du monde *technocratique*, il apparaît heuristiquement prometteur de questionner la manière dont le républicanisme français, l'une des idéologies politiques méritocratiques les plus volontaristes et institutionnalisées au monde, peut engendrer les conditions de possibilité d'un réel déploiement technocratique.

Ayant évoqué à quel point le saint-simonisme se révèle central dans la formulation des débats qui articulent les enjeux « méritocratiques » et « technocratiques » dans la France du XIX<sup>e</sup> siècle, nous formulons l'hypothèse selon laquelle l'étude des transferts idéologiques entre républicanisme et saint-simonisme, qu'ils soient réguliers ou ponctuels, marqués par des réussites ou au contraire des échecs, constitue un champ d'études privilégié pour mieux comprendre la constitution d'un rapport spécifique du républicanisme français à la « question technocratique ». Une question historique plus précise encore, qui nécessitera une décantation approfondie des liens entre saint-simonisme et républicanisme, consistera à se demander s'il est possible de discerner la présence, au sein du corps doctrinal et institutionnel républicain, de ferments technocratiques spécifiquement hérités du saint-simonisme.

Conduisant cette recherche dans une perspective d'histoire des idées, nous pourrions ainsi potentiellement dégager des conclusions plus générales en termes de théorie politique, notamment en dépassant le cadre conceptuel qui conçoit la *technocratie* comme un registre de discours et d'action relativement tardifs (XX<sup>e</sup> siècle) et surtout ontologiquement exogène à la rationalité politique. En outre, nous serons vraisemblablement conduits à approfondir la relation que l'idéal technocratique entretient avec le *topos* classique du *gouvernement des meilleurs*. Nous évoquerons bientôt quels outils méthodologiques spécifiques au champ de l'histoire des idées nous paraissent les plus pertinents pour mener à bien cette recherche dans sa double dimension historique et théorique. Pour justifier nos choix à cet égard, il nous paraît

cependant nécessaire, au préalable, de préciser les spécificités du terreau historique sur lequel nous travaillerons et les principales dynamiques qui peuvent en être dégagées.

Pour explorer l'ensemble de nos axes de recherche et vérifier notre hypothèse de travail, il nous semble disposer d'un angle d'attaque privilégié au travers d'une institution bien précise, soit la toute première École d'administration de l'histoire politique française, fondée par la Deuxième République en 1848 et représentant une authentique « tentative saint-simonienne »<sup>155</sup> pour transformer en profondeur l'élite administrative nationale. Il se trouve en effet que le premier Ministère de l'instruction publique et des cultes de la Deuxième République qui mit en place cette école était dirigé par un *triumvirat* d'anciens saint-simoniens, formés au sein du « premier saint-simonisme » et qui, pleinement ralliés à la cause républicaine, avaient néanmoins conservé un ensemble d'idées et de réflexes caractéristiques de leur première école de pensée.

### **1.5.1 Un angle de choix : l'étude des origines intellectuelles de la première École d'administration républicaine (1848-1849)**

Avant que l'ENA ne soit fondée en 1945 et devienne, à tort ou à raison, un véritable « symbole »<sup>156</sup> de la technocratie à la française, une première *École d'administration* avait été mise en place presque exactement un siècle plus tôt, en 1848, par le premier Ministère de l'instruction publique et des cultes de la Deuxième République, tenu par un « *triumvirat* »<sup>157</sup> de républicains idéologiquement formés au sein du mouvement saint-simonien. Cette école connut une opposition féroce de la part des partis conservateurs à une époque où l'administration nationale demeurait sommaire, et où son renforcement potentiel était considéré comme un danger pour l'équilibre des forces politiques. Ainsi, les hommes qui la mirent en place essayèrent de fournir à la République un outil de gouvernance qui ne serait finalement accepté qu'un siècle plus tard, une fois le régime solidement établi. Dans ce projet d'avant-garde, dont il conviendra de questionner la nature, se révèle toute la richesse théorique du républicanisme au cours du premier XIX<sup>e</sup> siècle, période d'une fructueuse incubation idéologique où le saint-simonisme joua un rôle non négligeable.

---

<sup>155</sup> Roger GREGOIRE, *Ibid.*, pp. 262-274.

<sup>156</sup> Thomas SNÉGAROFF, « Regard sur l'info. L'ENA, la fin d'un idéal républicain devenu symbole des élites dévoyées. Interview d'Eric Anceau », *France Info*, 11 avril 2021, URL complète en biblio.

<sup>157</sup> David Albert GRIFFITHS, *Jean Reynaud, encyclopédiste de l'époque romantique*, Paris, Marcel Rivière et Cie, 1965., p. 313.

Dans le *triumvirat* du Ministère de l'instruction publique des cultes se trouvait tout d'abord le ministre lui-même, Hippolyte Carnot (1801-1888), héritier de l'une des plus grandes dynasties républicaines de l'époque, député, et pour lequel son parcours saint-simonien s'inscrivait pleinement, sans aucune rupture, dans le combat de sa famille. Venait ensuite Jean Reynaud (1806-1863), polytechnicien et philosophe, qui garda une forte impression de sa formation idéologique saint-simonienne tout en composant une pensée républicaine originale. Il corédige en 1833 le tout premier *Manifeste* de la *Société des Droits de l'Homme* (principale association républicaine de l'époque), puis formule une philosophie qui aspire à servir de ligne de conduite à l'action du *triumvirat* au sein du ministère de l'instruction publique et des cultes. Enfin venait Édouard Charton (1807-1890), diplômé en droit et surtout éditeur du *Magasin pittoresque*, périodique de vulgarisation dont le succès remarquable fit de lui « l'instituteur de 30 000 hommes ».

Les trois hommes se rencontrent et nouent leur durable amitié dans les dernières années de la décennie 1820, dans les rangs du saint-simonisme, et plus précisément de la Première Église saint-simonienne (1829-1831) où ils occupent des positions hiérarchiques de premier ordre. C'est là le lieu de leur toute première formation idéologique sérieuse, à une époque où le républicanisme est contraint à la clandestinité. Si le *triumvirat* quitte l'Église saint-simonienne en novembre 1831, en s'opposant à la transformation du mouvement opérée par le Père suprême Barthélémy-Prosper Enfantin (1796-1864), il demeure profondément marqué par cette formation idéologique initiale, alors qu'il rejoint la mouvance républicaine lorsque celle-ci peut apparaître au grand jour grâce à la libéralisation du régime monarchique (elle commence alors à se structurer, dans un proto-champ politique en pleine émergence)<sup>158</sup>. Malgré des activités très différentes, les trois amis restent en contact soutenu tout au long des décennies 1830 et 1840, et estiment mener un combat politique commun, chacun avec leurs armes. Nombre d'observateurs insistent ainsi sur la profonde unité de leurs idéaux et de leurs actions, ainsi de Paul Carnot qui note que « entre ces trois hommes tout était commun, le passé, la foi politique, les conceptions et les espérances »<sup>159</sup>.

C'est ainsi qu'ils se retrouvent avec enthousiasme en 1848, lorsque Hippolyte Carnot se voit attribuer le portefeuille du Ministère de l'instruction publique et des cultes et invite ses

---

<sup>158</sup> Notons qu'à l'époque les républicains ne forment pas encore un *parti* au sens moderne du terme, nous y reviendrons dans notre développement. Voir notamment Raymond HUARD, *La naissance du parti politique en France*, Paris, Presses de Sciences Po, 1996., pp. 48-75.

<sup>159</sup> Paul CARNOT, *Hippolyte Carnot et le Ministère de l'instruction publique de la IIe République : 24 février-5 juillet 1848*, Paris, Presses Universitaires de France, 1948, p. 39



deux amis à le rejoindre pour appuyer son action. En réalité, ils dirigent tous trois collégalement le ministère<sup>160</sup>, comme un véritable *triumvirat* donc, et s'accordent pour approfondir la méritocratie républicaine par des réformes éducatives ambitieuses, ainsi que par la fondation de la première École d'administration de l'histoire française. C'est grâce à cette dernière qu'un concours est pour la première fois mis en œuvre pour remplir les fonctions politiques et administratives nationales, rejoignant l'idéal qui anime l'élitisme républicain<sup>161</sup>, mais avec une coloration saint-simonienne qui frappe les observateurs contemporains<sup>162</sup> comme les historiens<sup>163</sup>. On le voit, le parcours partisan et idéologique du *triumvirat* du Ministère de l'instruction publique et des cultes de 1848 paraît particulièrement pertinent pour éclairer les problématiques qui sont les nôtres, et nous pencher sur la genèse du républicanisme français à un moment déterminant de son histoire, potentiellement privilégié pour formuler une synthèse idéologique « techno-orientée ».

### **1.5.2 Le premier XIX<sup>e</sup> siècle : moment de reconstruction pour l'idée républicaine en France**

En prenant pour objet d'étude le *triumvirat* Reynaud-Carnot-Charton, de la fin de la Restauration jusqu'à la première année d'existence de la Deuxième République, nous nous penchons sur un premier XIX<sup>e</sup> siècle qui représente un terreau privilégié pour l'émergence potentielle d'une pensée républicaine techno-orientée et donc potentiellement technocratique. Ceci notamment car l'idée républicaine y fait alors l'objet d'une véritable *redécouverte* (et donc d'une *reconstruction*) après une longue éclipse, mais également car c'est à cette époque que la « question technique » s'impose comme un enjeu central dans la société française.

Rappelons tout d'abord que, au début du XIX<sup>e</sup> siècle, l'idée républicaine apparaît comme particulièrement « imprécise » en France<sup>164</sup>. En effet, malgré l'enthousiasme de 1789 et la mise en place d'une première forme de République dès 1792, le projet politique et social républicain sombre, dès la décennie 1810, dans une réelle forme d'oubli et d'incompréhension. La succession de crises et de réformes qui frappent le régime, et

---

<sup>160</sup> David Albert GRIFFITHS, *Ibid.* p. 293.

<sup>161</sup> Annabelle ALLOUCHE, *La société du concours. L'empire des classements scolaires*, Paris, Seuil, 2017.

<sup>162</sup> Lettre citée par Charléty, *Histoire du saint-simonisme* (édition de 1931), 334. Cité dans David Albert GRIFFITHS, *Ibid.*, p. 293.

<sup>163</sup> Roger GRÉGOIRE, *Ibid.*

<sup>164</sup> Pamela PILBEAM, *Republicanism in Nineteenth Century France 1814-1871*, Londres, MacMillan, 1995, p. 265.

culminent dans la proclamation de l'Empire, rendent extrêmement difficile de préciser la teneur idéologique et institutionnelle du concept de « républicanisme » (souvent confondu avec le bonapartisme par l'opinion publique) au tournant du XIX<sup>e</sup> siècle.

Ainsi, loin d'une vision téléologique qui percevrait l'histoire du républicanisme comme un déploiement régulier et progressif d'une idée précise et consensuelle, l'historiographie a démontré à quel point cette idéologie avait dû, à de nombreuses reprises, surmonter des ruptures majeures, redécouvrir et reformuler son propre projet politique suivant des enjeux sociaux sans cesse renouvelés<sup>165</sup> (c'est d'ailleurs le cas du projet néo-républicain lui-même comme de celui du républicanisme critique, qui entreprennent d'actualiser la proposition républicaine pour de nouveaux contextes intellectuels et sociaux<sup>166</sup>). Éminemment dynamique, cette perpétuelle (re)construction idéologique apparaît comme particulièrement ouverte et riche de possibilités au cours du *premier XIX<sup>e</sup> siècle*.

En effet, les premières décennies du siècle voient le parti républicain presque éradiqué, contraint à la clandestinité par les persécutions de la *Terreur blanche*. Alors que la monarchie tente de supprimer jusqu'à la mémoire même de la Révolution et de la première République<sup>167</sup>, les Républicains doivent s'abriter dans des organisations secrètes groupusculaires, où leur combat se mêle, de manière souvent anarchique, avec celui mené par d'autres tendances idéologiques et surtout les bonapartistes<sup>168</sup>. C'est le cas dans nombre de loges maçonniques, et surtout dans les rangs de la *Charbonnerie*, qui s'implique dans de larges « conjurations » dans les années 1820. Atomisés et noyés numériquement par d'autres écoles contestataires dans cette pratique groupusculaire, les républicains voient les idéaux de leur combat politique se brouiller, alors même qu'ils perdent toute forme d'accès au champ intellectuel. Dans les années 1830, le républicanisme doit donc se réinventer intégralement, à la fois en tant qu'organisation, pour renouer avec l'expérience militante, mais également en tant qu'idéologie. Dans cette progression qui se fait « souterrainement »<sup>169</sup> au début du XIX<sup>e</sup> siècle, il ne s'agit alors pas seulement de retrouver les racines du XVIII<sup>e</sup> siècle, mais

---

<sup>165</sup> *Ibid.*

<sup>166</sup> Voir notamment l'analyse de Dorothea GÄDEKE, « From Neo-Republicanism to Critical Republicanism », in *Radical Republicanism : Recovering the Tradition's Popular Heritage*, Oxford University Press, 2020, pp. 23-46.

<sup>167</sup> Pamela PILBEAM, *Republicanism in Nineteenth Century France 1814-1871*, Londres, MacMillan, 1995, p. 61.

<sup>168</sup> Jean-Noël TARDY, *L'Âge des ombres. Complots, conspirations et sociétés secrètes au XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Les Belles Lettres, 2015.

<sup>169</sup> Juliette GRANGE, *L'Idée de République*, Paris, Pocket, 2018, p. 159.

également de proposer un projet répondant aux enjeux les plus pressants de son époque, et tout particulièrement à la grandissante « question sociale »<sup>170</sup>.

Pour se faire entendre au sein d'un champ contestataire où ils ne jouissent initialement d'aucun prestige particulier, tout particulièrement parmi les classes populaires, les membres du parti républicain initient une série d'hybridations doctrinales significatives avec les premières formes de socialisme qui émergent au début du siècle. On le voit, il serait illusoire d'appréhender le républicanisme français de cette époque comme un pur produit de la tradition antique, ou même un ersatz « altéré » du républicanisme classique que Pocock et Pettit identifient dans l'Italie de la Renaissance. Tout en conservant une relation certaine avec ces formes de républicanisme, le républicanisme français relève d'une synthèse historique et idéologique spécifiques, dont les reformulations doivent être appréhendées dans leur rationalité propre, pour éviter toute forme d'anachronisme et de lecture qui favoriserait, par principe, une interprétation précise du républicanisme plutôt qu'une autre<sup>171</sup>. Si le parti républicain français moderne commence à se former véritablement au cours du premier XIX<sup>e</sup> siècle<sup>172</sup>, son histoire connaîtra des inflexions majeures jusqu'au triomphe de la Troisième République<sup>173</sup>.

Étudier le parcours des membres du *triumvirat*, formés dans les rangs de la Première Église saint-simonienne, et pourtant pleinement républicains d'après leur propre conception de leur combat politique (comme d'après les critères de l'époque et le regard de leurs contemporains), s'inscrit donc dans cette démarche de mise en lumière du dynamisme idéologique républicain. Notons d'ailleurs que Jean Reynaud (avec Pierre Leroux) est invité en 1833 par Eugène Cavaignac à rédiger le tout premier manifeste de la *Société des Droits de l'homme*, principal organe du parti républicain de l'époque. Pleinement implanté dans les débats idéologiques républicain à compter de cette date, le philosophe du *triumvirat* n'aura de cesse de tenter de (re)définir ce que recouvre le vocable de *République*. Cette entreprise de redécouverte historique nous paraît d'autant plus prometteuse que le premier XIX<sup>e</sup> siècle constitue justement un contexte remarquablement singulier, que les saint-simoniens n'avaient

---

<sup>170</sup> Jean-Fabien SPITZ, « Républicanisme et libéralisme dans le moment révolutionnaire », *Annales historiques de la Révolution française*, novembre 2009, n° 358, p. 45 :

<sup>171</sup> Voir notamment Samuel HAYAT, *Quand la République était révolutionnaire. Citoyenneté et représentation en 1848*, Paris, Seuil, 2014.

<sup>172</sup> Voir notamment Walter TEGA, *Une philosophie pour la République. La longue transition (1799 - 1871)*, Paris, Kimé, 2019.

<sup>173</sup> Pamela PILBEAM, *Ibid.* Voir également Pablo FACUNDO ESCALANTE, « Revisiting French Foundational Republicanism from a Non-teleological Approach », *Contributions to the History of Concepts*, 2018, vol. 2, n° 13, pp. 1-24.

peut-être pas tort de considérer comme une « époque critique », et qui voit l'émergence éclatante de la *question technique*.

### 1.5.3 L'évidence nouvelle du problème technique

Point capital pour notre étude, le premier XIX<sup>e</sup> siècle est également marqué par la prise de conscience sociale d'une problématique qui suscite autant de craintes que d'espoirs, soit celui de la « question technique ». Rappelons que, si la révolution industrielle a débuté au XVIII<sup>e</sup> siècle en Angleterre, ce n'est qu'au début du XIX<sup>e</sup> que la France s'engage massivement dans cette même voie. Se déployant dans le contexte de crise que nous avons évoqué, la rationalité technique va en être d'autant plus facilement considérée comme une cause, mais aussi une solution potentielle. En réalité, l'émergence de la question technique est un processus de très long terme<sup>174</sup>. La machinisation de certains corps de métiers était bien engagée dès le XVI<sup>e</sup> siècle, et avait continué à s'étendre au fil du temps, sans entraîner toutefois d'enthousiasmes ou de contestations idéologiques majeures. Or, il apparaît que le débat fait l'objet d'un saut qualitatif au tournant du XVIII<sup>e</sup> et du XIX<sup>e</sup> siècles, au moment où divers procédés techniques voient leur efficacité et leur rendement s'accroître, et se retrouvent au centre d'une transformation des savoirs<sup>175</sup> et de la conception générale du travail. Comme l'indique François Jarrige :

C'est seulement à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle que les nouveaux procédés techniques ont cessé d'être conçus comme des moyens pour diversifier les produits ou améliorer leur qualité et sont devenus des facteurs d'intensification de la production permettant des gains de temps. À une économie privilégiant la qualité s'est peu à peu substituée la production de masse, qui visait d'abord à l'augmentation des quantités produites. Les travailleurs des débuts de l'ère industrielle ne se sont pas opposés au machinisme naissant au nom d'une supposée misotechnie ou d'un refus obscurantiste du progrès, ils se sont opposés à des « trajectoires technologiques » qui menaçaient d'accentuer la discipline et

---

<sup>174</sup> Jacques GUILLERME et Jan SEBESTIK, « Les commencements de la technologie », *Documents pour l'histoire des techniques*, 2007, vol. 14, pp. 49-122.

<sup>175</sup> *Ibid.* : « Les anciens savoirs tacites, manuels, olfactifs, visuels, transmis par le geste et la parole, ont laissé la place à des savoirs de plus en plus formalisés inscrits dans de nouvelles logiques institutionnelles, portés par des acteurs inédits – l'ingénieur, l'entreprise – et soumis à des fins nouvelles » Voir également Guillaume CARNINO, « Les transformations de la technologie : du discours sur les techniques à la “techno-science” », *Romantisme*, 2010, vol. 4, n° 150, pp. 75-84.

d'éroder le contrôle qu'ils détenaient sur leur savoir-faire et sur l'organisation du travail<sup>176</sup>

La France se trouve confrontée à cet ensemble de problématiques lorsque commence véritablement son processus d'industrialisation, après le retour de la paix en 1815<sup>177</sup> et qu'une vaste gamme de machines et de procédés sont importés directement d'Angleterre, ainsi des premières presses mécaniques dans les années 1820<sup>178</sup>. Alors que le machinisme s'étend, l'ampleur et la nature des réactions qu'il suscite s'accroissent également. Si de nombreuses émeutes ouvrières éclatent contre la multiplication des machines et qu'un mouvement « technocritique [se révèle déjà] intense [dès] les années 1810-1820, lorsque surgissent la « révolution industrielle » et ses mécaniques »<sup>179</sup>, un mouvement contraire de technophiles (qui comprend les saint-simoniens) commence à se former. Toutefois, c'est véritablement au cours des décennies 1820 et surtout 1830<sup>180</sup> que l'opinion publique se saisira véritablement des enjeux liés au progrès technique et au machinisme, ce dont témoigne notamment l'apparition du terme « prométhéen », attesté en 1837<sup>181</sup>.

---

<sup>176</sup> François JARRIGE, *Technocritiques. Du refus des machines à la contestation des technosciences*, Paris, La Découverte, 2014, p.38.

<sup>177</sup> *Ibid.*, p. 45 : « Après le retour de la paix en 1814-1815, l'industrialisation et la mécanisation du continent s'opèrent

<sup>178</sup> *Ibid.*, p. 52.

<sup>179</sup> *Ibid.*, p. 345.

<sup>180</sup> François JARRIGE, « Machines et socialismes à l'ère industrielle », in *Dompter Prométhée. Technologies et socialismes à l'âge romantique (1820-1870)*, Toulouse, Presses Universitaires de Franche-Comté, p. 7.

<sup>181</sup> *Ibid.*, p. 8.

#### 1.5.4 Le déploiement du « technologisme utopique » au cœur d'un certain esprit du temps

Alors que la problématique technicienne commence à apparaître dans toute son ampleur à l'ensemble de la société française, la sensibilité technophile commence à devenir une force sensible dans le champ intellectuel du premier XIX<sup>e</sup> siècle. Celle-ci entretient les plus grands espoirs quant à la capacité des machines et des outils nouveaux à déclencher la grande « réorganisation du monde » tant souhaitée. En plus des techniques de production, ce sont notamment les techniques de transport et de communication qui font l'objet des plus grands espoirs (et qui sont notamment mises à l'honneur par les saint-simoniens, tel Michel Chevalier en 1832 dans son *Système de la Méditerranée*). C'est ainsi que le champ intellectuel français se voit largement parcouru, selon François Jarrige, par un « discours moral faisant des techniques la condition de possibilité d'un monde ordonné et pacifié »<sup>182</sup>.

En outre, cette nouvelle articulation de la question technique se conjugue à l'intérêt majeur que manifestent de nombreux cercles sociaux, notamment parisiens, pour le progrès des sciences naturelles. C'est principalement avec la physique et la biologie naissante qu'un puissant enthousiasme se fait sentir. Du fait du succès de la cosmologie de Laplace, la question de l'organisation du cosmos commence à fasciner les contemporains ; c'est également le cas des organismes vivants, du fait de l'importation de la *Naturphilosophie* allemande ou encore des débats portant sur le *transformisme* à l'Académie des Sciences dans les années 1830. La science devient un objet de fascination et de débat, dont les enjeux commencent à pénétrer l'ensemble du champ intellectuel<sup>183</sup>.

Alors que le discours technophile et les concepts des sciences naturelles se répandent dans le champ intellectuel, ils peuvent d'autant plus facilement se mêler à un large registre d'idées, et notamment aux idées politiques. On le voit, de nombreuses « conditions de possibilité »<sup>184</sup> idéologiques sont réunies pour faciliter l'émergence d'idées potentiellement technocratiques dans de nouvelles synthèses intellectuelles. Saint-Simon est bien sûr l'un des principaux partisans de cette « nouvelle voie », théorisant le néologisme

---

<sup>182</sup> François JARRIGE, *Technocritiques, Ibid.*, p. 128.

<sup>183</sup> Guillaume CARNINO, *L'Invention de la science. La nouvelle religion de l'âge industriel*, Paris, Seuil, 2015.

<sup>184</sup> Marc ANGENOT, *L'histoire des idées - Problématiques, objets, concepts, méthodes, enjeux, débats*, Liège, Presses Universitaires de Liège, 2017, p. 323.

de l'« industrialisme » dans son *Catéchisme des industriels* (1824) pour décrire un nouvel ordre social fondé sur la technique<sup>185</sup> et affirmer sa foi dans le progrès industriel.

Il reste difficile d'évaluer avec précision la nature et la profondeur de cette vague d'idées technophiles dans le champ intellectuel français. Si la diffusion par l'écrit n'est pas négligeable, c'est bien la circulation des hommes issus du champ scientifique lui-même (ou gravitant à ses alentours) qui paraît présenter la plus grande pertinence et solidité heuristique. Le ralliement de très nombreux élèves de Polytechnique au saint-simonisme contribue ainsi de manière décisive à ce que cette école entretienne des idées technophiles, voire technocratiques<sup>186</sup>. Ainsi, pour déterminer si le républicanisme français a pu être touché, au cours du premier XIX<sup>e</sup> siècle, par ces mêmes idées, il convient de se pencher tout particulièrement sur ces mêmes circulations d'agents issus du champ scientifique, et par extension du mouvement saint-simonien. C'est dans cette perspective que notre étude du parcours du *triumvirat*, constituant le noyau dur d'une certaine conception de la République, peut dessiner en creux l'influence de groupes sociaux plus larges.

C'est donc pour l'ensemble des raisons que nous avons évoquées (reconstruction républicaine, émergence du problème technique, technologisme utopique déployé dans des formes de socialismes qui s'hybrident avec la pensée républicaine, etc.) qu'il nous semble pouvoir trouver dans le parcours du *triumvirat* une fenêtre privilégiée pour observer le déploiement d'un potentiel idéal technocratique républicain. Pour ce faire, il nous reste à préciser les orientations méthodologiques qui seront les nôtres afin de nous orienter dans le contexte singulier du premier XIX<sup>e</sup> siècle.

---

<sup>185</sup> François JARRIGE, *Ibid.*, p. 87.

<sup>186</sup> Bruno BELHOSTE, *La formation d'une technocratie. L'École polytechnique et ses élèves de la Révolution au Second Empire*, Paris, Belin, 2003.

## 1.6 Méthodes et axes de recherche

### 1.6.1 Objectifs et corpus d'analyse

Pour mener à bien notre questionnement généalogique quant aux liens potentiels entre idéal technocratique et méritocratie, nous nous inscrirons dans une démarche d'histoire des idées, champ de recherche riche en perspectives diverses<sup>187</sup> dont nous essaierons de mettre à profit les développements les plus récents<sup>188</sup>. Nous privilégierons ainsi une approche adossée au « pluralisme méthodologique »<sup>189</sup> qui constitue justement l'une des plus grandes forces de cette discipline<sup>190</sup>, soit une perspective équilibrée au sens de l'historien et épistémologue François Dosse qui :

préconise une combinaison raisonnablement éclectique et complémentaire des deux types d'approche, interne et externe, une histoire des idées qui combine l'approche immanente (conceptuelle, narrative, rhétorique) des textes et des discours avec l'histoire sociale et institutionnelle, qui pratique fructueusement cet « entrelacs nécessaire entre une démarche purement internaliste qui ne prend que la logique endogène du contenu des œuvres et une démarche externaliste qui se contenterait d'explications purement externes, contextualisées des idées »<sup>191</sup>.

Notre principal objectif est de comprendre la logique de l'action du *triumvirat* du premier Ministère de l'instruction publique et des cultes de la Seconde République, qui fut à l'origine de la toute première École d'administration de l'histoire française. Pour cela, il nous faudra éclairer en profondeur les idées qui président à l'action de ce même *triumvirat* et expliquent la nature de ses positionnements politiques et sociaux (nous pourrions d'ailleurs questionner à cette aune le degré de cohérence existant entre théorie et pratique). Conformément aux termes de notre problématique, nous entreprendrons de déterminer la nature de l'inspiration *saint-simonienne* de nos trois républicains, pour voir si conceptions

---

<sup>187</sup> François DOSSE, *La marche des idées. Histoire des intellectuels, histoire intellectuelle*, Paris, La Découverte, 2003.

<sup>188</sup> Voir notamment Marc ANGENOT, *L'histoire des idées - Problématiques, objets, concepts, méthodes, enjeux, débats*, Liège, Presses Universitaires de Liège, 2017, Arnault SKORNICKI et Jérôme TOURNADRE, *La nouvelle histoire des idées politiques*, Paris, La Découverte, 2015, et Hugo BONIN et Francis DUPUIS-DÉRI, « Quelle approche pour quelle histoire des idées politiques ? », *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, 2019, vol. 1, n° 49, pp. 273-303.

<sup>189</sup> Gérard RAULET, « Réflexions sur la pratique de "l'histoire des idées" », *Germanica*, 2000, n° 26, p. 13.

<sup>190</sup> *Ibid.* pp. 13-14.

<sup>191</sup> Cité dans Marc ANGENOT, *L'histoire des idées - Problématiques, objets, concepts, méthodes, enjeux, débats*, Liège, Presses Universitaires de Liège, 2017. pp. 317-318.



méritocratiques et technocratiques s’y entremêlent de manière significative, et selon quel type de rationalité.

Il nous faudra commencer par investiguer la doctrine de Saint-Simon lui-même et celle de la Première Église saint-simonienne (1829-1831), pour mieux comprendre comment le *triumvirat* s’intègre dans cette tradition intellectuelle avant de déployer sa propre synthèse dans des espaces et des publications distincts. Nous mobiliserons ainsi les principaux textes dans lesquels l’ensemble de ces idées sont exposées. Tout d’abord les œuvres de Saint-Simon au sens large (principalement ses ouvrages mais également les prospectus et autres écrits qu’il produisit), qui nous permettront de saisir la nature de ses réflexions sur l’articulation entre science et politique, ainsi que leur évolution au cours du temps. Ensuite, nous analyserons l’*Exposition de la Doctrine* (surtout la plus développée et systématique : celle de la deuxième année, 1829-1830) dans laquelle sont explicitées les principales idées de la Première Église saint-simonienne. Enfin, nous pourrons nous tourner vers les propres écrits des membres du *triumvirat* (qui constitue d’abord un quatuor avec le philosophe Pierre Leroux jusqu’en 1840).

Nous explorerons donc les publications que ce groupe met en œuvre : dès 1831 avec la *Revue encyclopédique*, puis en 1833 (année où ils deviennent officiellement républicains) pour l’*Encyclopédie nouvelle* (codirigée par Leroux et Reynaud) et le *Magasin pittoresque*, dirigé par Charton) qui paraissent jusqu’à la Révolution de 1848 (si l’*Encyclopédie* arrive rapidement à son terme après cette date, le *Magasin* de Charton, qui meurt en 1890, continue son exercice jusqu’en 1938). L’*Encyclopédie* nous apparaîtra très rapidement comme le corpus le plus pertinent à analyser pour notre problématique car il fait véritablement office de navire-amiral idéologique pour le *triumvirat*, et aspire à formuler une doctrine républicaine universelle (là où le *Magasin* se consacre à la vulgarisation populaire).

Outre ces grandes publications, nous aurons l’occasion de mobiliser quelques sources d’archives, principalement constituées par les correspondances des membres du *triumvirat* ou par leurs mémoires, qui permettent de préciser et de confirmer certains éléments clés de leur pensée (quelques sources complémentaires relatives à d’autres personnalités de leurs temps seront également mises à profit pour enrichir notre appréciation de leur parcours). Munis de ces principales sources primaires, nous pourrons disposer d’une vision approfondie de la pensée du *triumvirat*, dont nous pourrons ensuite évaluer l’application au sein du Ministère Carnot de 1848,

En plus de ces sources, primaires, nous mobiliserons bien sûr un certain nombre de sources secondaires, qui nous seront particulièrement utiles sur le plan historique, afin de compléter notre analyse doctrinale par des éléments contextuels et évènementiels qui nous permettront de mieux appréhender l'itinéraire du *triumvirat* (notamment celui de Reynaud, analysé en détails par David Albert Griffiths, qui eut accès à plusieurs fonds d'archives familiaux). Si nous aurons l'occasion de signaler nos divergences avec certaines interprétations d'historiens et d'autres chercheurs qui touchent à la pensée du *triumvirat*, que nous étudierons en détails, nous bénéficierons considérablement de leurs recherches.

À l'issue de cette présentation de notre corpus d'analyse, il convient de noter que le type de sources primaires que nous emploierons demeurera relativement classique par rapport aux possibilités mises en avant les nouvelles approches d'histoire des idées<sup>192</sup>. Celles-ci proposent en effet de considérer une très large gamme de sources (longtemps négligée par une histoire des idées centrée sur les textes « canoniques ») telles que les « pamphlets, libelles, journaux, tracts électoraux, prêches, discours »<sup>193</sup>, peintures, caricatures, chansons, etc. Pour notre part, l'essentiel de nos sources consistera de manière classique dans la « construction raisonnée [d'un] corpus de textes »<sup>194</sup> doctrinaux pour deux raisons principales.

La première est que la pensée que nous étudions est encore peu connue et demande à être explorée en détail dans son medium d'expression originel. La seconde est que les membres du *triumvirat* eurent pour stratégie principale de s'imposer sur le champ intellectuel et déployèrent ainsi l'essentiel de leurs efforts théoriques dans les cadres consacrés de celui-ci, au début d'un siècle qui marque le triomphe de l'*homme de lettres*<sup>195</sup> et le « sacre de l'écrivain »<sup>196</sup>. C'est tout particulièrement le cas de Reynaud qui entendait placer sa doctrine sous le patronage éminemment respectable et classique de la *philosophie* car, selon ses propres termes : « J'aime mieux m'engager dans la grosse artillerie de la philosophie, que dans l'artillerie légère des partis »<sup>197</sup>.

---

<sup>192</sup> Voir notamment Arnault SKORNICKI et Jérôme TOURNADRE, *Ibid.*

<sup>193</sup> Samuel HAYAT et Julien WEISBEIN, *Introduction à la socio-histoire des idées politiques*, Paris, De Boeck supérieur, 2020, p. 15.

<sup>194</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>195</sup> Thomas. W. HEYCK, « From Men of Letters to Intellectuals: The Transformation of Intellectual Life in Nineteenth-Century England », *Journal of British Studies*, 1980, vol. 20, n° 1, p. 159. »

<sup>196</sup> Paul BÉNICHOU, *Le Sacre de l'écrivain (1750-1830). Essai sur l'avènement d'un pouvoir spirituel laïque dans la France moderne*, Paris, Gallimard, 1996.

<sup>197</sup> Jean REYNAUD, *Correspondance familière*, Paris, Motteroz, 1886, cité dans David Albert GRIFFITHS, *Ibid.*, p. 326.

Malgré cette focalisation sur les « grands textes » du *triumvirat*, nous ne négligerons pas la nécessaire contextualisation de la pensée que nous étudions. Pour en délimiter les déterminants historiques, sociologiques et intellectuels, nous recourrons à plusieurs perspectives d'histoire des idées qui nous semblent fournir des outils conceptuels particulièrement pertinents pour notre analyse.

### 1.6.2 Le *champ social* comme outil de contextualisation des idées politiques

Cherchant à « circonscrire » un ensemble d'idées dans une perspective heuristique<sup>198</sup>, l'un de nos soucis majeurs sera celui de la *contextualisation* de la pensée que nous nous proposons d'étudier. Avant de pouvoir envisager la faire dialoguer avec des enjeux et questionnements contemporains, ainsi qu'avec des *topoi* philosophiques classiques, il nous semble d'abord falloir en faire ressortir toute la singularité et l'historicité. Comme nous l'avons évoqué, le projet politique et idéologique que nous aspirons à mettre en lumière (potentiellement méritocratique et technocratique) paraît être très précisément situé sur le plan sociologique. Il se déploie préférentiellement dans certains groupes sociaux et réseaux intellectuels, déterminés à énoncer un ensemble de revendications spécifiques dans le contexte de la France du premier XIX<sup>e</sup> siècle.

Dans ce cadre, tout en développant une analyse interne approfondie de la pensée que nous étudions, il nous semble falloir mettre à profit la perspective théorique et les outils analytiques caractéristiques de l'*histoire sociale des idées politiques*. Si cette dernière demeure un « espace de réflexion »<sup>199</sup> encore très divers, parcouru par une large gamme d'approches différentes, elle demeure univoque en initiant un projet de recherche centré sur la certitude que, selon les mots de Chloé Gaboriaux et Arnault Skornicki :

Les idées politiques existent [...] non pas comme des choses immatérielles [...] mais relativement aux usages qui en sont faits, toujours historiquement situés, en fonction des enjeux et des stratégies des acteurs qui s'en saisissent dans des luttes politiques déterminées<sup>200</sup>.

---

<sup>198</sup> Marc ANGENOT, *Ibid.*, p. 346

<sup>199</sup> Chloé GABORIAUX, « Lire et dire la société : de l'histoire conceptuelle du politique à l'histoire sociale des idées politiques », in *Vers une histoire sociale des idées politiques*, Villeneuve-d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2017, p. 265.

<sup>200</sup> Chloé GABORIAUX et Arnault SKORNICKI, « Introduction », in *Vers une histoire sociale des idées politiques*, Villeneuve-d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2017, p. 14.

Il s'agit plus précisément de révéler quels rapports sociaux influencent la pensée politique, tant dans les « *conditions de production* des idées » que dans la manière dont ces mêmes idées « affectent les *conditions d'existence* et de *possibilité* (de compréhension du monde et d'action sur le monde) des acteurs »<sup>201</sup>. Au sein de ce vaste champ de recherche, notre objet d'étude nous paraît tout particulièrement pouvoir bénéficier de la mobilisation de l'un des concepts clés de la sociologie de Pierre Bourdieu, celui de *champ social*. Ce dernier est devenu un outil majeur pour discerner, dans le cadre d'une histoire sociale des idées politiques, une large gamme de « champs de luttes [idéologiques] champ social dans son ensemble, champ du pouvoir, champ de production culturelle, champ littéraire, etc. »<sup>202</sup>. C'est dans une telle vision d'ensemble qu'il nous semble falloir resituer le parcours du *triumvirat* pour mieux appréhender son projet idéologique global, et la façon dont il conduit son action.

Rappelons que Pierre Bourdieu emploie la notion de champ pour décrire l'autonomisation progressive de certains domaines d'activités au sein de la société, qui se subdivise ainsi en « microcosmes » (ce sont par exemple l'État, le milieu littéraire, l'école, etc.) munis de leurs logiques propres, et dans lesquels les agents luttent pour obtenir des *capitaux* ou ressources spécifiques. Bourdieu entend donc le *champ* au sens d'un

champ de forces (il y a des rapports de forces dans un champ, des distributions inégales des forces) et un champ de luttes pour transformer ou conserver le rapport de forces, ou, autrement dit, pour conserver ou transformer la structure de la distribution de l'énergie, du capital, du pouvoir, et les profits afférents<sup>203</sup>.

Le concept peut ainsi être transposé dans le cadre de l'histoire des idées politiques pour remplir une fonction similaire, comme le précisent Samuel Hayat et Samuel Weisbein :

Un champ est [...] un espace de lutte entre les différents agents occupant ses diverses positions ; ces luttes ont pour enjeu l'appropriation d'un capital spécifique au champ (le pouvoir pour le champ politique, la postérité pour le champ littéraire, le profit pour le champ économique, etc.) ou bien la redéfinition du capital légitime dans le champ, donc des règles de fonctionnement du champ<sup>204</sup>.

---

<sup>201</sup> Chloé GABORIAUX, « Lire et dire la société : de l'histoire conceptuelle du politique à l'histoire sociale des idées politiques », *Ibid.*, p. 266.

<sup>202</sup> Pierre BOURDIEU, *Les Règles de l'art : genèse et structure du champ littéraire*, Paris, Seuil, 1992, p.

<sup>203</sup> Pierre BOURDIEU, « Le fonctionnement du champ intellectuel », *Regards Sociologiques*, 1999, n° 17/18, p. 7.

<sup>204</sup> Samuel HAYAT et Julien WEISBEIN, *Ibid.*, p. 14.

Notons que nous n'effectuerons qu'un usage mesuré de ces outils conceptuels, les employant non pas comme un cadre structurant pour l'ensemble de notre analyse, mais comme une ressource complémentaire et régulière pour pouvoir, à divers *moments*, resituer la singularité du parcours triumvirat dans un premier XIX<sup>e</sup> siècle caractérisé par de profondes mutations sociales.

De fait, la notion de champ doit être appliquée au premier XIX<sup>e</sup> siècle avec prudence, même si elle y présente indéniablement un réel intérêt heuristique. En effet, selon la sociologie bourdieusienne, les champs sociaux qui nous sont aujourd'hui familiers ne se sont différenciés que très récemment à l'échelle du temps historique. Ce n'est qu'au XVIII<sup>e</sup> siècle que se serait initiée l'autonomisation du *champ intellectuel* par rapport au champ religieux<sup>205</sup>, processus pleinement achevé seulement au siècle suivant. C'est également précisément au cours du XIX<sup>e</sup> siècle que s'autonomisent progressivement le *champ politique*<sup>206</sup> et le *champ littéraire*<sup>207</sup>, qui conquièrent leur pleine indépendance dans la deuxième moitié du siècle<sup>208</sup>.

On le voit, mobiliser la notion de *champ social* pour questionner le premier XIX<sup>e</sup> siècle nécessite des précautions, puisque la plupart des grands champs sociaux ne se formalisent que dans les décennies suivantes. Néanmoins, il est absolument certain que tous ces champs sont « en travail » dans ce même premier XIX<sup>e</sup> siècle, et que leur gestation y a atteint un seuil particulièrement avancé. La notion de *champ social* nous semble ainsi pouvoir être mobilisée pleinement dans le contexte de notre étude : non pas pour observer un processus achevé, mais au contraire pour saisir l'importance des dynamiques sociales qui participent à sa concrétisation imminente.

À vrai dire, le *triumvirat* nous paraît particulièrement représentatif de ce processus : il ne se positionne en effet nullement dans un champ social spécifique qui pourrait servir de contexte principal à notre analyse, mais constitue au contraire un noyau idéologique positionné à la lisière de champs sociaux variés, principalement les champs intellectuel, littéraire, éditorial ou scientifique, déjà largement établis, mais également des champs encore moins différenciés : politique (Carnot), technique et bureaucratique (Reynaud), etc. Cette polyvalence du *triumvirat* est d'ailleurs tout entière exprimée dans son projet doctrinal

---

<sup>205</sup> Gisèle SAPIRO, « Le champ est-il national ? La théorie de la différenciation sociale au prisme de l'histoire globale », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 2013, vol. 5, n° 200, p. 75.

<sup>206</sup> *Ibid.*

<sup>207</sup> Pierre BOURDIEU, « Le champ littéraire », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 1991, n° 89, p. 7.

<sup>208</sup> *Ibid.*

majeur, soit celui d'une *Encyclopédie* qui entend faire dialoguer l'ensemble des dimensions du savoir et de la société. Comme le rappellent Vincent Bourdeau, Jean-Luc Chappey et Julien Vincent, « il convient [notamment] de concevoir l'encyclopédisme, au début du XIX<sup>e</sup> siècle, comme un espace situé à la rencontre entre le champ scientifique, le champ éditorial et le champ politique »<sup>209</sup>.

En somme, nous prenons le parti d'user ponctuellement dans notre analyse du concept de *champ social* car il nous semble indiscutablement pouvoir capturer certaines des dynamiques les plus essentielles du contexte historique qui est le nôtre, dans lequel certains champs (intellectuel, scientifique<sup>210</sup>, etc.) ont déjà acquis un niveau d'autonomie conséquent, et où d'autres émergent (politique, technique, etc.) et font l'objet d'une réelle lutte idéologique qui vise à délimiter leurs frontières et leur position hiérarchique. Nous le verrons, le *triumvirat* participe pleinement à cette lutte capitale pour définir les *frontières* de divers champs<sup>211</sup> au moment où ceux-ci sont sans doute les plus plastiques, lors de leur prime jeunesse. Il le fait notamment en essayant de redéfinir le rôle social du savant et de l'ingénieur, mais également la portée idéologique de l'idée républicaine, ou encore leur propre militantisme polymorphe<sup>212</sup>.

Si notre analyse se consacre en priorité à l'analyse interne d'une pensée très circonscrite, et non pas à une analyse sociologique plus large, nous pourrions bénéficier de cette perspective pour « relativiser »<sup>213</sup> les idées que nous mettrons en lumière en les rapportant à leur environnement social et idéologique, et ainsi mettre en lumière les « médiations »<sup>214</sup> précises qui conditionnent l'expression des idées technocratiques saint-simoniennes au sein du républicanisme. Il s'agira principalement de mettre en lumière comment la pensée que nous étudions, fruit d'une évolution idéologique complexe, doit se

---

<sup>209</sup> Vincent BOURDEAU, Jean-Luc CHAPPEY et Julien VINCENT, « Introduction », in *Les encyclopédismes en France à l'ère des révolutions (1789-1850)*, Besançon, Presses Universitaires de Franche-Comté, 2020, p. 6.

<sup>210</sup> Bruno BELHOSTE, *La formation d'une technocratie. L'École polytechnique et ses élèves de la Révolution au Second Empire*, Paris, Belin, 2003, p. 75.

<sup>211</sup> Pierre BOURDIEU, « Le champ économique », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 1997, n° 119, p. 59.

<sup>212</sup> Pierre BOURDIEU, « Le fonctionnement du champ intellectuel », *Regards Sociologiques*, 1999, n° 17/18, p. 5 : « il ne faut pas faire « l'impasse sur une question préalable tout à fait fondamentale qui est de savoir ce que c'est qu'un écrivain au XVIII<sup>e</sup> siècle, ce qui ne va pas de soi, mais, si on est pressé ou positiviste, on se contentera de dire : un écrivain c'est ce que je vais définir comme tel et, à partir de cette définition opératoire, je découperai la population sur laquelle je vais faire mon étude. En réalité, nous avons affaire, quand nous travaillons sur le monde social, à des objets dans lesquels il est question de l'objet, des objets dans lesquels on lutte à propos de la définition de l'objet »

<sup>213</sup> Samuel HAYAT et Julien WEISBEIN, *Ibid*, p. 14.

<sup>214</sup> *Ibid*, p. 10.

comprendre dans le cadre d'une forme particulière de lutte pour la reconnaissance<sup>215</sup> et pour l'acquisition de capitaux symboliques, politiques et sociaux précis. Cette lutte est conduite par certaines franges du champ élitare, principalement issues des marges du *champ scientifique* (alors en pleine mutation) et des réseaux de la jeunesse progressiste qui s'y agrègent (constituant notamment un pont durable entre École polytechnique et saint-simonisme). Insatisfaits de leur position sociale, ces groupes aspirent à redéfinir les équilibres des champs scientifique et surtout politique en déployant des idées à caractère technocratique dans le champ intellectuel. Ceci y compris une fois qu'ils s'insèrent dans le parti républicain, et essayent de le transformer de l'intérieur.

En explorant ces axes de recherche, nous pourrions combiner la taille modeste de notre échantillon principal, le *triumvirat* (dont la valeur nous paraît consister dans la profonde cohérence de l'action et des idées) à une compréhension plus large des luttes sociales auxquelles s'articule leur action<sup>216</sup>. Nous pourrions identifier les champs d'action principaux qui furent les leurs et, au sein de ceux-ci, les groupes et réseaux auxquels ils joignent leurs forces (dissidents saint-simoniens, milieu des ingénieurs, républicains d'une certaine tendance, etc.). Notons d'ailleurs que, si leur statut est principalement celui d'acteurs du champ intellectuel, il s'articule également aux potentialités du *champ politique*, auquel ils parviennent finalement à accéder collectivement en 1848.

Rappelons que la « logique fondamentale » du *champ politique* consiste « dans la conquête de positions dans l'appareil d'État »<sup>217</sup>. Nous verrons justement comment le triumvirat a pensé son action en rapport avec cette question de l'accès au pouvoir politique, processus dans lequel la formulation d'une doctrine claire était capital puisque « la compétition pour le pouvoir passe par la production d'une offre politique à la fois compréhensible et différenciée »<sup>218</sup>. Si le Ministère de l'Instruction publique et des Cultes de 1848 constitue le point culminant du militantisme politique du *triumvirat*, il ne représente en

---

<sup>215</sup> La théorie de la « reconnaissance » proprement dite, inspirée par Hegel, a été notamment déployée par Axel Honneth : si nous ne mobilisons pas cette théorie en elle-même, nous envisagerons néanmoins la reconnaissance sous toutes ses formes comme un enjeu politique majeur pour le *triumvirat* et leurs réseaux. Voir Axel HONNETH, *La Lutte pour la reconnaissance*, Paris, Éditions du Cerf, 2000.

<sup>216</sup> Bourdieu insiste sur la nécessité d'appréhender les objets d'études sociaux dans un cadre élargi, voir Pierre BOURDIEU, *Ibid.* p. 6 : « Dire que l'École Normale appartient à un champ, c'est dire qu'une part très importante des propriétés de cette École tient à ses relations avec les autres Écoles si bien qu'en la réduisant à elle-même, on perd tout ce qu'elle tient de l'espace des relations et on risque d'imputer à ce qui est dans la boîte, des choses qui tiennent au fait que la boîte occupe une position dans l'espace »

<sup>217</sup> *Ibid.*

<sup>218</sup> *Ibid.*

réalité que la partie émergée d'un iceberg idéologique et sociologique plus profond, qui explique que certains dissidents saint-simoniens parviennent, au cœur de l'expérience républicaine, à déployer un ensemble d'idées résolument technocratiques.

### 1.6.3 Une attention soutenue au *Zeitgeist* du premier XIXe siècle et son « effervescence religieuse »

En plus des outils de l'histoire sociale des idées politiques, nous entreprendrons de satisfaire au « pluralisme méthodologique » qui fait tout l'intérêt de l'histoire des idées en tant que discipline, en portant une attention toute particulière au *Zeitgeist*, à cet *esprit du temps*, dans lequel se déploient les idées que nous étudions. En effet si les idées qui caractérisent divers *moments* historiques sont bien sûr toujours diverses, il demeure néanmoins possible d'identifier de véritables « ambiances intellectuelles » spécifiques à ces mêmes *moments*. Nous essaierons ainsi de mettre à profit la *théorie du discours social* formulée par Marc Angenot<sup>219</sup>, qui rappelle que la discipline de l'histoire des idées peut faire l'objet de deux types de démarches :

[d'abord] celle des évolutions et des devenirs – des diachronies – [mais aussi] celle de la description en coupe temporelle d'un état de choses, d'un état de la culture intellectuelle, l'étude de la coexistence d'« idées » mises en « discours » de « représentations » et de « croyances » en synchronie »<sup>220</sup>.

L'historien des idées plaide ainsi pour la réhabilitation, sous une forme modernisée et moins élitiste, du concept de *Zeitgest*, comparable à celui de *Weltanschauung* ou « vision du monde », qui est particulièrement employé dans le champ de la philosophie<sup>221</sup>. En effet, Marc Angenot insiste sur la valeur heuristique de ces analyses synchroniques, qui permettent de saisir les valeurs structurantes, les conditions de formulation et d'échange des idées, au sein d'une époque dans ce qu'elle a d'unitaire mais aussi de « discordant »<sup>222</sup> puisque ces « états de culture » qui caractérisent les *Zeitgeist* successifs ne sont « pas [...] un

---

<sup>219</sup> Marc ANGENOT, « Esprit du temps et coupe synchronique : la théorie du discours social », *Corela*, 2016, HS-19, pp. 1-18.

<sup>220</sup> *Ibid.*, p. 1.

<sup>221</sup> Voir Guillaume FAGNIEZ, « Histoire et Weltanschauung : le problème de la métaphysique », in *Comprendre l'historicité. Heidegger et Dilthey*, Paris, Hermann, 2019, pp. 351-383 et Guillaume FAGNIEZ, « Philosophie et Weltanschauung. Les Beiträge zur Philosophie comme dénouement », in *Lire les Beiträge zur Philosophie de Heidegger*, Paris, Hermann, 2017, p. 87.

<sup>222</sup> Marc ANGENOT, « Esprit du temps et coupe synchronique : la théorie du discours social », *Corela*, 2016, HS-19, p. 15.



“système”, mais une homéostasie relative avec des fluctuations et des conflits »<sup>223</sup>. Alors que nous nous proposons de conduire une analyse centrée sur le contexte du premier XIX<sup>e</sup> siècle pour tenter de discerner un idéal technocratique formulé dans une logique qui lui serait propre, il nous semble falloir porter la plus grande attention aux pistes de recherche qui caractérisent :

[l’]étude synchronique du *Zeitgeist* [qui] se met [...] en quête de “dénominateurs communs”, d’éléments de cohésion et de cointelligibilité, en quête des “lieux communs” d’une doxa, lettrée ou populaire, des “lieux” communs aux idées et idéologies qui circulent et s’affrontent<sup>224</sup>.

Cette approche complémentaire nous paraît particulièrement indiquée pour questionner un *idéal technocratique* qui pourrait potentiellement se déployer dans un cadre conceptuel et rhétorique bien distinct de celui qui nous est familier.

Plus précisément, l’attention soutenue à la synchronie idéologique spécifique du *premier XIX<sup>e</sup> siècle* nous permettra d’apporter quelques éléments de réponse à la remarque d’un collègue dix-huitiémiste qui nous faisait judicieusement remarquer que « les gens étaient fous au début du XIX<sup>e</sup> siècle ». Pour nous montrer rassurant quant à la teneur de cette folie apparente, nous essaierons, dans le cas précis de notre *triumvirat*, de mieux faire apparaître la cohérence et la pertinence d’une pensée formulée suivant une articulation conceptuelle éminemment étrange à nos yeux contemporains, en ce qu’elle se voit marquée par une dimension remarquablement *religieuse*. Celle-ci correspond en effet à la diffusion, dans de nombreux pans de la société française d’alors, d’une véritable « effervescence religieuse »<sup>225</sup> protéiforme, qui se matérialise tout aussi bien par la revitalisation de la pratique religieuse institutionnelle, essentiellement catholique donc, que par un formidable élan de syncrétisme spirituel, plutôt initié par des intellectuels progressistes.

La religiosité saint-simonienne constitue justement l’une des premières synthèses religieuses novatrices du siècle dès les années 1820, mais n’est en réalité que la « partie émergée d’un plus vaste iceberg »<sup>226</sup> selon Saylvain Milbach. Ce phénomène a déjà contribué à ce que les historiens, selon les mots de Lynn Sharp, « se soient éloignés de l’ancien récit de

---

<sup>223</sup> *Ibid.* p. 5.

<sup>224</sup> *Ibid.* p. 2.

<sup>225</sup> Guillaume CUCHET, *Une histoire du sentiment religieux au xixe siècle. Religion, culture et société en France 1830-1880*, Paris, Éditions du Cerf, 2020, p. 13

<sup>226</sup> Sylvain MILBACH, « 1832-1835, moment mennaisien. L’esprit croyant des années 1830 », *Revue de l’histoire des religions*, 2018, n° 3 [online] <https://doi.org/10.4000/rhr.8943>, paragraphe 24.

la sécularisation et reconnaissent maintenant l'importance de la religion en tant que source réformiste fertile, et tout spécialement pour les idées socialistes »<sup>227</sup>. Quoi qu'il en soit, il nous faudra accorder une importance centrale à la *question religieuse* car c'est en ces termes que le *triumvirat*, et surtout son théoricien Reynaud, pense fondamentalement son action. Nous prendrons le « *self-concept* »<sup>228</sup> du philosophe au sérieux, et entreprendrons de révéler la logique propre à sa pensée en respectant ses articulations conceptuelles internes.

#### **1.6.4 Discerner la mise en place de « conditions de possibilité » idéologiques, pour exhumer un jalon singulier dans une histoire des idées discontinuée**

Tout en analysant la pensée du *triumvirat*, nous tendrons à rester prudent quant à la signification de nos résultats pour l'histoire des idées en général et du républicanisme en particulier. Cette prudence tiendra au fait que, comme nous l'avons évoqué, nous traitons d'une époque singulière, de ce premier XIX<sup>e</sup> siècle où les idéologies françaises modernes prennent forme, en procédant à des échanges, des frictions idéologiques parfois fructueux mais souvent désordonnés. Alors que nombre d'idées et de théories politiques se trouvent encore à un état que nous pourrions, de notre point de vue contemporain, qualifier d'« embryonnaire », leur fluidité et leur faculté d'adaptation s'en trouvent démultipliées, peu de temps avant que ne se sédimentent véritablement les grandes idéologies partisanes qui caractérisent la deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> siècle

Dans ce contexte mouvant et dynamique, nous ne saurions donc chercher à délimiter des conclusions universelles sur les relations « nécessaires » entre divers registres d'idées. Plutôt, nous pourrions mettre en lumière, grâce à cette fluidité, certains mécanismes sociaux et intellectuels qui permettent aux idées de se combiner de manière apparemment surprenante dans des appareillages théoriques composites (ainsi de ce *triumvirat* qui déploie une pensée tout à la fois *républicaine* et *religieuse*). Ces synthèses, si elles sont souvent éphémères, n'en sont pas moins parfois très efficaces pour frayer un chemin, de manière parfois étonnamment

---

<sup>227</sup> Lynn SHARP, « Metempsychosis and Social Reform. The Individual and the Collective in Romantic Socialism », *French Historical Studies*, 2004, vol. 27, n° 2, p. p. 351.

<sup>228</sup> Arnault SKORNICKI et Jérôme TOURNADRE, *La nouvelle histoire des idées politiques*, Paris, La Découverte, 2015, p. 59.

« prémonitoire »<sup>229</sup> à leurs successeurs idéologiques, avant de disparaître dans l'oubli et la constitution *ex post* d'une histoire des idées supposément *cohérente*. Justement, il nous semble que la pensée singulière du *triumvirat* peut se montrer riche d'enseignements pour mettre en lumière le caractère complexe, souvent discontinu et parfois chaotique de l'histoire des idées, dont la « cohérence » a longtemps été exagérée par des analyses marquées d'un certain biais téléologique. En réalité :

Plutôt que de fidèlement transmettre d'une époque à une autre, l'histoire des idées fait voir surtout de la déperdition, des contresens cumulés, des appropriations abusives. Mais, au contraire de l'idée que l'histoire des idées ne vaudrait que si elle dégage une continuité orientée, on peut parfaitement historiciser et même trouver à expliquer le malentendu et le contresens. C'est un pertinent sujet de recherche — si on n'a pas posé à priori que l'histoire des idées doit être celle d'une transmission ordonnée — que ces strates de malentendus qui viennent altérer de plus en plus une pensée du passé<sup>230</sup>.

*A priori*, nous ne pensons pas dévoiler « la » tradition technocratique républicaine par excellence, mais certainement mettre au jour un jalon historicisé dans une histoire intellectuelle qui peut être marquée par des ruptures et des réinventions constantes. C'est pourquoi il s'agit de prêter une attention soutenue, selon les mots de Marc Angenot, à « une certaine idée non d'anticipation, mais [bien plutôt] de précession, de mise en place de conditions de possibilité »<sup>231</sup> idéologiques. Cette question des *conditions de possibilité* idéologiques restera un axe central d'interrogation dans notre étude, pour saisir toute les potentialités de notre contexte idéologique.

---

<sup>229</sup> Rémi DALISSON, *Hippolyte Carnot (1801-1888). La liberté, l'école et la République*, Paris, CNRS éditions, 2011., [en ligne] <https://books.openedition.org/editions-cnrs/17739?lang=fr>, paragraphe 32.

<sup>230</sup> Marc ANGENOT, *L'histoire des idées - Problématiques, objets, concepts, méthodes, enjeux, débats*, Liège, Presses Universitaires de Liège, 2017, p. 321.

<sup>231</sup> *Ibid.*, p. 323.

### 1.6.5 Quelques contributions aux champs de l'histoire conceptuelle et de la théorie politique

Ce sera au croisement de cette démarche plurielle d'histoire des idées que, en dernière analyse, nous pourrions être amenés à éclairer l'histoire de plusieurs concepts politiques, et apporter un certain regard sur des questions de théorie politique contemporaines. Il s'agira principalement de celles que nous avons évoquées au début de cette introduction, qui s'articulent à la *question technocratique*. Nous pourrions ainsi apporter quelques éléments complémentaires à la compréhension du concept de *technocratie*, et nuancer d'autant plus son image de « monstre froid », « aphiosophique », et totalement étranger à la rationalité politique. Au contraire, nous pourrions préciser comment l'idée de la primauté politique de la technique et la science a pu s'articuler à des formes de discours plus anciennes que le discours néolibéral, à travers des altérations successives, comme le suggèrent déjà certaines analyses<sup>232</sup>.

Préciser toute la richesse et la profondeur de l'idéal technocratique, et de ce que peut recouvrir le concept de *technocratie* est d'autant plus important que, si les idées et concepts politiques sont bien sûr réinterprétés sans cesse au gré de contextes sociaux et intellectuels spécifiques, ils demeurent néanmoins porteurs d'un noyau sémantique solide, qui leur confère une force intrinsèque dans le jeu des phénomènes politiques historiques. Ainsi, si nous ne positionnerons pas notre recherche dans le sillage de politologues et d'historiens, tels que Roger Eatwell qui postulent la « *centrality of ideology* »<sup>233</sup>, nous prendrons au sérieux, en conclusion, certaines de leurs réflexions sur la centralité et la portée des idées *en soi*.

Nous essaierons ainsi d'apporter quelques éléments de réflexion à la délimitation de ce que le politologue Michael Freeden désignerait comme le « cœur inéliminable »<sup>234</sup> du concept de technocratie, un véritable *technocratic minimum*<sup>235</sup> qui nous apparaîtra bien distinct d'une

---

<sup>232</sup> Jackson LEARS, *Something for Nothing: Luck in America*, New York, Viking, 2003, p. 22 : « Bien qu'elle préfère aujourd'hui le langage de la technocratie à celui de la religion, la culture du contrôle reprend la version suffisante et séculière du providentialisme chrétien qui forme la trame de la moralité américaine depuis deux siècles. L'hubris de cette vision providentielle réside dans la tendance à sanctifier le séculier ; dans notre certitude désinvolte de ne pas faire seulement partie d'un plan divin – ou « évolutionnaire » –, mais d'être véritablement capables de comprendre comment ce plan s'incarne concrètement dans les arrangements sociaux et économiques, ou même dans les luttes de pouvoir globales. »

<sup>233</sup> Marc ANGENOT, *Ibid.*, p. 346.

<sup>234</sup> Michael FREEDEN, *Ideologies and Political Theory: A Conceptual Approach*, Oxford, Clarendon Press, 2006, p. 78.

<sup>235</sup> Roger EATWELL, « On defining the 'Fascist Minimum': The centrality of ideology », *Journal of political Ideologies*, 2007, vol. 1, n° 3, pp. 303-319.

définition exclusivement économique. Pour traiter de cette question, il conviendra de préciser dans notre analyse comment l'idéal technocratique se positionne dans l'histoire générale du *topos* du « gouvernement des meilleurs », soit cette question persistante de la légitimité des hiérarchies politiques et sociales.

## **1.7 Plan de la thèse - histoire d'une genèse doctrinale et institutionnelle : un cheminement progressif**

Pour préciser la nature des projets et des idées qui se nouent autour de l'École d'administration de 1848, il nous semble falloir remonter loin en amont dans l'histoire de sa genèse idéologique : au sein du mouvement saint-simonien lui-même. En effet, les membres du *triumvirat* du Ministère Carnot (Hippolyte Carnot, Jean Reynaud, Edouard Charton) reconnaissent tout au long de leur vie l'influence fondatrice et durable du saint-simonisme sur leur action. Cette école de pensée est le lieu de leur toute première formation doctrinale, exerçant un rôle matriciel sur l'ensemble de leur conception des problèmes sociaux et politiques. Ceci d'autant plus qu'ils occupent des rangs importants au sein de la Première Église saint-simonienne (1829-1831), Hippolyte Carnot se voyant même désigné co-rédacteur officiel, avec le « Père » Saint-Amand Bazard (1791-1832), de la *Doctrine* en 1829. S'ils quittent finalement le mouvement en novembre 1831, ils conservent une part substantielle de ses idéaux saint-simoniens. C'est notamment là que semble en partie trouver sa source leur volonté de donner une administration rationnelle à la République en 1848, fondée sur l'idée saint-simonienne que *l'administration des choses* pourra bientôt se substituer au gouvernement des hommes, suivant une logique purement rationnelle et scientifique.

Pour conduire notre étude généalogique, il s'agira tout d'abord de remonter à la pensée de Saint-Simon lui-même. Celui qui affirmait que la « solitude est nécessaire pour fonder un système philosophique neuf »<sup>236</sup> a en effet construit sa pensée en autodidacte, mêlant les influences et les concepts dans une synthèse philosophique et sociologique remarquablement originale. Pourtant, il puise une large part de son inspiration dans les cercles scientifiques parisiens (surtout ceux de Polytechnique et de l'École de médecine), qui nourrissent sa confiance dans la possibilité de concilier les grandes dynamiques de son époque dans un

---

<sup>236</sup> Pierre MUSSO, *La religion du monde industriel : analyse de la pensée de Saint-Simon*, Paris, Éditions de l'Aube, 2006, p. 20.

projet social rationnel et universel. S'il privilégie le facteur économique dans ses analyses sociales, Saint-Simon définit en réalité ce dernier suivant une logique *scientifique*, et c'est en fonction de ce critère qu'il entend reformuler les clauses du contrat social dans une forme de méritocratie structurée par les capacités individuelles. Nous chercherons à discerner, dans ce cadre conceptuel, quel projet politique recouvre la fameuse *administration des choses* promue par le philosophe de l'industrie. Nous constaterons qu'elle ne constitue pas un programme technocratique au sens strict du terme, mais qu'elle contribue néanmoins à ouvrir un certain champ des possibles pour l'idéal technocratique, notamment du fait de son messianisme scientifique, qui exerce une forte influence sur les disciples du maître.

Nous pourrions ensuite déployer une analyse du premier saint-simonisme (1825-1831) et surtout de ce que nous désignerons comme la *Première Église saint-simonienne* (1829-1831) qui constitue le terreau idéologique dans lequel s'effectue la formulation idéologique du *triumvirat*. Ceci nous permettra de constater l'étendue des réinterprétations, discontinuités et *incompréhensions* qui marquent l'histoire du saint-simonisme dès son origine. La Première Église reprend en effet les grandes lignes idéologiques de son inspirateur tout en les réorganisant profondément. Dans ce mouvement qui transforme la philosophie d'un homme en une idéologie collective, de nouvelles priorités intellectuelles conduisent à une série d'altérations majeures, qui ont beaucoup à voir avec le profil sociologique des jeunes hommes qui animent le mouvement. En effet, l'un des deux « Pères » de la doctrine, Barthélémy-Prosper Enfantin, comme de nombreux fidèles (130 au tournant des années 1830<sup>237</sup>) sont issus de l'École polytechnique, et lui permettent d'entretenir un lien privilégié avec leur école de pensée<sup>238</sup>.

Frustrés par une des perspectives de carrière qui ne leur paraissent nullement satisfaisantes (notamment du fait de la remise en place des « privilèges » par la Restauration) et exclus du champ politique, ces jeunes hommes (avec les étudiants d'autres filières qui partagent leur quotidien au sein de l'Église) contribuent à déployer un projet éminemment technocratique, qui fait de leurs capacités scientifiques le déterminant essentiel de la légitimité politique. Leur projet social méritocratique renoue ainsi avec l'idée d'un pouvoir politique fort pour accélérer leur accession au pouvoir. C'est ainsi que, dans la *Doctrine* du premier-saint-simonisme, le politique, minoré par Saint-Simon au profit de l'industrie, doit être

---

<sup>237</sup> Antoine PICON, « Générosité sociale et aspirations technocratiques : les Polytechniciens saint-simoniens », in *La France des X : deux siècles d'histoire*, Paris, Economica, 1995, p. 146.

<sup>238</sup> Jean-Pierre CALLOT, « Les polytechniciens et l'aventure saint-simonienne », *Bulletin de la Sabix*, 2009, vol. 42, URL complète en biblio.

pleinement réinvesti pour permettre le triomphe de la réforme sociale. Réinvesti, mais sous des modalités radicalement nouvelles, en tant que technocratie sanctionnée par une autorité religieuse surplombante, se matérialisant dans le pouvoir bienfaisant mais autoritaire d'une caste de prêtres scientifiques.

Alors qu'ils suivent les enseignements de cette Première Église, les membres du *triumvirat* forment en réalité encore un *quatuor* puisque, au début des années 1830, Reynaud, Carnot et Charton se trouvent en relation particulièrement étroite avec Pierre Leroux. Celui-ci est leur aîné d'une dizaine d'années, et dispose d'une expérience politique et intellectuelle, ainsi que d'une stature, qui leur est largement supérieure. Nous verrons que, s'ils rompent avec le mouvement saint-simonien en novembre 1831, les membres du *quatuor* sont loin d'en rejeter tous les enseignements lorsqu'ils entreprennent de formuler leur propre synthèse intellectuelle. Les quatre hommes s'associent en effet dans plusieurs entreprises éditoriales ambitieuses, d'abord dans l'influente *Revue encyclopédique* que Carnot rachète en 1831 et dans laquelle ils officient jusqu'en 1833, se faisant connaître comme les partisans d'une « Nouvelle école démocratique »<sup>239</sup>. La même année, Édouard Charton lance son *Magasin pittoresque à deux sous* pour entrer en contact avec les classes populaires et leur proposer une offre de vulgarisation qui rencontre un franc succès, tandis que Reynaud et Leroux initient l'*Encyclopédie pittoresque à deux sous*, qui devient bientôt l'*Encyclopédie nouvelle*.

Cette dernière représente un projet idéologique particulièrement audacieux, puisqu'elle aspire à formuler une nouvelle synthèse universelle des connaissances tout en constituant, selon les mots de David Albert Griffiths auxquels nous souscrivons, « l'expression idéologique par excellence du jeune mouvement républicain »<sup>240</sup>. En effet, si Leroux et Reynaud pensent d'abord s'éloigner de toute formation idéologique constituée, ils finissent par rejoindre leur ami Carnot dans les rangs du parti républicain, où leur réputation de philosophe fait grand effet, puisque Cavaignac leur confie la tâche de rédiger le premier manifeste de la *Société des droits de l'Homme*. Pleinement insérés dans leur nouveau parti, tant sur le plan doctrinal que militant, les deux amis entendent jouer un rôle de premier plan dans la définition de l'idéologie républicaine du premier XIX<sup>e</sup> siècle.

Pourtant, des tensions très nettes apparaissent progressivement entre les deux philosophes, tensions qui culminent finalement dans l'éclatement du *quatuor* lorsque Leroux

---

<sup>239</sup> « Leroux (Pierre) », notice de l'édition de 1840 du *Conversations-Lexikon* (dictionnaire allemand), cité dans Jacques VIARD, *Pierre Leroux et les socialistes européens*, Le Paradou, Actes Sud, 1982.

<sup>240</sup> David Albert GRIFFITHS, *Ibid.* p. 122.

rompt avec ses trois cadets. Cette rupture apparaît en réalité comme la clarification du fait que, au sein du *quatuor*, le *trio* (qui deviendra le *triumvirat*) - Reynaud, Carnot et Charton, constitue un véritable noyau dur. La manifestation de cette distance entre Leroux et ses collègues nous semble tenir, comme nous le verrons, au fait que ces derniers, plus jeunes d'une dizaine d'années, sont demeurés beaucoup plus durablement marqués par leur expérience saint-simonienne, tant pour des raisons générationnelles (ce fut leur première école idéologique) que pour des raisons sociales et éducatives, puisqu'ils sont en effet issus d'un milieu social plus aisé et ont effectué des études supérieures, tandis que Leroux avait commencé sa carrière comme humble ouvrier typographe.

Ces divergences se concentrent dans un débat idéologique manifesté par l'opposition des philosophies religieuses de Leroux et Reynaud, fondatrices pour eux, et qui dessine en creux la question de l'égalité et de l'élitisme. Là où Leroux se fait le partisan d'un égalitarisme métaphysique radical, Reynaud déploie une philosophie religieuse hiérarchique, dans laquelle les *capacités* individuelles distinguent de « grandes âmes »<sup>241</sup> du commun des mortels, élus qui doivent siéger au sommet de la hiérarchie sociale future. Nous aurons l'occasion d'explorer l'articulation de la pensée reynaldienne en détail, en prenant ses intentions au sérieux et en considérant avec attention ses idées religieuses, qui sont les plus révélatrices de son penchant hiérarchique. En tout cas, Reynaud estime que la République doit pleinement s'appuyer sur les nouveaux savoirs techniques, et faire de la *capacité scientifique* la source essentielle de la légitimité politique. Dans ce cadre, les aléas du vote doivent être contrebalancés par « l'administration » entendue à la fois comme une caste non-élue constituant un pôle de stabilité et d'autorité au sein de l'État, mais également comme une rationalisation totale du fait politique grâce à la capacité scientifique.

An travers de la pensée mise en avant par Reynaud au nom du *triumvirat*, c'est en réalité une sensibilité idéologique plus large qui se dessine, même si nous ne pourrions tirer de conclusions excessives au-delà de notre échantillon d'étude. En réalité, Reynaud formule sa pensée dans l'*Encyclopédie nouvelle* (avec les grandes lignes de laquelle Carnot et Charton signalent leur parfait accord) en conjonction avec un noyau dur de collaborateurs où se retrouvent principalement dissidents saint-simoniens et anciens élèves de l'École polytechnique. Partageant un langage et des valeurs qui leur sont propres, ils continuent ainsi

---

<sup>241</sup> Jean REYNAUD, « Druidisme », in *Encyclopédie nouvelle Tome IV*, Paris, Charles Gosselin, 1846, p. 413\*.



à entretenir certaines tendances technocratiques de la Première Église, et contribuent à les diffuser dans d'autres tendances idéologiques, tout particulièrement le républicanisme.

Enfin, nous analyserons comment les membres du *triumvirat* entreprennent d'appliquer les enseignements de leur pensée singulière lorsqu'ils accèdent collectivement, et en position de force, au cœur d'un champ politique en voie d'autonomisation, une fois Hippolyte Carnot nommé Ministre de l'Instruction publique et des cultes par la Deuxième république en 1848. Leur action suit alors deux axes principaux : réformes égalitaires et méritocratiques de l'instruction primaire d'un côté, fondation d'une École d'administration destinée à former une élite technocratique, détentrice d'un savoir universel, de l'autre.

Au cours de notre exposé, nous pourrions discerner comment, de manière éminemment contre-intuitive pour nos regards contemporains, la République française a pu être pensée par certains de ses défenseurs, au cours du premier XIX<sup>e</sup> siècle, comme une véritable technocratie religieuse. En nous refusant à tout jugement *a priori*, nous pourrions mettre en lumière le fait que l'*idéal technocratique* a connu, dans un certain contexte, une genèse complexe et composite. Bien loin de se réduire à un simple souci d'efficacité « apolitique » et « amoral », cet idéal a été en réalité développé conjointement à des positions méritocratiques affirmées, qui lui ont permis de trouver une place dans les idéologies saint-simonienne et républicaine. Cette dynamique est d'autant plus importante que les anciens fidèles de Saint-Simon peuvent alors pleinement se penser comme des républicains à part entière, au sein d'une sensibilité idéologique qui constitue un vaste *champ des possibles* au cours du premier XIX<sup>e</sup> siècle.

## **Partie I**

Une formation idéologique empreinte  
des idées technocratiques  
saint-simoniennes

# Introduction de la première partie

L'enjeu de cette première partie est de préciser la nature de l'influence exercée par la pensée saint-simonienne sur Jean Reynaud, Hippolyte Carnot et Édouard Charton quant aux thèmes qui touchent à notre problématique.

Nous commencerons par investiguer la pensée de Saint-Simon lui-même, pour questionner la manière dont le « philosophe de l'industrie » conçoit les relations entre science et politique. Ceci nous permettra de préciser sa position quant à la notion de *technocratie* (à laquelle il a été associé par des penseurs tels que Friedrich Hayek<sup>242</sup>), à la fois dans le cadre d'une définition restrictive de ce concept, mais également dans la conception élargie de l'*idéal technocratique* que nous avons défini en introduction. Il s'agira notamment de questionner la manière dont les théories *capacitaires* de Saint-Simon, pilier de ses conceptions méritocratiques, peuvent potentiellement contribuer au déploiement de ce même idéal technocratique. Nous aurons ainsi, sur ce point précis, la possibilité de déterminer si le philosophe peut être considéré comme un simple compilateur des pensées du XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>243</sup>, ou au contraire comme un penseur original, que certains ont décrit comme un puissant visionnaire<sup>244</sup>.

En conduisant ces questionnements, nous aurons l'occasion de souligner les nombreuses relations qui font dialoguer la pensée saint-simonienne avec certaines franges marginales du champ scientifique, et tout particulièrement avec les jeunes ingénieurs de l'École Polytechnique, qui cherchent alors à consolider leur statut dans la société conservatrice de la Restauration, au confluent des champs scientifique, technique et bureaucratique. Nous évoquerons le rôle bien connu que les jeunes polytechniciens jouent dans la formation du mouvement saint-simonien dès l'origine, et nous demanderons s'ils contribuent à la lecture technocratique du philosophe de l'industrie.

---

<sup>242</sup> Voir Friedrich HAYEK, *Studies on the abuse and decline of reason. Text and Documents*, Chicago, The University of Chicago Press, 2010.

<sup>243</sup> Henri GOUHIER, *La jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme. III Auguste Comte et Saint-Simon*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1941, p. 2.

<sup>244</sup> Maxime LEROY, *Le Socialisme des Producteurs. Henri de Saint-Simon*, Paris, Marcel Rivière, 1924, p. I.

Nous pourrions ainsi, dans un deuxième chapitre, étudier plus en détails le premier saint-simonisme (1825-1831), et plus précisément la Première Église saint-simonienne (1829-1831) au travers de la *Doctrine* formulée par cette dernière. Nous ne procéderons pas à une investigation exhaustive du saint-simonisme, mouvement composite rallié par des catégories sociales très variées, mais nous concentrerons sur l'idéologie produite par son premier cercle hiérarchique, le *Collège* (où le noyau dur de polytechniciens pèse lourdement, et où se rassemblent les membres du *triumvirat*, qui formaient à l'époque un quatuor avec Pierre Leroux). C'est dans la *Doctrine* produite par ce Collège que nous pourrions potentiellement observer les aspirations technocratiques les plus claires et revendiquées, et ainsi questionner quelle évolution connaissent les réflexions capacitaires et technocratiques de Saint-Simon, au sein du mouvement qui porte son nom.

Tout en suivant cet exposé doctrinal, nous préciserons le positionnement de notre quatuor au sein du mouvement saint-simonien, pour déterminer quel fut le rôle exact de ses membres, leur niveau d'implication ainsi que les raisons de leur rupture avec le mouvement qui fut le lieu de leur formation idéologique. À l'issue de cette première partie, nous pourrions disposer d'une conception plus claire de ce que peut représenter « l'influence saint-simonienne » pour nos sujets d'étude, et ainsi en suivre la trace potentielle tout au long des décennies 1830 et 1840.

# Chapitre I – La pensée de Saint-Simon : des ferments technocratiques ?

Le *saint-simonisme* constitue, tout au long de son déploiement au cours du XIX<sup>e</sup> siècle, un mouvement riche et composite, dont l'héritage intellectuel est tout sauf univoque. La pensée de Saint-Simon subit déjà des inflexions significatives de son vivant et, dès sa mort en 1825, ses successeurs la transforment en même temps qu'ils se l'approprient, se déchirant d'ailleurs à plusieurs reprises. Pour mieux appréhender ce que l'action du *triumvirat* de 1848 doit à la pensée de Saint-Simon, nous commencerons par nous attarder sur celle-ci, et tenterons d'en discerner les déterminants et les fondamentaux. Nous ne prétendons pas effectuer un inventaire exhaustif, mais y suivrons le fil directeur qui constitue la trame de nos interrogations, soit la tentative de positionner la *science* au cœur du fait politique et social, et potentiellement de déployer un certain idéal technocratique fondé sur un projet méritocratique.

Nous verrons ainsi comment le philosophe de l'industrie entend résoudre la « crise de civilisation » qu'il estime frapper son temps en forgeant un nouveau modèle social organique, sur la base des méthodes et principes des *sciences positives*. Au cœur de cette aspiration réformatrice se trouve la perspective d'une profonde reconfiguration de la stratification sociale, où les capacités scientifiques et administratives occupent une place centrale. Cette question capacitaire nourrit une tension fondamentale chez Saint-Simon, qui valorise à la fois des mécanismes de coopération fraternelle, mais également la domination élitiste des détenteurs de capacités spécifiques, dont les « hommes de génie » sont l'incarnation la plus aboutie. Résonnant avec les idées et les aspirations qui parcourent un champ scientifique en pleine mutation, la pensée saint-simonienne y trouve un certain écho, et tout particulièrement dans le milieu des ingénieurs, qui cherche encore à construire son identité propre et son rôle social au début du XIX<sup>e</sup> siècle,

## 1.1 Saint-Simon ou le prophète de l'âge scientifique

Saint-Simon, qui fut désigné par le *Grand dictionnaire universel du XIX<sup>e</sup> siècle* de Pierre Larousse comme « l'un des penseurs les plus hardis, les plus profonds et les plus originaux » de son temps, est l'auteur d'une œuvre philosophique particulièrement ambitieuse. Si le « philosophe de l'industrie » aspire à repenser et réordonner l'ensemble des dimensions du fait humain, c'est avant tout car il estime que son époque fait face à une véritable rupture dans l'histoire de la civilisation, où il voit s'entremêler des crises multiples<sup>245</sup>. Une fois son diagnostic posé, il propose une réorganisation intégrale de la société sur des principes scientifiques, pour parvenir à un véritable âge d'or.

### 1.1.1 Des malheurs d'une société en poussière

Se faisant philosophe dans la dernière partie de sa vie, Saint-Simon estime que la France vient de connaître « la plus grande révolution politique qui puisse être inscrite dans les annales de l'espèce »<sup>246</sup>. Il est ainsi l'un des premiers à interpréter systématiquement 1789 comme une grande « rupture historique de la chaîne des temps »<sup>247</sup> (selon les mots de Frédéric Brahami) et à estimer qu'une phase historique radicalement neuve vient de s'ouvrir avec le jeune XIX<sup>e</sup> siècle. Signe indiscutable de cette rupture pour Saint-Simon : la profonde désorientation politique qui frappe de son vivant la société française, et qui montre selon lui la difficile gestation de l'Ordre nouveau sur les ruines d'un Ancien Régime qui n'en finit plus de mourir. Rappelons brièvement que, en l'espace d'une trentaine d'années, la France connaît la Révolution, l'instauration difficile d'un nouveau régime républicain<sup>248</sup>, la Terreur, la geste napoléonienne, la défaite militaire et l'occupation étrangère, la première Restauration et la charte de 1814 les Cent-Jours, la seconde Restauration, la Terreur blanche, le déploiement du libéralisme politique et le règne conflictuel de Charles X.

---

<sup>245</sup> Juliette GRANGE, Pierre MUSSO, Philippe RÉGNIER et Franck YONNET, « Introduction », in Henri SAINT-SIMON, *Œuvres complètes*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012. Henri SAINT-SIMON, *Œuvres complètes*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012, vol. I, p. 2.

<sup>246</sup> « Lettre de M. de Saint-Simon à ses amis les docteurs Burdin et Bougon, ainsi qu'à tous les physiologistes du globe », dans Henri SAINT-SIMON, *Œuvres complètes*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012, vol. I, p. 857.

<sup>247</sup> Frédéric BRAHAMI, « De la Révolution à l'Histoire », *Archives de Philosophie*, 2017, vol. 1, n° 80, p. 12 : « L'ambivalence de notre rapport au temps est née de la Révolution française [lorsqu'il fallut] réagir au problème que posait un évènement historique qu'on pensait comme une rupture historique de la chaîne des temps, et qu'il fallait désormais inscrire comme rupture dans la chaîne des temps [...] C'est pourquoi la continuité historique elle-même a été interrogée en France du point de vue de la rupture »

<sup>248</sup> Fabrice BOUTHILLON, *L'illégitimité de la République : Considérations de l'histoire politique de la France au XIX<sup>e</sup> siècle (1851-1914)*, Paris, Plon, 2014.

Le contexte de formulation de la pensée de Saint-Simon (dont les textes majeurs sont publiés entre 1803 et 1825) est donc marqué par une instabilité politique considérable, ce qui le conduit à déplorer que l'on aille « de révolution en révolution, à une ruine totale »<sup>249</sup>. Comme l'ensemble de la société française, Saint-Simon est particulièrement marqué par les grands épisodes des guerres révolutionnaires et napoléoniennes, mais surtout par les luttes intestines de la *Terreur* et de la *Terreur blanche*<sup>250</sup>, qui commencent à faire planer durablement le spectre de la guerre civile sur le pays. Or, si sur le long terme cette même logique de guerre civile contribue à définir les « pôles admis de l'altérité politique »<sup>251</sup>, elle semble dans un premier temps signaler la désagrégation mortelle de la *polis*. C'est l'avis de Saint-Simon, qui y voit l'un des plus graves dangers pesant sur la nation française comme sur la civilisation européenne, et qui estime que ce danger ne pourra être écarté que par la fondation d'un nouvel Ordre politique et social qui remplacera l'Ancien Régime :

La France, l'Angleterre, l'Allemagne, l'Italie et l'Espagne sont menacées de grands malheurs. D'un instant à l'autre, la guerre civile peut éclater dans chacun de ces pays en même temps qu'une guerre générale en Europe. Si le terrible fléau des combats vient de nouveau désoler nos villes et ravager nos campagnes encore couvertes de cadavres, ce sera par la raison que la question de l'organisation sociale n'aura été ni assez promptement, ni assez complètement éclaircie<sup>252</sup>.

À ce danger mortel s'ajoute selon Saint-Simon un mal particulièrement insidieux pour l'équilibre de la société, soit l'ascension du libéralisme. Rappelons que sous la Restauration, notamment du fait de l'influence des Doctrinaires<sup>253</sup>, la France devient le second pays le plus libéral d'Europe après la Grande-Bretagne, tant sur le plan politique qu'économique et social<sup>254</sup>. Or, pour Saint-Simon, le libéralisme est avant tout l'expression d'un égoïsme de

---

<sup>249</sup> Henri SAINT-SIMON, « Le passé, le présent et l'avenir », in *Œuvres complètes*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012, vol. I, p. 206.

<sup>250</sup> Voir notamment Jean-Claude CARON, *Frères de sang. La guerre civile en France au XIXe siècle*, Seyssel, Champ Vallon, 2009.

<sup>251</sup> *Ibid.*, p. 267.

<sup>252</sup> Henri SAINT-SIMON, « L'organisateur », 1819-1820, in *Œuvres complètes*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012, vol. III, p. 2118.

<sup>253</sup> Aurelian CRAIUTU, *Liberalism under Siege. The Political Thought of the French Doctrinaires*, Oxford, Lexington Books, 2003, p. 282.

<sup>254</sup> Francis DÉMIER, *La France du XIXe siècle. 1814-1914.*, Paris, Éditions du seuil, 2000, p. 24.

classe, particulièrement nocif pour l'harmonie sociale<sup>255</sup>. Selon l'argumentaire du « Réformateur » dans le *Catéchisme des industriels* :

Le parti libéral a toujours eu et aura toujours pour directeurs les classes intermédiaires. Or ces classes, ayant été engendrées par la classe féodale, tiennent de la nature de la féodalité. Ainsi, elles doivent nécessairement tendre à réorganiser la féodalité à leur profit. La véritable devise des chefs de ce parti est : *Ôte-toi de là, que je m'y mette*. Leur but apparent est la suppression des abus ; leur but réel est de les exploiter pour leur propre avantage. Ainsi, le gouvernement a dû et il doit employer toutes ses forces pour empêcher l'accroissement d'importance du parti libéral<sup>256</sup>.

Conjointement à cette critique politique du libéralisme, Saint-Simon est l'un des tout premiers intellectuels de son temps à se pencher sur ce qui sera bientôt connu sous le nom de *question sociale*. En effet, si la révolution industrielle et les conséquences du déploiement du libéralisme ne se font pas sentir aussi rapidement et puissamment en France qu'en Grande-Bretagne, des évolutions socio-économiques notables commencent à se faire sentir au cours des décennies 1810-1820. Surtout, avec l'accentuation de phénomènes de concentration de la pauvreté au cœur même des villes, la conscience des inégalités sociales s'accroît considérablement<sup>257</sup>. Malgré tout, les autorités se désintéressent largement de la misère populaire, problème peu connu sur lequel l'État ne dispose de presque aucune statistique<sup>258</sup>. L'enjeu est alors exclusivement appréhendé et théorisé par des observateurs privés, philanthropes et précurseurs du socialisme, tels que Saint-Simon et Fourier, qui cherchent à montrer que les classes populaires, avant d'être « dangereuses » (d'après l'argumentaire de certains partis conservateurs) sont surtout *en danger*<sup>259</sup>. C'est seulement sous la Monarchie de Juillet, à partir des années 1830<sup>260</sup>, puis plus systématiquement en 1840<sup>261</sup>, que les élites

---

<sup>255</sup> Marie-France PIGUET, « Individualisme. Du Producteur à Tocqueville », *Mots. Les langages du politique*, 2011, vol. 96, p. 139.

<sup>256</sup> Henri SAINT-SIMON, « Catéchisme des industriels », 1823, in *Œuvres complètes*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012, vol. IV, p. 2901.

<sup>257</sup> Michel PIGENET et Danielle TARTAKOWSKY, « Les cris et la poudre ou la question sociale en quête d'espaces publics (de 1814 aux années 1880) », in *Histoire des mouvements sociaux en France*, Paris, La Découverte, p. 22.

<sup>258</sup> Loïc RIGNOL, *Les hiéroglyphes de la nature : Le socialisme scientifique en France dans le premier XIXe siècle*, Paris, Les presses du réel, 2014, p. 130.

<sup>259</sup> *Ibid.*, p. 133.

<sup>260</sup> Giovanna PROCACCI, *Gouverner la misère. La question sociale en France 1789-1848*, Paris, Seuil, 1993.

<sup>261</sup> Michel PIGENET et Danielle TARTAKOWSKY, *Ibid.*, p. 32.



politiques s'emparent du problème<sup>262</sup>. Précurseur sur ce plan, Saint-Simon marque les esprits en affirmant que le premier objectif de l'État doit être l'amélioration du « sort de la classe la plus pauvre »<sup>263</sup> et, surtout, en conceptualisant l'articulation des crises politique et sociale dans l'Europe de son époque.

### 1.1.2 Une nécessaire refondation morale : vers la primauté intellectuelle de la science

Tout en analysant la crise politique et sociale historique qui se déploie selon lui sous ses yeux, Saint-Simon estime qu'elle ne peut être pleinement comprise sans être considérée dans sa dimension intellectuelle et morale. En effet, pour lui : « la crise dans laquelle toute la population européenne est engagée n'a d'autre cause que l'incohérence des idées générales. Aussitôt qu'il y aura une théorie proportionnée à l'état des lumières, tout rentrera dans l'ordre »<sup>264</sup>. Or, cette incohérence des idées générales est selon Saint-Simon à trouver dans ce qui touche au système *religieux*. Si cet état de fait est particulièrement apparent dans les œuvres tardives du philosophe, et tout spécialement bien sûr dans le *Nouveau christianisme* (1825), l'importance du phénomène religieux est une constante de sa pensée<sup>265</sup>. En 1810, il s'avère déjà explicite sur le fait que « considérant [...] l'état actuel des choses, nous verrons qu'elles sont dans un état de crise [...] et que cette crise est déterminée par la modification qui s'opère dans l'idée religieuse »<sup>266</sup>.

Dans son œuvre, Saint-Simon déploie une conception principalement *sociale*<sup>267</sup> de la religion : peu intéressé par les conceptions métaphysiques et théologiques qui prétendent s'appuyer sur une révélation divine, il s'intéresse avant tout à la *doctrine* religieuse en ce qu'elle est supposée selon lui synthétiser les connaissances d'une époque donnée, et aux

---

<sup>262</sup> On peut notamment citer les travaux de Eugène BURET, *De la misère des classes laborieuses en Angleterre et en France*, Paris, Chez Paulin libraire, 1840, ainsi que ceux de Antoine-Honoré FRÉGIER, *Des classes dangereuses de la population dans les grandes villes et des moyens de les rendre meilleures*, Paris, Chez J-B Baillière, 1840.

<sup>263</sup> Henri SAINT-SIMON, « Nouveau Christianisme. Dialogues entre un conservateur et un novateur », 1825, in *Œuvres complètes*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012, vol. IV, p. 3185.

<sup>264</sup> Henri SAINT-SIMON, « Mémoire sur la science de l'homme et Travail sur la gravitation universelle », in *Œuvres complètes*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012, vol. II p. 1226.

<sup>265</sup> Voir notamment Antoine PICON, « La religion saint-simonienne », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 2003, vol. 1, n° 87, pp. 23-37.

<sup>266</sup> Henri SAINT-SIMON, « Seconde Lettre à son neveu », dans le chapitre « Les écrits sur la nouvelle encyclopédie (III - Les manuscrits de 1810) », in *Œuvres complètes*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012, vol. I, p. 598.

<sup>267</sup> Antoine PICON, *Ibid.*, p. 26.

*institutions* religieuses car elles seraient les principales sources d'ordre et d'harmonie dans l'organisation sociale. Or, Saint-Simon estime que le temps est venu de confier la responsabilité de la religion à nul autre qu'aux *savants* :

L'ancien système, dont les ruines encombrant encore l'Europe, consistait :  
1. En la croyance en Dieu ; 2. En la croyance aux saintes Écritures comme contenant des idées révélées ; 3. En la croyance au pouvoir confié par Dieu à l'Église de le représenter sur la terre, et par conséquent de gouverner les peuples et les rois. Le nouveau système, qui a été basé sur l'observation de la marche du phénomène général et des phénomènes particuliers, a successivement montré la fausseté des idées révélées, l'ignorance du clergé, son ambition, son despotisme, etc. Ce système sera complètement organisé quand les savants adonnés à l'étude des sciences positives seront réunis en un corps auquel on donnera le nom d'Église, et auquel on confiera le pouvoir d'enseigner les lois de la nature qu'ils découvriront et les principes de morale qu'ils établiront : que tout homme doit, pour son bonheur, pour celui de sa famille et de l'humanité, travailler au perfectionnement de la direction scientifique ou industrielle dans laquelle il emploie ses forces.<sup>268</sup>

Bien sûr, la position de Saint-Simon et des saint-simoniens sur le phénomène religieux est complexe, et a considérablement évolué avec le temps<sup>269</sup> ; mais elle demeure indéniablement un aspect structurant de leur pensée. La centralité du fait religieux chez Saint-Simon, s'explique en grande partie par les spécificités de la séquence historique qui s'étend entre les révolutions de 1789 et de 1848, caractérisée par une profonde remise en question des fondements moraux et religieux qui structurent la société française. Le catholicisme institutionnel est confronté à un vaste mouvement de déchristianisation dès le milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>270</sup>, et son message religieux est de plus en plus contesté pour ses compromissions avec le pouvoir royal. Ainsi, dès 1789, de nombreux révolutionnaires allient leur réformisme politique avec une volonté de rénovation religieuse et spirituelle. Louis de Bonald, parmi d'autres, note en 1796 que « la religion naît de toutes parts »<sup>271</sup>, et redevient un

---

<sup>268</sup> Henri SAINT-SIMON, « Projet d'Encyclopédie par Claude-Henri Saint-Simon – Second prospectus, première partie » dans le chapitre « Les écrits sur la nouvelle encyclopédie (III - Les manuscrits de 1810) », *Ibid.*, p. 619.

<sup>269</sup> Voir notamment Antoine PICON, *Ibid.*, et Philippe RÉGNIER, « Entre politique et mystique, sécularisation et resacralisation. Pour une nouvelle approche de la religion saint-simonienne », *Archives de sciences sociales des religions*, 2020, n° 190, pp. 87-108.

<sup>270</sup> Monique COTTRET, « Le traumatisme de la déchristianisation », in *Histoire du jansénisme*, Paris, Éditions Perrin, 2016, p. 265.

<sup>271</sup> Cité dans Donald Geoffrey CHARLTON, *Secular religions in France, 1815-1870*, Oxford, Oxford University Press, 1963. p. 6.

enjeu politique et social fondamental. Cet idéal de refondation religieuse ne s'essouffle nullement au cours du premier XIX<sup>e</sup> siècle (il culmine d'ailleurs dans la « religiosité quarante-huitarde » qui accompagne l'avènement de la Deuxième République) : durant toute cette période, la mémoire des cultes révolutionnaires demeure vive dans certains réseaux d'opposants à la Monarchie<sup>272</sup>. C'est ce même idéal qui continue d'infuser pour donner naissance aux grandes religions sociales du XIX<sup>e</sup> siècle, et tout particulièrement au *Nouveau christianisme* de Saint-Simon, qui entreprend de fonder selon Pierre Musso une « religion scientifique et industrielle »<sup>273</sup>. Notons en outre que, en matière religieuse, Saint-Simon est également très inspiré (de manière apparemment paradoxale) par la lecture de penseurs contre-révolutionnaires tels que Bonald et Maistre<sup>274</sup>, qui affirment que seul le retour à une religion unique permettra d'apaiser la société française. Selon Gareth Stedman Jones :

Ce qui rendait [les] pensées [de Saint-Simon] généralement désordonnées si distinctives était la manière avec laquelle il combinait la foi dans le progrès scientifique puisée chez Condorcet et les Idéologues avec une insistance sur l'importance primordiale de la religion comme force de cohésion de l'ordre politique et social qu'il avait trouvée chez les penseurs contre-révolutionnaires, en particulier, Maistre et Bonald<sup>275</sup>.

Bien sûr, le philosophe de l'industrie se distingue de ces influences réactionnaires sur de nombreux points. Tout d'abord par sa volonté de rendre toute sa dignité à la vie terrestre, puisqu'il estime que celle-ci n'est nullement une « chute », mais plutôt une formidable opportunité de transformer la Terre en un paradis immanent<sup>276</sup>. Surtout, comme nous l'avons indiqué, Saint-Simon établit clairement la primauté intellectuelle de la *science* sur la *religion*, à laquelle il refuse toute forme d'autonomie, et dont il estime qu'elle doit intégralement se plier aux nouvelles connaissances de son époque.

---

<sup>272</sup> Donald Geoffrey CHARLTON, *Secular religions in France, 1815-1870*, Oxford, Oxford University Press, 1963, p. 4.

<sup>273</sup> Pierre MUSSO, *La religion du monde industriel : analyse de la pensée de Saint-Simon*, Paris, Éditions de l'Aube, 2006.

<sup>274</sup> Juliette GRANGE, « Une philosophie de l'industrie et du monde industriel », in *L'actualité du saint-simonisme. Colloque de Cerisy*, Paris, Presses Universitaires de France, pp. 60-61.

<sup>275</sup> Gareth STEDMAN-JONES, « Saint Simon and the liberal origins of the socialist critique of Political Economy », Stanford University, 2004, URL complet en biblio, p. 27.

<sup>276</sup> Juliette GRANGE, *Ibid.*, p. 61.

### 1.1.3 L'âge d'or saint-simonien ou le messianisme scientifique

Comme nous le voyons, l'idée de *science* revêt un aspect absolument central dans la pensée de Saint-Simon, et ceci de manière remarquablement constante durant toute sa carrière philosophique. Avant de revenir plus en détails sur la nature précise de ses influences intellectuelles et sur l'articulation interne de sa pensée, il nous semble d'abord falloir insister sur le caractère proprement *messianique* de son discours scientifique. En effet, si Saint-Simon parvient au soir de sa vie et après sa mort à susciter l'intérêt d'un grand nombre d'élèves, ce n'est pas uniquement du fait de la pertinence conceptuelle de sa philosophie, mais également grâce à sa véritable puissance prophétique, qui décrit l'émergence de la science moderne comme la promesse d'un « âge d'or »<sup>277</sup> imminent. Saint-Simon systématise cette pensée dans une philosophie de l'histoire ambitieuse, qui exerce une profonde influence sur ses disciples, et initie la grande tendance historicisante du XIX<sup>e</sup> siècle français, ne serait-ce qu'à travers l'œuvre d'Auguste Comte, qui fut un temps son secrétaire.

Fondamentalement, Saint-Simon opère une distinction entre deux types de phases historiques, dont la théorisation sera encore approfondie par ses successeurs sous les dénominations de phases *organiques* et de phases *critiques*. Les premières constituent des périodes d'ordre et d'harmonie, où toutes les dimensions de l'activité humaine marchent harmonieusement de concert, tandis que les secondes sont des phases de crise et de remise en cause d'un ordre désormais caduque, pour mieux permettre l'émergence d'un nouveau modèle social organique.

Pour illustrer cette philosophie de l'histoire dès ses premiers écrits, Saint-Simon recourt à l'exemple de Socrate, prophète de génie qu'il désigne comme le maître d'œuvre d'une époque qui vit « bien réellement [la] conception et [l'] organisation d'un système des idées sociales »<sup>278</sup>. Socrate aurait permis, par sa synthèse philosophique nouvelle, de dépasser la crise finale du polythéisme (entendu en tant que système religieux et social) pour y substituer le système du « déisme » ou « théisme », entouvrant une nouvelle phase organique qui devait durer plus d'un millénaire. Naturellement, Saint-Simon considère se trouver dans un rôle historique exactement similaire à celui de Socrate ; selon lui, la phase critique du

---

<sup>277</sup> Henri SAINT-SIMON, « De la réorganisation de la société européenne », 1814, vol. II, p. 1297.

<sup>278</sup> Henri SAINT-SIMON, « L'industrie », 1816-1817, in *Œuvres complètes*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012, vol. II, p. 1515.

déisme a été atteinte depuis la révolution scientifique, cette « époque qui commence à Bacon et qui se termine à Diderot »<sup>279</sup> et au cours de laquelle :

Il est manifeste que l'esprit humain a suivi une marche tendant à désorganiser le système de Socrate, qui engendrait à son tour tous les inconvénients de la caducité. Les travaux de Bacon ont donné cette impulsion à la philosophie. La désorganisation du théisme a été poursuivie avec activité et avec un succès continu par les philosophes qui ont succédé à Bacon. Enfin, elle a été terminée par la réunion d'efforts qui a produit l'Encyclopédie<sup>280</sup>.

Si elle s'est avérée utile et a pleinement joué son rôle historique, cette phase critique tarde cependant à se clore, et Saint-Simon blâme durement les hommes du XVIII<sup>e</sup> siècle pour n'avoir pas commencé à formuler un nouveau système organique : « sous Louis XIV, les Français se sont montrés riches en sentiments généreux et en conceptions neuves. Pendant le XVIII<sup>e</sup> siècle, ils ont été égoïstes, et ils n'ont montré de capacité que dans la direction critique »<sup>281</sup>. À l'inverse, le XIX<sup>e</sup> doit tout entier se tourner vers l'élaboration de nouveaux principes, trouver son propre caractère organique<sup>282</sup> et fonder ainsi un nouvel ordre social. Comme du vivant de Socrate, ce processus ne peut que passer par une première étape purement intellectuelle, dont les hommes les plus savants de l'époque doivent déterminer les principes : « Écrivains du XIX<sup>e</sup> siècle, [...] L'ordre social a été bouleversé parce qu'il ne convenait plus aux lumières c'est à vous d'en créer un meilleur. Le corps politique a été dissous : c'est à vous de le reconstituer »<sup>283</sup>. Saint-Simon en appelle ainsi à des « travaux d'ensemble, [réunissant] tous les hommes éclairés »<sup>284</sup> puisque « les éléments du système positif existent isolés. Il ne s'agit que de les rassembler, de produire la conception générale, et c'est pour cela surtout qu'il faut une réunion d'efforts »<sup>285</sup>. C'est seulement à cette condition que pourra être réalisée la « grande synthèse » qui répondra à la « grande question »<sup>286</sup>, et dont les sciences positives nouvelles sont appelées à fournir les principaux éléments de réponse :

---

<sup>279</sup> Henri SAINT-SIMON, « L'industrie », *Ibid.*, p. 1516.

<sup>280</sup> *Ibid.*

<sup>281</sup> Henri SAINT-SIMON, « Esquisse d'une nouvelle Encyclopédie ou introduction à la philosophie du XIX<sup>e</sup> siècle » dans le chapitre « Les écrits sur la nouvelle encyclopédie (II - Les imprimés - 1810) », *Ibid.*, p. 575.

<sup>282</sup> Robert B. CARLISLE, « The Birth of Technocracy: Science, Society, and Saint-Simonians », *Journal of the History of Ideas*, 1974, vol. 35, n° 3, p. 446.

<sup>283</sup> Henri SAINT-SIMON, « De la réorganisation de la société européenne », 1814, in *Œuvres complètes*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012, vol. II, p. 1247.

<sup>284</sup> Henri SAINT-SIMON, « L'industrie », *Ibid.*, p. 1516.

<sup>285</sup> *Ibid.*

<sup>286</sup> Pierre MUSSO, *La religion du monde industriel : analyse de la pensée de Saint-Simon*, Paris, Éditions de l'Aube, 2006, p.19.

Les grandes pensées, les grandes révolutions scientifiques, sont le résultat des grandes fermentations morales. C'est dans les crises morales les plus fortes que se forment les plus grands hommes. [...] Quel prodigieux résultat scientifique ne doit-on pas attendre de la fermentation causée par la Révolution française !<sup>287</sup>

Bien sûr, Saint-Simon se compte avec enthousiasme parmi ces « grands hommes », lui qui aspirait, selon les mots d'Antoine Picon, à devenir le « Socrate de l'ère postrévolutionnaire, le héraut d'un nouvel âge scientifique »<sup>288</sup>. On le voit, le philosophe déploie une philosophie de l'histoire éminemment optimiste et messianique, dans laquelle la science est appelée à transformer radicalement les conditions de l'existence humaine. C'est précisément à cette théorisation de « l'âge d'or »<sup>289</sup> scientifique que s'attelle sa pensée, nourrie des disciplines scientifiques les plus prometteuses de son temps.

## 1.2 Une pensée nourrie d'un lien soutenu avec le champ scientifique

Pour pleinement appréhender la centralité de la « science » chez Saint-Simon, il convient de se pencher sur les évolutions du champ scientifique qui constitue le terreau de sa formation intellectuelle tardive. Ceci est d'autant plus important que le tournant du XIX<sup>e</sup> siècle constitue une période cardinale dans l'histoire de l'organisation des milieux « savants », notamment du fait de la refonte du système éducatif français, initié par la Révolution, qui fait la part belle aux sciences mathématiques et expérimentales. En réalité, c'est ce lien durable établi par Saint-Simon avec les milieux scientifiques qui explique en grande partie la spécificité et la précocité de ses réflexions sur le rôle social de la science.

---

<sup>287</sup> Henri SAINT-SIMON, « Introduction aux travaux scientifiques du XIX<sup>e</sup> siècle » (1808) dans le chapitre « Les textes sur les sciences de 1807-1808 », in *Œuvres complètes*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012, vol. II, Saint-Simon p. 394.

<sup>288</sup> Antoine PICON, *Les saint-simoniens. Raison, imaginaire et utopie*, Paris, Belin, 2002, p. 35.

<sup>289</sup> Henri SAINT-SIMON, « De la réorganisation de la société européenne », 1814, *Ibid.*, p. 1297.

### 1.2.1 L'émergence d'un champ scientifique autonome, de l'Ancien Régime aux réformes de la Révolution

Si Saint-Simon peut devenir l'un des premiers et plus ardents prophètes de l'idéal scientifique, c'est en très grande partie du fait du lien privilégié qu'il entretient avec le monde des réseaux et des institutions savantes, dans lesquels il effectue l'essentiel de sa formation intellectuelle tardive. Selon Bruno Belhoste on peut alors déjà parler d'un véritable « champ scientifique »<sup>290</sup>, qui se serait principalement structuré au cours de la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle (période durant laquelle le « savant » est devenu une figure intellectuelle de premier plan) et se trouverait déjà entièrement autonomisé au moment où l'École polytechnique est fondée en 1794<sup>291</sup>. Alors que le XVIII<sup>e</sup> siècle était marqué par la domination sans partage de l'Académie royale des sciences sur ce champ, la Révolution met à bas le système monarchique et inaugure dès 1795 un nouveau mode de fonctionnement plus souple, « dominé par quelques individus d'exception, reconnus par l'autorité politique, dont la légitimité est fondée à la fois sur une œuvre scientifique et sur une position institutionnelle »<sup>292</sup>. Au début du XIX<sup>e</sup> siècle, les plus illustres sont principalement Laplace, Monge et Berthollet, mais bien d'autres les suivront. Le monde des « savants » parisiens représente en tout environ 250 personnes tout au long du siècle, « dont plus des deux tiers occupent des postes d'enseignement et un tiers environ une position académique »<sup>293</sup>.

Le champ scientifique est également profondément altéré par les réformes éducatives initiées par la Révolution, qui constituent d'ailleurs le legs le plus durable du régime après sa chute. En effet, la Convention et le Directoire (l'Empire ne démentant d'ailleurs pas leur entreprise) parviennent progressivement à poser les bases d'un nouveau système éducatif qui survit en partie sous la Restauration, et dont l'articulation au champ scientifique constitue un enjeu politique majeur, comme nous aurons l'occasion de le voir avec le cas de l'École Polytechnique. En outre, les artisans de la Révolution (et tout particulièrement Condorcet) insistent lors de leur mandat pour faire prendre à l'ensemble de l'instruction publique nationale un véritable « tournant scientifique » en accroissant sensiblement la place accordée à l'enseignement des sciences mathématiques et naturelles. Alors que le savoir classique est relativement déprécié car associé aux programmes de l'Ancien Régime, les disciplines

---

<sup>290</sup> Bruno BELHOSTE, *La formation d'une technocratie. L'École polytechnique et ses élèves de la Révolution au Second Empire*, Paris, Belin, 2003, p. 75.

<sup>291</sup> *Ibid.*

<sup>292</sup> *Ibid.*, p. 80.

<sup>293</sup> *Ibid.*, p. 81.

scientifiques (principalement les mathématiques) sont fortement favorisées, que ce soit dans l'éducation secondaire, confiée aux écoles centrales dès 1795, ou dans l'enseignement supérieur.

Ce double mouvement aurait entraîné, selon Friedrich Hayek un changement de « l'atmosphère intellectuelle entière »<sup>294</sup> dans les années où Saint-Simon entreprend de se faire philosophe, et aurait donc largement influencé sa conception du rôle social de la science. Bien sûr, cette analyse doit être nuancée, car les humanités et les lettres continuèrent à être largement enseignées par la Révolution. Néanmoins, un réel basculement de l'instruction en faveur des sciences « positives » est en effet observable au tournant du XIX<sup>e</sup> siècle, comme le remarquait Saint-Simon lui-même :

Sous le règne de Louis XV, les sciences physiques et mathématiques ont commencé à faire partie de l'instruction publique. Sous le règne de Louis XVI, elles y ont joué un rôle important. Enfin, les choses sont arrivées au point qu'elles forment aujourd'hui la partie essentielle de l'enseignement. L'étude de la littérature n'est plus considérée que comme un objet d'agrément. Telle est la différence à cet égard entre l'ancien ordre de choses et le nouveau, entre celui qui existait il y a cinquante ans, quarante ans, trente ans même, et celui actuel, que pour s'informer, à ces époques encore bien rapprochées de nous, si une personne avait reçu une éducation distinguée, on demandait : « Possède-t-elle bien ses auteurs grecs et latins ? », et qu'on demande aujourd'hui : « Est-elle forte en mathématiques ? Est-elle au courant des connaissances acquises en physique, en chimie, en histoire naturelle, en un mot dans les sciences positives et dans celles d'observation<sup>295</sup> ? »

C'est donc dans un champ scientifique en profonde mutation (décentralisé par l'action de la Révolution et davantage intégré au système éducatif dans son ensemble) que Saint-Simon se décide à perfectionner ses connaissances à l'approche de ses 40 ans, tant pour satisfaire sa soif de savoir personnelle que pour renforcer sa légitimité en tant que théoricien social. Pour ce faire, il s'intéresse tout particulièrement aux enseignements de deux institutions qui selon Bruno Belhoste « assurent un lien organique » entre le monde savant lui-

---

<sup>294</sup> Friedrich HAYEK, *Ibid.*, 175.

<sup>295</sup> Henri SAINT-SIMON, « Mémoire sur la science de l'homme et Travail sur la gravitation universelle », *Ibid.*, p. 1074.



même et des « univers extérieurs avides de sciences »<sup>296</sup>, c'est-à-dire l'École Polytechnique et l'École de Médecine.

### 1.2.2 L'École polytechnique ou les mathématiques appliquées

L'École polytechnique est la première institution au sein de laquelle Saint-Simon, après une vie riche en péripéties, cherche à parfaire son instruction scientifique dans les toutes dernières années du XVIII<sup>e</sup> siècle. Dès 1797, il emménage en face de l'institution et s'apprête à en suivre les cours durant trois ans. L'École polytechnique, dont Gaspard Monge et Lazare Carnot furent deux des principaux initiateurs, entendait originellement former une élite d'ingénieurs dont les capacités techniques pourraient être mises à profit dans les rangs des armées de la jeune République ; elle se concentrait ainsi sur l'enseignement des sciences appliquées, tout en conservant un fort tropisme pour les mathématiques abstraites. L'un des traits les plus caractéristiques de l'École est par ailleurs son concours d'entrée, qui en fait l'incarnation la plus frappante de l'idéal méritocratique républicain, servant d'ailleurs de « modèle pour les autres établissements, et [continuant] de servir de référence aujourd'hui pour l'ensemble des concours d'admission aux écoles scientifiques »<sup>297</sup>.

C'est donc dans une institution profondément marquée par la Révolution et ses promesses qu'étudie Saint-Simon : les enseignements techniques s'y mêlant à l'entretien de la mémoire de 1789. Rappelons que, selon Maurice Daumas, « l'école n'est pas seulement un centre scientifique, elle attire dans son orbite tous ceux qui rêvent de révolution sociale après la Révolution politique »<sup>298</sup>. Soucieux de se familiariser avec la physique et à la chimie grâce aux cours qu'il suit en personne, le philosophe cherche aussi à se former au contact direct et informel des professeurs et étudiants qu'il fréquente. Il conserve cette habitude par la suite puisque, durant de nombreuses années, il continue à s'entourer de jeunes scientifiques (tout particulièrement des polytechniciens au nombre desquels se trouve Auguste Comte) et d'autres grands esprits, tels que Lagrange, Monge et Berthollet.

Le passage de Saint-Simon au sein de l'École polytechnique est capital pour expliquer l'évolution de sa pensée, et notamment en ce qui concerne certaines de ses réflexions

---

<sup>296</sup> Bruno BELHOSTE, *Ibid.*, p. 83.

<sup>297</sup> Bruno BELHOSTE, « Anatomie d'un concours. L'organisation de l'examen d'admission à l'École polytechnique de la Révolution à nos jours », *Histoire de l'éducation*, 2002, n° 94, p. 141.

<sup>298</sup> Maurice DAUMAS, *Arago. La jeunesse de la science*, Paris, Belin, 1987, p. 24.

technocratiques. C'est la conviction de Bruno Belhoste, qui estime que « le saint-simonisme et le positivisme comtien » représentent tous deux une « élaboration stylisée »<sup>299</sup> d'un certain idéal technocratique puisé à la source des milieux d'ingénieurs qui, centrés sur l'expertise technique, cherchent alors à consolider leur statut dans un champ scientifique où ils demeurent marginaux, tout comme dans la société française dans son ensemble.

### 1.2.3 L'École de médecine ou la physiologie sociale

Lancé dans sa quête de savoir scientifique, Saint-Simon ne se cantonne pas aux domaines de la chimie, de la physique ou de la mathématique appliquée, mais cherche également à se former aux disciplines qui touchent plus particulièrement à l'homme en tant que tel, soit la médecine et la physiologie. Après ses années d'étude passées à Polytechnique, le philosophe s'installe donc dans le voisinage de l'École de médecine pour approfondir son apprentissage ; il est ainsi durablement marqué par l'influence de la physiologie, dont il s'imprègne de 1800 à 1802. À cette période, l'École de médecine constitue déjà un foyer intellectuel de premier plan sur la scène intellectuelle française, notamment grâce à l'action du groupe des Idéologues.

Entendu au sens large, ce dernier rassemble, dès la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, des intellectuels tels que Cabanis, Volney, Garat, Daunou, Lavoisier, Condorcet, Laplace, Sieyès ou encore Say. Leur action, sur laquelle nous aurons l'occasion de revenir, visait notamment à mobiliser les méthodes des nouvelles sciences positives pour lutter contre le conservatisme politique et social. Or, de nombreuses personnalités de l'École de médecine étaient membres du groupe des Idéologues (le plus célèbre étant certainement Cabanis) ou au moins sensibles à leurs idées. Si les plus grands noms du naturalisme et des sciences biologiques de l'époque (soit Cuvier, Lamarck et Saint-Hilaire), ne se rallièrent pas aux Idéologues, ce fut le cas de nombreux physiologistes, biologistes et autres « psychologues » de moindre rang, qui réfléchissaient aux possibilités d'appliquer les méthodes des sciences naturelles et biologiques à l'étude de la société<sup>300</sup>.

Quoi qu'il en soit, la richesse des débats qui animent le monde médico-physiologique au tournant du XIX<sup>e</sup> siècle joue un grand rôle dans le déploiement des idées politiques et

---

<sup>299</sup> Bruno BELHOSTE, *La formation d'une technocratie. L'École polytechnique et ses élèves de la Révolution au Second Empire*, *Ibid.*, p. 14.

<sup>300</sup> Friedrich HAYEK, *Ibid.*, p. 183.

sociales de l'époque, puisque l'on observe alors selon Marc Renneville une « révolution médi-copolitique »<sup>301</sup> qui peut être interprétée comme la véritable naissance de la « biopolitique » moderne. Cette *révolution* prend forme lors de la période de « consolidation postrévolutionnaire » (soit sous le Directoire puis le Consulat) où s'opère la réorganisation et professionnalisation de la médecine (loi du 10 mars 1803), et la mise en place des principales institutions académiques médicales modernes<sup>302</sup>.

À l'École de médecine comme à Polytechnique, Saint-Simon cherche avant tout à s'instruire par la fréquentation directe des savants et des étudiants. Dans l'ensemble de son cursus, sa formation semble avoir été avant tout orale, tirée de conversations et d'échanges informels organisés dans son salon, et il est très difficile d'évaluer la véritable portée de ses échanges avec ses invités, par exemple d'Alembert, Monge mais aussi Cabanis, Bichat, Lagrange ou Berthollet. Comme il l'avouera plus tard lui-même :

Mes savants et mes artistes mangeaient beaucoup et parlaient peu. Après le dîner, j'allais m'asseoir dans une bergère, dans un coin du salon, et j'écoutais. Malheureusement, les trois quarts du temps, je n'entendais que des fadaïses, et je m'endormais. Heureusement que Mme de Saint-Simon faisait avec beaucoup de grâce et d'esprit les honneurs de mon salon<sup>303</sup>.

En définitive, Saint-Simon ne s'intégra jamais pleinement aux cercles des grands savants de son temps, ne partageant pas leur itinéraire professionnel et intellectuel, et demeurant par trop original. Christophe Prochasson note ainsi, au titre de l'anecdote, que « les lectures de Saint-Simon devant l'Académie des sciences - ce qui révèle, au passage, qu'il y disposait au moins d'un vague crédit - avaient le don de faire fuir tous les auditeurs ou presque »<sup>304</sup>. Ayant lui-même tenté de faire œuvre de physicien, il fut rapidement ridiculisé pour ses travaux<sup>305</sup> et dut se contenter de théorie sociale. Malgré tout, Saint-Simon demeurait profondément attaché aux hommes et aux idées qui structuraient le champ scientifique de son temps, estimant que c'était son rôle, en tant que philosophe, que d'établir leur magistère dans l'organisation de la société nouvelle.

---

<sup>301</sup> Marc RENNEVILLE, « Le propre de l'ordre. Hygiène et biopolitique en République », *Revue de Synthèse*, 1999, n° 120, p. 626.

<sup>302</sup> *Ibid.*

<sup>303</sup> Henri GOUHIER, *La Jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme. II Saint-Simon jusqu'à la Restauration*, Paris, Vrin, 1936, p. 104.

<sup>304</sup> Christophe PROCHASSON, *Saint-Simon ou l'anti-Marx*, Paris, Perrin, 2005, p. 99.

<sup>305</sup> *Ibid.*

### 1.3 L'apport majeur de Saint-Simon : la science comme système

Saint-Simon nourrit une ambition fondamentale : réorganiser l'intégralité des dimensions de la vie humaine sur le modèle des sciences dites « positives ». L'ensemble de la pensée du philosophe est marquée par cette aspiration, qui structure le reste de ses réflexions et constitue le véritable terreau de sa théorie métaphysico-sociale. Selon les mots de Robert Carlisle, pour qui Saint-Simon représente le grand initiateur du scientisme moderne : « l'impératif catégorique de la pensée saint-simonienne était l'appel à appliquer le savoir scientifique d'experts compétents aux problèmes de la société. Tout le reste en découle »<sup>306</sup>. Si diverses nuances doivent être soulevées pour souligner les limites de ce jugement, celui-ci n'est pas moins dénué d'une large part de vérité. Alors qu'il élabore une doctrine qui se fonde sur un axe formé par la « Trinité » Science, Société et Religion, le philosophe de l'industrie ménage une place particulièrement importante au premier de ces termes, suivant une logique qu'il nous faut à présent explorer.

#### 1.3.1 La conception saint-simonienne de la science, entre continuités et ruptures

Nous l'avons vu, la pensée de Saint-Simon est profondément influencée par la formation scientifique qu'il suit au tournant du XIX<sup>e</sup> siècle. En réalité, sa conception de la centralité nouvelle de la science ne constitue en aucun cas une rupture brutale dans l'histoire des idées, mais se nourrit au contraire de celles de nombreux précurseurs du XVIII<sup>e</sup> siècle, et tout particulièrement d'un ensemble de théoriciens que l'on peut qualifier de « pré-positivistes »<sup>307</sup>. Parmi ceux-ci, on pourra notamment citer Turgot, d'Alembert (qui aurait été le précepteur de Saint-Simon), Lagrange, Laplace, Lavoisier, Berthollet, Cabanis, Bichat, Condorcet, Destutt de Tracy et Germaine de Staël. C'est chez cet ensemble de théoriciens (parmi lesquels on retrouve nombre d'Idéologues) que puise Saint-Simon pour conduire sa réflexion sur les sciences, qui en fait un véritable fondateur du *positivisme*<sup>308</sup>, au même titre que son élève Auguste Comte.

Au cours du XVIII<sup>e</sup> siècle, c'est certainement Condorcet qui effectue les efforts les plus explicites et systématiques pour étendre la méthode des sciences naturelles à l'étude des

---

<sup>306</sup> Robert B. CARLISLE, « The Birth of Technocracy: Science, Society, and Saint-Simonians », *Journal of the History of Ideas*, 1974, vol. 35, n° 3, p. 445.

<sup>307</sup> Christophe PROCHASSON, *Saint-Simon ou l'anti-Marx*, Paris, Perrin, 2005, p. 78.

<sup>308</sup> Georges DUMAS, « Saint-Simon, père du positivisme », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 1904, n° 57, pp. 263-287.

phénomènes sociaux. Avec sa « mathématique sociale » et les réflexions contenues dans son *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1795), Condorcet apparaît comme un véritable précurseur du dialogue entre « sciences » et société, ce que ne manquera pas de reconnaître Saint-Simon lui-même en plusieurs occurrences : « Je considère Locke comme ayant découvert la mine, Price et Priestley comme ayant fait fondre le minerai, et Condorcet comme ayant forgé avec le métal les instruments nécessaires pour faire de nouvelles fouilles et découvrir par ce moyen de nouveaux filons »<sup>309</sup>. Le philosophe nous renseigne davantage sur ses inspirations dans sa préface au *Mémoire sur la science de l'homme* :

Animé du désir de faire la chose la plus utile pour le progrès de la science de l'homme, [...] j'ai commencé par examiner avec la plus scrupuleuse attention dans quelle situation se trouvait cette science. Voici quel a été le résultat de mon examen. Les quatre ouvrages les plus marquants, relativement à cette science, m'ont paru être ceux de Vicq-d'Azyr, de Cabanis, de Bichat et de Condorcet. En comparant les ouvrages de ces quatre auteurs avec ceux de leurs devanciers, j'ai trouvé [...] que ces derniers avaient fait faire un pas bien important à la science en la traitant par la méthode employée dans les autres sciences d'observation, c'est-à-dire en basant leurs raisonnements sur des faits observés et discutés, au lieu de suivre la marche adoptée pour les sciences conjecturales, où on rapporte tous les faits à un raisonnement<sup>310</sup>.

Une autre influence majeure pour Saint-Simon est celle de Germaine de Staël, qui à la suite de Condorcet, dans son ouvrage *De la littérature considérée dans ses rapports avec les institutions sociales* (1800), semble être la première à désigner les sciences exactes (principalement les mathématiques et la physique) comme des sciences « positives »<sup>311</sup> et à prédire que des *sciences sociales* fondées sur la logique de ces mêmes sciences positives, (c'est-à-dire sur leur méthodologie propre) vont émerger. Saint-Simon lit avec attention l'œuvre de de Staël, et c'est à cette source qu'il semble avoir tiré sa propre valorisation des sciences positives, qu'il transmet à Auguste Comte<sup>312</sup>.

---

<sup>309</sup> Henri SAINT-SIMON, Henri SAINT-SIMON, « Introduction aux travaux scientifiques du XIXe siècle » (1808), *Ibid.*, p. 269.

<sup>310</sup> Henri SAINT-SIMON, « Mémoire sur la science de l'homme et Travail sur la gravitation universelle », 1813, *Ibid.*, p. 1070.

<sup>311</sup> Mary PICKERING, « Le positivisme philosophique : Auguste Comte », *Revue interdisciplinaire d'études juridiques*, 2011, vol. 2, n° 67, p. 50.

<sup>312</sup> *Ibid.*, p. 51.

Saint-Simon fait donc sien l'empirisme scientifique et l'ambition méthodologique de ceux qu'il identifie comme ses prédécesseurs du XVIII<sup>e</sup> siècle, et c'est bien dans le terreau fertile du « pré-positivisme » qu'il puise l'essentiel de son inspiration théorique. Établir ces influences ne doit néanmoins pas conduire à minimiser l'apport spécifique du philosophe de l'industrie. Affirmant lui-même qu'il compte corriger les erreurs de ses inspirateurs<sup>313</sup> et approfondir encore leurs intuitions, Saint-Simon se singularise dans l'histoire de la pensée en étant le premier à faire de « [l'] ambition scientifique »<sup>314</sup> qui marque le tournant du XIX<sup>e</sup> siècle non pas seulement un programme épistémologique, mais également un projet de société intégral. Usant d'un systématisme (d'un *organicisme*) qui marque sans nul doute la ligne de rupture entre le pré-positivisme et le positivisme à proprement parler, Saint-Simon fait de la science tout à la fois un savoir universel, une autorité spirituelle, une nouvelle religion, ainsi que la source d'une nouvelle organisation sociale et d'une mutation profonde de l'État. Le tout est comme nous l'avons vu condensé dans une attente messianique de l'âge d'or qui confère au positivisme saint-simonien un aspect systématique sans précédent, dont il nous reste à explorer la logique.

### 1.3.2 Les sciences naturelles et positives comme aboutissement du progrès de l'esprit humain

En s'attellant aux « travaux d'ensemble » intellectuels qui permettront de soigner les symptômes politiques et sociaux de son temps, Saint-Simon affirme clairement que seul le modèle des sciences *positives* permettra à la civilisation européenne de sortir de sa situation de crise. Il entend par là le modèle des sciences mathématiques et naturelles (physique, chimie et physiologie notamment)<sup>315</sup>, qui fournissent par leurs méthodes le nouvel étalon-or des connaissances humaines. En effet, le philosophe établit une distinction nette entre le domaine des sciences positives qui sont « basées sur un plus grand nombre de faits observés que de faits imaginés »<sup>316</sup>, et qui peuvent donc prétendre à l'exactitude, et les « sciences conjecturales » qui leur sont exactement contraires et se fondent sur la spéculation plus que

---

<sup>313</sup> Henri SAINT-SIMON, « Mémoire sur la science de l'homme et Travail sur la gravitation universelle », 1813, *Ibid.*, p. 1077.

<sup>314</sup> Loïc RIGNOL, *Les hiéroglyphes de la nature : Le socialisme scientifique en France dans le premier XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Les presses du réel, 2014, p. 9.

<sup>315</sup> Henri SAINT-SIMON, *Considérations sur les mesures à prendre pour terminer la Révolution*, Paris, Les Marchands de nouveauté, 1820, pp. 51-52.

<sup>316</sup> Henri SAINT-SIMON, « La contestation avec M. de Redern II (1811-1812) », in *Œuvres complètes*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012, vol. I, p. 859

sur l'observation<sup>317</sup>. Au sein de ces sciences conjecturales se trouvent évidemment la métaphysique et la théologie, mais également la philosophie et tout ce qui touche aux disciplines morales traditionnelles (« les légistes, et les littérateurs [...], aujourd'hui, sont tous plus ou moins métaphysiciens »<sup>318</sup>). Cependant, ces champs du savoir sont pour Saint-Simon destinés à devenir des sciences positives, lorsqu'ils se fonderont sur les méthodes des sciences mathématiques et naturelles :

Le caractère des sciences particulières a été : celui d'arts et métiers à l'époque de l'idolâtrie, de beaux-arts du temps du polythéisme, de sciences morales et politiques pendant le déisme ; [notons] que les sciences mathématiques et physiques deviennent dominantes<sup>319</sup>.

Cette application des méthodes des sciences mathématiques et naturelles aux sciences conjecturales est justement un objectif majeur de la philosophie de Saint-Simon, et tout particulièrement en ce qui touche aux phénomènes politiques :

L'objet de mon travail est de perfectionner la science politique. Il m'a paru [juste] de fonder cette science sur des observations et de l'élever par conséquent au rang des sciences positives. J'ai entrepris, en un mot, de créer la science physico-politique<sup>320</sup>.

En somme, pour que la politique puisse devenir une science positive, c'est-à-dire une science véritable, il faut qu'elle soit « traitée par la méthode employée pour les sciences physiques »<sup>321</sup>. De même, ce n'est que lorsque les savants issus des sciences « positives » sanctionneront la science politique de leur expertise que cette dernière pourra être érigée au rang de véritable science :

Il y a une manière bien simple de reconnaître a priori, que la politique n'a été, jusqu'à présent, qu'elle n'est encore aujourd'hui, qu'une science vague et conjecturale : c'est d'observer le peu d'intérêt qu'elle inspire aux hommes qui

---

<sup>317</sup> *Ibid.*

<sup>318</sup> Henri SAINT-SIMON, « Du système industriel », 1821, in *Œuvres complètes*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012, vol. III, p. 2483.

<sup>319</sup> Henri SAINT-SIMON, « Projet d'Encyclopédie. Deuxième aperçu », dans le chapitre « Les écrits sur la nouvelle encyclopédie (I - Les manuscrits de fin 1808 ou de 1809) », in *Œuvres complètes*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012, vol. I, p. 528.

<sup>320</sup> Henri SAINT-SIMON, « Les manuscrits des textes sur les sciences de 1807-1808. », in *Œuvres complètes*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012, vol. I, p. 441

<sup>321</sup> Henri SAINT-SIMON, « Le Politique par une société de gens de lettres ou Essais sur la politique qui convient aux hommes du XIXe siècle. », 1819, in *Œuvres complètes*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012, vol. III, p. 1835

cultivent les sciences positives, c'est-à-dire aux hommes qui étudient les lois de la nature [...] Certes, si la politique était une science positive, comme l'est l'astronomie, comme l'est la chimie, etc., elle serait cultivée avec ardeur par les vrais savants, et la science la plus importante de toutes ne serait point abandonnée aux hommes qui ne possèdent aucune connaissance positive<sup>322</sup>.

Bien sûr, Saint-Simon ne déploie pas une pensée réductionniste, qui ferait de la science politique et de la philosophie une simple série d'équations, et maintient que chaque science positive doit conserver une marge de manœuvre par rapport à son objet d'étude. Cependant, il établit clairement que son ambition est « d'organiser les sciences positives de manière à en former un tout systématique »<sup>323</sup>, et que l'orientation de ce *tout* est déjà conditionné par l'avancement des sciences positives de son époque, c'est-à-dire les sciences « exactes » mathématiques et naturelles. Plus précisément encore, Saint-Simon établit que la grande science universelle ou « générale » qui reste à construire doit être une extension et un approfondissement de la grande loi de la gravitation universelle, dont il accuse l'ensemble des philosophes qui l'ont précédé de n'avoir pas réalisé l'importance capitale. Or, cette loi prévaut partout et à toute échelle : « l'homme et l'univers me paraissent une même mécanique sur deux échelles. Je me représente l'homme comme une montre enfermée dans une grande horloge dont elle reçoit le mouvement »<sup>324</sup>. En somme :

La science générale ne pourra être une science positive qu'à l'époque où les sciences particulières seront basées sur des observations. La politique générale, qui comprend le système religieux et l'organisation du clergé, ne sera une science positive qu'à l'époque où la philosophie sera devenue dans toutes ses parties une science d'observation, car la politique générale est une application de la science générale<sup>325</sup>.

Pour Saint-Simon la grande Révolution de 1789 n'était que le « signal » d'une crise scientifique majeure<sup>326</sup>, et c'est à celle-ci qu'il faut se confronter pour remédier aux maux du temps. Nul ne fera davantage que lui pour défendre l'idée que la véritable Révolution à mener

---

<sup>322</sup> Henri SAINT-SIMON, « L'industrie », *Ibid.*, p. 1686.

<sup>323</sup> Henri SAINT-SIMON, Introduction aux travaux scientifiques du XIXe siècle, *Ibid.*, p. 245.

<sup>324</sup> Henri SAINT-SIMON, Introduction aux travaux scientifiques du XIXe siècle, *Ibid.*, p. 269.

<sup>325</sup> Henri SAINT-SIMON, « Mémoire sur la science de l'homme et Travail sur la gravitation universelle », 1813, in *Œuvres complètes*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012, vol. II, p. 1076.

<sup>326</sup> Henri SAINT-SIMON, « La contestation avec M. de Redern II (1811-1812) », *Ibid.*, vol. I p. 857.



dans la modernité n'est pas culturelle, religieuse ou politique, mais bien scientifique<sup>327</sup>. Ce fait est particulièrement visible si l'on observe sa manière d'aborder les thèmes principaux de sa pensée tardive : soit la question religieuse du Nouveau christianisme et celle, socio-économique, de l'industrie. Indéniablement, le réflexe intellectuel de Saint-Simon sera de considérer, suivant les mots de Christophe Prochasson, « la science d'abord, partout et toujours »<sup>328</sup>.

### 1.3.3 L'industrie ou la science appliquée, le religieux ou la science incarnée

En commençant à publier ses textes sur l'*industrie* à compter du milieu des années 1810, Saint-Simon ajoute une dimension essentielle à sa pensée, cherchant d'après les éditeurs de ses œuvres complètes « désormais [à] concentrer sa réflexion sur l'économie politique, [...] et y réinvestir ses concepts »<sup>329</sup>. Or, le postulat scientifique demeure central dans les écrits de cette période industrialiste où Saint-Simon appelle à « améliorer le sort de la classe la plus pauvre »<sup>330</sup> et à refonder l'organisation sociale pour que chacun agisse « selon [ses] facultés et selon [ses] moyens »<sup>331</sup> pour « constituer le bonheur social »<sup>332</sup>. En effet, l'« industrie » est conçue par Saint-Simon comme la stricte application des savoirs scientifiques au fonctionnement de la société, c'est pourquoi il affirme que la grande tâche de son temps est de « mettre en rapport le plus avantageusement possible la théorie et la pratique, les savants et les producteurs »<sup>333</sup>. Sans conteste :

Dans le cortège de l'esprit, la technique suit la science et se trouve dans sa dépendance. S'avancent après ceux qui agissent sur la matière, artisans et cultivateurs, profitant des lois et des procédés que les premiers leur ont apportés. Les beaux-arts ferment la procession »<sup>334</sup>.

---

<sup>327</sup> Cité dans Donald Geoffrey CHARLTON, *Secular religions in France, 1815-1870*, Oxford, Oxford University Press, 1963. p. 38.

<sup>328</sup> Christophe PROCHASSON, *Saint-Simon ou l'anti-Marx*, Paris, Perrin, 2005, p. 99.

<sup>329</sup> Introduction des éditeurs dans Henri SAINT-SIMON, « L'industrie », *Ibid.*, p. 1419.

<sup>330</sup> Henri SAINT-SIMON, « Nouveau Christianisme. Dialogues entre un conservateur et un novateur », 1825, in *Œuvres complètes*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012, vol. IV, p. 3185

<sup>331</sup> Henri SAINT-SIMON, « Opinions littéraires, philosophiques et industrielles », in *Œuvres complètes*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012, vol. IV, p. 3141.

<sup>332</sup> Henri SAINT-SIMON, « L'industrie », *Ibid.*, p. 1445.

<sup>333</sup> *Ibid.*, p. 1536.

<sup>334</sup> Christophe PROCHASSON, *Saint-Simon ou l'anti-Marx*, Paris, Perrin, 2005, p. 93.

La primauté absolue de la science chez Saint-Simon ne s'exprime pas que sur le plan temporel mais, comme nous avons déjà eu l'occasion de l'évoquer, également sur le plan proprement spirituel. Il convient ici de revenir plus en détails sur cette question, dont les saint-simoniens effectueront une lecture bien différente de celle de leur maître à penser. D'après l'avis de nombre de ses biographes, Saint-Simon ne croit pas en Dieu<sup>335</sup>, au moins pour l'essentiel de sa carrière intellectuelle (certains, dont son disciple Enfantin ont évoqué une fièvre religieuse à partir de l'année 1823<sup>336</sup>, culminant dans la rédaction du *Nouveau christianisme*). Quoiqu'il en soit, il est certain que, dans l'essentiel de ses textes, Saint-Simon « n'a gardé de l'Être suprême dont il invoque souvent le nom que ses utilités potentielles »<sup>337</sup> (selon les mots de Maxime Leroy). Pour lui, la religion sert avant tout une fonction purement utilitaire, à savoir assurer l'harmonie sociale et vulgariser les connaissances scientifiques d'une époque donnée pour le plus grand nombre (ne promeut-il pas « le physicisme pour les gens instruits, et le déisme pour la classe ignorante »<sup>338</sup> ?). Surtout, la religion ne peut prétendre à incarner une quelconque forme de révélation éternelle puisque :

« La religion, [...] a toujours servi et servira toujours de base à l'organisation sociale. Cette vérité est incontestable, mais elle n'a rien de plus certain que cet axiome [...] la religion a toujours existé et [...] existera toujours, mais [...] s'est toujours modifiée et [...] se modifiera toujours ; de manière qu'elle a toujours été proportionnée, et qu'elle le sera toujours, à l'état des lumières »<sup>339</sup>.

Relativisant toute aspiration à la vérité qui ne serait pas purement issue des sciences positives, le philosophe n'hésite pas à décrire la religion comme une pure « invention humaine »<sup>340</sup>, une forme de convention dont le but principal est de permettre la vie en société. Pour lui, La religion n'est fondamentalement qu'un « système philosophique matérialisé »<sup>341</sup>, et ses réflexions religieuses lui permettent en réalité, selon l'analyse de Patrick Gilormini, de « sacraliser la science en lieu et place de la religion chrétienne qui a failli. Il se proclame

---

<sup>335</sup> Henri GOUHIER, *La Jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme. II Saint-Simon jusqu'à la Restauration*, Paris, Vrin, 1936, pp. 219-220

<sup>336</sup> Philippe RÉGNIER, « Entre politique et mystique, sécularisation et resacralisation. Pour une nouvelle approche de la religion saint-simonienne », *Ibid.*, p. 89.

<sup>337</sup> Maxime LEROY, *La véritable vie du Comte Henri de Saint-Simon (1760-1825)*, Paris, Grasset, 1925, p. 279-283

<sup>338</sup> Henri SAINT-SIMON, Introduction aux travaux scientifiques du XIXe siècle, *Ibid.*, 402.

<sup>339</sup> Henri SAINT-SIMON, « Les écrits sur la nouvelle encyclopédie (III - Les manuscrits de 1810) », *Ibid.*, p. 598.

<sup>340</sup> Henri SAINT-SIMON, « Lettres d'un habitant de Genève à l'humanité & Lettres d'un habitant de Genève à ses contemporains », 1803, in *Œuvres complètes*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012, vol. I, p. 127.

<sup>341</sup> Georg IGGERS, *The cult of authority. The political philosophy of the Saint-Simonians.*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1970, p. 12.

premier pape d'une nouvelle théorie scientifique qui sert de base à une nouvelle religion »<sup>342</sup>. Faisant redescendre le spirituel au niveau des préoccupations terrestres, Saint-Simon appelle à soumettre intégralement le religieux au patronage de la méthode scientifique. Il faut pour lui :

Devenir zélé partisan du premier novateur en religion qui, marchant dans la carrière ouverte par Luther et poussant la réforme plus loin que lui, saura agrandir religieusement le domaine de la raison et restreindre, dans de plus étroites limites, celui des idées révélées ; du novateur qui introduira dans les séminaires l'étude des sciences d'observation, et qui y réduira au plus petit pied possible l'enseignement des sciences théologiques ; du novateur enfin qui parviendra à faire cesser la division existante dans l'Église, et qui s'efforcera de reconstituer la papauté, les conclaves et les conciles, en leur donnant une organisation proportionnée à l'état actuel des lumières<sup>343</sup>.

Allant encore plus loin, Saint-Simon estime qu'il faudra que la loi établisse que

nul ne pourra être ordonné prêtre s'il n'a prouvé par un examen préalable qu'il est au courant des principales connaissances acquises dans les sciences positives, c'est-à-dire qu'il possède les éléments des mathématiques pures et appliquées, de la physique, de la chimie et de la physiologie »<sup>344</sup> car « aujourd'hui, les décisions scientifiques sont les seules qui aient le pouvoir de commander une croyance universelle<sup>345</sup>.

On le voit, si Saint-Simon déploie indéniablement trois thèmes majeurs dans sa pensée, Science, Société et Religion, il semble bien que, fondamentalement, ce soit la Science qui détermine les deux autres catégories. Cette donnée est fondamentale pour appréhender la vision politique de Saint-Simon, et juger de son caractère potentiellement technocratique.

---

<sup>342</sup> Patrick GILORMINI, *Vers une conception saint-simoniennne de l'entreprise et de la société industrielle*, Grenoble, Université Grenoble Alpes, 2018. p. **82-83**.

<sup>343</sup> Henri SAINT-SIMON, « Les écrits sur la nouvelle encyclopédie (III - Les manuscrits de 1810) », *Ibid.*, pp. 598-599.

<sup>344</sup> Henri SAINT-SIMON, « L'industrie », *Ibid.*, p. 1445.

<sup>345</sup> Henri SAINT-SIMON, *Considérations sur les mesures à prendre pour terminer la Révolution*, Paris, Les Marchands de nouveauté, 1820, pp. 51-52.

## 1.4 Une minoration du rôle dévolu au *politique*

Accordant une primauté radicale à la logique scientifique, la pensée de Saint-Simon n'est pas sans poser de sérieuses questions sur le plan proprement politique. Divers analystes de la tradition conservatrice et libérale ont vu en Saint-Simon un penseur d'inclination autoritaire, soit le père de la tradition technocratique française<sup>346</sup>, voire du totalitarisme<sup>347</sup> ; d'autres y ont vu au contraire un précurseur du management<sup>348</sup>, ou encore un réformiste émancipateur d'inspiration républicaine<sup>349</sup>. Tous s'accordent en tout cas pour reconnaître que le philosophe de l'industrie repense fondamentalement la nature et la pratique du « politique » en tant que champ d'action spécifique. Nous évoquerons ici les principaux déterminants de la pensée « politique » de Saint-Simon telle qu'elle émerge dans les œuvres de la maturité, pour constater qu'il minore largement l'autonomie et la capacité d'action du *politique* traditionnel pour mieux la subordonner à la dialectique de la trinité Science-Société-Religion, et donc principalement à la Science.

### 1.4.1 La primauté de la production, vers la fin de l'autorité politique ?

Saint-Simon a souvent été appréhendé comme un penseur aux tendances antipolitiques ou antiétatiques<sup>350</sup>, du fait de la centralité que sa philosophie accorde au travail, à la production et à l'économie. Selon Jean-Pierre Callot, le bien nommé *industrialisme* de Saint-Simon aspire à « transformer la société en adaptant l'État aux nécessités de l'industrie »<sup>351</sup>, conduisant finalement à décréter que « la politique est [...] la science de la production, c'est-à-dire la science qui a pour objet l'ordre de choses le plus favorable à tous les genres de productions »<sup>352</sup> (on pourra également consulter les travaux de Pierre Musso sur cette

---

<sup>346</sup> Robert B. CARLISLE, « The Birth of Technocracy: Science, Society, and Saint-Simonians », *Journal of the History of Ideas*, 1974, vol. 3, n° 35, p. 464.

<sup>347</sup> Georg IGGERS, *The cult of authority. The political philosophy of the Saint-Simonians.*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1970, p. 1.

<sup>348</sup> Voir notamment Baptiste RAPPIN, « De l'industrialisme saint-simonien aux fondateurs du management scientifique : l'utopie de la coopération », *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, 2019, n° 49, pp. 155-189.

<sup>349</sup> Michel BELLET, « Henri Saint-Simon et l'idée républicaine », *Revue d'histoire de la pensée économique*, 2022, vol. 1, n° 13, pp. 147-212.

<sup>350</sup> Voir l'analyse de Pierre MUSSO, *Saint-Simon, l'industrialisme contre l'État*, Paris, Éditions de l'Aube, 2010.

<sup>351</sup> Jean-Pierre CALLOT, « Les polytechniciens et l'aventure saint-simonienne », *Bulletin de la Sabix*, 2009, vol. 42, URL complète en biblio., p. 1.

<sup>352</sup> Henri SAINT-SIMON, « L'industrie » *Ibid.*, p. 1498.

question)<sup>353</sup>. Il est vrai que, selon Saint-Simon lui-même, « la production des choses utiles est le seul but raisonnable et positif que les sociétés politiques puissent se proposer »<sup>354</sup>. Dans cette même dynamique, le philosophe de l'industrie théorise un retrait substantiel de l'État et du contrôle politique sur la sphère économique, puisqu'il affirme que :

Le gouvernement nuit toujours à l'industrie quand il se mêle de ses affaires ; [.. ] il lui nuit même dans le cas où il fait des efforts pour l'encourager ; d'où il suit que les gouvernements doivent borner leurs soins à préserver l'industrie de toute espèce de troubles et de contrariétés [...] Que, les producteurs de choses utiles étant les seuls hommes utiles dans la société, ils sont les seuls qui doivent concourir à régler sa marche ; qu'étant les seuls qui paient réellement l'impôt, ils sont les seuls qui aient droit de le voter<sup>355</sup>.

En plus de théoriser son recul progressif, Saint-Simon attaque les fondements mêmes de la logique politique en tant que champ de réflexion et d'action spécifique dans la société, la ramenant à une simple entreprise industrielle parmi tant d'autres :

La politique sera donc considérée comme un cas particulier, et les principes généraux de l'organisation sociale ne seront plus qu'une partie des principes généraux de la production. Car, encore une fois, l'administration publique n'est réellement qu'une entreprise industrielle, exécutée par le gouvernement aux frais de la société<sup>356</sup>.

On le voit, Saint-Simon définit la société comme un pur *atelier* dont le fonctionnement doit être mis à l'abri de la logique conflictuelle qui caractérise le politique et se trouve, pour le philosophe, responsable des troubles de son temps. Selon les mots de Juliette Grange :

Saint-Simon annonce [...] le dépérissement de l'État, qu'il soit monarchique ou républicain, mais il le fait non pas au nom des droits inaliénables des individus, comme les libéraux, non pas au nom d'une logique sociale ou religieuse déjà établie, comme c'est le cas chez les contre-révolutionnaires, mais au nom d'une conception neuve de l'organisation<sup>357</sup>.

---

<sup>353</sup> Notamment Pierre MUSSO, *La Religion industrielle: Monastère, manufacture, usine. Une généalogie de l'entreprise*, Paris, Fayard, 2017.

<sup>354</sup> Henri SAINT-SIMON, « L'industrie » *Ibid.*, pp.1497-1498.

<sup>355</sup> *Ibid.*, pp. 1497-1498.

<sup>356</sup> *Ibid.* p. 1525.

<sup>357</sup> Juliette GRANGE, « Une philosophie de l'industrie et du monde industriel », in *L'actualité du saint-simonisme. Colloque de Cerisy*, Paris, Presses Universitaires de France, p. 57.

On le voit, Saint-Simon ne conçoit certainement pas le politique comme un vecteur nécessaire du changement social, mais plutôt comme un palliatif temporaire, qui permettait d'assurer un certain ordre tant que le progrès des sciences ne soutenait pas encore une organisation sociale plus performante. Le philosophe entend donc bien mettre un terme à l'ordre politique traditionnel, tel qu'il avait été pensé depuis l'antiquité gréco-latine<sup>358</sup>, et lui opposer un contre-modèle innovant.

#### 1.4.2 La science, nouvelle dépositaire de l'autorité sociale

Alors que Saint-Simon entreprend de déconstruire le rôle de l'État et du politique, la question demeure de savoir comment s'effectue en pratique le transfert de la *potestas* et de l'*auctoritas* dans la société industrielle. Pour le philosophe, le *pouvoir* en tant que tel doit tout simplement se dissoudre dans le corps social, et le politique laisser la place à une organisation collective horizontale et décentralisée, qui correspond à l'avènement d'une administration rationnelle<sup>359</sup>. Nous reviendrons bientôt plus en détails sur la nature de cette *administration* saint-simonienne, notons simplement pour l'heure qu'elle relève elle aussi d'une application de la logique scientifique à l'organisation sociale, comme le révèlent d'ailleurs les réflexions du philosophe de l'industrie sur le nouveau rôle organisateur que doivent jouer les savants dans la société industrielle.

En effet, si le *pouvoir* doit pour Saint-Simon se dissoudre en se diffusant dans l'ensemble de l'organisation sociale, l'*autorité*, elle, doit désormais se concentrer entre les mains des dépositaires des sciences positives. Rappelons-le, science et production correspondent respectivement pour Saint-Simon à la *théorie* et à la *pratique* ; or, si l'État doit disparaître, c'est avant tout « pour mettre en rapport le plus avantageusement possible la théorie et la pratique, les savants et les producteurs [c'est pour cela qu'il] est essentiel de supprimer l'intervention du gouvernement, de faire disparaître cet intermédiaire de la combinaison »<sup>360</sup>. Si le pouvoir coercitif se dissout donc en théorie, il subsiste néanmoins une autorité normative qui, plutôt que d'être diffusée équitablement dans l'ensemble du corps social, tend au contraire à se concentrer en un champ disciplinaire bien précis : celui des sciences positives.

---

<sup>358</sup> Henri SAINT-SIMON, « L'industrie » *Ibid.*, p. 1495.

<sup>359</sup> Sur cette question, voir en particulier la thèse de Sayuri SHIRASE, *Le concept d'administration dans le système industriel : étude sur la pensée de Henri Saint-Simon*, Tours, Université de Tours, 2019.

<sup>360</sup> Henri SAINT-SIMON, « L'industrie » *Ibid.*, p. 1536.

En réalité, Saint-Simon oscille dans ses écrits entre deux types de jugements quant aux relations qui doivent se nouer entre science et politique. Il tend parfois à développer une rhétorique de stricte identification entre les deux catégories, concevant dans ses premières œuvres dites *politiques* (rédigées à partir de 1813) « la science comme une politique et la politique comme une science »<sup>361</sup>. Cette approche doit beaucoup à sa vénération précoce (et à sa régulière flatterie) pour Napoléon, qu'il estime pleinement capable de brandir les deux sceptres de concert :

L'Empereur est le chef scientifique de l'humanité, comme il en est le chef politique. D'une main, il tient l'infaillible compas, de l'autre, l'épée exterminatrice des opposants aux progrès des lumières [...] L'École, ayant Napoléon pour chef, doit élever, sous sa direction, un monument scientifique d'une dimension et d'une magnificence qui ne puisse être égalée par aucun de ses successeurs. Faire une bonne encyclopédie, organiser le système scientifique projeté par Descartes, est le seul travail scientifique digne des soins du grand Napoléon<sup>362</sup>.

La chute de l'Empereur et la restauration de la Monarchie conservatrice font néanmoins définitivement renoncer Saint-Simon à établir une stricte équivalence entre politique et science ; plutôt, il renoue avec son attitude la plus ancienne et la plus durable à l'échelle de sa carrière, soit l'idée que la logique des sciences positives doit se *substituer* intégralement à celle du politique. C'est cette approche qu'il défendait déjà dans la *Lettre d'un habitant de Genève à ses contemporains* :

Physiologistes, la politique et la morale sont à la physiologie ce que l'astrologie était à l'astronomie, ce que l'alchimie était à la chimie. Débarrassez-vous des politiques et des moralistes, comme les astronomes se sont débarrassés des astrologues, comme les chimistes se sont débarrassés des alchimistes<sup>363</sup>.

Dans de nombreuses formules frappantes, disséminées dans l'ensemble de son œuvre, Saint-Simon avance ainsi l'idée que les problématiques politiques de la société nouvelle ne

---

<sup>361</sup> Juliette GRANGE, Pierre MUSSO, Philippe RÉGNIER et Franck YONNET, « Introduction », in *Œuvres complètes*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012, vol. I. p. 39.

<sup>362</sup> Henri SAINT-SIMON, « Introduction aux travaux scientifiques du XIXe siècle » (1808), *Ibid.*, p. 236.

<sup>363</sup> Henri SAINT-SIMON, « Lettres d'un habitant de Genève à l'humanité & Lettres d'un habitant de Genève à ses contemporains », *Ibid.*, p. 173.

seront bientôt plus que des « questions d'hygiène »<sup>364</sup> une fois que la « méthode des sciences d'observation »<sup>365</sup> sera appliquée aux phénomènes politiques.

L'ensemble de ces réflexions ne s'estompe nullement avec le tournant industrialiste, mais le sous-tend profondément. Tout en évoquant l'organisation décentralisée de l'atelier social futur, Saint-Simon n'en perd pas moins de vue la question des principes directeurs qui doivent le structurer, et qui émaneront, non pas d'un pouvoir coercitif, mais tout de même d'une autorité suprême, celle des sciences positives, incarnée par le corps des savants. Remarquant que « l'Académie des sciences a été fondée avant la fin du XVII<sup>e</sup> siècle. [et que] le corps des savants novateurs a [ainsi] eu un commencement d'existence politique »<sup>366</sup>, et que certains d'entre eux (notamment Bacon et Descartes) ont déjà eu le premier rôle en termes de « politique générale »<sup>367</sup>, Saint-Simon estime que désormais « toute Constitution doit faire jouir les savants du premier degré de considération »<sup>368</sup>, puisqu'ils seront appelés à servir de guides spirituels pour l'ensemble de la société.

### 1.4.3 Saint-Simon, précurseur d'un certain idéal technocratique ?

Nous, le voyons, l'esprit de la société industrielle demeure pour Saint-Simon fondamentalement conditionné par la logique scientifique, et plus précisément celle des sciences positives ou « exactes », qui doivent selon lui fournir le modèle d'une nouvelle forme de connaissance infaillible. Qui plus est, notons que Saint-Simon ne limite pas le rôle des savants à un rôle purement spirituel ou théorique, mais les appelle également à prendre activement part à la transformation de la société, grâce à l'émergence de la figure de l'*ingénieur*, véritable apôtre de la science appliquée. Le philosophe de l'industrie estime en effet que ces ingénieurs sont encore trop marginalisés dans les milieux scientifiques, et devraient être pleinement intégrés au corps des savants pour accroître la capacité d'action de ce dernier. Il affirme ainsi que « l'Académie des sciences [doit] appeler dans son sein un

---

<sup>364</sup> Henri SAINT-SIMON, « Mémoire sur la science de l'homme et Travail sur la gravitation universelle », *Ibid.*, p. 1081.

<sup>365</sup> Henri SAINT-SIMON, « De la réorganisation de la société européenne », *Ibid.*, p. 1260.

<sup>366</sup> « Introduction aux travaux scientifiques du XIX<sup>e</sup> siècle » (1808), *Ibid.*, p. 240.

<sup>367</sup> Henri SAINT-SIMON, « Projet d'Encyclopédie par Claude-Henri Saint-Simon – Second prospectus », *Ibid.*, p. 623.

<sup>368</sup> Henri SAINT-SIMON, « Lettres de deux philanthropes », 1804, in *Œuvres complètes*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012, vol. I, p. 184.



beaucoup plus grand nombre de mécaniciens pratiques »<sup>369</sup> pour appliquer plus directement ses travaux à l'ensemble de la société (sachant, que ces « mécaniciens » désignent ce que nous connaissons aujourd'hui comme des ingénieurs<sup>370</sup>).

En définitive, la conjonction de l'autorité des savants et de l'action des ingénieurs semble leur permettre de disposer d'un empire total sur la société industrielle saint-simonienne. C'est pourquoi certains commentateurs, tels que Friedrich Hayek ou Jean Meynaud, ont pu voir en Saint-Simon un précurseur de la technocratie, premier théoricien social de l'histoire à promouvoir le règne sans partage des *experts* scientifiques et techniques. Il convient néanmoins de nuancer ce propos, notamment en ce qui touche à la définition restrictive qui est généralement donnée du phénomène technocratique. Nous l'avons précisé en introduction, la technocratie a initialement été définie comme une conception politique particulièrement précise, qui établit la primauté absolue de l'*efficacité* (principalement entendue dans le sens scientifique et technique, mais également économique ou administratif) sur toute autre forme de considération, notamment politique, philosophique ou morale, et se voit impulsée autoritairement par un corps d'experts.

Saint-Simon ne peut certainement pas être considéré comme un « technocrate » dans cette acception restrictive, pour plusieurs raisons, dont la principale tient à l'aspect éminemment *moral* de sa philosophie. La société industrielle scientifique ne se réduit pas chez Saint-Simon à une simple logique d'efficacité pragmatique, mais se conjugue à une dimension humanitaire revendiquée. Le rôle de la science et de l'industrie n'est pas seulement de maximiser la production mais est surtout, en conformité avec les enseignements du *Nouveau christianisme*, d'améliorer le sort de la classe la plus pauvre, et permettre à l'humanité d'avancer dans la voie du progrès moral et de la fraternité universelle.

En outre, soucieuse d'opérer une convergence consensuelle entre la vision du monde des élites savantes et celle des catégories sociales qu'elles sont appelées à guider, l'œuvre de Saint-Simon ne prête que bien difficilement le flanc aux accusations d'autoritarisme ou encore de totalitarisme<sup>371</sup>. Le philosophe de l'industrie estime ainsi que l'une des tâches les

---

<sup>369</sup> Henri SAINT-SIMON, « Catéchisme des industriels », 1823, in *Œuvres complètes*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012, vol. IV, p. 2989.

<sup>370</sup> Notes des éditeurs dans Henri SAINT-SIMON, *Œuvres complètes*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012, vol IV, p. 3243 : « mécanicien » est « dans un usage du mot un peu vieilli, un physicien ou mathématicien spécialisé dans la mécanique. Saint-Simon, peut-on penser, veut, par cette expression qui lui est propre, désigner ceux qu'après 1830, on s'habitue – les saint-simoniens n'y étant pas étrangers – à nommer “les ingénieurs” »

<sup>371</sup> Christophe PROCHASSON, *Saint-Simon ou l'anti-Marx*, Paris, Perrin, 2005, p. 283.

plus pressantes de son temps est d'opérer la communion intellectuelle la plus parfaite entre les savants et le reste de la société. C'est précisément à cette tâche qu'il consacre son grand projet d'une nouvelle *Encyclopédie*, qu'il conçoit comme « le seul moyen pour refaire la science, pour refondre la masse de nos connaissances, pour réorganiser le système scientifique et politique »<sup>372</sup>. Surtout, cette encyclopédie doit pouvoir répandre le progrès des Lumières à l'ensemble de la population, et ne certainement pas représenter un privilège ésotérique<sup>373</sup>.

Pour ces principales raisons, Saint-Simon ne saurait être perçu comme un technocrate au sens d'un froid partisan du « gouvernement des experts ». Cependant et malgré ses nuances, sa pensée nous semble indéniablement contribuer à poser les « conditions de possibilité »<sup>374</sup> idéologiques de l'*idéal technocratique* tel que nous l'avons défini. Nous l'avons vu, la pensée saint-simonienne se caractérise par le rôle absolument central qu'elle accorde à la science positive, estimant que son avènement représente une rupture historique radicale, et s'apprête à transformer l'ensemble de la civilisation européenne, tant sur le plan spirituel que temporel. Les conséquences de cette dynamique sont particulièrement fortes sur le plan politique, puisque Saint-Simon envisage rien de moins que le dépérissement de l'État et la transformation radicale de l'organisation sociale, en accordant un rôle majeur aux *savants* et autres *mécaniciens*.

Dans ce cadre, les idées de Saint-Simon présentent un ensemble d'articulations conceptuelles qui peuvent donner lieu (ne serait-ce que par la logique du *malentendu* inévitable en histoire des idées) à des lectures technocratiques et même autoritaires (particulièrement à une époque où autour de la science s'agrègent des sentiments élitistes<sup>375</sup>). En témoignent certaines orientations prises par les premiers saint-simoniens, sur lesquelles nous reviendrons. À notre sens, la dimension potentiellement élitiste de la pensée de Saint-Simon est d'ailleurs très nettement accentuée par un des piliers de sa philosophie sociale, c'est-à-dire sa conception à la fois méritocratique et hiérarchique de la notion de *capacité*.

---

<sup>372</sup> Henri SAINT-SIMON, « Projet d'Encyclopédie par Claude-Henri Saint-Simon – Second prospectus », *Ibid.*, p. 627.

<sup>373</sup> Collectif, « Introduction » à Henri SAINT-SIMON, « Les écrits sur la nouvelle encyclopédie (I. Les manuscrits de fin 1808 ou de 1809) p. 510.

<sup>374</sup> Marc ANGENOT, *L'histoire des idées - Problématiques, objets, concepts, méthodes, enjeux, débats*, Liège, Presses Universitaires de Liège, 2017, p. 323.

<sup>375</sup> Pierre MUSSO, *La Religion industrielle: Monastère, manufacture, usine. Une généalogie de l'entreprise*, Paris, Fayard, 2017, p. 269.

## 1.5 La méritocratie saint-simonienne : des *capacités* résolument élitistes

Dans sa philosophie générale, Saint-Simon insiste sur la nécessité de réformer entièrement la hiérarchie sociale de son époque pour en finir avec les privilèges arbitraires du sang et de la naissance. Le philosophe de l'industrie déploie ainsi une théorie méritocratique fondée sur la notion de *capacité* qu'il emprunte aux penseurs libéraux pour en fournir une lecture singulière. Il confirme ainsi la centralité des capacités scientifiques, desquelles il fait découler la capacité administrative, et élabore une réflexion hiérarchique dont l'élitisme culmine avec la valorisation des *hommes de génie*.

### 1.5.1 La question des *capacités* sous la Restauration

Dans les premières décennies du XIX<sup>e</sup> siècle la société française connaît une profonde transformation de la structure de ses élites. Si le phénomène se déploie progressivement, il apparaît clairement au tournant des années 1820 que, selon Yannick Le Marec, « l'expertise tend à supplanter la fortune dans la conduite des affaires [et que] la connaissance prend le pas sur la notabilité »<sup>376</sup>. L'expression *Les capacités* s'impose alors pour désigner ces « gens compétents, de savoir » (*Trésor historique la langue française*) qui s'imposent dans l'ordre social (et représentent des catégories aussi variées que celles des savants, ingénieurs, avocats, médecins, artistes, industriels, banquiers, etc.). Parallèlement, la notion de *capacité* est également mobilisée sur le plan conceptuel pour théoriser la nouvelle forme de légitimité sociale associée à ces élites nouvelles. En réalité, la notion de *capacité* demeure longtemps floue et, en 1842 encore, « il demeure fort difficile de s'entendre »<sup>377</sup> sur sa définition précise. Ce trouble tient en partie au fait que le concept de capacité fait justement l'objet de vives controverses, puisque diverses sensibilités idéologiques le mobilisent pour défendre leur propre vision du mérite social, et l'articuler à leurs conceptions politiques propres.

Ce sont les Doctrinaires libéraux qui essayent, le plus tôt et le plus clairement, de théoriser les *capacités* pour redéfinir les frontières d'un champ politique qui n'émerge et ne se différencie que très progressivement et très imparfaitement au cours du premier XIX<sup>e</sup> siècle.

---

<sup>376</sup> Yannick LE MAREC, *Le temps des capacités. Les diplômés nantais à la conquête du pouvoir dans la ville*, Paris, Belin, 2000, p. 7.

<sup>377</sup> Jean-Charles Bailleul, *Dictionnaire critique du langage politique*, 1842, article « Capacités », cité dans Pierre ROSANVALLON, *Le sacre du citoyen: Histoire du suffrage universel en France*, Paris, Gallimard, 1992, p. 268.

Au sein du groupe des Doctrinaires<sup>378</sup>, évoquons principalement les figures de Pierre-Paul Royer-Collard (1763-1845) et François Guizot (1787-1874), qui participent aux premiers gouvernements de la Restauration mais sont renvoyés dans l'opposition dès 1820. Royer-Collard semble être le premier libéral doctrinaire à employer la notion de *capacité*, dès la fin de l'année 1811 dans les cours d'histoire de la philosophie qu'il donne en Sorbonne. Il apparaît alors fortement influencé par le philosophe britannique Thomas Reid, pour lequel chaque homme et femme disposait d'une capacité innée à remplir certaines fonctions dans la société<sup>379</sup>. C'est sur cette base que Royer-Collard, puis Guizot, fondent leur conception de la *capacité* et son association à la notion même de citoyenneté<sup>380</sup>.

François Guizot joue un rôle majeur, au cours des années 1820, pour diffuser ce même concept de *capacité*<sup>381</sup>, qu'il emploie pour justifier l'avènement d'un régime libéral, plutôt favorable à la bourgeoisie naissante et reposant sur le vote censitaire. Il promeut en effet l'idée selon laquelle le pouvoir, les responsabilités et la participation politiques ne doivent être accessibles qu'à ceux qui peuvent faire état de certaines *capacités* intellectuelles<sup>382</sup>. S'il estime que l'on pourrait sur le long terme développer celles-ci dans une large partie de la population grâce à l'instruction<sup>383</sup>, Guizot affirme néanmoins qu'elles ne sont présentes à son époque que chez une élite très limitée. Sa pensée capacitaire lui permet donc de justifier la limitation censitaire du vote et, à sa suite, la notion de capacité prend une place cardinale dans la rhétorique censitaire des régimes politiques représentatifs du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>384</sup>.

En réalité, il apparaît que Saint-Simon s'inspire largement des théories capacitaires des libéraux doctrinaires tels que Guizot, puisqu'il s'accorde avec eux pour affirmer, selon les mots de Frédéric Brahami, que la « marche de la civilisation » conduit à la « constitution d'une nouvelle élite, définie par le fait qu'elle est plus apte à représenter l'ensemble de la société »<sup>385</sup> grâce à ses capacités supérieures. De même, Saint-Simon et Guizot usent tous deux de la notion de *capacité* pour saper le privilège héréditaire et favoriser l'émergence

---

<sup>378</sup> Voir Aurelian CRAIUTU, *Liberalism under Siege. The Political Thought of the French Doctrinaires*, Oxford, Lexington Books, 2003.

<sup>379</sup> Michael DROLET, « Carrying the Banner of the Bourgeoisie: Democracy, Self and the Philosophical Foundations to François Guizot's Historical and Political Thought. », *History of Political Thought*, 2011, vol. 4, n° 32, p. 673.

<sup>380</sup> *Ibid.*

<sup>381</sup> Pierre MACHEREY, « Aux sources des rapports sociaux : Bonald, Saint-Simon, Guizot », *Genèses*, 1992, vol. 9, p. 41.

<sup>382</sup> Michael DROLET, *Ibid.*, p. 649.

<sup>383</sup> *Ibid.*, p. 650.

<sup>384</sup> Michèle RIOT-SARCEY, *Le réel de l'utopie. Essai sur le politique au XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Albin Michel, 1998, pp. 77-80.

<sup>385</sup> Frédéric BRAHAMI, « Le dieu intérieur », *Archives de Philosophie*, 2017, vol. 1, n° 80, p. 111.

d'une organisation sociale méritocratique<sup>386</sup> ; pourtant, leurs usages de la notion divergent considérablement, et aboutissent à des projets politiques et sociaux bien distincts, qui dans le cas de Saint-Simon constitue l'une des principales orientations méritocratiques du socialisme français naissant, par contraste avec l'école *égalitaire*<sup>387</sup>.

### 1.5.2 Pluralité et hiérarchie des capacités chez Saint-Simon

La notion de *capacité* apparaît dès les premiers écrits de Saint-Simon, mais tend à prendre de plus en plus d'importance au fil des années pour devenir un pilier de sa pensée, structurant sa conception du mérite et de la justice sociale suivant la formule consacrée « à chacun selon sa capacité, et à chaque capacité selon ses œuvres ». Chez le philosophe de l'industrie, la capacité est l'un des termes qui (comme le rappelle Pierre Musso) sont « susceptibles de significations à la fois politiques (l'aptitude d'un individu) et scientifiques (capacité à contenir un fluide) dont il exploite la polysémie pour passer d'un domaine à l'autre »<sup>388</sup>. Saint-Simon évoque les *capacités* pour évoquer des traits individuels, comme les libéraux, mais également pour caractériser des groupes humains plus étendus (nations, classes sociales, professions, etc.) :

La constitution plus ou moins parfaite de la propriété est la mesure de la capacité politique d'une masse quelconque de population à une époque quelconque. Le degré de perfection de la philosophie fait connaître la capacité politique de la classe la plus riche et la plus instruite à ces mêmes époques. Enfin, l'état général de la civilisation constate la capacité politique générale de l'ensemble de la population à l'époque où on l'examine<sup>389</sup>.

Saint-Simon évoque dans ses écrits de nombreux types de capacités, généralement entendues au sens intellectuel : parmi les plus importantes figurent notamment les capacités industrielle, scientifique, technique et politique, mais bien d'autres sont évoquées en plus ou moins grands détails. La pluralité des capacités saint-simoniennes permet au philosophe de promouvoir une organisation sociale organique, où chaque talent individuel et collectif

---

<sup>386</sup> Michael DROLET, *Ibid.*, p. 673.

<sup>387</sup> Ludovic FROBERT, *Vers l'égalité, ou au-delà. Essai sur l'aube du socialisme*, Lyon, ENS éditions, 2021, pp. 20-30 et 44 -50

<sup>388</sup> Pierre MUSSO, *La religion du monde industriel : analyse de la pensée de Saint-Simon*, Paris, Éditions de l'Aube, 2006, p. 119.

<sup>389</sup> Henri SAINT-SIMON, « L'industrie », *Ibid.*, p. 1706.

pourrait trouver sa place. Notons d'ailleurs que la division des capacités traverse même le milieu scientifique (sur une modalité qui rappelle la distinction savant/ingénieur), puisque :

La haute capacité dans les sciences théoriques et la haute capacité dans les sciences d'application sont essentiellement distinctes, et à tel point qu'elles s'excluent mutuellement ; qu'elles ne sauraient exister dans la même tête ; que, nulle part et dans aucun temps, on n'a vu le même homme être le premier théoricien et le premier praticien dans un genre quelconque. Jamais le physiologiste le plus profond n'a été le médecin le plus habile, jamais la meilleure manufacture n'a été dirigée par l'homme qui a pénétré le plus loin dans les recherches chimiques, jamais le plus grand publiciste n'a été le meilleur administrateur, etc. Voilà pourquoi les théoriciens et les praticiens ont toujours formé, formeront toujours, en tout genre, deux classes distinctes de savants<sup>390</sup>.

Malgré cette complémentarité, la nature même des capacités appelle une stricte hiérarchisation entre elles : certaines doivent prendre le premier rôle dans la chaîne de commandement sociale, et organiser l'action des capacités subsidiaires. C'est bien sûr le cas de la « capacité scientifique » qui « doit maintenant permettre de transformer la société »<sup>391</sup> et dont les dépositaires seront les grands guides spirituels de la société future. Cette suprématie de la logique scientifique et rationnelle s'observe d'ailleurs dans la définition même des autres capacités sociales (et le rôle qui leur est attribué) : l'exemple le plus frappant en est donné lorsque Saint-Simon place, au cœur du *politique*, non pas les capacités de l'ancien monde (aptitude guerrière, charismatique, etc.), mais bien plutôt la *capacité administrative*.

### 1.5.3 La substitution de la *capacité administrative* à la capacité de gouverner

L'une des réflexions méritocratiques et capacitaires saint-simoniennes qui joue le plus grand rôle pour permettre l'émergence d'un certain idéal technocratique est celle selon laquelle la capacité politique traditionnelle doit désormais céder la place à la *capacité administrative*. En réalité, Saint-Simon, affirme que cette capacité administrative n'est pas une invention récente, mais qu'elle a toujours existé sous diverses formes ; à vrai dire, elle aurait même toujours souterrainement joué le premier rôle en politique. C'est en effet sur elle que reposerait le « fondement » de toute action de l'État, c'est-à-dire la possibilité de

---

<sup>390</sup> *Ibid.*, p. 1529.

<sup>391</sup> Juliette GRANGE, « L'industrialisme de Saint-Simon », 2003, URL complète en biblio., p. 9.

mobiliser et mettre en œuvre ses ressources, son « budget ». À toute époque « la nation veut que son budget soit fait par les citoyens qui ont le plus de capacité en administration »<sup>392</sup> puisque « la capacité nécessaire pour faire un bon budget est la capacité administrative. D'où il résulte que la capacité administrative est la première capacité en politique »<sup>393</sup>. Cependant, la capacité administrative a toujours été placée au second rang par les dirigeants politiques traditionnels, qui étaient généralement issus de la classe guerrière. Pour Saint-Simon, cet état de fait doit cesser dans l'âge industriel, et la capacité administrative doit désormais prendre toute sa place en tant que « première capacité en politique »<sup>394</sup>. C'est seulement à cette condition que la politique ancienne et irrationnelle pourra être réduite à une simple « entreprise industrielle »<sup>395</sup> comme une autre.

En somme, Saint-Simon théorise l'*administration* comme le dépassement effectif du politique, conduisant cette forme d'organisation sociale archaïque à être absorbée sans heurts dans le continuum organique Science-Société-Religion. Si Saint-Simon ne semble pas avoir écrit ou proféré la fameuse formule qui lui est souvent attribuée, selon laquelle le « gouvernement des hommes doit céder la place à l'administration des choses »<sup>396</sup>, le thème de la rupture radicale entre *politique* et *administration* demeure central dans sa pensée<sup>397</sup>. Suivant les termes de l'analyse de Pierre Musso, il s'agit bien de procéder à « l'inversion gouvernement-administration à l'intérieur de l'État »<sup>398</sup> ; de même, pour Juliette Grange, « il n'y a [pour Saint-Simon] pas nécessité à se saisir du pouvoir par l'insurrection ou l'élection ; la grande révolution européenne tient moins à des mesures politiques au sens classique qu'à la mise en place discrète de réformes que l'on peut dire, faute de mieux, administratives »<sup>399</sup>.

Ici encore, les conceptions scientifiques de Saint-Simon occupent le premier plan, car il conçoit la capacité administrative moderne comme un dérivé, ou en tout cas un *combiné*, de la capacité scientifique. Nous l'avons vu, les deux capacités fondamentales de la modernité sont

---

<sup>392</sup> Henri SAINT-SIMON, « Le Politique par une société de gens de lettres ou Essais sur la politique qui convient aux hommes du XIXe siècle », 1819, in *Œuvres complètes*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012, vol. III, p. 1942.

<sup>393</sup> *Ibid.*, p. 1950.

<sup>394</sup> *Ibid.*, p. 1950.

<sup>395</sup> Henri SAINT-SIMON, « L'industrie », *Ibid.*, p. 1525.

<sup>396</sup> Voir les « Notes des éditeurs » Henri SAINT-SIMON, *Œuvres complètes*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012, vol II, p. 1781.

<sup>397</sup> Sayuri SHIRASE, *Le concept d'administration dans le système industriel : étude sur la pensée de Henri Saint-Simon*, Tours, Université de Tours, 2019.

<sup>398</sup> Pierre MUSSO, « L'organisateur-réseau ou la politique de Saint-Simon », in *Télécommunications et philosophie des réseaux*, Presses Universitaires de France, 1998, p. 142.

<sup>399</sup> Juliette GRANGE, « Une philosophie de l'industrie et du monde industriel », in *L'actualité du saint-simonisme. Colloque de Cerisy*, Paris, Presses Universitaires de France, p. 57.

pour Saint-Simon la capacité scientifique, qui représente l'autorité spirituelle, et la capacité industrielle, qui est son pendant temporel et pratique. Or, Saint-Simon conçoit la *capacité administrative* comme une véritable « capacité combinante »<sup>400</sup> en ce qu'elle permet, selon les mots de Michel Bellet, de « combiner » ces mêmes capacités scientifique et industrielle, « de manière pratique, en faveur du but social, au niveau individuel et collectif »<sup>401</sup>. En définitive, comme l'ensemble des autres dimensions de la société industrielle, l'administration saint-simonienne découle directement de la *Weltanschauung* des sciences positives.

Notons que, en théorisant la substitution de l'administratif au politique, Saint-Simon défend des positions très proches de celles de certains penseur libéraux, notamment d'économistes tels que Dunoyer et Say. En effet, ce dernier affirme notamment, dans son *Cours complet d'économie politique*, que les gouvernements traditionnels sont des organes accidentels et temporaires sur le plan historique, qui doivent bientôt céder la place à une administration rationnelle du monde social<sup>402</sup>. Nous voyons ici, encore une fois, la plasticité et la diversité des influences de la pensée de Saint-Simon. Si son inspiration fondamentale demeure celle des Idéologues et des pré-positivistes quant à la centralité absolue de la science, ce legs est enrichi tant par le recours à la religion organique des contre-révolutionnaires qu'aux théories capacitaires et administratives libérales. En agrégeant ces diverses réflexions pour systématiser encore davantage sa pensée positiviste, Saint-Simon déploie à notre sens un univers conceptuel qui présente de nombreuses conditions facilitantes pour permettre l'émergence d'un certain idéal technocratique ; ceci d'autant plus que sa pensée est caractérisée par un fort penchant élitiste, révélé par sa mise en valeur des *hommes de génie*.

---

<sup>400</sup> Michel BELLET, « Henri Saint-Simon et l'idée républicaine », *Revue d'histoire de la pensée économique*, 2022, vol. 1, n° 13, p. 200.

<sup>401</sup> *Ibid.*

<sup>402</sup> Richard WHATMORE, *Republicanism and the French Revolution: An Intellectual History of Jean-Baptiste Say's Political Economy*, Oxford, Oxford University Press, 2000, p. 149.



#### 1.5.4 L'homme de génie, sommet de la hiérarchie capacitaire

Alors même que les *capacités* déterminent la hiérarchie sociale saint-simonienne, il reste à déterminer leur origine, et la manière dont chacun peut se les approprier. Or, si une part d'acquis peut-être envisageable, l'essentiel de la conception saint-simonienne des capacités est profondément essentialiste et innéiste, puisque Saint-Simon estime que chacun a, dès sa naissance et en vertu de ses dons naturels, une place déterminée à prendre dans l'organisation sociale. Si la naissance et le sang ne décident plus du sort de chacun, le philosophe estime qu'une part non négligeable de déterminisme persiste chacun ne pouvant trouver sa place dans l'atelier social qu'à partir des caractéristiques de sa *nature*. Saint-Simon formule sa conception innéiste des capacités à la fois dans sa théorie générale comme nous le verrons, mais également dans des passages plus polémiques de son œuvre, comme lorsqu'il évoque par exemple « ce savant [qui] n'avait point reçu de la nature la capacité philosophique nécessaire pour organiser ses pensées et en former un tout systématique »<sup>403</sup>. Se faisant plus flatteur envers le « Docteur Bougon », Saint-Simon s'écrie « vous êtes physiologiste, mon cher docteur. Vous êtes du très petit nombre de ceux qui ont reçu de la nature la capacité suffisante pour cultiver avec succès la physiologie transcendante qui est la science de l'homme »<sup>404</sup>.

On le voit, si elle est mobilisée de manière méritocratique pour fustiger l'injustice inhérente à l'aristocratie du sang, l'anthropologie capacitaire de Saint-Simon peut se révéler également innéiste et inégalitaire, et donc élitiste : ce penchant se vérifie tout particulièrement dans sa mise en valeur d'hommes indiscutablement supérieurs aux autres en tous points, les *génies*. Le philosophe identifie en effet certains individus à de véritables figures messianiques, appelées à transcender leur temps et leur société grâce à une forme de prédestination et de grâce qui touche à leur nature même. Affirmant que « plus un homme a de caractère, plus il a de capacité »<sup>405</sup>, Saint-Simon place l'*homme de génie*, véritable *élu* cumulant les compétences et les intuitions, au sommet de la pyramide capacitaire, place à partir de laquelle il exerce une influence considérable sur tous ses semblables. En effet, « tout

---

<sup>403</sup> Henri SAINT-SIMON, « Introduction aux travaux scientifiques du XIXe siècle » (1808), *Ibid.*, p. 371.

<sup>404</sup> Henri SAINT-SIMON, « Mémoire sur la science de l'homme et Travail sur la gravitation universelle », *Ibid.*, p. 1095.

<sup>405</sup> Henri SAINT-SIMON, « Projet d'Encyclopédie par Claude-Henri Saint-Simon – Second prospectus », *Ibid.*, p. 622.

homme de génie laisse après lui de larges traces de son existence. Il ne produit pas toujours l'effet qu'il aurait désiré, mais il en produit toujours un très grand »<sup>406</sup>. De fait :

Si l'on examine attentivement les idées qui guident les gouvernements dans toutes les directions particulières d'administration, on verra qu'elles ont toutes été trouvées par des hommes de génie. Les hommes de génie éclairent donc les gouvernants aussi bien que les gouvernés<sup>407</sup>.

Dans l'œuvre précoce de Saint-Simon, l'homme de génie s'incarne bien sûr préférentiellement dans la figure impériale ; si l'entreprise de courtoisie est claire, le propos général est néanmoins révélateur de l'anthropologie hiérarchique du philosophe, qui lui permet de vanter les mérites d'hommes auxquels il s'identifie bien volontiers :

Napoléon a pris pour modèle, Charlemagne, l'organisateur de la société européenne, le plus grand politique qui ait jamais existé, cette tête d'une force gigantesque, qui avait donné à l'Europe une constitution tellement solide qu'elle a résisté pendant mille ans à tous les assauts des novateurs, superbe édifice renversé par les encyclopédistes, qui ne pouvait être élevé, reconstruit, amélioré dans sa reconstruction, que par le génie transcendant et immortel de Napoléon<sup>408</sup>.

Les mots sont forts, et sont repris en bien d'autres occasions pour affirmer que les *hommes de génie* doivent être placés aux responsabilités les plus élevées :

J'approuve l'élection annuelle, avec la faculté de réélire. Par ce moyen, les hommes d'un génie transcendant seront à vie, et ceux qui, par leur capacité, s'en rapprochent le plus seront stimulés autant que possible<sup>409</sup>.

Outre le « meneur d'hommes », l'homme de génie peut également s'incarner dans une figure intellectuelle (à l'image de Saint-Simon lui-même) qui discerne mieux que quiconque les secrets de l'univers et les desseins de l'avenir :

Un savant superficiel n'a pas la capacité suffisante pour combiner les idées encyclopédiques : la combinaison de ces idées exige le plus haut degré de capacité. Tout homme qui n'aura pas fait une étude approfondie des sciences les

---

<sup>406</sup> Henri SAINT-SIMON, « Introduction aux travaux scientifiques du XIXe siècle » (1808), *Ibid.*, p. 399.

<sup>407</sup> Henri SAINT-SIMON, « Lettres d'un habitant de Genève à l'humanité & Lettres d'un habitant de Genève à ses contemporains », *Ibid.*, p. 107.

<sup>408</sup> Henri SAINT-SIMON, « La contestation avec M. de Redern II (1811-1812) », *Ibid.*, p. 844.

<sup>409</sup> Henri SAINT-SIMON, « Lettres d'un habitant de Genève à l'humanité & Lettres d'un habitant de Genève à ses contemporains », *Ibid.*, p. 109.

plus abstraites et qui ne se sera pas particulièrement familiarisé avec les combinaisons mathématiques, astronomiques et physiologiques [...] fera nécessairement des combinaisons encyclopédiques absurdes<sup>410</sup>.

À mesure que la « fin de l'histoire » industrielle approche, il est évident, comme nous l'avons vu, que ce sont les génies philosophiques et scientifiques qui doivent se voir reconnaître une préséance absolue et remplacer les représentants d'un ordre révolu, politique ou religieux<sup>411</sup>. Toutefois, notons que ce renouvellement des élites ne sera pas forcément une « ouverture » des plus hautes responsabilités à l'ensemble des hommes, mais marquera la continuité du pouvoir de certaines âmes d'élite. Rappelons-le, Saint-Simon affirmait très sérieusement être la réincarnation de Socrate<sup>412</sup>, et prétendait également descendre de Charlemagne pour se prévaloir d'une lignée privilégiée. Ainsi, si les modalités de l'exercice du pouvoir temporel et spirituel évoluent avec la civilisation, Saint-Simon semble parfois indiquer que c'est un toujours nombre réduit d'âmes d'élite, issues d'un lignage favorisé et d'une véritable prédestination, qui président de tout temps aux destinées de l'humanité.

On le voit, la pensée profondément novatrice de Saint-Simon est parcourue de tensions fondamentales en ce qui concerne le sujet de la répartition méritocratique des responsabilités dans l'atelier social. S'il entend théoriser un modèle de société décentralisé et fraternel, le philosophe de l'industrie prend pour arrière-plan conceptuel une anthropologie hiérarchique qui s'avère lourde de conséquences. Ses disciples ne s'y tromperont pas, qui verront dans cette question de la *hiérarchie* une donnée absolument capitale, qu'ils placeront au cœur de leur *Église*.

---

<sup>410</sup> Henri SAINT-SIMON, « Projet d'Encyclopédie par Claude-Henri Saint-Simon – Second prospectus », *Ibid.*, pp. 656-657.

<sup>411</sup> Henri SAINT-SIMON, « Mémoire sur la science de l'homme et Travail sur la gravitation universelle », *Ibid.*, p. 1134.

<sup>412</sup> Henri GOUHIER, *La Jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme. II Saint-Simon jusqu'à la Restauration*, Paris, Vrin, 1936 (édition de 1964), pp. 219-220.

## 1.6 Dans l'ombre du champ scientifique : le succès de Saint-Simon dans les milieux avides de science

Pour finir de mettre en lumière la centralité des enjeux liés à la question scientifique et technocratique chez Saint-Simon, il convient de préciser le profil général de ceux qu'il parvient à convaincre du bien-fondé de ses idées. Or, très rapidement, le premier cercle de ses disciples est constitué par de jeunes polytechniciens qui, comme de nombreux étudiants de l'époque (détenteurs de *capacités*) déplorent que nombre d'opportunités de carrière leur soient désormais fermées par la Restauration. Outre cette dynamique estudiantine, les polytechniciens se sentent déconsidérés dans un champ scientifique où ils demeurent marginaux, ainsi que dans une société française où leur statut et leur champ d'action sont encore mal définis, et donc dénués de réelle valeur symbolique.

### 1.6.1 La frustration des jeunes détenteurs de *capacités*

Selon Christophe Prochasson, « le noyau réduit des tout premiers saint-simoniens était composé d'esprits scientifiques, séduits par le scientisme de Saint-Simon »<sup>413</sup> ; si cette affirmation est très largement vraie, elle nécessite néanmoins d'être associée à quelques nuances. Tout d'abord, la pensée de Saint-Simon n'a jamais véritablement « pris » au cœur même du champ scientifique et parmi les savants les plus établis où, nous l'avons vu, ses idées furent souvent traitées avec amusement voire parfois franchement ridiculisées. En revanche, ces mêmes idées conquièrent très nettement certaines franges marginales de ce même champ scientifique, dont les représentants ne parviennent pas encore à trouver leur place dans la société française. Ceci d'autant plus que de nombreuses dimensions de cette dernière tendent à se différencier et s'autonomiser progressivement en proto-champs sociaux émergents, alors que le pouvoir conservateur de la Restauration continue à maintenir un *statu quo* de plus en plus étouffant. Dans ce contexte, c'est le milieu des jeunes ingénieurs, et tout particulièrement celui de l'École polytechnique, que les idées de Saint-Simon parviennent à influencer le plus durablement.

Avant de préciser la nature de cette influence spécifique sur Polytechnique, notons qu'elle *s'emboîte* dans une dynamique plus large, qui voit Saint-Simon faire preuve d'un

---

<sup>413</sup> Christophe PROCHASSON, *Saint-Simon ou l'anti-Marx*, Paris, Perrin, 2005, p. 134.

remarquable pouvoir de séduction sur la jeunesse de son temps<sup>414</sup>, puisque c'est dans celle-ci que vont se recruter l'essentiel de ses disciples, en partie du fait d'une réelle frustration générationnelle. En effet, il faut rappeler que la Restauration marque une période de désenchantement et de *fermeture des opportunités*<sup>415</sup> pour nombre de jeunes gens en quête d'ascension sociale. Selon certains historiens, il serait même possible d'identifier un « malaise parmi la jeunesse qui était étendu à l'échelle de l'Europe »<sup>416</sup>, et qui peut être attribué à un excès de jeunes hommes éduqués par rapport aux positions professionnelles disponibles. Dans le cas précis de la France, un problème supplémentaire émerge du fait que, dès les premières années de la Restauration, l'État permet au clergé de reprendre le contrôle de très nombreuses positions de pouvoir et d'encadrement. Par exemple, comme le rappelle Pamela Pilbeam :

Dès 1827, 66 des 88 professeurs de philosophie dans les collèges royaux étaient des clercs nommés pour essayer de contrebalancer une orientation précédemment progressiste. La vénalité des offices, une cible majeure des révolutionnaires en 1789, s'était insinuée de nouveau durant l'Empire, et avait prospéré comme un chancre sous la Restauration<sup>417</sup>.

Nulle part cette frustration générationnelle n'était plus forte que chez les jeunes étudiants parisiens qui, malgré de nombreux sacrifices (financiers, géographiques, etc.) et leur volonté de s'élever par l'étude, se voyaient finalement victimes de la résurgence des « passe-droits »<sup>418</sup> aristocratiques ou religieux, se voyaient interdits d'examens et se trouvaient ainsi fatalement cantonnés à un statut inférieur à leurs aspirations premières. La contestation estudiantine était d'autant plus structurée à Paris que selon Alan Spitzer, c'est précisément à partir des deux premières décennies du XIX<sup>e</sup> siècle, à la suite de la Révolution, qu'émerge le grand modèle d'éducation supérieure « à la française », fondé sur la « socialisation et la formation d'une élite au sein d'institutions séparées en fonction de l'âge [dont les étudiants] sont éduqués et stratifiés au travers d'un système d'examen hautement formalisé »<sup>419</sup>. Or ce système culmine dans la formation d'une nouvelle sociologie

---

<sup>414</sup> Antoine PICON, *Les saint-simoniens. Raison, imaginaire et utopie*, *Ibid.*, p. 35.

<sup>415</sup> Pamela PILBEAM, *Republicanism in Nineteenth Century France 1814-1871*, Londres, MacMillan, 1995, p. 72 : « La transition entre Empire et Restauration semble avoir été significative en termes de définition générationnelle. La manière dont l'Empire étaient dépeint comme un temps d'espoir et de naissance d'une société ouverte, la Restauration comme une fermeture des portes de l'opportunité pour les jeunes, a été immortalisée dans la caractérisation de Julien Sorel dans *Le Rouge et le Noir* »

<sup>416</sup> *Ibid.*

<sup>417</sup> *Ibid.*

<sup>418</sup> François GALLICE, « Les ingénieurs saint-simoniens : le mariage de l'utopie et de la raison ? », *Recherches contemporaines*, 1994, n° 2, p. 11.

<sup>419</sup> Alan SPITZER, *The French generation of 1820*, Princeton, Princeton university press, 1987, p. 16.

estudiantine<sup>420</sup>, marquée par un profond esprit de corps et dont la cohésion est accrue par le déracinement parisien<sup>421</sup>. Séparés de leurs milieux familiaux et régionaux, ces étudiants forment leur vision du monde au contact de leurs pairs et de leurs professeurs, avec lesquels ils entretiennent souvent des relations étroites.

En somme, si la Révolution n'a pas pu achever l'ensemble de ses ambitions éducatives (la mise en place d'une instruction universelle ayant finalement été avortée<sup>422</sup>) ces dernières jouent néanmoins un grand rôle pour structurer une nouvelle sociologie estudiantine qui donne corps aux revendications méritocratiques sous la Restauration. C'est dans ce contexte que de nombreux étudiants voient en Saint-Simon le grand prophète de leurs aspirations sociales, puisqu'il défend les capacités contre les notables<sup>423</sup>, et c'est tout particulièrement le cas des polytechniciens, qui peuvent se prévaloir d'une relation privilégiée avec la tradition méritocratique révolutionnaire. En effet, Polytechnique est sous la Restauration l'un des principaux bastions des idéaux progressistes et antimonarchiques<sup>424</sup>, notamment avec son concours qui demeure le grand symbole de l'élitisme républicain<sup>425</sup>. L'École était ainsi, comme nous le rappelle Janis Langins, perçue par de nombreux conservateurs comme un héritage direct des pires moments d'égarement révolutionnaires, entretenant « une attitude et une pédagogie issues de la Terreur »<sup>426</sup>.

Historiquement, l'institution la plus farouchement républicaine à avoir été fondée par la Révolution fut l'École normale, destinée à la formation des instituteurs, mais qui ne donna jamais entière satisfaction et fut rapidement supprimée. Polytechnique avait pour sa part survécu à tous les troubles du début du XIX<sup>e</sup> siècle, au grand dam de ses opposants tels que Jean-François Barailon, pour qui « le même régime, les mêmes abus, les mêmes conséquences [qu'à l'École normale] s'observent encore à l'École polytechnique. C'est au vrai, quelque chose que l'on puisse dire, l'École normale toujours existante »<sup>427</sup>. En plus de la question purement méritocratique, le lien privilégié de Polytechnique avec le saint-simonisme a également beaucoup à voir avec la dimension *scientifique* de ce dernier.

---

<sup>420</sup> *Ibid.*

<sup>421</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>422</sup> Jean-Yves MOLLIER, « Introduction », in *Histoires de lecture. XIXe - XXe siècles*, Bernay, Société d'histoire de la lecture, p. 7.

<sup>423</sup> Yannick LE MAREC, *Ibid.*, p. 17.

<sup>424</sup> Janis Langins, *La République avait besoin de savants*, Paris, Belin, 1987, p. 94.

<sup>425</sup> Bruno BELHOSTE, « Anatomie d'un concours. L'organisation de l'examen d'admission à l'École polytechnique de la Révolution à nos jours », 2002, n° 94, p. 142.

<sup>426</sup> *Ibid.*, p. 91.

<sup>427</sup> Cité dans Janis Langins, *Ibid.*, p. 94.

## 1.6.2 Le rôle décisif de Polytechnique dans l'histoire du saint-simonisme

Le saint-simonisme exerce une influence particulièrement forte et durable au sein de l'École Polytechnique : du vivant de Saint-Simon déjà, certains de ses plus proches collaborateurs sont issus de l'institution, à l'image d'Auguste Comte et d'Olinde Rodrigues (son plus proche élève au moment de sa mort). Cette dynamique se confirme après la mort du philosophe de l'industrie, puisque, comme le remarque Pamela Pilbeam « à ses débuts, le petit groupe des saint-simoniens était uni par leurs liens resserrés en tant qu'anciens étudiants de l'École polytechnique »<sup>428</sup>. Pour continuer à traiter du premier cercle des saint-simoniens, citons bien sûr la figure de Barthélémy-Prosper Enfantin, qui rejoint le mouvement en 1825 et deviendra le grand *Père suprême* du saint-simonisme pour l'essentiel du XIX<sup>e</sup> siècle. Enfantin avait été introduit à la pensée de Saint-Simon par Olinde Rodrigues, qui avait justement été son ancien professeur. Enfantin entre à l'École polytechnique en 1813 et y étudie un an ; s'il doit mettre un terme prématuré à ses études pour des raisons financières, il demeure profondément marqué par l'esprit de l'institution. Il fréquente assidûment les milieux d'anciens polytechniciens dès les années 1820, notamment lorsqu'il séjourne à Saint-Petersbourg de 1821 à 1825<sup>429</sup> et conserve durablement cette habitude. À l'âge de soixante-cinq ans, il écrivait encore à un certain Richard :

On voit bien que nous sommes les enfants d'une même mère, que nous avons sucé longuement le lait de cette chère nourrice, et qu'ensemble nous nous plaisons à revenir à son patois polytechnique<sup>430</sup>.

Alors que commence leur œuvre de prêche, encore balbutiante, les premiers disciples de Saint-Simon (Rodrigues, Bazard, Enfantin et Comte étant les principaux) trouvent un écho particulièrement favorable au sein de cette même École polytechnique où, selon Jean-Pierre Callot, le *Producteur* circulait de salle en salle<sup>431</sup> et l'aura de Comte et d'Enfantin demeurerait considérable. Ce dernier établit immédiatement que « l'École polytechnique [sera] le canal par lequel nos idées se répandront dans la société »<sup>432</sup> et consacre une énergie inépuisable à évangéliser ses jeunes successeurs. Cet enthousiasme mutuel ne devait nullement constituer une fièvre passagère, mais au contraire se pérenniser, pour conduire les polytechniciens à occuper une place privilégiée au sein de l'Église saint-simonienne puisque, au fil des années,

---

<sup>428</sup> Pamela PILBEAM, *Ibid.* p. 16.

<sup>429</sup> Jean-Pierre CALLOT, *Ibid.* p. 3.

<sup>430</sup> Cité dans Jean-Pierre CALLOT *Ibid.*

<sup>431</sup> *Ibid.*

<sup>432</sup> Cité dans Jean-Pierre CALLOT *Ibid.*, p. 4.

toujours selon Jean-Pierre Callot « on vit jusqu'à cent polytechniciens aux réunions saint-simoniennes »<sup>433</sup>.

S'il s'agit de ne comptabiliser que ceux qui participent le plus activement au mouvement (en s'impliquant activement au sein de ses réseaux) on débouche sur un « noyau dur [d'] environ une cinquantaine d'ingénieurs d'État qui ont, de près ou de loin, participé à l'aventure saint-simonienne »<sup>434</sup>. Surtout, les polytechniciens occupent un rôle essentiel dans la hiérarchie : si l'on se penche sur le premier « Collège » de l'histoire du mouvement, institué avec la Première Église (1829-1831) et constitué par les 16 disciples les plus influents, on constate que s'y trouvent six polytechniciens (Margerin, Chevalier, Fournel, Talabot, Transon et Cazeaux). Antoine Picon estime pour sa part que, dès le début des années 1830, on peut dénombrer 130 polytechniciens qui gravitent franchement autour de l'école saint-simonienne (comprenant 60 adhérents certains et 70 sympathisants liés aux réseaux du *Globe*)<sup>435</sup>. D'après François Gallice, trois types d'ingénieurs ont rejoint le mouvement saint-simonien : les simples « sympathisants », les « industrialistes » aux ambitions principalement ingénieriales, et enfin les « religieux », qui « furent parmi les premiers [à faire] partie de la hiérarchie saint-simonienne »<sup>436</sup>.

Notons que, plus précisément encore que l'École polytechnique elle-même, c'est surtout l'École et le corps des Mines qui présentent une concentration remarquablement importante de saint-simoniens puisque, entre 1829 et 1833, plus de 20% des ingénieurs du corps des Mines sont des saint-simoniens (16 ingénieurs sur 60 à 70)<sup>437</sup>. Le fait est de première importance, car il dénote l'aspect « qualitatif »<sup>438</sup> du recrutement effectué par les saint-simoniens dans le milieu des jeunes ingénieurs. En effet, ce sont traditionnellement les meilleurs des polytechniciens (eux-mêmes n'étant-ils pas les meilleurs des ingénieurs ?) qui sont recrutés à l'École des mines, conférant ainsi un grand capital symbolique au mouvement qui parvient à susciter l'adhésion de certains des esprits les plus brillants de leur génération. Citons notamment Michel Chevalier, Charles Lambert, Abel Transon ou encore Jean Reynaud. Cet intérêt pour le saint-simonisme représente le début d'une véritable tradition

---

<sup>433</sup> *Ibid.*

<sup>434</sup> François GALLICE, *Ibid.*, p. 8.

<sup>435</sup> Antoine PICON, « Générosité sociale et aspirations technocratiques : les Polytechniciens saint-simoniens », in *La France des X : deux siècles d'histoire*, Paris, Economica, 1995, p. 146.

<sup>436</sup> François GALLICE, *Ibid.*, p. 9.

<sup>437</sup> *Ibid.* p. 8.

<sup>438</sup> *Ibid.*



d'investigation sociale au sein des Mines<sup>439</sup> qui contribue à faire émerger la spécificité du statut de l'ingénieur au cours du XIX<sup>e</sup> siècle. Les saint-simoniens connaissent également un certain succès dans le corps des Ponts et Chaussées, quoique de manière moins étendue.

### 1.6.3 Le Saint-Simonisme : une aventure d'ingénieurs en quête d'un statut ?

Comment expliquer le succès de la pensée saint-simonienne dans le milieu des jeunes ingénieurs de Polytechnique ? Outre l'aspiration méritocratique qu'ils partagent avec le milieu général des étudiants parisiens frustrés par leurs maigres perspectives, il faut sans nul doute se tourner vers la dimension proprement *scientifique* et positiviste de Saint-Simon, qui leur semble proposer un projet de société en adéquation avec leur vision du monde et leurs compétences spécifiques. Il est en effet possible, selon Bruno Belhoste, de considérer Polytechnique comme une vaste « machinerie scolaire » qui devient « le générateur d'un espace social spécifique »<sup>440</sup>, lequel « puise sa légitimité dans les sciences, envisagées comme la source de toute rationalité technique »<sup>441</sup>. Or, ce « *self-concept* » polytechnicien est d'autant plus fort que les élèves de l'École ne sont intégrés au champ scientifique parisien et national<sup>442</sup> que de manière marginale, et c'est d'abord là qu'ils entendent mobiliser un certain discours *scientifique* réformiste pour accumuler un capital symbolique fondateur, susceptible de leur conférer un nouveau statut et de nouvelles responsabilités sociales.

Comme le rappelle Bruno Belhoste, le champ scientifique est au début du XIX<sup>e</sup> siècle dominé par des savants qui sont pour l'essentiel issus des disciplines théoriques les plus anciennement reconnues par les Académies des sciences. Si les jeunes ingénieurs de Polytechnique reçoivent l'enseignement de certains d'entre eux<sup>443</sup>, notamment en mathématiques et en physique, ils ne relèvent nullement de la même sphère disciplinaire, et ne bénéficient que très peu de leur aura. Les jeunes polytechniciens se trouvent ainsi encore très largement dans un véritable *no man's land* symbolique. Alors qu'ils sont au contact des personnalités et des enseignements les plus prestigieux du champ scientifique, ils demeurent mis à l'écart de celui-ci, tandis que les compétences qui leur sont propres ne bénéficient

---

<sup>439</sup> Antoine PICON, « French Engineers and Social Thought, 18–20th Centuries: An Archeology of Technocratic Ideals », *History and Technology*, 2007, vol. 23, n° 3, pp. 197-208.

<sup>440</sup> Bruno BELHOSTE, *La formation d'une technocratie. L'École polytechnique et ses élèves de la Révolution au Second Empire*, Paris, Belin, 2003, p. 8.

<sup>441</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>442</sup> *Ibid.*, p. 75.

<sup>443</sup> *Ibid.*, p. 83.

encore d'aucun capital symbolique substantiel. Le champ technique qu'ils sont appelés à dominer<sup>444</sup> n'est encore que très partiellement différencié, fragmenté en de multiples types d'activités depuis l'explosion du monde relativement homogène des Arts et métiers<sup>445</sup>. En outre, leur intégration aux champs bureaucratique et politique, eux-mêmes émergents et non structurés, est encore très loin d'être effectuée.

En somme, l'École polytechnique se trouve au confluent de plusieurs champs inégalement différenciés et autonomisés<sup>446</sup>, et le « monde social »<sup>447</sup> des polytechniciens, élite du corps des ingénieurs, a encore de grandes difficultés à établir le *sens* social et symbolique de sa mission d'encadrement technicienne. Surtout, les membres du monde polytechnicien estiment que leurs compétences sont sous-employées et négligées par la société<sup>448</sup>, et militent activement pour une reconnaissance systématique de celles-ci. Leur instruction si particulière, qui combine la formation abstraite en mathématiques et sciences fondamentales avec la maîtrise technique, leur paraît faire d'eux les *intermédiaires* idéaux entre un champ scientifique (duquel ils aspirent à être reconnus comme des membres à part entière) et une société générale en pleine mutation, encore très mal cartographiée par ses élites intellectuelles. On ne s'étonnera donc pas de voir de nombreux ingénieurs participer activement aux organisations philanthropiques, ou encore poser les bases de nouveaux outils sociologiques fondés sur leurs compétences propres, tel Frédéric le Play<sup>449</sup>.

En somme, si l'élite polytechnicienne du monde des ingénieurs se lie si intimement à Saint-Simon et à sa postérité, c'est avant tout pour la manière originale dont le « philosophe de l'industrie » fait de leur *capacité scientifique* l'outil pertinent et légitime pour transformer un monde où ils ne trouvent pas encore leur place. C'est tout particulièrement le cas lorsque Saint-Simon évoque les déclinaisons industrielles et administratives de l'autorité scientifique, qui l'amènent à rejeter résolument la logique de la politique conflictuelle. En effet, selon Antoine Picon, la « tendance la plus fondamentale » qui amène tant d'ingénieurs à devenir saint-simoniens est le rejet de l'idée que le conflit politique et social puisse présenter une

---

<sup>444</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>445</sup> *Ibid.*, p. 129.

<sup>446</sup> *Ibid.*, p. 424.

<sup>447</sup> Konstantinos CHATZIS, « Le « monde social » polytechnicien de la première moitié du xix<sup>e</sup> siècle et la question de la circulation des savoirs en son sein », *Philosophia Scientiæ*, 2015, vol. 2, n° 19, pp. 37-55.

<sup>448</sup> Antoine PICON, « Générosité sociale et aspirations technocratiques : les Polytechniciens saint-simoniens », *Ibid.*, p. 148.

<sup>449</sup> Voir notamment Bernard-Pierre LÉCUYER, « Frédéric Le Play, fondateur de la "science sociale" », *Communications*, 1992, n° 54, pp. 39-51, et Guy THUILLIER, « Le Play et la "Réforme Sociale" », *La Revue administrative*, 1958, n° 63, pp. 249-259.

vertu et une fécondité propres<sup>450</sup>. Frustrés des stagnations de leur époque, nombre de jeunes ingénieurs, et tout particulièrement les polytechniciens se défient du parlementarisme et des « vanités politiques »<sup>451</sup>, et entretiennent comme Saint-Simon (qui les aide à structurer leurs aspirations) l'idéal d'une société rationnellement organisée<sup>452</sup>, qui participe de l'idéal technocratique.

Très vite, les polytechniciens réalisent, pour reprendre les mots d'Antoine Picon, que « l'ingénieur [chez Saint-Simon] accède à la dignité de promoteur d'un ordre nouveau »<sup>453</sup> et nombre d'entre eux pensent alors pouvoir recevoir chez lui la considération et les perspectives qui leur font si cruellement défaut dans la société conservatrice de la Restauration. Ainsi, s'il demeure relativement isolé de son vivant et ne touche nullement le cœur du champ scientifique, Saint-Simon demeure l'un des meilleurs interprètes de la volonté planificatrice des jeunes ingénieurs français (de leur goût pour « l'arithmétique sociale »<sup>454</sup> d'après l'expression de Théodore Porter), qui fera ensuite les grandes heures de la pratique technocratique à la française<sup>455</sup>. Le philosophe de l'industrie est donc l'un des tout premiers théoriciens à devenir le porte-parole de certaines franges des élites scientifiques qui aspirent à redéfinir les rapports de pouvoir dans leur principal champ de rattachement, mais également au sein des champs émergents en pleine mutation auxquels ils s'articulent.

C'est cette quête de reconnaissance et de responsabilités qui suscite indéniablement une forme d'idéal technocratique chez nombre de jeunes polytechniciens, idéal qu'ils trouvent particulièrement bien articulé et défendu chez Saint-Simon, et que leur implication résolue dans le mouvement saint-simonien va contribuer à développer, tout particulièrement au sein de la Première Église (1829-1831) qui fait l'objet de notre prochain chapitre.

---

<sup>450</sup> Antoine PICON, « French Engineers and Social Thought », *Ibid.*, p. 200.

<sup>451</sup> Antoine PICON, « Générosité sociale et aspirations technocratiques », *Ibid.*, p. 152.

<sup>452</sup> Francisco Joaquín CORTÉS GARCIA, « Política y economía en la École Polytechnique », *Historia i política*, 2011, n° 25, p. 313.

<sup>453</sup> Antoine PICON, « Générosité sociale et aspirations technocratiques », *Ibid.*, p. 148.

<sup>454</sup> Theodore PORTER, « Objectivity and Authority. How French Engineers Reduced Public Utility to Numbers », *Poetics Today*, 1991, vol. 12, n° 2, p. 256.

<sup>455</sup> Bruno BELHOSTE et Chatzis KONSTANTINOS, « From Technical Corps to Technocratic Power: French State Engineers and their Professional and Cultural Universe in the First Half of the 19th Century », *History and Technology*, 2007, vol. 3, n° 23, pp. 209-225.

## Chapitre II – La Première Église saint-simonienne, matrice idéologique du *triumvirat*

Les premiers disciples de Saint-Simon reprennent son flambeau dès sa mort en 1825, et altèrent considérablement sa pensée alors qu'ils se l'approprient. S'ils en conservent les grandes orientations et notamment le « dogme trinaire » Science-Société-Religion, ils retravaillent son articulation interne de manière parfois radicale, et accouchent peu à peu d'un projet idéologique nouveau, finalement formalisé dans une *Doctrine* et incarné dans une « Église » officielles dès l'année 1829. Nous désignerons comme la « Première Église » saint-simonienne (1829-1831) ce *moment* qui s'étend de la fondation de l'Église au grand « schisme » de novembre 1831, et qui constitue la période de gestation saint-simonienne du *triumvirat*. Or, cette Première Église a largement été occultée sur le plan historiographique par les inflexions ultérieures du saint-simonisme, et se caractérise par un fort intérêt pour les ressources du « système politique », dont elle entend s'emparer pour hâter la grande régénération sociale (qui tarde à venir sous la Restauration et la Monarchie de Juillet). Ce faisant, elle continue en réalité de théoriser l'absorption totale du pouvoir politique dans le dogme trinaire, mais définit cette nouvelle *administration* rationnelle sur une modalité bien plus volontariste que Saint-Simon, confinant à la « théocratie ».

C'est en rejoignant cette Première Église que se rencontrent Pierre Leroux, Jean Reynaud, Hippolyte Carnot et Édouard Charton, qui nouent alors de profonds liens d'amitiés. Fortement impliqués dans l'Église, ils en deviennent des prédicateurs et publicistes avertis, et commencent à former un noyau dur dans la *Revue encyclopédique* qu'ils rachètent dès 1831. Pourtant, les quatre amis rentrent peu à peu en conflit avec la hiérarchie de l'Église, pour diverses raisons. La crise finale s'opère autour de la question de l'*amour libre* en novembre 1831 : alors que Saint-Amand Bazard cède face à Prosper Enfantin et abandonne son magistère dans le *duumvirat* dit des *Pères suprêmes*, le quatuor assume un rôle majeur dans la contestation de la nouvelle morale enfantinienne, et quitte finalement le mouvement saint-simonien, non sans y avoir puisé une formation idéologique déterminante.

## 2.1 La Première Église (1829-1831) : un moment politique dans l'histoire du saint-simonisme

Le tournant des décennies 1820 et 1830 représente un *moment* singulier pour l'héritage de Saint-Simon : forgé peu après la mort du philosophe de l'industrie, le mouvement saint-simonien cherche à formuler une doctrine convaincante en puisant dans une œuvre qui n'est pas toujours bien cartographiée et digérée. Les réinterprétations doctrinales sont nombreuses sous l'influence de certains disciples, et tout particulièrement de ses *Pères suprêmes*. Exacerbant les penchants religieux et hiérarchiques de Saint-Simon, ses successeurs vont, dès la deuxième moitié des années 1820, constituer une Première Église particulièrement ambitieuse, dont l'action sera éclipsée par ses échecs et l'évolution ultérieure du mouvement.

### 2.1.1 La Première Église saint-simonienne (1829-1831) : au-delà des trompe-l'œil historiographiques

La synthèse idéologique du mouvement saint-simonien est dès son origine très nettement distincte de la pensée de Saint-Simon lui-même. Plusieurs facteurs l'expliquent et tout d'abord le fait que ce même mouvement ne commence à avoir une existence effective qu'après la mort du maître. De son vivant, Saint-Simon entretient des relations étroites avec divers collaborateurs qui lui servent parfois d'assistants et de secrétaires (notamment Auguste Comte, avec lequel il finit par se brouiller), mais ne fonde nullement une école de pensée officielle qui serait dépositaire d'une doctrine unifiée. Lorsqu'il présente la première version de son ultime ouvrage, le *Nouveau christianisme*, à ses auditeurs, ceux-ci représentent un cercle constitué d'exactly sept personnes<sup>456</sup>. C'est seulement lorsque Saint-Simon passe de vie à trépas le 19 mai 1825 que certains de ces hommes (les plus actifs sont le médecin Étienne-Marin Bailly, l'avocat Jean-Baptiste Duvergier, le poète Léon Halévy et surtout l'ultime assistant du philosophe : Olinde Rodrigues)<sup>457</sup> décident de pérenniser et diffuser sa pensée, en fondant le journal *Le Producteur*. Le mouvement saint-simonien est né : d'abord cercle de réflexion (où plus de deux ans de travail seront nécessaires pour « cerner » la pensée

---

<sup>456</sup> Pierre MUSSO, « Le mouvement Saint-Simonien (1825-1870) », in *Saint-Simon et le saint-simonisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1999, URL complète en biblio, paragraphe 3.

<sup>457</sup> Ibid.

du maître<sup>458</sup>) nourri de nombreux ralliements progressifs<sup>459</sup>, ses principaux acteurs finissent par fonder officiellement une « Église » munie de sa propre *Doctrine* en 1829.

Dans son ouvrage « Les saint-simoniens », Pierre Musso distingue trois étapes clés dans l'histoire du mouvement : 1825-1831 (longue période de « création de l'Église », fin de l'année 1831-1832 (« période de crise et de transition ») et enfin 1833-1870 (« passage à la pratique »<sup>460</sup>). Nous souhaitons pour notre part réaliser une autre coupe temporelle pour nous concentrer sur un *moment* plus précis dans ce schéma, dont la délimitation nous paraît la plus pertinente dans le cadre de notre étude, c'est-à-dire celui que nous désignerons comme l'époque de la *Première Église* (1829-1831). Il nous semble en effet que cette séquence est déjà très distincte de la longue période de gestation (1825-1829) où le saint-simonisme demeure un réseau plus lâche<sup>461</sup>, puisque l'année 1829 le voit se doter tout à la fois d'une *Doctrine* et d'une organisation officielles. Ce processus de structuration est certes loin d'être achevé, mais il a indéniablement franchi un cap significatif. Si la coupe temporelle que nous effectuons en nous focalisant sur cette Première Église nous paraît particulièrement intéressante, c'est tout d'abord qu'elle se prête particulièrement bien à notre objet d'étude (elle représente quasi exactement la période d'activité collective du *triumvirat* au sein du mouvement), mais également car elle permet de mettre en lumière une dimension de l'histoire du saint-simonisme qui tend souvent à être négligée.

En effet, si la période d'activité de cette Première Église est souvent un peu trop rapidement assimilée par l'historiographie à la toute première jeunesse du saint-simonisme (depuis les premiers tâtonnements de 1825), c'est en grande partie du fait d'un certain tropisme téléologique, qui fait office de véritable trompe-l'œil. On le sait d'ailleurs, la pensée de Saint-Simon lui-même fut longtemps obscurcie par celle de ses disciples, et plus précisément de ses disciples *tardifs*, de ce saint-simonisme qui se déploie progressivement à partir de 1832-1833 et triomphe surtout dans la deuxième moitié du siècle<sup>462</sup>. Ce saint-simonisme tardif (qui eut indéniablement la plus grande influence sur la société française) a longtemps attiré l'essentiel des regards, et a ainsi déteint sur l'historiographie du mouvement

---

<sup>458</sup> Christophe PROCHASSON, *Saint-Simon ou l'anti-Marx*, Paris, Perrin, 2005, p. 126.

<sup>459</sup> Voir notamment Antoine PICON, *Les saint-simoniens. Raison, imaginaire et utopie*, Paris, Belin, 2002, pp. 53-57.

<sup>460</sup> Pierre MUSSO, *Ibid.*, URL complète en biblio, paragraphe 2.

<sup>461</sup> L'étude approfondie des origines et des premières années du saint-simonisme dépasserait largement le cadre de notre étude : pour en appréhender les principaux déterminants, on pourra notamment se reporter aux travaux de Pierre MUSSO, *Ibid.*, ainsi que Antoine PICON, *Ibid.*, ou encore Pamela PILBEAM, *Saint-Simoniens in Nineteenth-Century France From Free Love to Algeria*, New-York, Palgrave Macmillan, 2013.

<sup>462</sup> Voir notamment Éric ANCEAU, *Napoléon III: Un Saint-Simon à cheval*, Paris, Tallandier, 2008.

dans son ensemble, puisque l'on pût penser que l'ensemble de son histoire (de Saint-Simon à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle) n'avait été que la progression logique et ininterrompue d'une pensée uniforme, ce qui est bien sûr loin d'être le cas.

Or, la même dynamique se vérifie dans le cas de la Première Église qui, puisque elle *n'est pas* le saint-simonisme tardif le mieux connu, tend à être assimilée à un simple balbutiement idéologique, à peine distinct de la période des premiers travaux saint-simoniens. Or, cette conception empêche de pleinement saisir toute la singularité de cette période, et notamment sa dimension très *politique* qui tranche avec le tropisme industriel et la tendance apolitique du saint-simonisme tardif.

### 2.1.2 La mise en place de l'Église et de sa hiérarchie

Le saint-simonisme s'institutionnalise véritablement au cours de l'année 1829 avec la publication de sa première *Doctrine* (en réalité datée de 1828-1829), ainsi qu'avec la fondation officielle d'une « Église » structurée. On peut considérer que celle-ci est née le jour de Noël 1829, lorsqu'une centaine de saint-simoniens votent en faveur d'une proposition d'Olinde Rodrigues (le dernier assistant de Saint-Simon, qui pouvait se prévaloir de la plus grande expertise quant à l'œuvre du maître, et qui jouissait d'un grand prestige parmi ses pairs) en vue de choisir deux *Pères suprêmes*, « tabernacles de la loi vivante », pour prendre la tête d'un mouvement devenu Église. Les deux hommes choisis pour remplir ce magistère sont Barthélémy-Prosper Enfantin, polytechnicien éphémère<sup>463</sup> qui avait fréquenté Saint-Simon sur la cooptation d'Olinde Rodrigues, et Saint-Amand Bazard, qui rejoint le mouvement à l'époque du journal *Le Producteur*, en 1825. Si Enfantin et Bazard accèdent à de telles responsabilités dans le mouvement saint-simonien (alors qu'ils demeurent relativement jeunes et ne font nullement partie du « premier cercle » de ceux qui furent les plus proches de Saint-Simon de son vivant), c'est très largement du fait de leur charisme, et de leur grande capacité évangélisatrice.

Enfantin est issu d'une famille aisée s'étant distinguée du temps de l'Empire, et dispose d'un pouvoir de séduction qu'il saura mettre à profit tout long de sa vie, lui qui demeure dès novembre 1831 le seul maître du mouvement saint-simonien jusqu'à sa mort. Saint-Amand Bazard présente pour sa part un profil plus original parmi les disciples de Saint-

---

<sup>463</sup> Sébastien CHARLÉTY, *Histoire du saint-simonisme 1825-1864*, Paris, Denoël Gonthier, 2018 (1896), p. 51-52

Simon, puisqu'il est un vétéran de l'opposition au pouvoir monarchique qui a plutôt fait ses armes dans les réseaux républicains et la *Charbonnerie*, participant à de nombreuses conjurations politiques avant de renoncer au militantisme des sociétés secrètes et découvrir l'œuvre du philosophe de l'industrie. En le nommant Père suprême, ses pairs reconnaissent son expérience politique, la séduction qu'il peut effectuer sur les héritiers de 1789, mais également ses capacités intellectuelles (il participe très activement à l'articulation et à la formulation de la *Doctrine*). Bazard contribue de manière décisive à faire de la Première Église un moment saint-simonien particulièrement *politique* et sujet aux interconnexions avec d'autres mouvances idéologiques (*Charbonnerie*, sociétés secrètes, etc.), dont les modes de fonctionnement vont contribuer à renforcer l'élitisme hiérarchique du saint-simonisme<sup>464</sup>.

Les Pères suprêmes s'établissent à l'hôtel de Gesvres, rue Monsigny, pour abriter leur *Famille*, qui se structure en plusieurs niveaux hiérarchiques. Vient tout d'abord le *Collège*, constitué de seize *Pères* (en comptant Bazard et Enfantin), soit les membres de plus haut rang que distinguent leur ancienneté ou leurs compétences. Le reste des adhérents (60 environ à plein titre pour Paris<sup>465</sup>) sont répartis au « second et troisième degré », sans compter le « degré préparatoire » qui accueille les aspirants disciples (à cette période, tous les membres de cette hiérarchie sont issus de milieux aisés, un degré encore inférieur, réservé aux ouvriers, sera ouvert plus tard par Bazard). Parallèlement, d'autres collèges mineurs sont institués pour traiter chacun d'un aspect particulier de la foi<sup>466</sup>.

Pour remplir leur Église, les saint-simoniens systématisent la pratique des prêches publics, fondés sur la *Doctrine* qu'ils continuent à raffiner : l'*Exposition* de 1829-1830 (signée du nom de Bazard et d'Hippolyte Carnot mais à laquelle participent d'autres rédacteurs) constitue un corpus sensiblement plus ambitieux et structuré que celle de la première année, très modeste. Leurs prêches s'accompagnent d'enseignements publics qui s'effectuent tout aussi bien à destination d'un public cultivé (quartier latin, grandes Écoles), que d'auditoires modestes et ouvriers. Alors que les saint-simoniens parviennent à séduire de plus en plus de travailleurs, ils les incorporent à leur Église et leur adressent de nombreuses attentions philanthropiques (fondation d'auberges, sensibilisation à l'hygiène, dispensation de soins, etc.). Parallèlement, la communauté parisienne peut bientôt se féliciter de la création de

---

<sup>464</sup> Jean-Noël TARDY, *L'Âge des ombres : complots, conspirations et sociétés secrètes au XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Les Belles Lettres, 2015, p. 182.

<sup>465</sup> Pamela PILBEAM, *Saint-Simoniens in Nineteenth-Century France From Free Love to Algeria*, New-York, Palgrave Macmillan, 2013, p. 27.

<sup>466</sup> *Ibid.*, pp. 26-27.



cinq églises régionales placées sous son autorité et localisées à Lyon, Marseille, Toulouse, Montpellier et Brest. En définitive, à la fin de l'année 1830, le mouvement saint-simonien compte jusqu'à 40 000 membres ou sympathisants selon certaines estimations<sup>467</sup> et Enfantin se félicite en affirmant que « nous marchons avec une rapidité qui nous paraît à nous-mêmes extraordinaire »<sup>468</sup>.

Bien sûr, la structuration et l'expansion de la Première Église contribuent à faire évoluer encore la pensée saint-simonienne. Il apparaît déjà nettement à cette date que les Saint-Simoniens *repensent* indéniablement Saint-Simon et, s'ils restent fidèle aux grandes lignes de sa philosophie, ils en réarticulent néanmoins les principaux éléments pour mieux sélectionner et développer les réflexions qui répondent à leurs propres objectifs. Au premier rang de ceux-ci figure tout particulièrement la question potentielle de l'action directe de l'Église sur la société, celle donc du *pouvoir*.

### 2.1.3 La Première Église ou la réhabilitation saint-simonienne du pouvoir

Nous l'avons évoqué, il faut considérer avec d'autant plus d'attention la Première Église du tournant des décennies 1820 et 1830 qu'elle se trouve largement éclipsée par l'évolution ultérieure du mouvement ; en outre, elle éclaire remarquablement les spécificités du contexte dans lequel la pensée de Saint-Simon a été effectivement transformée en doctrine structurée après sa mort. Or, ce contexte est marqué par une grande effervescence politique, nourrie par une opposition de plus en plus résolue à la Restauration, et qui culmine bien sûr avec la Révolution de Juillet. Les saint-simoniens, auxquels se sont agrégés de nombreux Républicains et autres militants politiques dont Bazard est le chef de file tout désigné, envisagent alors très sérieusement de court-circuiter la lente marche de l'histoire pour parvenir directement au pouvoir et corriger au plus vite les errements d'un pouvoir royal qu'ils jugent anachronique et inacceptable.

S'ils peuvent avoir une certaine influence sur la Révolution par la diffusion de leurs idées réformistes<sup>469</sup>, les saint-simoniens se distinguent surtout par la proposition qu'ils font à La Fayette (par l'entremise de Bazard) de mettre en place une « sorte de dictature mi-

---

<sup>467</sup> Jean-Pierre CALLOT, « Les polytechniciens et l'aventure saint-simonienne », *Bulletin de la Sabix*, 2009, vol. 42, URL complète en biblio., p. 5.

<sup>468</sup> Cité dans Jean-Pierre CALLOT, *Ibid.*

<sup>469</sup> *Ibid.*, pp. 4-5.

républicaine, mi saint-simonienne »<sup>470</sup>, offre que leur interlocuteur décline poliment. Si leur espoir de s'emparer directement des rênes de l'État se révèle alors quelque peu illusoire, il démontre un réel intérêt pour les potentialités du pouvoir politique, intérêt qui tranche avec les aspirations purement industrielles du saint-simonisme tardif et dont l'origine est bien plus profonde qu'une simple fièvre passagère contractée au passage de la Révolution.

En effet, alors que la pensée tardive de Saint-Simon exprimait une relative désillusion face au politique, celle d'un homme qui au soir de sa vie avait assisté à une succession de régimes éphémères aboutissant à la « ruine » de la France et débouchant sur le grand retour en arrière de la Restauration, ses disciples sont nombreux à partager une perspective très différente. La plupart sont jeunes, avides de changement et socialisés dans des réseaux où la contestation politique est demeurée (ou est redevenue) source de tous les espoirs. C'est bien sûr particulièrement le cas des milieux étudiants, qui jouent d'ailleurs un grand rôle durant la Révolution de Juillet puisque, selon Georges Weill : « Pendant plusieurs mois on vit les Écoles circuler en corps à travers Paris, invoquées par le gouvernement comme des protectrices, envoyant des adresses aux Chambres, écartant avec dédain les éloges que celles-ci leur décernaient »<sup>471</sup>.

Alors que les réseaux d'étudiants des grandes Écoles (et tout particulièrement la révolutionnaire Polytechnique) jouent un rôle majeur dans la composition de la Première Église, ses membres tendent alors à favoriser des modalités d'action bien plus directes et *politiques* que ne l'envisageait Saint-Simon ou son premier cercle de disciples. Comme nous le verrons dans le cas plus précis du quatuor, nombre de jeunes réformistes avides d'idéaux progressistes rejoignent le saint-simonisme en estimant qu'il représente la continuité de 1789 (ce dont se prévaut également sa hiérarchie), dont toutes les promesses restent encore à accomplir<sup>472</sup>. La Première Église est tout entière parcourue par cet enthousiasme politique pressant, et c'est en lui donnant une place dans ses enseignements et sa *Doctrine* qu'elle connaît ce que Jean Pierre Callot nomme son « apothéose »<sup>473</sup> en termes d'ambitions comme de capacité d'influence sur la société française.

---

<sup>470</sup> Philippe RÉGNIER, « BAZARD Saint-Amand », *Le Maitron*, 2009, URL complète en biblio.

<sup>471</sup> Georges WEILL, *Histoire du parti républicain en France de 1814 à 1870*, Paris, Félix Alcan éditeur, 1900, p. 49.

<sup>472</sup> David PINKNEY, *Decisive years in France, 1840-1847*, Princeton, Princeton university press, 1986, p. 3 : « the revolution of 1789 had not produced a new world or even a new France. Institutions of government and administration and the persons in position of power were different, but the storm of revolution, however much they had agitated the surface of events [...] had left largely unchanged the fundamental aspects of French life ».

<sup>473</sup> Jean-Pierre CALLOT, *Ibid.*, pp. 4-5..

Il nous faut donc voir comment la Première Église (*moment politique* par excellence du saint-simonisme) interprète les réflexions technocratiques de Saint-Simon pour mieux comprendre la formation idéologique qu'y reçut le *triumvirat* du Ministère Carnot de 1848 (qui formait encore en quatuor avec Pierre Leroux). Pour cela, nous nous concentrerons sur le texte que Friedrich Hayek désignait avec effroi comme « l'Ancien Testament »<sup>474</sup> du socialisme, cette première *Doctrine* systématique de l'année 1829-1830, que Carnot contribue d'ailleurs à rédiger alors que ses camarades sont déjà tous liés à la Première Église.

## 2.2 Le pouvoir réinvesti, vers une science autoritaire ?

Sous l'autorité de ses deux « Pères suprêmes », le saint-simonisme développe une doctrine qui conserve l'essentiel de l'apport intellectuel de Saint-Simon, et notamment le schéma interprétatif fondé sur la grande trinité conceptuelle Science-Société-Religion, dont il est affirmé dans la *Doctrine* qu'elle constitue bien le « dogme trinaire dans l'ordre social »<sup>475</sup>. Toutefois, l'Église donne également une importance considérable aux réflexions capacitaires de Saint-Simon qui touchent à la hiérarchie sociale. Le sommet de cette dernière ne doit pas seulement incarner l'autorité spirituelle par sa maîtrise scientifique, mais doit désormais en assurer autoritairement l'application au cœur d'un État fort, grâce à une *administration* active et volontariste.

### 2.2.1 La science, outil de planification totale

Comme le remarque Antoine Picon, « l'intérêt porté aux questions scientifiques constitue [...] l'un des éléments de continuité les plus nets »<sup>476</sup> entre Saint-Simon et les saint-simoniens ; la lecture de la *Doctrine* l'établit clairement, et tout particulièrement l'*Exposition* de la deuxième année (1829-1830). Dans celle-ci, la Première Église s'accorde avec son maître à penser pour considérer la logique scientifique comme la source d'une nouvelle autorité spirituelle dans l'âge industriel, et considère les sciences positives comme le plus

---

<sup>474</sup> *Ibid.*

<sup>475</sup> Hippolyte CARNOT et Saint-Amand BAZARD, *Doctrine de Saint-Simon : exposition, 2<sup>e</sup> année, 1829-1830*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, Bureau de l'Organisateur et du globe, 1830, p. 120.

<sup>476</sup> Antoine PICON, *Les saint-simoniens. Raison, imaginaire et utopie*, Paris, Belin, 2002, p. 177.

formidable outil qui puisse servir la plus régénération sociale<sup>477</sup> ; ceci pour trois raisons. D'abord car ces sciences permettent de *comprendre* le fonctionnement de l'humanité et de la société (lié au règne naturel), mais également de *prescrire* la direction à suivre à cette même société, et enfin (point où les disciples s'avèrent plus audacieux que Saint-Simon) de *produire* le changement attendu.

Sur le plan de la *compréhension*, les saint-simoniens estiment que la science permet d'appréhender l'humanité comme une entité organique, comme un corps qui peut être analysé suivant les mêmes modalités et la même exactitude que les autres corps physiques puisqu'il :

est soumis à une LOI qu'on pourrait nommer la loi physiologique de l'espèce humaine. Cette loi, SAINT-SIMON l'a découverte ; il l'a découverte comme on découvre toute loi, c'est-à-dire par une INSPIRATION du GÉNIE. Il l'a vérifiée ensuite, par l'emploi de la méthode en usage dans les sciences physiques<sup>478</sup>.

La méthode des sciences positives doit ainsi se diffuser dans l'étude des faits sociaux, où elle pourra s'avérer aussi rigoureuse et « exacte » qu'elle l'est déjà dans l'étude de la nature<sup>479</sup>, et permettre de faire converger l'ensemble des savoirs :

Toutes les sciences se tiennent, ou plutôt toutes les sciences ne sont que des divisions de la connaissance humaine, correspondantes aux divers aspects sous lesquels le phénomène *un* de l'existence se manifeste à nous<sup>480</sup>.

La priorité doctrinale des saint-simoniens est justement d'approfondir l'unité profonde des disciplines scientifiques qui constituent « l'ordre encyclopédique »<sup>481</sup> pour affirmer leur « autorité »<sup>482</sup> pleine et entière sur la société. En effet, la science se voit par eux chargée de la plus sainte des « missions »<sup>483</sup>, soit guider l'ensemble du processus de la réorganisation sociale, usant de son accès privilégié à la connaissance pour définir la marche du progrès et la conduire en pratique. On retrouve ainsi chez les disciples de Saint-Simon la relation qui est établie par ce dernier entre la science et l'industrie :

---

<sup>477</sup> Georg IGGERS, *The cult of authority. The political philosophy of the Saint-Simoniens.*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1970, p. 3.

<sup>478</sup> Hippolyte CARNOT et Saint-Amand BAZARD, *Doctrine de Saint-Simon : exposition, 2<sup>e</sup> année, 1829- 1830*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, Bureau de l'Organisateur et du globe, 1830, p. 3.

<sup>479</sup> *Ibid.*, pp. 250-251.

<sup>480</sup> *Ibid.*, p. 157.

<sup>481</sup> *Ibid.*, p. 165.

<sup>482</sup> *Ibid.*, p. 160.

<sup>483</sup> *Ibid.*, p. 147.

L'activité humaine [...] comprend, indépendamment des travaux du prêtre, qui en représentent l'unité, deux autres grands ordres de travaux, ceux de la science et de l'industrie, de la théorie et de la pratique<sup>484</sup>.

Pour le dire simplement, « si la science connaît, c'est l'industrie qui crée »<sup>485</sup>. Le sens de l'histoire consiste d'ailleurs largement dans la progressive harmonisation de ces deux domaines, pour mieux conjuguer leurs forces démiurgiques<sup>486</sup>, à une époque où « l'exploitation du globe, de la nature extérieure, devient désormais le seul but de l'activité physique de l'homme »<sup>487</sup>. Dans la valorisation de cette théorie de la *praxis* qui leur est propre, les saint-simoniens estiment que les progrès conjugués de la théorie et de la pratique seront virtuellement infinis puisque « si l'homme aujourd'hui ne peut encore tout embrasser par son amour, tout comprendre par sa science, tout soumettre à son pouvoir, il sent qu'il est appelé à aimer, à savoir, à pouvoir de plus en plus. »<sup>488</sup>, pourvu que « l'application des sciences devienne et beaucoup plus large et beaucoup plus régulière qu'elle ne l'est aujourd'hui, et que [...] chaque progrès dans la théorie soit suivi d'un progrès correspondant dans la pratique »<sup>489</sup>.

Si la Première Église partage les grandes aspirations de Saint-Simon quant à la nécessité de la grande Réforme scientifique, elle se démarque de ce dernier en se révélant plus précise et volontariste quant aux moyens à mettre en œuvre pour la conduire en pratique. En effet, nous l'avons vu, Saint-Simon oscille dans sa philosophie entre la promotion d'une organisation sociale décentralisée et fraternelle d'un côté, d'une responsabilité déterminante des détenteurs de certaines capacités, et des « hommes de génie » en particulier de l'autre. L'Église tranche de manière très nette entre ces deux orientations en affirmant que l'organisation sociale doit être tout entière structurée sur la hiérarchie ontologique des *capacités* qui structure l'humanité<sup>490</sup>. C'est pourquoi elle promeut la planification rationnelle comme modalité d'organisation sociale par excellence<sup>491</sup>, et affirme que chaque composant la société devra jouer un rôle suivant le grand plan d'ensemble qui sera formulé par les interprètes de la Science :

---

<sup>484</sup> *Ibid.*, p. 140.

<sup>485</sup> *Ibid.*, p. 178.

<sup>486</sup> *Ibid.*, p. 179.

<sup>487</sup> *Ibid.*, p. 169.

<sup>488</sup> *Ibid.*, p. 105.

<sup>489</sup> *Ibid.*, p. 156.

<sup>490</sup> *Ibid.*, p.123.

<sup>491</sup> Georg IGGERS, *Ibid.*, p. 183.

La famille universelle sera organisée, pour que, toutes les capacités [soient] mises à leur place, [soient] complètement utilisées pour elles-mêmes et pour le perfectionnement général<sup>492</sup>.

L'autorité scientifique que les premiers saint-simoniens reprennent de Saint-Simon est donc accentuée sur le plan de ses applications pratiques systématiques, comme en témoigne la conception que l'Église déploie d'un État fort, bien distincte de l'antiétatisme du maître.

### 2.2.2 Incarner la hiérarchie dans l'État

L'exposition de la doctrine saint simonienne ne fait pas mystère du rôle central qui doit selon elle être attribué au « système politique » (et donc à l'État) qui constitue le meilleur outil à la disposition des réformateurs pour guider le plus rapidement et le plus efficacement l'ensemble de la société vers son amélioration scientifique. Ainsi, d'après la *Doctrine* :

Pour nous, le système politique embrasse l'ordre social tout entier : il comprend la détermination du but d'activité de la société, celle des efforts nécessaires pour l'atteindre; la direction à donner à ces efforts, soit dans leur division, soit dans leur combinaison; le règlement de tous les actes collectifs ou individuels; celui enfin de toutes les relations des hommes entre eux, depuis les plus générales jusqu'aux plus particulières. Bien loin donc d'admettre que l'on doive se proposer de réduire toujours de plus en plus l'action directrice dans le sein des sociétés, nous pensons qu'elle doit s'étendre à tout et qu'elle doit être toujours présente<sup>493</sup>.

Si l'État doit assumer une telle autorité, c'est avant tout car sa structure pyramidale rend hommage à la structure naturelle de toute société humaine, soit celle d'une hiérarchie ontologique qui demeurera toujours, quel que soit le stade atteint par le progrès social :

Pour nous, toute société véritable est une hiérarchie. Nous croyons que plus la hiérarchie sociale est complète, que plus elle est puissante, et plus aussi alors il y a société ; que là où il n'y a pas de hiérarchie, il n'y a pas de société, mais seulement une agrégation d'individus, qui, dans cette situation, ne peuvent parvenir à maintenir quelque ordre dans leurs rapports que grâce aux traditions d'une ancienne hiérarchie, aux habitudes contractées sous son empire<sup>494</sup>.

---

<sup>492</sup> Hippolyte CARNOT et Saint-Amand BAZARD, *Ibid.*, p. 241.

<sup>493</sup> *Ibid.*, p.123.

<sup>494</sup> *Ibid.*

Pour que cesse le trouble du temps, de cette époque *critique* que les saint-simoniens entendent enfin refermer à la suite de leur maître il faut pour eux avant tout qu'une nouvelle hiérarchie se constitue<sup>495</sup> sur la base des *capacités* pour honorer le véritable mérite de chacun :

L'humanité, avons-nous dû, s'achemine vers un état où chacun sera récompensé selon ses œuvres, après qu'il aura été mis à même de mériter [...] par une éducation à laquelle tous pourront prétendre<sup>496</sup>

C'est seulement lorsque cette hiérarchie se sera incarnée dans l'État et la structure de commandement de la société que pourra pleinement s'exprimer cette « intelligence » qui doit présider aux destinées humaines<sup>497</sup>. Renouant avec les louanges de Saint-Simon envers les *hommes de génie*, les rédacteurs de la doctrine (notamment Enfantin, Bazard et le jeune Hippolyte Carnot) développent une série d'arguments qui met en valeur les guides « naturels » de l'humanité, et promeuvent leur accession pleine et entière à des pouvoirs considérables :

Aux époques organiques, une conception religieuse révèle à l'humanité une destination dont l'accomplissement devient l'objet de ses désirs les plus ardents. Les hommes qui aiment le plus cette destination, qui sont les plus capables d'y conduire leurs semblables, deviennent naturellement les chefs de la société; pour prendre cette position, il leur suffit de parler ou d'agir, et dès lors toutes les voix, tous les efforts viennent peu à peu s'unir sympathiquement à leurs voix, à leurs efforts. Chacun vient alors prendre rang après eux, dans l'ordre de son amour pour la destination commune, de sa capacité pour l'atteindre, et c'est ainsi, quelles que soient les vicissitudes qui accompagnent »<sup>498</sup>.

On le voit, la Première Église exacerbe considérablement la portée des réflexions hiérarchiques de Saint-Simon, ce qui les conduit à renverser l'antiétatisme industrialiste du maître pour mieux réinvestir les ressources du pouvoir de direction, au service d'une valorisation de la planification rationnelle<sup>499</sup>.

---

<sup>495</sup> *Ibid.*, p.126.

<sup>496</sup> *Ibid.*, p. 8.

<sup>497</sup> Friedrich HAYEK, *Studies on the abuse and decline of reason. Text and Documents*, Chicago, The University of Chicago Press, 2010, p. 221.

<sup>498</sup> Hippolyte CARNOT et Saint-Amand BAZARD, *Ibid.*, p. 124.

<sup>499</sup> Friedrich HAYEK, *Ibid.*, p. 228-229.

### 2.2.3 Le renforcement de l'idéal administratif saint-simonien

Si les saint-simoniens de la Première Église réinvestissent le « système politique » et la structure de l'État, ce n'est nullement pour revaloriser la logique politique classique. Au contraire, ils s'accordent bien avec Saint-Simon sur l'idée que le *politique* traditionnel, issu de la légitimité guerrière et conflictuelle, est appelé à disparaître et doit être remplacé par une « administration »<sup>500</sup> rationnelle, qui consiste dans l'application systématique des principes de la science positive à la société industrielle. Notons que la *Doctrine* saint-simonienne elle-même n'effectue pas cette distinction de manière claire et explicite, notamment parce qu'elle ne se soucie guère de définir précisément ce que recouvre pour elle la notion d'*administration* : le terme et ses dérivés n'y apparaissent qu'une dizaine de fois, parfois à titre purement historique et descriptif, et ne sont qu'évoqués de manière souvent très allusive en ce qui concerne la société industrielle. L'une des raisons principales de ce relatif désintérêt est sans doute que ce vocable de *politique* était bien plus frappant et parlant pour les auditeurs que la *Doctrine* cherchait à convaincre.

Pourtant, il est clair que la « politique nouvelle »<sup>501</sup> que la Première Église appelle de ses vœux ne recouvre nullement la définition du *politique* traditionnel, mais bien plutôt celui de l'*administration* théorisée par Saint-Simon. Les premiers disciples s'accordent donc bien avec le maître sur la nécessité de transformer la politique conflictuelle en administration rationnelle, et de faire des dirigeants de la société industrielle les « administrateurs des intérêts matériels et intellectuels »<sup>502</sup> plutôt que des gouvernants au sens classique. Leur *Doctrine* démontre ainsi la persistance de l'idéal « d'inversion gouvernement-administration à l'intérieur de l'État »<sup>503</sup> dont Pierre Musso souligne la centralité chez Saint-Simon. Comme ce dernier d'ailleurs, la Première Église établit que l'administration doit être rigoureusement déterminée par les méthodes des sciences positives et intégrée dans le continuum fondamental Science-Société-Religion, dont il est confirmé dans la *Doctrine* qu'elle constitue bien le « dogme trinaire dans l'ordre social »<sup>504</sup>.

---

<sup>500</sup> Hippolyte CARNOT et Saint-Amand BAZARD, *Ibid.*, p. 309.

<sup>501</sup> *Ibid.*

<sup>502</sup> *Ibid.*, pp. 311-312.

<sup>503</sup> Pierre MUSSO, « L'organisateur-réseau ou la politique de Saint-Simon », in *Télécommunications et philosophie des réseaux*, Presses Universitaires de France, 1998, p. 142.

<sup>504</sup> *Ibid.*, p. 120.



En ce sens, l'idéal administratif de la Première Église n'est pas non plus fondé sur un scientisme obtus et une vision technocratique restrictive : les progrès des sciences positives sont supposés culminer dans un projet social éminemment moral, qui appelle à fonder une

société constituée conformément à cette charte nouvelle, à cette loi donnée par SAINT-SIMON, qui veut que toutes les institutions sociales aient pour but l'amélioration du sort MORAL, physique et intellectuel de la classe la plus nombreuse et la plus pauvre<sup>505</sup>.

Or, seul un *amour* véritable pour le peuple permettra aux administrateurs sociaux de remplir cet objectif, et d'accomplir la grande promesse organique de l'âge industriel<sup>506</sup> :

Certes! il nous faut renouveler toute leur science ; mais pour cela donnons-leur d'abord un nouvel AMOUR. Il faut que nous les sachions, pour nous faire plus facilement AIMER d'eux; mais il faut qu'ils nous AIMENT , afin de nous savoir et de nous imiter [...] voilà l'idée sublime que l'école de Saint-Simon apporte au monde; c'est la révélation pleine d'amour qui doit établir entre tous les hommes , entre nous ! un lien plus puissant que tous ceux du passé. — C'est là aussi l'idée mère de toute science. — C'est là encore que nous trouverons la source et le but de toute activité<sup>507</sup>.

On le voit, le projet administratif de la Première Église demeure fidèle aux principaux déterminants théoriques posés par Saint-Simon ; subsiste néanmoins la nuance de taille sur laquelle nous avons insisté, c'est-à-dire ses modalités d'application. Préoccupée par la question du *pouvoir* (notamment du fait de l'influence galvanisante du contexte d'agitation politique qui marque le tournant de 1830, mais également d'une lecture extrêmement capacitaire de Saint-Simon) cette Église conçoit l'implémentation de leurs réformes administratives de manière bien plus volontariste et directive que leur maître à penser. Rompant avec la perspective d'un atelier social décentralisé où l'administration doit être souple et diffuse, la Première Église entend mobiliser sa stricte hiérarchie pour transformer directement et autoritairement l'organisation sociale. Elle intrique les pouvoirs temporel et spirituel de manière bien plus intime que Saint-Simon (qui tenait à les distinguer dans sa

---

<sup>505</sup> *Ibid.*, pp. 311-312.

<sup>506</sup> *Ibid.*, p. 309.

<sup>507</sup> *Ibid.*, 1830, p. 239.

théorie<sup>508</sup>) comme en témoigne son nouveau projet religieux, qui prend chez elle une toute nouvelle signification.

## 2.3 Le primat d'une *Religion* nouvelle

Progressivement, les saint-simoniens transforment fondamentalement les rapports qui lient les trois termes de la Trinité Science-Société-Religion chère à Saint-Simon. Là où le philosophe de l'industrie mettait la Science au premier plan, ses disciples accordent pour leur part une importance capitale aux questions proprement religieuses et spirituelles, qu'ils investissent d'une nouvelle signification. C'est dans ce remarquable enthousiasme religieux que se structure la bien nommée « Église », qui affirme bientôt que Science et Religion pointent, chacune dans une logique qui lui est propre, vers le même sens et le même but, tandis que ce dialogue bipartite fondamental tend à conférer au troisième élément de la trinité, la Société, une position subalterne.

### 2.3.1 Le tournant religieux du saint-simonisme, la « quête de la transcendance »

Nous l'avons évoqué, Saint-Simon semble avoir, durant l'essentiel de sa carrière intellectuelle, conçu la religion sous un angle purement social et utilitaire, ne se préoccupant nullement de questions métaphysiques, théologiques, spirituelles ou mystiques, c'est-à-dire de toutes celles qui traitent d'une réalité qui *transcenderait* l'existence terrestre. Cet état de fait aurait pourtant profondément changé en 1823 où, s'il faut en croire le futur Père suprême Enfantin, Saint-Simon aurait, après une tentative de suicide au mois de mars, reçu un puissant choc mystique et se serait dès lors préoccupé très sérieusement de questions transcendantes, qu'il continue à articuler à son projet social en insistant sur le thème de l'*Amour* notamment grâce au *Nouveau christianisme*. Ce tournant tardif de Saint-Simon joue sans nul doute un grand rôle dans l'effervescence religieuse décuplée de ses disciples ; sans entrer dans un débat approfondi<sup>509</sup> sur les causalités de cette inflexion internes au mouvement saint-simonien entre 1823 et 1829, nous nous contenterons de souligner la centralité absolue de la question religieuse dans la Première Église.

---

<sup>508</sup> Juliette GRANGE, Retour à Saint-Simon, La vie des idées <https://laviedesidees.fr/Retour-a-Saint-Simon.html>

<sup>509</sup> Voir Philippe RÉGNIER, « Entre politique et mystique, sécularisation et resacralisation. Pour une nouvelle approche de la religion saint-simonienne », *Archives de sciences sociales des religions*, 2020, n° 190, p. 89.

Cette problématique religieuse est d'autant plus importante à considérer qu'elle a longtemps tendu à être négligée. C'est ce que remarque Philippe Régnier en déplorant que trop d'analyses du saint-simonisme persistent à « contourner comme une gênante et incompréhensible extravagance un fait social d'une importance nodale et d'une réalité aveuglante : [la définition du saint-simonisme] comme *religion*, pourtant hautement déclarée et, de plus, ardemment mise en pratique »<sup>510</sup>. Or, c'est bien de cette logique qu'il nous semble falloir explorer les principaux déterminants, à la fois pour comprendre l'articulation de certains arguments technocratiques saint-simoniens, mais également comprendre la nature des idées que le *triumvirat* retire de son engagement dans la Première Église.

Dans celle-ci, la religion est toujours pensée, sous l'influence de Saint-Simon, comme un fait social, c'est-à-dire, selon les mots de Gareth Stedman-Jones, comme « l'ordre mental qui lie les hommes les uns aux autres - la source primordiale d'unité et d'ordre »<sup>511</sup>. Les disciples restent donc fidèles à la définition sociale de la religion qu'ils puisent chez leur maître à penser, et l'affinent d'ailleurs avec des réflexions originales, comme Eugène Rodrigues qui anticipe certaines des réflexions les plus célèbres de Durkheim (lecteur attentif de Saint-Simon) en affirmant que « la religion est le véritable *lien social* »<sup>512</sup>. En plus de cette dimension organique purement terrestre, les saint-simoniens se distinguent toutefois de leur maître à penser en se questionnant très profondément sur la question de la *transcendance*, c'est-à-dire sur les réalités spirituelles et surnaturelles que recouvre le discours religieux.

Cet état de fait est bien sûr particulièrement visible dans la transformation que l'Église fait suivre à la conception même de *Dieu*. Antoine Picon nous semble particulièrement bien mettre en lumière cette évolution en affirmant que :

Par rapport au Dieu de Saint-Simon, être abstrait encore imprégné du rationalisme des Lumières, la divinité à laquelle se réfèrent les auteurs de la *Doctrine* marque une nette rupture [...] son omniprésence tranche sur la distance encore toute voltairienne d'inspiration que Saint-Simon avait pris soin de maintenir entre l'être suprême et le monde. Dans la *Doctrine*, Dieu est à la fois

---

<sup>510</sup> Philippe RÉGNIER, *Ibid.*, p. 87.

<sup>511</sup> Gareth STEDMAN-JONES, « Saint Simon and the liberal origins of the socialist critique of Political Economy », *Stanford University*, 2004, p. 29.

<sup>512</sup> Philippe RÉGNIER, *Ibid.*, p. 93.

esprit et matière, intelligence et force, sagesse et beauté, il est présent dans l'homme comme à l'extérieur de lui<sup>513</sup>.

Le tournant constitué par cette nouvelle « quête de la transcendance »<sup>514</sup> (Picon) s'avère déterminant dans le déploiement de la Première Église, et il nous faut donc dès à présent en préciser les principales articulations.

### 2.3.2 Les déterminants de la religion saint-simonienne au sein de la Première Église

Préciser la nature de la conception saint-simonienne de Dieu (et de la transcendance en général) sous le magistère de la Première Église s'avère complexe, car le dogme y est encore loin d'être fixé (c'est d'ailleurs sa théorisation progressive par Enfantin qui finit par provoquer le « schisme » de 1831). De nombreuses nuances sont ainsi présentes dans les conceptions religieuses des disciples, et particulièrement à travers les différents niveaux hiérarchiques. Nous ne pouvons donc entreprendre ici de donner un aperçu exhaustif de la religiosité saint-simonienne, ceci d'autant plus qu'elle est caractérisée par un dynamisme et un syncrétisme particulièrement appuyés.

Elle puise en effet tout à la fois dans les réflexions de Saint-Simon lui-même, dans la tradition chrétienne et catholique (notamment dans les réflexions des penseurs contre-révolutionnaires<sup>515</sup> dont elle continue de s'inspirer en suivant l'exemple de Saint-Simon, tout particulièrement Maistre, Bonald et Ballanche), dans la tradition juive<sup>516</sup>, dans les cultes révolutionnaires qui se sont perpétués dans certaines loges franc-maçonniques et autres sociétés secrètes, tout particulièrement dans la *Charbonnerie* qui fournit des recrues importantes à l'Église (Bazard et Leroux notamment) et enfin dans les réflexions métaphysiques des philosophes contemporains. La religion saint-simonienne a généralement été perçue comme une forme de panthéisme<sup>517</sup>, en ce qui concerne sa dimension métaphysique<sup>518</sup>, et cela semble

---

<sup>513</sup> Antoine PICON, *Les Saint-simoniens. Raison, imaginaire et utopie*, Paris, Belin, 2002, p. 72.

<sup>514</sup> *Ibid.* p. 202 : les saint simoniens se lancent alors dans une véritable « quête de la transcendance ».

<sup>515</sup> Georg IGGERS, *Ibid.*, p. 3 et 186.

<sup>516</sup> Philippe RÉGNIER, *Ibid.*, p. 97.

<sup>517</sup> Antoine PICON, *Ibid.*, pp. 72-73.

<sup>518</sup> Michel ESPAGNE, « Le saint-simonisme est-il jeune-hégélien ? », in *Regards sur le Saint-Simonisme et les Saint-Simoniens*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1986, pp. 45-69.

avoir beaucoup à voir avec l'influence de Hegel et surtout de Spinoza, théoricien de la « substance unique »<sup>519</sup>.

La richesse et la diversité de ces influences syncrétiques rendent particulièrement difficile d'établir une définition claire de la religion saint-simonienne, qui ne les digère que progressivement. Ce fait explique d'ailleurs largement pourquoi cette même religion fut longtemps mise de côté par l'historiographie en raison de son aspect étrangement composite. Malgré tout, il est clair, dès l'époque de la Première Église, que la religion saint-simonienne présente quelques traits particulièrement saillants. Tout d'abord, elle s'accorde avec son maître pour affirmer que la doctrine religieuse n'a pas été fixée par une révélation définitive, mais est permanente et progressive, permettant aux saint-simoniens de proclamer leur propre « révélation nouvelle »<sup>520</sup> fondée sur le progrès des sciences positives :

la dernière RÉVÉLATION que Dieu fait à l'homme, [...] celle du PROGRÈS ,  
de l'amour, de la vie : c'est la COMMUNION UNIVERSELLE, l'ALLIANCE  
DÉFINITIVE , c'est la foi de SAINT-SIMON, celle de vos pères, celle de toutes  
les races futures<sup>521</sup>.

En revanche, l'Église saint-simonienne se distingue de Saint-Simon (comme l'évoque Philippe Régnier) en opérant « une rupture majeure avec [ses] procédures rationnelles » et développe un « credo de vaste portée »<sup>522</sup>. En effet, d'après leur doctrine, les saint-simoniens estiment pouvoir trouver la « révélation » de la marche future de l'histoire non plus seulement dans les progrès de la Raison, mais également dans certaines « spéculations théologiques [et] métaphysiques »<sup>523</sup>. S'ils affirment cela, c'est que les membres de la Première Église ne conçoivent plus la Raison et la science comme les seules facultés permettant à l'Humanité de *connaître*. C'est d'ailleurs cette conviction qui pousse les saint-simoniens à critiquer la vanité de la philosophie du XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>524</sup>, impuissante du fait même de son rationalisme. Si cette philosophie a su saper un ordre monarchique décadent, elle ne peut déployer qu'un « criticisme » qui n'a aucune vertu *organique* en tant que telle : les hommes auront toujours

---

<sup>519</sup> Voir notamment Pierre MACHEREY, « Un chapitre de l'histoire du panthéisme : la religion Saint-Simonienne et la réhabilitation de la matière », in *Philosophies de la Nature*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2000, pp. 357-366.

<sup>520</sup> Hippolyte CARNOT et Saint-Amand BAZARD, *Doctrine de Saint-Simon : exposition, 2<sup>e</sup> année, 1829- 1830*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, Bureau de l'Organisateur et du globe, 1830, p. 291.

<sup>521</sup> *Ibid.*, p. 309.

<sup>522</sup> Philippe RÉGNIER, *Ibid.*, p. 91.

<sup>523</sup> Hippolyte CARNOT et Saint-Amand BAZARD, *Ibid.*, p. 20.

<sup>524</sup> Philippe RÉGNIER, *Ibid.*, p. 95.

besoin d'une religion pour leur révéler les fins dernières et les lier, car ils sont des êtres de *sentiment* autant que de *raisonnement*.

S'appuyant sur les réflexions tardives de Saint-Simon qui estime que le *sentiment* religieux doit compléter la rationalité scientifique<sup>525</sup>, ses disciples en viennent à déployer une théorie générale de la complémentarité du « raisonnement » et du « sentiment »<sup>526</sup>, qui donne à celui-ci un rôle particulièrement important. En effet, pour la Première Église, la science ne peut prétendre au statut de source unique de vérité et d'autorité spirituelles, le *raisonnement* ne peut pas tout, et doit justement être complété du *sentiment*<sup>527</sup>. Nous l'avons vu, Saint-Simon tendait à établir, dans sa trinité conceptuelle Science-Société-Religion, la supériorité de la Science, dont la logique rationnelle devait s'imposer aux deux autres termes. En revanche, les saint-simoniens affirment que Science et Religion, sont d'égal statut, et cheminent chacune par ses propres moyens (raisonnement et sentiment donc) vers le même but, tandis que la Société se contente de se conformer à leur double direction.

### 2.3.3 L'identification de la Science et de la Religion, vers la suprématie de la logique religieuse

Tout en affirmant le double magistère de la Science et de la Religion, la Première Église tend à les confondre très profondément, puisqu'elle estime que les sciences « racontent la gloire de Dieu »<sup>528</sup> et que :

Le but de la science est de pénétrer de plus en plus dans la connaissance des phénomènes que présentent l'existence universelle et l'existence humaine, de découvrir les lois qui les régissent, autrement de constater l'ordre dans lequel ils se produisent; et comme tout est Dieu, que tout phénomène par conséquent ne peut être qu'une manifestation de la divinité, il s'ensuit que la science, dans tout ce qu'elle comprend, n'est que la connaissance de Dieu, et qu'en ce sens elle peut être proprement appelée théologie<sup>529</sup>.

Or, si cette identification paraît établir une relation d'égalité, elle tend en réalité, dans de nombreux passages de la *Doctrine*, à placer la Science en relative infériorité par rapport à

---

<sup>525</sup> Ibid., p. 89.

<sup>526</sup> Hippolyte CARNOT et Saint-Amand BAZARD, *Ibid.*, p. 133.

<sup>527</sup> *Ibid.*

<sup>528</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>529</sup> *Ibid.*, p. 130.

la Religion. La Première Église établit en effet que, si le *raisonnement* et le *sentiment* sont constitutifs de l'Homme, c'est bien le sentiment qui est le plus déterminant :

On verra qu'en définitive, avant de raisonner ou d'agir, il faut désirer, se passionner, ou autrement encore, qu'il faut aimer [...] Désirer ou aimer, connaître et agir, au agir et connaître, tel est l'ordre dans lequel se déploie l'activité de l'homme. S'il n'a cessé de grandir en savoir, en puissance, c'est que le cercle de ses sympathies n'a cessé de s'étendre, et en jetant les yeux sur la carrière qu'il a parcourue, il est facile de voir que, chacune des grandes époques de ses découvertes dans les sciences, de ses conquêtes sur le monde extérieur, a toujours été précédée d'une exaltation de ses sympathies<sup>530</sup>.

En réalité, le sentiment, source de la Religion, ouvre et ferme tout à la fois la grande marche de l'Esprit humain :

C'est le sentiment qui révèle à l'homme le but vers lequel il doit se diriger, qui lui fait chercher les lumières à l'aide desquelles il peut y marcher, qui lui fait accomplir les actes par lesquels il peut l'atteindre; et voilà pourquoi nous disons qu'il est à la fois et la source, et le lien, et la fin de toute science et de toute action, qu'il est la vie elle-même dans son unité<sup>531</sup>.

En définitive, il est clairement établi par la Première Église que les réflexions scientifiques ne conditionnent plus la doctrine religieuse comme chez Saint-Simon. Science et Religion convergent chacune par leur chemin propre et, plus fondamentalement, le sentiment religieux *entraîne* les explorations scientifiques secondaires, et doit donc jouer d'un rôle absolument majeur. D'abord sur le plan spirituel et principiel bien sûr, mais en réalité surtout sur le plan « social », où le sentiment et donc la religion doit faire valoir ses « titres à la suprématie »<sup>532</sup> :

C'est de l'amour; avons-nous dit, que le prêtre reçoit sa mission. C'est donc au sentiment, c'est donc aux hommes chez lesquels cette faculté est dominante, que nous attribuons la direction suprême des sociétés<sup>533</sup>.

En réalité, le *prêtre* doit pour la Première Église se voir doté d'un empire total sur la Science et la Société dans l'âge industriel, puisqu'il est dépositaire de leur unité profonde :

---

<sup>530</sup> *Ibid.*, pp. 136-137.

<sup>531</sup> *Ibid.*, p. 137.

<sup>532</sup> *Ibid.*

<sup>533</sup> *Ibid.*, p. 133.

La théorie et la pratique ne sont que la division du travail humain et du point de vue religieux de la destination de l'homme, toutes deux sont également précieuses, puisque cette destination ne peut s'accomplir que par les travaux combinés de l'une et de l'autre. Il n'y a donc que le prêtre qui, étant placé à ce point de vue, et aimant par conséquent d'un amour égal la théorie et la pratique, puisse parler aux théoriciens et aux praticiens la langue propre aux uns et aux autres; leur montrer la relation intime de leurs travaux, et au nom de la religion qui établit cette relation, les relier socialement en leur apprenant à s'aimer<sup>534</sup>.

Les réflexions politiques de la Première Église sont donc lourdes de conséquences, et résultent en pratique sur une administration rationnelle fondée sur les sciences positives, mais étroitement unie à la religion, dont les représentants doivent accumuler les pouvoirs les plus étendus<sup>535</sup>, et donc prendre le premier rôle dans l'État que l'Église valorise à l'inverse de Saint-Simon :

C'est le prêtre qui GOUVERNE; il est la source et la sanction de l'ORDRE; c'est de lui que tous les individus et tous les faits reçoivent le caractère social ou divin. Il intervient À la naissance de chaque homme; il le consacre À DIEU et à L'HUMANITÉ, et après avoir découvert la vocation qui lui a été donnée, la GRACE qu'il a reçue en naissant, il le place dans les circonstances et l'entoure dessein les plus propres à cultiver, à développer en lui les germes d'avenir que Dieu y a déposés. Lorsque cette préparation est achevée, il lui confère la fonction qui lui était destinée, et détermine ainsi ses DEVOIRS et ses DROITS<sup>536</sup>.

On le voit, le déploiement du maillage administratif saint-simonien promu par l'Église doit conduire la « hiérarchie sacerdotale »<sup>537</sup> à encadrer la « moindre fraction de la société universelle »<sup>538</sup> pour l'inclure dans son grand dessein. En définitive, les Saint-Simoniens n'hésitent pas à décrire leur régime politique idéal, au sein de l'État qu'ils réinvestissent, comme une véritable « théocratie », fondée tout à la fois sur l'autorité religieuse et la logique scientifique, et organisée par une théorie sociale profondément méritocratique :

Que si l'on entend par théocratie l'état dans lequel la loi politique et la loi religieuse sont identiques, où les chefs de la société sont ceux qui parlent au nom

---

<sup>534</sup> *Ibid.*, pp. 140-141.

<sup>535</sup> *Ibid.*, p. 164.

<sup>536</sup> *Ibid.*, p. 190.

<sup>537</sup> *Ibid.*, p. 143.

<sup>538</sup> *Ibid.*, p. 143.



de Dieu, assurément, et nous n'hésitons point à le dire, c'est vers une théocratie nouvelle que l'humanité s'achemine [...] ce n'est ni la théocratie de l'Inde ou de l'Égypte, ni celle de Moïse, ni celle de Mahomet, que nous annonçons, que nous appelons de tous nos vœux, mais bien celle que Saint-Simon a sentie, désirée, conçue ; celle qui doit réaliser et maintenir l'association de tous les hommes sur toute la surface du globe, et dans laquelle chacun sera placé selon la capacité qu'il aura reçue de Dieu, et récompensé selon ses œuvres<sup>539</sup>.

La question capacitaire est ici fondamentale, car c'est justement en termes religieux que la Première Église repense toute sa conception des capacités, et noue une relation intime entre élitisme et méritocratie.

### **2.3.4 Capacité et prédestination, une lecture profondément religieuse de la méritocratie saint-simonienne**

Alors même que la religion constitue le nouvel épice de la doctrine saint-simonienne sous le magistère de la Première Église, les réflexions capacitaires et élitistes tirées de la lecture de Saint-Simon y occupent justement une place capitale. Remobilisées, elles sont approfondies et largement radicalisées par les saint-simoniens, qui les emploient pour théoriser la légitimité de leur modèle social hiérarchique. Il est ainsi affirmé sans ambages par la *Doctrine* que le fondement d'une société juste et fonctionnelle repose sur le fait que « chacun [soit] placé selon la capacité qu'il aura reçue de Dieu »<sup>540</sup>. Notons ici la substitution d'un champ lexical très clairement religieux au vocable d'orientation philosophique que Saint-Simon mobilisait pour évoquer le même thème (parlant plutôt de dons « naturels » que divins). En somme, si la Première Église reprend la dimension méritocratique de la théorie capacitaire de Saint-Simon, elle en développe et systématise tout particulièrement les éléments de réflexion déterministes et innéistes que le philosophe avait mis en place, notamment pour traiter des *hommes de génie*.

C'est ainsi que, dans le modèle social promu par l'Église, « chacun vient prendre rang dans le sein de la grande famille selon la grâce de l'organisation qu'il a reçue en naissant, c'est-à-dire selon sa capacité, pour être récompensé selon ses œuvres »<sup>541</sup>. Le thème de la

---

<sup>539</sup> *Ibid.*, p. 159.

<sup>540</sup> *Ibid.*

<sup>541</sup> *Ibid.*, p. 129.

prédestination et de la grâce est ici particulièrement évident, et permet d'établir une hiérarchie proprement *ontologique* du genre humain. Certes, sur le plan le plus fondamental les hommes sont frères et rassemblés dans une fraternité spirituelle absolue, dans une profonde « unité »<sup>542</sup> sous-jacente ; néanmoins, fraternité et unité ne signifient pas ici égalité pure et parfaite, ni sur le plan de la position dans la hiérarchie sociale, ni sur le plan plus fondamental qui le détermine, c'est-à-dire le plan de l'*essence*, de la *qualité d'âme*. Chaque âme individuelle est en effet marquée dès avant sa naissance du sceau d'une certaine faveur divine, et c'est cette faveur seule qui détermine l'étendue de ses potentialités, donc la qualité des œuvres qu'elle pourra accomplir, et donc sa place dans la hiérarchie sociale. L'Église fait d'ailleurs découler la légitimité de l'inégalité de condition terrestre de cette inégalité ontologique première :

Il est évident que la capacité des individus offrant de grandes inégalités, l'égalité répartition des richesses, entre eux, serait essentiellement contraire au principe qui veut que chacun soit récompensé selon ses œuvres<sup>543</sup>.

La Première Église estime même que c'est le rôle du prêtre, sommet de la hiérarchie sociale, de déterminer la qualité d'âme et les potentialités de chacun :

C'est le prêtre qui GOUVERNE ; il est la source et la sanction de l'ORDRE [...] Il intervient À la naissance de chaque homme ; il le consacre À DIEU et à L'HUMANITÉ, et après avoir découvert la vocation qui lui a été donnée, la GRACE qu'il a reçue en naissant, il le place dans les circonstances et l'entoure des soins les plus propres à cultiver, à développer en lui les germes d'avenir que Dieu y a déposés<sup>544</sup>.

Notons que la théologie capacitaire de la Première Église conserve des dimensions authentiquement progressistes, notamment au regard de l'organisation concrète de la société de son époque, puisqu'elle milite activement pour la réorganisation totale des hiérarchies sociales de son temps :

Puissants de la terre» [...] laissez en dehors ces titres pompeux que vous a donnés la naissance. Remettez vos richesses à ceux qui sont les plus capables d'en disposer pour l'intérêt commun : il y a ici des supérieurs et des inférieurs; mais cette inégalité repose tout entière sur l'inégalité même des capacités. Si vous avez reçu du ciel la grâce nécessaire pour l'aire avancer l'Église dans la

---

<sup>542</sup> *Ibid.*, p. 148.

<sup>543</sup> *Ibid.*, pp. 9-10.

<sup>544</sup> *Ibid.*, p. 190.

voie qui lui est tracée, vous monterez au premier rang ; mais si ce pâtre, si ce gardien de pourceaux est le plus digne, qu'il ceigne la tiare pontificale, et que la tête des rois s'incline devant lui<sup>545</sup>.

De même, ces capacités peuvent être cultivées dans une certaine mesure, puisque « les individus seront CLASSÉS et RÉTRIBUÉS dans la hiérarchie sociale en raison de leur CAPACITÉ, développée autant qu'elle pourra l'être par une éducation mise à la portée de tous »<sup>546</sup>. Malgré tout, il est certain que cette méritocratie demeure fondée sur un élitisme et un déterminisme ontologiques fondamentaux (notons d'ailleurs que, si les théoriciens de la Première Église militent activement pour la diffusion universelle de l'instruction, c'est surtout pour révéler l'étendue des capacités prédéterminées de chacun). Ce déterminisme doit être pleinement sanctifié par l'organisation politico-religieuse, qui doit acter la « soumission » des « capacités inférieures aux capacités supérieures »<sup>547</sup>, certes en les « unissant toutes dans l'amour d'une destination nouvelle »<sup>548</sup>, mais en faisant de l'obéissance à l'autorité des âmes supérieures un devoir proprement *sacré* :

[Aux] époques [organiques], l'autorité et l'obéissance sont également nobles, également saintes ; car toutes deux se présentent comme l'accomplissement d'un devoir religieux. L'une et l'autre sont faciles, car l'amour est le lien principal qui unit le supérieur à l'inférieur. La volonté du premier ne saurait être oppressive, car il est de sa nature, dès qu'elle se révèle, de déterminer des volontés harmoniques; la soumission du second ne saurait être contrainte ou servile, puisque ce qu'il fait est ce qu'il aime, et ce que lui a appris à aimer celui auquel il obéit<sup>549</sup>.

Cette obéissance doit d'ailleurs être d'autant plus absolue que la Première Église affirme que « la certitude absolue [est uniquement] accessible au génie »<sup>550</sup>, fournissant ainsi un blanc-seing « ésotérique »<sup>551</sup> (selon les mots de Georg Iggers) aux premiers rangs de la hiérarchie sociale.

---

<sup>545</sup> *Ibid.*, p. 262.

<sup>546</sup> *Ibid.*, p. 7.

<sup>547</sup> *Ibid.*, p. 268.

<sup>548</sup> *Ibid.*

<sup>549</sup> *Ibid.*, p.125.

<sup>550</sup> Georg IGGERS, *The cult of authority. The political philosophy of the Saint-Simonians.*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1970, p. 3.p. 168.

<sup>551</sup> *Ibid.*, p. 168.

À l'issue de notre analyse de la Première Église, notre description de la *Doctrine* est bien sûr loin d'être exhaustive. Il y aurait beaucoup à dire sur ses aspects progressistes, féministes et humanitaires, pour compléter la présentation d'une pensée qui ne se limite nullement à un projet « théocratique ». Nous avons pour notre part insisté sur les aspects de cette *Doctrine*, éminemment politiques, qui nous semblent le mieux pouvoir éclairer notre problématique de recherche. Or, si ces aspects ne font pas forcément l'objet d'une approbation unanime dans le mouvement, ils ne peuvent manquer d'être connus des membres les plus distingués et actifs de la hiérarchie saint-simonienne de la Première Église, de laquelle fit brillamment partie le quatuor composé par Hippolyte Carnot, Édouard Charton, Pierre Leroux et Jean Reynaud

## **2.4 Le « quatuor », produit des milieux saint-simoniens**

C'est la Première Église que nous venons de décrire qui constitue le terreau de la formation intellectuelle du *triumvirat* (constitué d'Hippolyte Carnot, de Jean Reynaud et d'Édouard Charton) qui fait l'objet de notre étude, et qui constituait à l'origine un quatuor avec Pierre Leroux. Les quatre hommes rejoignent le saint-simonisme suivant des temporalités et des motivations variables ; si certains se connaissent avant même cette expérience (Carnot et Charton), c'est véritablement dans les réseaux de leur nouvelle école de pensée, sous l'influence d'une doctrine et d'un engagement formateurs, qu'ils établissent des liens solides et durables. Les orientations hiérarchisantes, voire autoritaires, de l'Église ne leur paraissent pas rédhibitoires dans un premier temps, d'abord parce qu'ils sont en quête de « directeurs de conscience », mais également car leurs perspectives d'ascension sont très sérieuses, dans une Église dont ils répandent ardemment la bonne parole.

### **Les philanthropes**

Les deux premiers hommes du quatuor à rejoindre le mouvement saint-simonien sont Hippolyte Carnot et Édouard Charton ; tous deux juristes de formation et qui se révèlent très actifs dans les milieux philanthropiques dès le milieu des années 1820. Leur adhésion à leur nouvelle école de pensée s'effectue dans la stricte continuité de cet engagement en faveur des classes populaires, principalement ouvrières et urbaines, dont ils aspirent à améliorer la condition. On le voit, leur engagement s'avère révélateur de la profonde parenté des thèmes

maniés par les saint-simoniens avec ceux qui caractérisent d'autres mouvements sociaux à l'époque : le succès de l'Église tient alors en grande partie à son implication humanitaire dans la défense de la « classe laborieuse », tandis que le reste de ses orientations doctrinales demeure plus confidentiel.

#### 2.4.1 Hippolyte Carnot

Issu de l'une des plus illustres dynasties révolutionnaires puisque fils de Lazare Carnot, Hippolyte (1801-1888) connaît une enfance marquée par l'exil allemand de sa famille ; ses idées se forment ainsi essentiellement au contact des réseaux de son père. S'il lui tarde de rentrer en France, il ne néglige pas de s'intéresser aux affaires européennes : maîtrisant parfaitement l'allemand, il se prend surtout de passion pour la cause nationale grecque à la suite de l'insurrection anti-ottomane de 1821. Ce n'est qu'après la mort de son père, le 2 août 1823, qu'Hippolyte se voit libre de rentrer en France, à 22 ans. Il ne connaît alors pas son pays d'origine, dans lequel il n'a jamais vraiment vécu mais, nourri des récits enfiévrés des révolutionnaires de la première heure que fréquentait sa famille, il aspire résolument à défendre la cause du progrès politique et social dans sa patrie.

Ses débuts en tant que militant politique parisien sont difficiles, notamment car il ne possède pas de relations bien établies, tout au plus peut-il s'appuyer sur sa famille et, plus largement, sur deux réseaux qui constituent son premier ancrage politique dans la capitale : les relations républicaines de son père et la maçonnerie<sup>552</sup> (il était déjà lié à la loge des *Amis incorruptibles* depuis 1820<sup>553</sup>, puis rejoint la *Société secrète de l'Ordre du Temple*<sup>554</sup>). Surtout, il commence à établir son propre réseau en développant son action dans les sociétés philanthropiques (*Société pour l'instruction publique*, *Société de la morale chrétienne*, *Société de littérature et de morale*, etc.).

Poursuivant ses études en parallèle, Carnot devient titulaire d'une licence de droit mais ne pratiquera jamais le métier d'avocat, notamment car il refuse de prêter allégeance au monarque qui exila son père<sup>555</sup>. Songeant un instant à rejoindre Polytechnique (Lazare Carnot avait transmis à ses fils l'essentiel de ses intérêts scientifiques en plus de ses idéaux

---

<sup>552</sup> Rémi DALISSON, *Hippolyte Carnot (1801-1888). La liberté, l'école et la République*, Paris, CNRS éditions, 2011, p. 89.

<sup>553</sup> *Ibid.* p. 42.

<sup>554</sup> *Ibid.* p. 55.

<sup>555</sup> *Ibid.* p. 39.

politiques<sup>556</sup>), il en est empêché par son passif familial et suit plutôt les cours du Collège de France et de la Sorbonne, cherchant avidement un idéal auquel se consacrer : « lorsque je suis rentré en France, mon esprit cherchait un directeur philosophique »<sup>557</sup>. Ce directeur, ce sera finalement Saint-Simon et surtout les plus influents de ses disciples, qu'il rejoint en 1826 grâce à l'influence de son ami Laurent de l'Ardèche, rencontré à la Société de Littérature et de Morale :

Nous en vînmes un jour à parler de Saint-Simon qui venait de mourir et Laurent me proposa de me faire connaître ses disciples avec lesquels il était en relation. C'est par lui que je fus conduit chez Enfantin<sup>558</sup>.

L'enthousiasme de Carnot pour sa nouvelle foi reste ardent durant les premières années qui suivent sa conversion, c'est alors qu'il acquiert un véritable statut dans le mouvement et n'hésite pas à y introduire plusieurs de ses connaissances, notamment, en 1829, son ami Édouard Charton, qu'il avait rencontré dans le cadre des sociétés philanthropiques.

## 2.4.2 Édouard Charton

Édouard Charton (1807-1890) est né à Sens en 1807, issu d'une famille relativement modeste (dont le père était « déiste et républicain »<sup>559</sup>) il ne bénéficie pas d'un large capital culturel ; ne pouvant accéder aux livres dans sa jeunesse, il se nourrit principalement d'estampes<sup>560</sup>, et parvient tout de même à réussir brillamment ses études primaires et secondaires. Se considérant comme un exemple vivant de la possibilité d'une authentique élévation sociale dans le nouveau système éducatif initié par la Révolution, Charton aura à cœur de défendre la cause de l'instruction populaire tout au long de sa carrière. Traitant de ses premières amours intellectuelles, il se remémore :

Il y avait donc quelque chose d'intéressant dans tous ces livres de classe dont on nous obligeait à charger notre mémoire ! Ces études sans fin, si arides, pouvaient donc toucher le cœur ! Ces anciens auteurs, dont les noms même jusque-là

---

<sup>556</sup> Michael BRICK, *The Proffered Pen: Saint-Simonianism and the Public Sphere in 19th Century France*, Eugene, Oregon, University of Oregon, 2011.

<sup>557</sup> Hippolyte CARNOT, *Mémoires sur Carnot, par son fils. Lazare Carnot, 1753-1823*, Paris, Pagnerre, 1863, vol. 2., p. 618.

<sup>558</sup> Hippolyte CARNOT, note sur ma jeunesse, sans date, reprise dans *Mémorial de 1848 – fragments*, AN 108 AP/1

<sup>559</sup> Marie-Laure AURENCHE, « CHARTON Édouard », *Le Maitron*, 2009.

<sup>560</sup> Annie LAGARDE-FOURQUET et Christian LAGARDE, *Édouard Charton (1807-1890) et le combat contre l'ignorance*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2006, p. 15.

n'avaient été pour moi qu'une cause de crainte ou d'ennui, étaient donc, en leur temps, des personnes que j'aurais pu écouter avec l'attention et le respect que j'avais pour mes parents! Ce fut comme une lumière soudaine qui m'ouvrit toute une perspective nouvelle<sup>561</sup>.

Se rendant à Paris en 1824 pour y finaliser ses études, il se fait difficilement aux charmes de la capitale puisque, selon Annie Lagarde-Fourquet et Christian Lagarde :

Instruit de tous les risques de la vie parisienne et bien décidé à n'y point sombrer, [il] refuse, pendant plusieurs mois, toute sortie au théâtre. Suivant les conseils de M. Dubosq, son professeur de dessin de Sens, il réserve sa première visite au musée du Louvre<sup>562</sup>.

Obtenant son baccalauréat ès lettres, Charton commence ses études de droit en 1825 et obtient sa licence en 1827, devenant ainsi officiellement avocat à l'âge de 20 ans. Riche de ces succès professionnels, il s'engage également dans les réseaux naissants de la philanthropie et se met en quête, lui aussi, d'un « directeur de pensée » qu'il estime lui faire défaut, tout au plus se révèle-t-il à l'époque influencé par la pensée de divers philosophes tels que Hegel, Spinoza, et surtout Saint-Martin.

C'est dans les milieux philanthropiques qu'il rencontre Hippolyte Carnot, qui le guide à son tour vers le saint-simonisme en 1829<sup>563</sup>. Rejoindre la « Famille » semble avoir représenté un évènement plus que marquant pour Charton, qu'Alexandrian décrit alors comme un « jeune homme désespéré, au bord du suicide [...] de neurasthénique il est devenu optimiste, enthousiaste. Il est saint-simonien »<sup>564</sup>. Cet enthousiasme réel pour sa nouvelle école de pensée est maintenu tout au long d'un engagement qui restera entier jusqu'au « schisme » de 1831, entretenu par un réseau relationnel très développé. Notons que, à l'heure où Charton rejoint le mouvement saint-simonien, celui-ci a déjà commencé à effectuer sa transition vers une religion hiérarchique<sup>565</sup>, qui ne semble nullement constituer un repoussoir significatif pour les jeunes convertis.

---

<sup>561</sup> *Ibid.* p. 18

<sup>562</sup> *Ibid.* p. 20.

<sup>563</sup> *Ibid.* p. 36.

<sup>564</sup> ALEXANDRIAN, *Le socialisme romantique*, Paris, Le Seuil, 1979, p. 143.

<sup>565</sup> Annie LAGARDE-FOURQUET et Christian LAGARDE, *Ibid.*, p. 51.

## Les philosophes

Après Carnot et Charton, ce sont Jean Reynaud et Pierre Leroux qui rejoignent le saint-simonisme et permettent de compléter le quatuor qui constitue le cœur de notre étude avant de devenir le *triumvirat* en 1840. Déclarant ne former « qu'un seul homme »<sup>566</sup> en termes de doctrine au début de la décennie 1830, les deux amis entament leur collaboration intellectuelle dans les rangs de la Première Église, qu'ils ne rejoignent pas pour la part depuis les réseaux philanthropiques mais plutôt, pour Reynaud, par le substrat privilégié de l'École polytechnique et, pour Leroux, par l'activité éditoriale qui prend place autour du journal *Le Globe*.

### 2.4.3 Jean Reynaud

Jean Reynaud (1806-1863) naît à Lyon, si sa famille est aisée, son père meurt alors qu'il est encore en bas-âge, conduisant sa mère à se retirer à Thionville en 1810<sup>567</sup>. Là, il est marqué par une éducation où le patriotisme occupe une place considérable, que ce soit dans l'atmosphère générale de son environnement (notamment lorsque la ville mosellane est occupée par les Alliés en 1815) ou dans sa formation intellectuelle<sup>568</sup>. Placé sous la tutelle du vétéran républicain Merlin de Thionville, parent éloigné de la famille, Reynaud reçoit en effet une éducation qui fait la part belle aux idéaux de 1789 et à la valorisation de la Patrie. Particulièrement doué pour les études il est dès ses années de collège surnommé « le philosophe » par ses camarades ; à l'âge de 18 ans, il rejoint Paris pour rentrer à l'École polytechnique, dans laquelle il a l'opportunité de se familiariser rapidement avec la propagande saint-simonienne, et notamment la figure de Barthélémy-Prosper Enfantin<sup>569</sup>.

Alors que nombre de ses camarades polytechniciens se rallient à la cause saint-simonienne, Reynaud s'y refuse, malgré de nombreuses hésitations. L'école du « prophète de l'industrie » ne semble alors pas correspondre à ses aspirations idéologiques. Sans doute faut-il y voir chez le jeune homme la volonté de s'engager dans un mouvement bien plus identifiable au républicanisme historique, dont la mémoire avait eu tant d'influence sur son

---

<sup>566</sup> David Albert GRIFFITHS, *Jean Reynaud, encyclopédiste de l'époque romantique*, Paris, Marcel Rivière et Cie, 1965, p. 52.

<sup>567</sup> Ernest LEGOUVÉ, *Jean Reynaud*, Paris, Charpentier, 1864, p. 4.

<sup>568</sup> *Ibid.* p. 6.

<sup>569</sup> David Albert GRIFFITHS, *Ibid.*, p. 28.



éducation. Étant trop jeune pour avoir pu participer à l'aventure de la *Charbonnerie*, il ne trouve alors aucune cause évidente à laquelle se rallier.

En 1827, Reynaud sort parmi les premiers de sa promotion à Polytechnique, pour poursuivre sa formation aux Mines. Durant cette période, il effectue notamment un voyage d'études de plusieurs mois en Allemagne du Nord en compagnie de Frédéric Le Play (1806-1882) pour en découvrir les derniers développements industriels, notamment miniers. Cependant, d'après François Gallice :

les visites des mines et des manufactures [...] n'étaient en fait qu'un prétexte à la discussion et à l'analyse de la question sociale en France et en Allemagne. Les deux amis n'avaient d'ailleurs pas pu s'entendre, Frédéric Le Play, alors beaucoup plus teinté de conservatisme que le « libéral » Reynaud, étant revenu bien plus enthousiaste et admiratif de la situation des ouvriers allemands<sup>570</sup>

C'est finalement durant l'hiver 1828-1829, après une longue période d'observation et de réflexion, que Reynaud se convertit au saint-simonisme, finissant lui-aussi par adhérer à la doctrine qui a déjà séduit tant de ses camarades (notamment Michel Chevalier, avec qui il a voyagé en Allemagne). Un soir de décembre, le jeune homme et deux de ses amis, Abel Transon et Euryale Cazeaux, « se laissent conduire à une Exposition de la Doctrine, qui s'ouvre fin décembre dans une salle de la rue Taranne »<sup>571</sup>. C'est en fréquentant ce lieu de prêche que Reynaud se lie d'amitié avec Carnot et Charton, qui occupent déjà une place de choix dans l'Église. Peu de temps après sa conversion, le jeune ingénieur est envoyé en Corse par le corps des Mines pour ; bien qu'y découvrant, selon ses dires, le goût de la liberté<sup>572</sup>, il finit néanmoins par se languir sur cette île trop lointaine, alors que se déclenche la révolution de 1830, et qu'il brûle de rejoindre sa nouvelle « famille » :

C'était en effet, bien la peine de quitter le Collège de Thionville, c'était bien la peine d'étudier à Paris. Qu'avais-je à faire à l'École ? Qu'avais-je à courir l'Allemagne ? Pour être jeté avec le rebut du continent dans ce Botany-Bay de la France, et cela pour le bel avantage de tenir une place dans l'Annuaire ! [...] J'ai besoin d'agir, de faire quelque chose d'utile [...] Mes amis ont vu que je

---

<sup>570</sup> François GALlice, « Les ingénieurs saint-simoniens : le mariage de l'utopie et de la raison ? », *Recherches contemporaines*, 1994, n° 2, p. 23.

<sup>571</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>572</sup> Ernest LEGOUVÉ, *Ibid.*, p. 22.

m'abattais [...] et ils m'ont engagé à venir auprès d'eux. C'est là comme une autre famille, nous vivrons ensemble, nous travaillerons...<sup>573</sup>

À son retour à Paris dans le courant de l'année 1831, Reynaud donne immédiatement sa démission de son poste d'ingénieur, brûlant d'assumer un rôle plus actif en matière de politique et de philosophie.

#### 2.4.4 Pierre Leroux

Pierre Leroux (1797-1871), pour sa part, présente un profil différent de celui des trois hommes que nous avons déjà évoqués, tout d'abord car il est plus âgé qu'eux d'environ une dizaine d'années, mais également du fait de sa plus modeste condition sociale. Né en Paris en 1797 dans un milieu modeste, il est remarqué pour ses capacités intellectuelles et bénéficie d'une bourse pour étudier au Lycée de Rennes<sup>574</sup>. Il est toutefois le seul parmi les membres du quatuor à ne pas avoir suivi d'études supérieures, n'ayant pas eu les moyens de les financer. En effet, alors qu'il devait être admis à l'École polytechnique, il se voit contraint d'entrer directement dans la vie active pour subvenir aux besoins de sa famille, et s'essaye à une large série d'emplois manuels, avant de devenir ouvrier typographe, position qui lui permet de se former, en autodidacte, aux idées et doctrines les plus variées.

De sensibilité antimonarchique, il rejoint un temps la *Charbonnerie*, où il retrouve un ami rencontré au Lycée de Rennes, Paul-François Dubois<sup>575</sup>. Ensemble, les deux hommes lancent le *Globe* en 1824, publication qui, largement inspiré par la pensée de Victor Cousin, est supposée fournir une synthèse des innovations scientifiques, littéraires et philosophiques de l'époque. Le projet s'inscrit pleinement dans le grand mouvement décrit par Alan Spitzer d'une « jeunesse passionnée [...] à la recherche de nouvelles voies, de croyances renouvelées et d'idéologies au service desquelles elle pourrait mettre son enthousiasme. La France est alors un véritable laboratoire d'idées »<sup>576</sup>. Dans cette entreprise, Dubois demeurerait clairement le plus influent des deux camarades, tant sur le plan doctrinal que relationnel, puisque ce sont ses réseaux (carbonaros et normaliens notamment) qui dominent. Leroux demeure alors dans l'âge de sa première formation intellectuelle, mais entre bientôt en contact avec tout un

---

<sup>573</sup> Fonds Enfantin de la bibliothèque de l'Arsenal - MS 7774 feuillet 77 - Lettre de Jean Reynaud à Abel Transon du 21 décembre 1830.

<sup>574</sup> Pierre-Félix THOMAS, *Pierre Leroux. Sa vie, son oeuvre, sa doctrine*, Paris, Félix Alcan, 1904, p. 3.

<sup>575</sup> Alan SPITZER, *The French generation of 1820*, Princeton, Princeton university press, 1987, p. 101.

<sup>576</sup> *Ibid.*

ensemble de meneurs d'opinions, et notamment Barthélémy-Prosper Enfantin, dont l'organe principal, *Le Producteur*, est également très lié aux milieux carbonaristes, et entretient ainsi une proximité naturelle avec les équipes du *Globe*<sup>577</sup>.

Après de nombreux mois d'échanges et de questionnements, durant lesquels il rencontre ses trois futurs camarades, Leroux se range du côté des saint-simoniens en 1830, vendant son journal au mouvement pour en faire le porte-voix de la doctrine. On le voit, Leroux est le dernier membre de notre quatuor à rejoindre le saint-simonisme, alors qu'il est le plus âgé, le plus formé et expérimenté de tous. L'expérience saint-simonienne, si elle demeure importante dans son parcours, n'apparaît pas aussi fondatrice et structurante qu'elle l'est pour le *triumvirat* du futur ministère Carnot de 1848, desquels il se distingue également par son statut social. Mineures à l'origine, ces différences finiront par jouer un rôle certain dans la rupture entre Leroux et ses trois camarades (1840), sur laquelle nous reviendrons.

#### 2.4.5 La mise en place d'un « noyau dur » relationnel et idéologique

C'est donc au sein de l'école saint-simonienne que les quatre hommes commencent à entretenir une fructueuse collaboration, jetant les ponts de ce qui serait bientôt désigné comme une « nouvelle école démocratique »<sup>578</sup>. Si chacun d'entre eux entretient bien sûr des relations suivies avec bien d'autres collègues et relations, dont de nombreux saint-simoniens, tous les quatre constituent rapidement, tout au long de la décennie 1830, un véritable noyau dur idéologique, maintenu par des échanges et une activité commune constants. Leurs mémoires en témoignent dès la période saint-simonienne, notamment celles de Charton, qui reviennent avec émotion sur sa rencontre avec ses deux amis les plus proches :

Ce fut dans [les] sociétés [philanthropiques] que vers l'âge de dix-huit ans, j'eus le bonheur de rencontrer quelques-uns des meilleurs et des plus dignes amis de ma jeunesse, et entre autres, dès le commencement, M. Hippolyte Carnot, dont les conseils et l'exemple ont eu sur ma vie une influence si salutaire. Deux ou trois ans après, les liens d'une vive et de plus en plus profonde sympathie m'unirent intimement, et pour toute la durée de son existence trop courte, à l'un

---

<sup>577</sup> *Ibid.*, p. 70 : « the premises from which they argued were not in fact as far apart as their polemics seemed to suggest and they shared with the entire intelligentsia of their generation the views anumbered by Bazard's remarks on the sterility of critical philosophy and the quest for the germ of a new world ».

<sup>578</sup> « Leroux (Pierre) », notice de l'édition de 1840 du *Conversations-Lexikon* (dictionnaire allemand), cité dans Jacques VIARD, *Pierre Leroux et les socialistes européens*, Le Paradou, Actes Sud, 1982.

des hommes véritablement supérieurs de notre temps, Jean Reynaud. Tout ce que j'ai dû d'encouragements et de lumière à cette grande âme et à ce noble cœur, je ne saurais le dire ici<sup>579</sup>.

Sur Reynaud encore, Charton affirme que :

Dès notre premier entretien, j'eus la conviction que si les circonstances n'étaient point contraires, il aurait une grande influence sur ma destinée. Je n'éprouvais pas seulement pour lui une très vive sympathie, je pressentais que ce qu'on appelle à tort le hasard venait de m'offrir un guide, un soutien, un modèle de la vie<sup>580</sup>.

Et en effet, Charton devait rester profondément influencé par son ami tant que ce dernier vécut, comme le notent ses biographes Annie Lagarde-Fourquet et Christian Lagarde :

Jean Reynaud fut certainement jusqu'à sa mort l'ami le plus intime d'Édouard Charton, celui auquel il se confie dans les moments d'abattement, celui qui conseille, encourage, et stimule. C'est aussi celui avec lequel il s'entretint le plus souvent des questions touchant à la spiritualité et à l'immortalité de l'âme. Après sa disparition, Édouard Charton évoqua cette amitié, tout au long de l'année 1864, dans des articles du *Magasin pittoresque*, qui n'ont rien à voir avec des textes de circonstance<sup>581</sup>

Ces liens intimes se couplaient à une profonde entente doctrinale et philosophique<sup>582</sup> qui unissait tout particulièrement les membres du *triumvirat* et sur laquelle nous reviendrons au fil de leur activité. Notons toutefois dès à présent que cette grande unité intellectuelle perdue très nettement jusqu'en 1848. Si Leroux se retire du quatuor (qui devient donc le *triumvirat*) en 1840, pour cause d'incompatibilités idéologiques croissantes, tout particulièrement avec Reynaud, il fut en phase avec ses amis durant la quasi-totalité de la décennie 1830. Déjà dans les années saint simoniennes, Reynaud commente :

Leroux est un autre homme que moi ; il est patron et moi rameur, mais nos sentiments sont partout et sur tout les mêmes. Nous ne sommes qu'un homme et

---

<sup>579</sup> Édouard CHARTON, *Le tableau de Cébès. Souvenirs de mon arrivée à Paris*, Paris, Librairie Hachette et Cie, 1882, pp. 169-170.

<sup>580</sup> *Le Magasin pittoresque*, 1864, p. 135, cité dans Annie LAGARDE-FOURQUET et Christian LAGARDE, *Édouard Charton (1807-1890) et le combat contre l'ignorance*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2006, p. 38.

<sup>581</sup> Annie LAGARDE-FOURQUET et Christian LAGARDE, *Ibid.* p. 51.

<sup>582</sup> *Ibid.* p. 62.

quand cet homme écrit, [la main] gauche traîne la plume et voilà tout, mais la dictée est une [...] ; demain l'écriture droite vous viendra, elle sera plus régulière et plus belle, l'instrument sera meilleur [...], mais la vie qui guide les deux mains est la même et par elles s'épanche le même amour<sup>583</sup>.

Pour les besoins de notre étude, il nous faudra donc tenir compte de l'évolution des rapports entre les quatre hommes : si nous traiterons bien du « quatuor » jusqu'en 1840, nous procéderons ensuite à un resserrement de l'analyse autour du trio Reynaud-Carnot-Charton, qui sera l'âme du ministère de 1848. Il serait en partie trompeur de procéder à ce resserrement de la focale dès le début des années 1830, car à cette date le quatuor semble plutôt marqué par une polarisation entre les *philosophes* Leroux et Reynaud, focalisés sur la constitution d'une nouvelle doctrine, et leurs deux collègues Carnot et Charton, qui concentrent d'abord leur principale activité dans les réseaux philanthropiques, puis politique (pour Carnot).

Quoi qu'il en soit, au moment où leurs relations s'établissent dans le mouvement saint-simoniens, nos quatre amis perçoivent leur engagement comme la stricte continuité de l'idéal révolutionnaire qui sera, pensent-ils, salutairement approfondi et systématisé par les outils théoriques de Saint-Simon. Pour cette raison, ils adhèrent d'abord sans réserve à la doctrine de l'Église, dont ils vantent les mérites partout ils le peuvent<sup>584</sup> tout en s'impliquant pleinement dans leur sacerdoce.

---

<sup>583</sup> Lettre citée dans David Albert GRIFFITHS, *Ibid.*, p. 53.

<sup>584</sup> Voir Hippolyte CARNOT, « *Sur le Saint-simonisme* », *Lecture faite à l'Académie des Sciences Morales et Politiques*, Paris, Alphonse Picard, 1887.

## 2.5 Un engagement résolu

Dans le sillage de leur conversion au saint-simonisme, les membres du quatuor parviennent rapidement à occuper une place importante au sein de la hiérarchie, en partie pour le potentiel que devinent en eux les Pères suprêmes, et surtout pour leurs actions concrètes au service du mouvement. Se faisant remarquer en tant que prédicateurs, ils jouissent bientôt de responsabilités considérables et portent la parole officielle de l'Église à Paris ou en Province. Ils bénéficient également d'une riche expérience éditoriale en tant que publicistes, qui leur permet en définitive d'acquérir une certaine marge de manœuvre par rapport à l'Église. En outre, les liens de Carnot et Charton avec les milieux philanthropiques leur permettent de s'ouvrir à des pensées diverses, et de ne pas dépendre uniquement de l'Église sur le plan idéologique.

### 2.5.1 Une ascension fulgurante en tant que prédicateurs

Aussitôt qu'il adhère au saint-simonisme, le jeune Hippolyte Carnot est considéré comme une prise de choix par les Pères suprêmes<sup>585</sup>. Qui mieux que l'héritier de l'une des plus illustres dynasties républicaines pour établir la pertinence de la pensée saint-simonienne ? Par son ralliement, Carnot semble démontrer que c'est bien aux disciples de Saint-Simon qu'est passé le flambeau du progrès au XIX<sup>e</sup> siècle. Malgré son jeune âge, il est ainsi rapidement associé aux plus hautes affaires de l'Église, participant à la rédaction et à la promotion de la *Doctrine* qui en constitue le manifeste idéologique dès les dernières années de la décennie 1820. Comme le rappellent Annie Lagarde-Fourquet et Christian Lagarde :

[Carnot] fut [...] à l'origine des conférences privées au cours desquelles Bazard et quelquefois Enfantin prenaient la parole. Les premières conférences furent organisées dans son appartement de la rue des Saints-Pères. À la fin de 1828, les saint-simoniens décidèrent d'organiser des séances publiques. La première, tenue chez Enfantin, eut un tel succès qu'ils durent organiser les suivantes dans une salle publique et, tout le long de l'année, les cours eurent lieu dans [un] immeuble de la rue Taranne<sup>586</sup>.

---

<sup>585</sup> Michael BRICK, *The Proffered Pen: Saint-Simonianism and the Public Sphere in 19th Century France*, Eugene, Oregon, University of Oregon, 2011, p. 82.

<sup>586</sup> Annie LAGARDE-FOURQUET et Christian LAGARDE, *Ibid.*, pp. 37-38.

Alors que Carnot devient très vite un des principaux *prédicateurs* de l'Église, Charton puis Reynaud et Leroux s'élèvent à leur tour rapidement dans la hiérarchie et accèdent au même titre. Charton prêche principalement à Paris et plus tard en Province<sup>587</sup> ; Reynaud, dont quelques-uns des discours sont recensés dans les recueils de prédications saint-simoniennes<sup>588</sup>, et Leroux assument également des fonctions similaires à Paris, plus ou moins régulières (officiellement, les six prédicateurs parisiens sont Abel Transon, Pierre-Mathieu Laurent, Emile Barrault, Jean Reynaud, Edouard Charton et Moïse Retournet)<sup>589</sup>. Rapidement repérés pour leur conviction et leurs talents oratoires, le groupe d'amis (à l'exception de Carnot que d'autres missions appellent au sommet de l'Église), font ainsi partie des rares élus désignés pour conduire les grandes missions d'évangélisation de l'année 1831. Charton est envoyé à Versailles puis en Bretagne et en Saintonge, où il fait l'expérience d'une prédication parfois difficile :

J'avais prêché dans les salles de bal, de spectacle, de jeu de paume, à Brest, à Lorient, à Nantes, à Rochefort. J'avais fait œuvre d'apôtre dans les voitures, dans les hôtels, dans les cafés, sur les vaisseaux; j'avais discuté avec les journalistes et les savants de province, avec les maires et les commissaires. Plusieurs fois je m'étais trouvé au moment de manquer d'argent ainsi que mon compagnon, excellent jeune homme [un certain Rigaud, médecin de son état], et nous étions vus exposés à tous les soupçons, à tous les outrages<sup>590</sup>.

Lesdits outrages iront de fait jusqu'à la lapidation à Lorient. Pour leur part, Reynaud et Leroux connaissent un accueil globalement bien plus favorable au cours de la *mission du Midi* qui les voit évangéliser la vallée du Rhône, en passant notamment par Lyon et Grenoble. Les deux amis rencontrent de fait un grand succès, notamment parmi l'auditoire ouvrier qui remplit des salles de 2 000 places dans la capitale des Gaules. Un ancien membre de la Convention, le comte Thibaudeau, déclare en entendant prêcher Reynaud, « Je n'ai rien entendu de pareil depuis Mirabeau »<sup>591</sup>. Notons qu'au cours de cette mission, Reynaud et Leroux prennent quelques libertés avec la doctrine saint-simonienne, notamment du fait de leur rencontre avec de nombreux républicains à Grenoble. Quoi qu'il en soit, nous voyons que les quatre hommes, bientôt membres à part entière du mouvement républicain dès 1833, ont

---

<sup>587</sup> *Ibid.* p. 44.

<sup>588</sup> Voir *Religion saint-simonienne. Recueil de prédications*, Paris, Bureaux du Globe, 1832, n° . 2.

<sup>589</sup> Christophe PROCHASSON, *Saint-Simon ou l'anti-Marx*, Paris, Perrin, 2005, p. 141.

<sup>590</sup> Édouard CHARTON, « Mémoires d'un prédicateur saint-simonien », *Revue encyclopédique*, 1832, p. 25.

<sup>591</sup> Cité dans Ernest LEGOUVÉ, *Ibid.*, p. 40.

pourtant occupé un rôle central dans la Première Église saint-simonienne, marquée par les conceptions hiérarchiques que nous avons décrites dans la *Doctrine*. Très tôt, selon leur ami Ernest Legouvé, Reynaud et Carnot se « flattaient d’être des piliers du mouvement saint-simonien »<sup>592</sup>, et le premier, qui se révèle être l’un des prédicateurs favoris d’Enfantin<sup>593</sup> est ainsi nommé membre du Collège des seize *Pères* le 13 septembre 1831.

### 2.5.2 Un rôle-clé en tant que publicistes

En plus de leur activité de prédication, les membres du quatuor exercent à diverses reprises une action éditoriale de toute première importance, position qui assoit davantage leur rôle dans le mouvement, et qui leur permet également de se former au débat d’idées, ainsi que de maintenir le contact avec l’ensemble du champ intellectuel national. Notons que, sous la Restauration, la presse est en pleine expansion, contribuant à développer une opinion publique encore embryonnaire : le nombre des publications ne cesse de progresser, ainsi que celui des éditeurs, qui double entre 1813 à 1825<sup>594</sup>. Fondamentalement politique, la presse de l’époque constitue déjà une sérieuse force d’opposition au régime, avec près de 50 000 souscripteurs et abonnés pour les journaux progressistes, que l’on pourrait classer à gauche<sup>595</sup>

S’imposer dans ce champ éditorial en pleine explosion constitue un enjeu central pour des saint-simoniens avides de conquérir le champ intellectuel, et le quatuor joue un rôle moteur dans cette entreprise. C’est tout particulièrement le cas de Charton qui, en novembre 1830, se met à la disposition de Michel Chevalier pour commencer à travailler au sein du *Globe*, que les Saint-Simoniens viennent de racheter :

Pendant trois mois, depuis neuf heures du matin jusqu’à deux heures après minuit, je travaillais assidûment, découpant, réduisant les nouvelles d’Europe, alors si mystérieuses, les discussions des chambres, alors si étonnantes, recevant pendant le jour les sollicitateurs de recommandation et d’annonces, et pendant la nuit couvrant de signes bizarres des marges d’épreuves dans le cabinet de

---

<sup>592</sup> *Ibid.* p. 14.

<sup>593</sup> David Albert GRIFFITHS, *Jean Reynaud, encyclopédiste de l’époque romantique*, Paris, Marcel Rivière et Cie, 1965, p. 105.

<sup>594</sup> Pamela PILBEAM, *Republicanism in Nineteenth Century France 1814-1871*, Londres, MacMillan, 1995, p. 73.

<sup>595</sup> *Ibid.* : « During the Restoration the left-of-centre press was particularly important because of its unparalleled popularity. In 1826 the Parisian daily papers which would have considered themselves to the left of politics had 50,000 subscribers, their rivals only 15,000. The *Constitutionnel* was the most popular with 20,000 subscribers. [...] initial criticism of the Empire, the paper showed considerable sympathy for Bonapartism. 39 In 1828 the *Journal des Débats* had the second largest circulation, 11,000, after the *Constitutionnel* »



l'imprimeur, à la lueur rouge d'une lampe, à l'odeur lourde qui s'exhalait des presses. Sans la foi, c'eût été un rude et ennuyeux travail<sup>596</sup>.

De 1823 à 1832, Carnot rédige pour sa part seize articles pour des revues liées de près ou de loin à l'activité saint-simonienne, six pour la *Revue encyclopédique*, cinq pour le *Globe*, quatre pour *l'Organisateur* et un pour *l'Industriel* et le *Producteur*<sup>597</sup>. Surtout, le grand pivot de son activité éditoriale se produit lorsqu'il rachète la *Revue encyclopédique* de Marc-Antoine Jullien en septembre 1831, en s'associant avec son frère et Pierre Leroux. Déjà passablement rompu aux activités éditoriales, ce dernier apporte aux deux frères une expertise qui leur permet de proposer rapidement un contenu professionnel et original, originellement pensé comme un relais aux idées saint-simoniennes. Charton et Reynaud rejoignent également l'entreprise en rédigeant divers articles pour la *Revue*, dont nous analyserons la contribution générale plus en détails dans un prochain chapitre, puisque l'essentiel de son activité se déploie après la rupture du quatuor avec le saint-simonisme.

En somme, au moment où ils s'apprêtent à rompre avec leur école de pensée, les quatre amis ont pleinement réalisé la nécessité de s'adresser à un public bien plus large que celui qu'ils peuvent toucher par leurs prédications, ils commencent ainsi à s'investir collectivement dans le champ éditorial, prêts à donner une nouvelle dimension à leur militantisme politique en le tournant vers ce nouvel objet qu'est l'*opinion publique*.

### 2.5.3 Les milieux philanthropiques, souci populaire et ouverture idéologique

Dès l'origine, les hommes du quatuor placent la question des souffrances populaires au cœur de leur engagement politique. Si cette préoccupation est charnellement familière à Leroux, qui a souffert de la misère, elle est plutôt issue de l'observation pour ses camarades, qui font progressivement la découverte de la misère ouvrière. Dès 1827, Charton constate avec effarement l'ampleur que prend la misère à Paris<sup>598</sup> ; Carnot effectue des visites très marquantes dans les quartiers ouvriers<sup>599</sup>, tandis que Reynaud est particulièrement frappé par le tableau social qu'il découvre en Allemagne, puis à Lyon lors de la Mission du Midi. Il

---

<sup>596</sup> Annie LAGARDE-FOURQUET et Christian LAGARDE, *Ibid.*, p. 39.

<sup>597</sup> Rémi DALISSON, *Hippolyte Carnot (1801-1888). La liberté, l'école et la République*, Paris, CNRS éditions, 2011, p. 67.

<sup>598</sup> Annie LAGARDE-FOURQUET et Christian LAGARDE, *Ibid.*, p. 20.

<sup>599</sup> Rémi DALISSON, *Hippolyte Carnot (1801-1888). La liberté, l'école et la République*, Paris, CNRS éditions, 2011, p. 54.

affirme ainsi régulièrement et emphatiquement son engagement pour les classes laborieuses lors de ses prédications, déclarant, en parlant de ses frères saint-simoniens,

J'ai vu des hommes qui portaient une bannière où ils avaient inscrit :  
Amélioration du sort des classes laborieuses. J'ai tout quitté pour me joindre à ces hommes, et jusqu'à la mort je demeurerai sous leur bannière, car elle est sainte !<sup>600</sup>.

Nous l'avons vu, Carnot et Charton s'impliquent pour leur part rapidement dans des sociétés philanthropiques. C'est en effet au début du XIX<sup>e</sup> siècle que celles-ci se développent<sup>601</sup>, dans l'objectif de rationaliser l'aide apportée aux catégories sociales paupérisées suivant divers registres d'action, et tout particulièrement à travers l'instruction populaire, qui concentre les espoirs les plus importants. Carnot rejoint la *Société pour l'Instruction Élémentaire* (qui avait été créée en 1815 grâce à son père et dont il deviendra lui-même président à trois reprises en 1848, 1869 et 1871)<sup>602</sup> dès son arrivée à Paris en 1824, puis, au début de l'année 1825, la *Société de la Morale Chrétienne*<sup>603</sup> (fondée en 1821) qui, malgré son nom rassurant pour le régime, constitue un foyer libéral et progressiste de premier plan, influencé par les milieux protestants et se souciant principalement des questions relatives à l'instruction populaire. Charton rejoint lui-aussi ces deux sociétés<sup>604</sup>, où se trouve par ailleurs un grand nombre de libéraux (parmi lesquels on peut notamment citer Guizot et Thiers), et y remplit diverses fonctions, notamment en tant que secrétaire.

C'est grâce à cet engagement durable de Carnot et Charton que le quatuor peut s'ouvrir à des influences très diverses, venues de toute l'Europe (Grande-Bretagne, Allemagne et Pays-Bas notamment), non seulement sur le plan strictement éducatif, mais également dans une perspective plus large. Le cas est particulièrement prégnant dans le cas de l'influence britannique puisque, outre le grand « modèle éducatif britannique »<sup>605</sup> que la *Société pour l'instruction élémentaire* présente dans les pages de son *Journal de l'éducation*,

---

<sup>600</sup> Jean REYNAUD, *Enseignement à l'Athénée* (1831). Cité dans David Albert GRIFFITHS, *Ibid.*, p. 27.

<sup>601</sup> Catherine DUPRAT, *Usages et pratiques de la philanthropie. Pauvreté, action sociale et lien social, à Paris, au cours du premier XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Comité d'histoire de la Sécurité sociale, 1996, 2 vols.

<sup>602</sup> Rémi DALISSON, *Ibid.*, p. 31.

<sup>603</sup> Annie LAGARDE-FOURQUET et Christian LAGARDE, *Ibid.*, p. 50.

<sup>604</sup> *Ibid.* p. 32.

<sup>605</sup> Paul GERBOD, « La Société pour l'instruction élémentaire et la diffusion du modèle éducatif britannique en France de 1815 à 1848 », *L'Information Historique*, 1995, vol. 57, n° 1, pp. 32-36.

ce sont notamment les idées du socialiste Robert Owen (1771-1858) qui parviennent à exercer une réelle influence sur les membres du quatuor<sup>606</sup>.

Notons que Carnot profita également de cet engagement pour consolider son action politique<sup>607</sup> et tempérer sa réputation de *saint-simonien* auprès du champ intellectuel et du proto-champ politique et partisan. Ainsi, si les idéaux philanthropiques de Carnot et Charton s'articulent indéniablement à leur engagement au sein de l'Église, il leur permet néanmoins de trouver des espaces de réflexion extérieurs à celle-ci et, à terme, de nourrir une possible opposition à certains aspects de sa doctrine et de ses pratiques institutionnelles.

## 2.6 Le « schisme » de 1831 : une rupture ?

En novembre 1831, les saint-simoniens connaissent la première grande crise de leur histoire, dont le catalyseur se révèle être la question des mœurs, et plus précisément la condition de la femme, alors qu'Enfantin promeut la doctrine controversée de « l'amour libre ». Plus profondément, le débat qui s'ouvre à cette occasion révèle des lignes de fracture fondamentales et longtemps ignorées au sein de l'Église, ainsi qu'une défiance grandissante envers la manière autoritaire dont Enfantin la dirige. La crise éclate, aboutissant au départ d'une quinzaine de saint-simoniens parmi les plus influents, notamment Bazard et les membres du quatuor ; de nombreux autres les imiteront dans les mois à venir.

### 2.6.1 La question de « l'amour libre »

Dès le début des années 1830, les saint-simoniens se distinguent dans le champ intellectuel en accordant une importance capitale à la question de la transformation des relations interpersonnelles et sociales entre hommes et femmes. Enfantin joue un grand rôle pour déployer cet axe de la doctrine saint-simonienne, et insiste pour que les femmes se voient reconnues une puissance spirituelle et temporelle considérable dans le nouvel âge industriel<sup>608</sup>. Cette aspiration tranche avec la voie suivie par la société française d'alors

---

<sup>606</sup> Voir Quentin SCHWANCK, « Robert Owen's influence on French republicanism in the first half of the nineteenth century: the role of former Saint-Simonians and their networks », *History of European Ideas*, 2021, vol. 2, n° 47, pp. 299-314.

<sup>607</sup> Annie LAGARDE-FOURQUET et Christian LAGARDE, *Ibid.*, p. 50.

<sup>608</sup> Stefania FERRANDO, « Images de femmes libres. Pour une histoire esthétique des idées politiques », *Images Re-vues*, 2018, Hors-série 6, URL complète en biblio, p. 9.

puisque, malgré la Révolution de 1830 et l'établissement d'une Monarchie de Juillet plus libérale, les femmes restent privées de tout droit politique et font face à une vaste gamme d'obstacles culturels, économiques et sociaux pour affirmer leurs revendications<sup>609</sup>. Or, Enfantin commence à développer la théorie selon laquelle, nous indique Stefania Ferrando :

Si les fonctions sociales de la société industrielle demandent le concours des femmes, c'est que celles-ci, en raison de leur position excentrique à l'égard des pratiques militaires, sont conçues comme les dépositaires des valeurs et des finalités qu'une telle société cherche encore à comprendre et à définir<sup>610</sup>.

Cette position favorable aux femmes n'est pas exempte de limites et de contradictions<sup>611</sup>, notamment parce que la théorie enthousiaste d'Enfantin ne semble pas, dans un premier temps, promettre de grands bouleversements dans l'organisation générale de la société. En effet, en théorisant la complémentarité religieuse et métaphysique des sexes, Enfantin n'en persiste pas moins à préserver un certain nombre de privilèges masculins, et tout particulièrement ceux qui touchent à la sphère publique : aux femmes la dignité religieuse, aux hommes l'exercice politique<sup>612</sup>, le tout sanctifié dans la constitution d'un couple sacré.

Les réflexions d'Enfantin sur la condition féminine ne deviennent que très progressivement une source de tensions dans le mouvement saint-simonien. Il apparaît que l'idée générale d'une amélioration du sort politique et social des femmes était largement consensuelle au sein du mouvement dans un premier temps. En revanche, nombreux sont ceux qui restent interdits devant les développements théoriques de plus en plus hardis du Père, qui affirme de manière enthousiaste la nécessité de régénérer l'humanité et la société par l'intermédiaire d'une *Femme-Messie*. Selon Christine Planté, cette idée audacieuse et peu suivie d'effet ne répondait probablement pas à une conviction profonde d'Enfantin, mais :

[vise] à assurer la cohésion défailante de la doctrine par une pratique de l'esquive, une stratégie de la fuite. L'appel à la femme permet d'ajourner, de laisser en suspens les débats parmi les hommes, de condamner au silence les

---

<sup>609</sup> Christine PLANTÉ, « Les féministes saint-simoniennes Possibilités et limites d'un mouvement féministe en France au lendemain de 1830 », in *Regards sur Saint-Simon et le saint-simonisme*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1986, URL complète en biblio, paragraphe 6.

<sup>610</sup> Stefania FERRANDO, *Ibid.*, p. 9

<sup>611</sup> Christine PLANTÉ, *Ibid.*

<sup>612</sup> Stefania FERRANDO, *Ibid.*

contestataires et les dissidents, en leur opposant la parole toute puissante et à venir de la Femme<sup>613</sup>.

En réalité, cette stratégie n'est pas sans présenter de sérieux inconvénients, puisqu'elle agace sérieusement de nombreux disciples qui demeurent pour beaucoup attachés à un idéal viril, souvent d'inspiration antique. La véritable crise survient avec la nouvelle conception du mariage que propose Enfantin pour couronner sa conception de la Femme, et qui rencontre l'opposition frontale du second Père suprême, bien plus conventionnel en termes de morale. Dès l'été 1831, Enfantin met à l'ordre du jour les relations entre les sexes dans l'Église, promouvant la sensualité comme outil d'émancipation et d'accomplissement spirituel et social. Désirant réhabiliter la chair<sup>614</sup>, il suscite l'incompréhension de nombre de ses disciples, qui assistent impuissants à l'expansion de la controverse, et donc à la division progressive du mouvement.

Finalement, Enfantin parvient à évincer Bazard de leur *duumvirat*, ce dernier se retire le 11 novembre 1831, tandis que le vainqueur estime venue l'heure de se rendre définitivement maître de l'Église, en parachevant la grande théorie de l'*amour libre* qui sera son *magnum opus* personnel. Cette accélération finit de jeter un trouble extrême chez les disciples, et tout particulièrement chez Reynaud. Selon Legouvé, le jeune polytechnicien était déjà perturbé par les positions d'Enfantin en termes de mœurs dès avant son départ pour la Mission du Midi ; plus encore, il aurait profité de celle-ci pour s'éloigner d'une atmosphère parisienne par trop pesante. Au cours de l'une de ses prédications lyonnaises, Reynaud s'exclame d'ailleurs :

Rien, après la chute de l'antiquité, ne précipita plus ardemment les peuples d'Occident vers le culte de la Vierge que leur besoin impérieux de se séparer de cette Vénus impudique qui commençait à dégoûter le monde !<sup>615</sup>.

Cette saillie mordante envers les innovations enfantiennes fut perçue comme telle par la hiérarchie et, à distance, les relations commencent à se tendre entre le père suprême et l'un de ses plus chers disciples. Ce climat délétère trouve son apogée au mois de novembre 1831. Lorsque Bazard se retire de la direction du mouvement le 11, Enfantin paraît d'abord triompher, mais la capitulation de son rival pousse d'autres opposants à monter publiquement

---

<sup>613</sup> Christine PLANTÉ, *Ibid.*, paragraphe 44.

<sup>614</sup> Voir Thomas BOUCHET, *Les fruits défendus. Socialismes et sensualité du XIXe siècle à nos jours*, Paris, Stock, 2014.

<sup>615</sup> Cité dans Ernest LEGOUVÉ, *Ibid.*, p. 40.

au créneau. Leroux, Carnot et Reynaud prennent notamment la parole lors de leur dernière réunion saint-simonienne pour s'opposer au Père suprême, comme le relate Ernest Legouvé :

M. Enfantin resta inflexible; M. Bazard se sépara de lui, et quelques jours après, à la salle Taitbout, en pleine assemblée publique, le Père trônant sur l'estrade, et la salle remplie de ses adhérents les plus fanatiques, Reynaud se leva tout à coup, et traduisit ces fatales doctrines à la barre de l'indignation publique. L'attaque et la scène furent violentes. [...] Tout, dans la salle et sur l'estrade, était tumulte et clameurs. Le public, partagé entre les deux camps, applaudissait et huait tour à tour les deux adversaires ; les saint-simoniens, éperdus, allaient de Reynaud à Enfantin et d'Enfantin à Reynaud; Enfantin, troublé pour la première fois, se défendait mal. « Vous démoralisez les ouvriers, s'écriait Reynaud, dont la véhémence allait toujours croissant, en ne leur parlant jamais que d'argent!... Vous démoralisez les femmes en affranchissant leurs passions au lieu de leur âme!... Mais rappelez-vous ce mot terrible que la Bible applique à Satan : La femme se relèvera contre toi et t'écrasera la tête ! La confusion et les cris devinrent tels qu'il fallut lever la séance. M. Enfantin quitta la salle, entraînant avec lui tous ses partisans<sup>616</sup>.

Reprochant encore à Enfantin de professer un « libertinage transformé en religion » qui serait « la glorification et l'organisation de l'adultère »<sup>617</sup>, Reynaud, Carnot, Leroux et Charton rompent définitivement avec le Père suprême, avec une quinzaine de disciples influents, bientôt imités par de nombreux autres.

---

<sup>616</sup> Ernest LEGOUVÉ, *Ibid.*, p. 42.

<sup>617</sup> Jules Simon, *Notice historique*, p. 18, cité dans Ernest LEGOUVÉ, *Ibid.*,

## 2.6.2 Un problème de fond : le rejet de l'autoritarisme

Si la question des mœurs a catalysé les mécontentements et l'énergie critique de nombreux saint-simoniens, des raisons plus profondes expliquent, sur la longue durée, l'accumulation de tensions qui conduisent finalement à l'explosion du mouvement. Le principal foyer de mécontentement concerne la gestion de l'Église par sa hiérarchie, considérée trop autoritaire, notamment du fait de la sanctification religieuse qui a été faite des rapports de pouvoir. Si le projet spirituel de l'organisation est toujours populaire auprès des jeunes saint-simoniens, sa fossilisation en une hiérarchie rigide et incapacitante suscite une opposition croissante, d'autant plus qu'Enfantin paraît poursuivre ses théories personnelles en dépit de toute considération pour les vues de ses disciples.

En somme, alors que la jeunesse progressiste pensait trouver, dans le mouvement saint-simonien, un statut et des perspectives qui leur était refusés par la société d'alors, ils s'y voyaient de nouveau minorés et rabroués, à l'image de Reynaud qui supporte de plus en plus mal les certitudes et l'intransigeance des Pères suprêmes, comme en témoigne Charles Lambert en évoquant un dîner du 6 novembre 1831 : « à table, ce jour-là, la conversation roule sur l'art. Ayant exposé ses propres idées sur la question, Reynaud est piqué au vif de se voir brutalement contredit par le Père Bazard »<sup>618</sup>. Pour sa part, Carnot semble avoir émis des réserves précoces sur l'évolution du mouvement, bien qu'il ne soit pas entré dans une entreprise de franche contestation<sup>619</sup>. Les langues se délient véritablement à l'issue du « schisme », les membres du quatuor se montrant alors particulièrement critiques quant au chemin pris par leur ancienne école de pensée. Citons Reynaud dans son article « Bazard » pour l'*Encyclopédie nouvelle* en 1835 : « Ce n'était plus une école dont Enfantin et Bazard étaient les chefs ; c'était un petit état dont ils étaient les dictateurs »<sup>620</sup>.

La rigueur des jugements rétrospectifs doit cependant être nuancée, car elle découle également de l'ampleur de la déception ressentie par les membres du quatuor face à l'échec d'un mouvement où ils s'étaient tous tant investis. La rupture de novembre 1831 paraît avoir été soudaine et brutale aux yeux de Reynaud, débouchant selon son ami Ernest Legouvé sur une grave crise existentielle :

---

<sup>618</sup> David Albert GRIFFITHS, *Ibid.*, p. 65.

<sup>619</sup> Bibliothèque de l'Arsenal, C. Lambert, Notes sur Hippolyte Carnot, cote 7824-2 Fonds Enfantin, cité dans Annie LAGARDE-FOURQUET et Christian LAGARDE, *Ibid.*, p. 41.

<sup>620</sup> Jean REYNAUD, « Bazard », in *Encyclopédie nouvelle Tome II*, Paris, Charles Gosselin, 1835, p. 523.

Le saint-simonisme lui-même était mort du coup, et Reynaud se sentit écrasé sous les débris du temple qu'il avait renversé. Avec le saint-simonisme, en effet, disparaissait tout ce qu'il avait cru, tout ce qu'il avait espéré depuis trois ans; un vide affreux se fit dans son âme. [...] Il fut saisi, lui, de cette mélancolie particulière qu'éprouvent seules les âmes supérieures, l'amère tristesse qui suit les nobles espérances détruites, les rêves de bonheur public évanouis<sup>621</sup>.

Pourraient également être nuancés certains commentaires tardifs de Carnot, notamment son discours devant l'Académie des Sciences Morales et Politiques en 1887 :

La croyance mystique d'Enfantin en lui-même semble s'être accrue aux diverses phases de sa vie... Dans la dispute, les deux chefs du Saint-simonisme s'étaient montrés ce qu'ils étaient : l'un philosophe et républicain, l'autre ayant une médiocre sympathie pour les problèmes politiques de notre temps et rêvant d'une théocratie destinée à remplacer l'institution catholique. L'association fut donc scindée en deux fractions<sup>622</sup>.

Ce témoignage rétrospectif nous paraît quelque peu exagérer l'ampleur de certaines lignes de fracture au sein du mouvement, tout particulièrement au regard du contenu de l'*Exposition de la doctrine* saint-simonienne de 1829-1830. Nous l'avons vu, celle-ci proclame avec enthousiasme le concept de « théocratie » (ainsi que bien d'autres réflexions capacitaires et hiérarchiques) ; or, Carnot et Bazard en ont été présentés comme les principaux rédacteurs, ont effectivement contribué à la rédiger<sup>623</sup>, et l'ont surtout signée de leurs noms. Peut-être le pouvoir personnel d'Enfantin dérangeait-il plus Carnot que l'idée hiérarchique et théocratique raisonnée en elle-même, comme en témoignent d'ailleurs certains éléments de continuité du saint-simonisme dans la pensée du quatuor, puis du *triumvirat*.

---

<sup>621</sup> Ernest LEGOUVÉ, *Jean Reynaud*, Paris, Charpentier, 1864, p. 43.

<sup>622</sup> Hippolyte CARNOT, « *Sur le Saint-simonisme* », *Lecture faite à l'Académie des Sciences Morales et Politiques*, Paris, Alphonse Picard, 1887, p. 4.

<sup>623</sup> Bazard est un contributeur majeur de la Doctrine, y compris sur le plan religieux, voir notamment Serge ZENKINE, « L'utopie religieuse des saint-simoniens : le sémiotique et le sacré », in *Études saint-simoniennes*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 2002, p. 33.



### 2.6.3 Une possible persistance des aspirations politiques saint-simoniennes hors du mouvement ?

À la suite du « schisme » de novembre 1831, l'Église saint-simonienne entre dans un processus de recomposition qui la conduit très rapidement sur la voie de ce *saint-simonisme tardif* (1832-1870) que nous avons évoqué, caractérisé par son recentrage sur les activités économiques et *industrielles*. Alors que le mouvement se remet difficilement en 1832, il doit également faire face à des difficultés économiques et à la répression des autorités françaises. Dès le 22 janvier, une des réunions saint-simoniennes tenues place Taitbout est interrompue par un procureur et un juge accompagnés des forces de police, qui leur reprochent de ne pas respecter les lois du régime sur les associations. En avril, les principaux animateurs du mouvement (Enfantin, Chevalier et Duveyrier) sont déférés pour ce chef d'accusation, ainsi que pour atteinte aux bonnes mœurs<sup>624</sup>. Enfantin se retire avec ses fidèles à Ménilmontant, mais la tenue du procès final en août entraîne sa condamnation et celle de Michel Chevalier à un an d'incarcération à Sainte-Pélagie.

Cette phase de répression a sans nul doute joué un grand rôle dans la mutation du mouvement saint-simonien, expliquant en partie pourquoi Enfantin, à sa sortie de prison, abandonne les enseignements religieux et politiques qui avaient tant suscité d'hostilités publiques, tandis qu'il met le cap vers l'Égypte dès 1833 avec de nombreux disciples, pour se consacrer à un grand projet de percement de canal à Suez<sup>625</sup>. S'ils échouent finalement à convaincre Méhémet-Ali de réaliser ce projet, les saint-simoniens parviennent tout de même à laisser leur empreinte intellectuelle dans le pays en agissant directement pour le moderniser, dans l'enseignement, l'entrepreneuriat, etc. À leur retour en France et riches de cette expérience, les saint-simoniens continuent sur leur nouvelle lancée industrielle pour acquérir une influence réelle sur un ensemble de secteurs très variés, et notamment sur celui des chemins de fer<sup>626</sup>. Définitivement devenu homme d'affaires dans les dernières années de la décennie 1850, Enfantin met à profit ses ressources et ses réseaux pour promouvoir son idéal industriel, se félicitant, selon les mots de Philippe Régnier, du fait que « dans [le domaine de l'industrie] où Saint-Simon a échoué en s'adressant aux gouvernements, les saint-simoniens, eux, ont réussi en formant des « sociétés libres » (compagnies de chemin de fer, banques de crédit...)

---

<sup>624</sup> Pamela PILBEAM, *Saint-Simoniens in Nineteenth-Century France From Free Love to Algeria*, New-York, Palgrave Macmillan, 2013, p. 52.

<sup>625</sup> Voir notamment Nathalie COILLY et Philippe RÉGNIER, *Le siècle des Saint-simoniens. Du nouveau christianisme au canal de Suez*, Paris, Bibliothèque nationale de France, 2006.

<sup>626</sup> Jean-Pierre HIRSCH, « Saint-simonisme et organisation du territoire. Sur un programme de 1832 », *Revue du Nord*, 2003, vol. 4, n° 352.

capables de court-circuiter les « corporations officielles » (Ponts-et Chaussée, Mines...) »<sup>627</sup>. Forts de ces succès, les saint-simoniens restent prudents et n'entendent nullement se mêler de nouveau de politique ; plutôt, ils consacrent une large part de leurs revenus financiers au mécénat et à l'encouragement de l'art sous toutes ses formes<sup>628</sup>.

En somme, le saint-simonisme tardif se caractérise par l'abandon des principales ambitions religieuses et politiques que le mouvement avait formulées entre les années 1825 et 1831, et qui avaient culminé avec le magistère de Première Église. Le modèle même de l'Église hiérarchique est d'ailleurs abandonné par le mouvement après l'expérience de Ménilmontant, et se voit remplacé par des réseaux plus informels, tandis que l'action pratique de ces *clubs* saint-simoniens se concentre exclusivement sur l'activité économique et industrielle<sup>629</sup>. Doctrine résolument apolitique, le saint-simonisme tardif a lourdement pesé dans l'historiographie du mouvement ; pourtant, il ne représente en aucun cas une conclusion « naturelle » pour le déploiement de la pensée de Saint-Simon et des saint-simoniens en général. Plutôt qu'à la « logique intrinsèque » d'une idéologie dont nous avons constaté le caractère dynamique et plastique, le saint-simonisme tardif doit beaucoup de ses traits caractéristiques à des causes contingentes et contextuelles. D'abord à la répression de l'État et aux moqueries incrédules de la presse (les saint-simoniens n'y seront jamais parés de la dignité de l'opposant politique, mais simplement de ridicule), ensuite aux évolutions personnelles d'Enfantin qui en découlent : la passion redoublée de ce dernier pour l'industrie et la finance tient en partie à l'impraticabilité des voies plus ambitieuses qu'il entendait initialement emprunter avec son mouvement.

Surtout, si le saint-simonisme organisé abandonne ses aspirations politiques à la suite de la séquence historique qui commence par le « schisme » de novembre 1831, nous ne saurions en conclure immédiatement que l'ensemble de ces aspirations (et donc les idées technocratiques qui nous intéressent au premier chef) se sont éteintes à cette date. Il n'est pas exclu qu'elles aient perduré chez certains des dissidents qui claquent la porte de la rue Monsigny à la fin de 1831, et qu'elles se soient exportées en d'autres lieux. Si un tel mouvement d'idées s'est bien réalisé, il est probable qu'il se soit produit parmi les saint-simoniens les plus sensibles à la question politique, tels les membres de notre quatuor (qui sont directement issus de familles de tradition républicaine). Si ces anciens élèves de la

---

<sup>627</sup> Philippe RÉGNIER, « Les Saint-Simoniens, le Prêtre et l'Artiste », *Romantisme*, 1990, n° 67, p. 43.

<sup>628</sup> *Ibid.*, pp. 42-43.

<sup>629</sup> Antoine PICON, *Les Saint-simoniens. Raison, imaginaire et utopie*, Paris, Belin, 2002. p. 164.

Première Église ont bien persisté à défendre certaines de ses idées politiques, cela pourrait contribuer à souligner que ce *moment* particulièrement ambitieux du saint-simonisme ne fut pas qu'un errement passager, et que *l'option politique* incarnée par Bazard ne fut pas une simple anomalie dans le mouvement, face à un Enfantin qui en aurait toujours détenu les « véritables » clés mystiques et industrielles. Il nous reste donc à décrire une partie de l'histoire de ces réseaux de *dissidents* dont Jean Reynaud estime dans son autobiographie tardive qu'ils ont eu une influence plus durable que le mouvement saint-simonien lui-même<sup>630</sup>. Nous le ferons à partir de notre échantillon, de ce quatuor dont Marie-Laure Aurenche souligne que les membres jouent un rôle clé pour agréger ces réseaux de dissidents, tout en restant largement fidèles à l'*Exposition de la doctrine* de 1829-1830<sup>631</sup>.

---

<sup>630</sup> Bibliothèque Nationale de France, Manuscrits NAF 12221, Jean REYNAUD *Autobiographie*, p. 82.

<sup>631</sup> Marie-Laure AURENCHÉ, « L'Égypte contemporaine dans le Magasin pittoresque entre 1833 et 1870. Les silences d'Édouard Charton, saint-simonien républicain », in *Études saint-simoniennes*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 2002, p. 271.

# Conclusion de la première partie

Il nous semble falloir convenir avec Antoine Picon que Saint-Simon et surtout les saint-simoniens de la Première Église sont bien, dans une certaine mesure, des « technocrates avant l'heure »<sup>632</sup>. Ce jugement ne peut bien sûr s'effectuer que dans le cadre d'une compréhension non restrictive du concept de technocratie : Saint-Simon n'est certainement pas le froid partisan d'un « gouvernement des experts » autoritaire, mais il participe indéniablement, et ses disciples encore davantage, au déploiement de cet *idéal technocratique* protéiforme que nous avons défini en introduction. En effet, Saint-Simon établit clairement l'idée-force de la primauté absolue des logiques de la science *positive*, c'est-à-dire des sciences mathématiques et naturelles réputées « exactes », et prédit la rationalisation prochaine de l'ensemble des activités humaines sur le modèle de la loi de la gravitation universelle. Sur le plan politique, cette centralité du fait scientifique doit s'appliquer par une mutation radicale du gouvernement des sociétés, lequel doit se transformer en une administration neutre et rationnelle<sup>633</sup>, dénuée de toute logique conflictuelle.

Malgré ses nuances, la pensée de Saint-Simon contribue indéniablement à poser les « conditions de possibilité »<sup>634</sup> idéologiques d'un certain idéal technocratique, qui se trouve être particulièrement appuyé par sa conception de la méritocratie. Saint-Simon théorise cette dernière grâce au concept de *capacité*, et établit clairement que c'est la *capacité scientifique* qui caractérisera les futurs guides spirituels de l'humanité, tandis que les capacités *industrielle* et *administrative* n'en constitueront que l'application temporelle (théoriquement décentralisée). Surtout, Saint-Simon déploie un imaginaire saisissant quant au rôle politique futur des savants (« conseil de Newton », etc.), et appuie l'ensemble de sa pensée sur un véritable messianisme scientifique qui pointe vers la survenue d'un *âge d'or* « positif ».

---

<sup>632</sup> Antoine PICON, *Les saint-simoniens. Raison, imaginaire et utopie*, Paris, Belin, 2002, p. 298.

<sup>633</sup> Sayuri SHIRASE, *Le concept d'administration dans le système industriel : étude sur la pensée de Henri Saint-Simon*, Tours, Université de Tours, 2019.

<sup>634</sup> Marc ANGENOT, *L'histoire des idées - Problématiques, objets, concepts, méthodes, enjeux, débats*, Liège, Presses Universitaires de Liège, 2017, p. 323.

C'est en mobilisant pleinement cet imaginaire et cette attente messianique que les disciples de Saint-Simon effectuent rapidement une lecture résolument technocratique de la pensée du philosophe de l'industrie, et tout particulièrement lorsqu'ils commencent à structurer leur mouvement. Dans la Première Église (1829-1831) que nous avons décrite, l'administration scientifique s'éloigne de l'idéal décentralisé de Saint-Simon pour s'incarner de manière pyramidale dans une religion d'État qui conduit à un projet que l'on pourra qualifier tout à la fois de théocratie scientifique ou de technocratie religieuse, puisque Religion et Science sont supposées converger (chacune par ses moyens : *sentiment* ou *raisonnement*) vers l'unicité de la Vérité.

La question méritocratique et capacitaire demeure ici fondamentale, car la Première Église appuie sa conception de la hiérarchie sociale sur une lecture radicale de la pensée capacitaire de Saint-Simon, et notamment de ses réflexions sur les *hommes de génie*. L'*Exposition de la doctrine* de 1829-1830 établit clairement que les *capacités* sont issues de la prédestination divine, et que chacun doit prendre la place qui lui est due du fait de sa nature, ou encore de sa *qualité d'âme*. Si le mouvement saint-simonien présente un ensemble d'orientations progressistes remarquables, et aspire à mettre à bas l'arbitraire de l'organisation sociale par la naissance, sa pensée noue une relation intime entre élitisme et méritocratie qui n'est pas sans présenter un grand intérêt pour notre investigation de l'idéal technocratique.

La geste de Saint-Simon et des saint-simoniens apparaît dès l'origine profondément liée à certaines franges du champ scientifique, et tout particulièrement à celle de l'École Polytechnique. C'est depuis cette institution (dont Saint-Simon avait lui-même suivi les cours) que de nombreux jeunes ingénieurs se rallient à l'école saint-simonienne, pour répondre à des enjeux qui leur sont propres. Si l'École polytechnique « puise sa légitimité dans les sciences, envisagées comme la source de toute rationalité technique »<sup>635</sup> comme le rappelle Bruno Belhoste, elle occupe une place marginale dans le champ scientifique au cours du premier XIX<sup>e</sup> siècle ; ses membres aspirent à y être davantage reconnus, ainsi qu'à prendre en charge de nombreuses dimensions d'un fait social dont ils estiment être les meilleurs observateurs et théoriciens. Cette nouvelle dignité et ce nouveau statut, selon nombre d'entre eux, c'est Saint-Simon qui le leur reconnaît le mieux, puisqu'il valorise spécifiquement leurs capacités scientifiques appliquées.

---

<sup>635</sup> Bruno BELHOSTE, *La formation d'une technocratie. L'École polytechnique et ses élèves de la Révolution au Second Empire*, Paris, Belin, 2003, p. 14.

Jean Reynaud, futur penseur attitré du *triumvirat* du Ministère Carnot de 1848, est justement un de ces polytechniciens ; pour l'heure, au tournant de l'année 1830, il forme encore un quatuor avec ses trois amis Carnot, Charton et Leroux. Les quatre hommes rejoignent la Première Église saint-simonienne à la fin des années 1820, car elle leur semble représenter la plus grande force progressiste de leur temps : soucieuse tout aussi bien de la classe la plus pauvre que du progrès scientifique. Ils considèrent alors que l'idéal de Saint-Simon se situe dans la stricte continuité de 1789 et de la Première République, auxquels ils sont fortement liés par leurs attaches familiales.

Ils s'impliquent dans le mouvement de manière approfondie, s'imprègnent de ses enseignements et se hissent aux premiers rangs hiérarchiques en devenant des prédicateurs attitrés de l'Église. Carnot est même désigné comme l'un des deux co-rédacteurs officiels de la Doctrine (même si cette dernière est en réalité le fruit du travail d'une équipe plus large). Malgré leur ascension au sein de la Première Église, ils se plaignent de l'autoritarisme croissant avec lequel les deux Pères suprêmes la dirigent, tandis que la controverse portant sur l'*amour libre* enfantin met le feu aux poudres en novembre 1831. Carnot et Reynaud jouent un rôle majeur dans le conflit avec Enfantin, et de nombreux dissidents suivent leur exemple lorsqu'ils quittent le mouvement. Pour évaluer la portée réelle de cette rupture, notamment sur le plan des idées technocratiques qui nous intéressent, il nous reste à suivre l'itinéraire du quatuor au début des années 1830, alors que ses membres s'apprêtent à devenir républicains.



## **Partie II**

La conquête du champ intellectuel et  
du parti républicain : le déploiement  
progressif d'une philosophie  
religieuse capacitaire



## Introduction de la deuxième partie

Cette nouvelle partie doit nous permettre de déterminer sous quelles conditions le quatuor s'affirme en tant que « Nouvelle école démocratique » après leur rupture avec l'Église saint-simonienne : comment les quatre hommes s'imposent-ils dans le champ intellectuel ? Pourquoi rejoignent-ils le parti républicain en 1833 ? Quel statut y occupent-ils et quelle contribution y apportent-ils ? Est-il possible de distinguer une influence persistante et substantielle du saint-simonisme et de ses idées technocratiques dans leur action ?

Nous préciserons dans un premier temps comment les membres du quatuor parviennent à s'imposer dans un champ intellectuel progressiste où leurs idées connaissent un certain succès auprès du lectorat de la *Revue encyclopédique*, publication respectée dans laquelle ils commencent à déployer leur pensée propre. Cette stratégie éditoriale leur permet d'attirer l'attention de la mouvance républicaine, dont certaines figures majeures leur proposent en 1833 de rédiger le premier manifeste de la *Société des droits de l'homme*, principale organisation républicaine de l'époque. Espérant remplir le statut d'idéologues pour leur nouvelle école de pensée les membres du quatuor systématisent leur stratégie éditoriale en lançant la même année le *Magasin pittoresque à deux sous* d'Édouard Charton, destiné à toucher le lectorat populaire, et l'*Encyclopédie nouvelle* de Leroux et Reynaud, qui entend constituer une synthèse des savoirs autant qu'un navire-amiral idéologique au service de leur nouveau parti.

Alors qu'ils s'agrègent au champ intellectuel progressiste et aux réseaux du parti républicain, les membres du quatuor demeurent fortement liés aux réseaux et aux aspirations des dissidents saint-simoniens. De même, par l'intermédiaire de Jean Reynaud, polytechnicien et élève de l'École des Mines, le quatuor maintient une forte relation avec le monde des ingénieurs, et donc avec un groupe social au statut encore indéfini, qui s'arrime autant au champ scientifique (alors bien établi) qu'à d'autres champs sociaux encore largement en gestation (champ bureaucratique, champ technique, etc.). Il s'agira donc de questionner le rapport que la pensée et l'action du quatuor peuvent entretenir avec ces réseaux de sociabilité bien déterminés.

Nous pourrions constater très rapidement que les thèmes que nous traitons peuvent être le mieux appréhendés par l'analyse de l'*Encyclopédie nouvelle*, véritable manifeste doctrinal de la Nouvelle école démocratique (le Magasin ne déployant pas de grande ambition théorique dans ses projets de vulgarisation populaire). Or, cette *Encyclopédie* s'affirme de manière très claire comme un corpus fondamentalement *religieux*. Il nous faudra préciser la teneur exacte de ce projet religieux, évaluer son rapport à l'influence saint-simonienne et au contexte du début des années 1830 (marqué par un certain renouveau spirituel qui touche de nombreux milieux) et préciser sa nature même. Il nous faudra ainsi comprendre pourquoi Leroux et Reynaud établissent la primauté absolue des questions religieuses sur tout autre ordre de considération, et comment ils aspirent à synthétiser les grands principes de leur action politique et sociale dans une philosophie religieuse novatrice.

Si notre deuxième chapitre nous permettra de souligner les déterminants communs des philosophies religieuses de Leroux et Reynaud (participation à la Renaissance orientale, théorisation humaniste de la fraternité spirituelle du genre humain, etc.), le troisième nous conduira à évaluer leurs divergences réelles, éminemment révélatrices. Nous verrons que la question des *capacités* et de la *hiérarchie religieuse* est absolument centrale, et se trouve à la source de leur grande rupture de 1840, explicitée par leurs oppositions sur la question de la *métempsychose*. Alors que Leroux se retire du corpus, Reynaud y déploie une pensée religieuse éminemment hiérarchique et capacitaire, qui encourage la France moderne et républicaine à renouer avec la tradition religieuse *druidique*, qui aurait plus que toute autre su mettre en pratique les principes de l'« aristocratie naturelle qui seule permet d'imiter « l'administration divine des hommes » dont les sciences doivent révéler la logique.

En précisant les termes de ce projet idéologique et religieux, nous pourrions évaluer les différentes interprétations du saint-simonisme qui différencient Leroux et le *triumvirat* de ses jeunes collègues, et préciser les termes de la contribution originale de l'*Encyclopédie nouvelle* reynaldienne à la tradition républicaine française, puisqu'elle y réimplante les principales articulations de la *technocratie religieuse* théorisée par la Première Église saint-simonienne.

# Chapitre I – L'autonomie idéologique et la conversion républicaine

Après avoir officiellement rompu avec le saint-simonisme enfantin en novembre 1831, Reynaud, Leroux, Carnot et Charton entreprennent d'affirmer leur autonomie intellectuelle en formulant et en diffusant une pensée qui leur soit propre. C'est tout d'abord au sein de la *Revue encyclopédique* que les quatre amis mettent en place les éléments d'une sensibilité idéologique singulière, qui leur permet d'acquérir une certaine visibilité dans les franges progressistes du champ intellectuel. Tandis que leur statut s'affirme progressivement, ils développent des contacts de plus en plus soutenus avec les membres du jeune parti républicain. Ce dernier opère alors une véritable renaissance puisque, proscrits sous la Restauration, ses partisans jouissent des nouvelles libertés octroyées par la Monarchie de Juillet pour affermir leur place sur un proto-champ politique en cours de formation. Alors que la mouvance manque d'intellectuels, ses principales figures requièrent l'aide de Leroux et Reynaud, par la méditation de Carnot, pour fixer sa doctrine officielle, ce qu'ils font en rédigeant le premier manifeste de la *Société des Droits de l'Homme* en 1833.

Rapidement, l'ensemble du quatuor réoriente son action intellectuelle et éditoriale en faveur du républicanisme. Par leur contribution, ils insufflent une nouvelle vision stratégique à leur « parti », se détournant de la perspective du coup de force pour élaborer un programme idéologique *organique*. Celui-ci est notamment articulé à un vaste programme d'instruction populaire, qui permettrait de transformer profondément la société française en imposant les idées progressistes et républicaines dans les esprits. C'est dans cette optique qu'ils initient deux projets éditoriaux majeurs dès 1833 : l'*Encyclopédie nouvelle*, navire-amiral de leur entreprise doctrinale, et le *Magasin pittoresque*, outil de vulgarisation à destination des masses populaires. Dans ce processus et malgré sa conversion au républicanisme, il apparaît que le quatuor demeure fortement lié aux milieux d'anciens saint-simoniens, dont de très nombreux représentants sont présents dans leurs équipes de rédaction. De fait, leur allégeance républicaine doit être nuancée par des dynamiques relationnelles et idéologiques qui nous permettent de discerner, bien après leur rupture avec la Première Église, la persistance de certaines de ses idées majeures.

## 1.1 La *Revue encyclopédique*, vers une nouvelle synthèse idéologique

La *Revue Encyclopédique* constitue le premier véritable lieu d'affirmation de la nouvelle école de pensée qu'entendent incarner Reynaud, Carnot, Charton et Leroux sur la scène intellectuelle française. C'est à la tête de cette publication renommée qu'ils commencent à formuler et exposer une doctrine ambitieuse, qui entend s'appuyer sur la synthèse des connaissances scientifiques et historiques les plus récentes. Hippolyte Carnot rachète la revue et en prend la direction dès septembre 1831 : à cette date, il était encore prévu que l'organe de presse relaye strictement la doctrine saint-simonienne mais, à l'issue du « schisme », c'est un tout nouveau projet éditorial qui est lancé dès le mois de décembre, lorsque Pierre Leroux rejoint officiellement Carnot à la direction de la Revue, (Reynaud et Charton rejoignant leurs deux amis en janvier 1832).

### 1.1.1 Pour un nouveau credo savant

En obtenant la direction de la *Revue encyclopédique*, les membres du quatuor s'emparent d'une publication influente et respectée, qui leur permet d'acquérir une réelle visibilité sur la scène intellectuelle. La *Revue* avait été fondée en 1819 par le célèbre révolutionnaire et désormais journaliste Marc-Antoine Jullien (1775-1848) et justifiait ses prétentions encyclopédiques en proposant une revue culturelle particulièrement éclectique à ses lecteurs (au travers d'articles historiques, géographiques, littéraires, scientifiques, économiques, etc.), dans une perspective résolument pédagogique. Selon Jullien lui-même, dès 1823, la *Revue encyclopédique* tient « le milieu entre les recueils spéciaux, rédigés par des savants de profession et pour les savants, et les journaux consacrés à une littérature légère et frivole »<sup>636</sup>. La publication atteint un tirage de 1500 exemplaires en 1824, ainsi que le nombre de 1382 abonnés permanents en 1826<sup>637</sup>.

Le quatuor conserve les grandes orientations intellectuelles de la *Revue*, mais lui ajoute néanmoins une dimension doctrinale bien plus appuyée, qui tend à polariser le lectorat historique entre deux groupes : ceux qui restent sceptiques face aux nouvelles ambitions du

---

<sup>636</sup> Marc-Antoine JULLIEN, « Lettre à MM. les Collaborateurs et les Correspondans de la Revue Encyclopédique », in *Revue encyclopédique vol. 17*, Au bureau central de la Revue encyclopédique., Paris, 1823 (janvier), p. 14.

<sup>637</sup> Barbara REVELLI, « Pratiques de lecture encyclopédiques à l'époque de la Restauration : la Revue encyclopédique (1819-1831), un projet méthodologique à vocation européenne », in *Les encyclopédismes en France à l'ère des révolutions (1789-1850)*, Besançon, Presses Universitaires de Franche-Comté, 2020, p. 234.

corpus, et ceux qui témoignent d'un grand enthousiasme (et sont rejoints par de nouveaux lecteurs curieux, néanmoins peu nombreux). Le fait est que, à partir de fin 1831, les connaissances mobilisées par la *Revue* de Carnot et Leroux n'ont plus seulement pour objectif d'instruire le lectorat, mais également d'opérer une nouvelle synthèse des savoirs, sur laquelle doit reposer un projet social et politique original. En réalité, cette entreprise demeure lourdement marquée par l'influence fondatrice du saint-simonisme<sup>638</sup>, dont le quatuor mobilise nombre des enseignements pour appréhender les enjeux du début des années 1830.

Notons à ce titre que la *Revue encyclopédique* apparaît, à la fin de l'année 1831, comme un pôle d'attractivité majeur pour les dissidents qui se détachent alors progressivement de la Première Église. Nombre d'entre eux commencent à graviter autour du noyau éditorial incarné par le quatuor puisque, comme nous le rappelle David Albert Griffiths, on observe alors :

Dans les bureaux de la Revue encyclopédique une phalange de Saint-Simoniens dissidents : Louis Banet, Ariste Boué, Euryale Cazeaux, Édouard Charton, le docteur Joseph Fuster, Adolphe Guérault, le Polonais Bogdan Janski, Jules Leroux, Alexandre de Saint-Chéron et Émile Péreire<sup>639</sup>.

L'ensemble de ces hommes se retrouvent dans la Revue pour la faire vivre d'un bouillonnement intellectuel certain, dont l'écrivain Charles Didier (1805-1864) nous donne un aperçu dans une lettre qui relate le déroulé d'une réunion de travail des contributeurs :

Grand monde, opinions diverses, confusion, tour de Babel [...] Banet [parle] de la civilisation orientale, Reynaud de tout. Laurent prêchait [...] Leroux généralisait, Charton mélancolisait. C'est un bruit à rompre la tête<sup>640</sup>.

Malgré ce capharnaüm apparent, l'entreprise ne devait pas tarder à porter de réels fruits, tant sur des questions purement savantes que sur celles, brûlantes, qui touchent à la situation concrète de la société française de l'époque. En effet, les directeurs de la Revue conservent la grande conviction de Saint-Simon selon laquelle la crise du temps est d'abord

---

<sup>638</sup> La Revue devient « le lieu d'élaboration d'une pensée sociale qui se libère progressivement de l'influence saint-simonienne tout en assumant son héritage ». Voir Aurélien ARAMINI et Vincent BOURDEAU, « Synthèse et association. La Revue encyclopédique de Leroux, Reynaud et Carnot » dans Thomas BOUCHET, Vincent BOURDEAU, Edward CASTLETON, Ludovic FROBERT et François JARRIGE, *Quand les socialistes inventaient l'avenir. Presse, théories et expériences, 1825-1860*, Paris, La Découverte, 2015, p.85.

<sup>639</sup> Albert GRIFFITHS, *Jean Reynaud, encyclopédiste de l'époque romantique*, Paris, Marcel Rivière et Cie, 1965, p. 78.

<sup>640</sup> 5. Charles Didier, *Journal*. D 672 bis, f° 17. Collection Spoelberch de Lovenjoul. Chantilly. Cité dans David Albert GRIFFITHS, *Ibid.*, p. 89.

une crise morale, et que ce sont de grands *travaux d'ensemble* intellectuels qui permettront l'avènement du nouvel *âge d'or*. De fait, dans le sillage de la perspective saint-simonienne dont ils demeurent redevables<sup>641</sup>, les membres du quatuor pensent leur propre projet encyclopédique sur une modalité fondamentalement religieuse, mobilisant l'ensemble des savoirs pour fonder une nouvelle *religion*, un rapport nouveau de l'Homme à Dieu et à ses semblables dans l'âge postévolutionnaire. Ils aspirent ainsi à dévoiler les principes de ce que Vincent Bourdeau désigne comme une véritable « religion de l'humanité »<sup>642</sup> ou encore une « religion démocratique »<sup>643</sup>, qui doit constituer le ciment de la République. L'ensemble des activités humaines s'agenceraient ensuite sous le patronage de ce système religieux, pour déboucher sur une organisation sociale harmonieuse.

### 1.1.2 La centralité de la question sociale

Si le projet de synthèse savante demeure prioritaire dans l'esprit du quatuor qui anime la *Revue Encyclopédique*, sa pensée s'articule indéniablement à un autre axe de réflexion majeur (qui témoigne encore une fois de sa dette envers l'école saint-simonienne), soit celui de la réforme sociale. En effet, leur nouvelle religion savante a pour but premier et urgent de résoudre les enjeux posés par une *question sociale* qui devient de plus en plus pressante aux yeux des socialistes du début des années 1830. C'est dans cette dimension de sa production intellectuelle que la *Revue* adopte le ton le plus incisif et militant : bien plus qu'à une description théorique de la société idéale, les contributeurs se prêtent ainsi volontiers à une critique approfondie des institutions et des dynamiques sociales de leur temps, dans l'optique d'améliorer la condition de la « classe la plus nombreuse ». La *Revue* formule et expose ainsi les linéaments d'une nouvelle pensée sociale et humanitaire, affirmant qu'il est primordial de poser la « grande question du prolétariat »<sup>644</sup> et qu'un « parti politique est désormais mort-né s'il ne se pose pas, avant tout, des questions sociales »<sup>645</sup>.

---

<sup>641</sup> Walter TEGA, *Une philosophie pour la République. La longue transition (1799 - 1871)*, Paris, Kimé, 2019, p. 224.

<sup>642</sup> Vincent BOURDEAU, « Un encyclopédisme républicain sous la monarchie de Juillet : Jean Reynaud (1806-1863) et l'Encyclopédie nouvelle », in *Les encyclopédismes en France à l'ère des révolutions (1789-1850)*, Besançon, Presses Universitaires de Franche-Comté, 2020, p. 79.

<sup>643</sup> *Ibid.* p. 67.

<sup>644</sup> *Revue encyclopédique*, janvier-mars 1832, Cité dans Aurélien ARAMINI et Vincent BOURDEAU, *Ibid.*, p. 95.

<sup>645</sup> Hippolyte Carnot, *Mémorial*, p. 22. Cité dans Rémi DALISSON, *Hippolyte Carnot (1801-1888). La liberté, l'école et la République*, Paris, CNRS éditions, 2011, p. 70.

C'est Leroux qui accomplit l'essentiel de ce travail : plus âgé et expérimenté que ses camarades, également meilleur connaisseur des réalités du monde du travail (ayant lui-même débuté sa carrière professionnelle comme ouvrier typographe) il s'affirme comme un penseur socialiste original, formulant de nouveaux outils conceptuels qui connaîtront une importante postérité. Il devient, précisément à cette période, la principale figure publique à populariser le terme même de « socialisme », ce dans une série d'articles publiés au début des années 1830<sup>646</sup>. On peut notamment citer les articles « Philosophie sociale » (1833)<sup>647</sup> et « Économie politique » (1834) ; dans ce dernier, Leroux énonce en grands détails les déterminants d'une dichotomie qu'il avait commencé à mettre en lumière dans de précédents écrits, dichotomie qui va de fait marquer l'ensemble du siècle, soit celle qui distingue « socialisme » et « individualisme », associé au libéralisme. Revenant *a posteriori* sur cette période, il affirme en 1857 qu'il est bien celui qui a :

le premier [fait usage] du mot de *SOCIALISME*. C'était du néologisme alors, un néologisme nécessaire. Je forgeai ce mot par opposition à individualisme, qui commençait à avoir cours<sup>648</sup>.

C'est probablement durant un séjour à Londres en 1822, en tant qu'ouvrier typographe, que Leroux s'initie aux travaux de Robert Owen (1771-1858), et à travers eux à la notion de *socialism*<sup>649</sup>. Notons que Leroux entend, dans un premier temps, « socialisme » et « individualisme » comme deux notions négatives, situées aux pôles extrêmes, et donc dysfonctionnels, du continuum égalité-liberté, ce qui lui permet de rejeter tout à la fois les tenants du collectivisme autoritaire (il cible ici les saint-simoniens d'Enfantin), ainsi que les thuriféraires du libéralisme politique, alors au faîte de leur puissance<sup>650</sup>. Entre ces deux voies qu'il discrédite, Leroux entend en défricher une troisième, fondée sur les notions de démocratie et de fraternité. Ce sera l'approche systématique des rédacteurs de la *Revue*, qui entendent résoudre les contradictions de leur époque en révélant que, sur un plan considéré comme plus fondamental, religieux et philosophique, ces opposés apparents s'avèrent tout à fait conciliables, généralement grâce à l'introduction d'un troisième terme. Perspective typique du saint-simonisme et probablement puisée chez Hegel, même si l'immense majorité

---

<sup>646</sup> Ludovic FROBERT, « Politique et économie politique chez Pierre et Jules Leroux », *Revue d'histoire du XIXe siècle*, 2010, vol. 1, n° 40, p.77.

<sup>647</sup> Marie-France PIGUET, « Individualisme : Origine et réception initiale du mot », *Œuvres & Critiques*, 2008, vol. 1, n° 23, p. 55.

<sup>648</sup> Pierre LEROUX, *La grève de Samarez*, Paris, E. Dentu, 1863, n° 1, p. 255.

<sup>649</sup> Voir Jacques VIARD, *Sur Pierre Leroux*, Mauss [online] <http://www.journaldumauss.net/?Sur-Pierre-Leroux>

<sup>650</sup> Voir notamment Aurelian CRAIUTU, *Liberalism under Siege. The Political Thought of the French Doctrinaires*, Oxford, Lexington Books, 2003, Pierre ROSANVALLON, *Le moment Guizot*, Paris, Gallimard, 1985.

des saint-simoniens et Leroux lui-même ne le connaissent que par ouï-dire<sup>651</sup>. En définitive, Leroux s'approprie le terme de *socialisme* et, en transférant ses connotations négatives sur l'expression « socialisme absolu », il peut ainsi affirmer :

Nous sommes socialistes si l'on entend par socialisme la doctrine qui ne sacrifiera aucun des termes de la formule liberté, fraternité, égalité, unité, mais qui les conciliera tous<sup>652</sup>.

Indéniablement, ses articles dans la *Revue encyclopédique* constituent un moment charnière dans la formation de sa philosophie, et sont alors pleinement revendiqués par ses jeunes camarades, dont la pensée est encore en gestation. Reynaud, plus jeune de dix ans, se met alors très largement en retrait par rapport à son illustre aîné, mais il finit par prendre lui aussi des positions fermes et remarquées, cette fois sur la question politique.

### 1.1.3 Le déploiement de la « nouvelle école démocratique »

Nous l'avons vu, les aspirations savantes de la revue se mâtinent de considérations militantes en ce qui concerne la question sociale : c'est en suivant cet axe de réflexion que les membres du quatuor en viennent à adopter des positionnements plus tranchés encore sur le plan politique, suscitant dès lors un intérêt considérable dans le champ intellectuel et littéraire, et plus précisément dans ses franges progressistes. En réalité, comme le précise Ludovic Frobert, la *Revue encyclopédique* devient sous leur direction l'un des principaux « lieux de réflexion sur le gouvernement et la réforme »<sup>653</sup> au lendemain de la révolution de 1830 et de ses répliques (tout particulièrement la révolte des canuts, dont le premier épisode tonne en novembre 1831). La question du statut politique des masses est alors remise au premier plan, avec une intensité jamais vue depuis la période révolutionnaire. Tandis que les classes populaires élaborent des formes d'action diverses pour se structurer et se visibiliser, de nombreux observateurs (socialistes et républicains notamment) estiment urgent de penser les modalités de leur intégration symbolique et pratique à la vie de la Nation. Face à ces enjeux et dans la continuité de leurs aspirations théoriques, les rédacteurs de la *Revue* aspirent à

---

<sup>651</sup> Pierre MACHEREY, « Leroux dans la querelle du panthéisme », *Cahiers de Fontenay*, 1985, n° 36-38, p. 219.

<sup>652</sup> Pierre LEROUX, « De l'individualisme et du socialisme », dans *Revue encyclopédique*, (printemps 1834), cité dans Bruno VIARD, *À la source perdue du socialisme français*, Paris, Malakoff : Desclée de Brouwer, 1997, p. 29.

<sup>653</sup> Ludovic FROBERT, « Les chantiers », *UTOPIES19*, 2012, URL complète en biblio.



échafauder, selon les mots d'Aurélien Aramini et Vincent Bourdeau, un « catéchisme politique » nouveau<sup>654</sup>.

C'est ainsi que les directeurs de la *Revue* en viennent à poser la grande question de la *démocratie* à une période où cette notion se trouve être très négativement connotée<sup>655</sup> (et celle de *République* censurée). L'article de Jean Reynaud, « De la nécessité d'une représentation spéciale pour les prolétaires » (avril 1832), en représente l'expression la plus audacieuse. Le jeune philosophe y fait le constat d'une société divisée en deux classes (les termes de « bourgeois » et « prolétaires » remplacent chez lui les « oisifs » et les « producteurs » de Saint-Simon) et affirme que la société est entièrement déséquilibrée par la domination politique exclusive des bourgeois, dont les intérêts divergent fondamentalement des prolétaires qu'ils dominent. Face à cette injustice fondamentale, il ne s'agira certainement pas seulement de « baisser le cens à un niveau plus bas »<sup>656</sup>, mais bien de mettre en place le suffrage universel masculin, ainsi qu'une prise en main, par les prolétaires eux-mêmes de leur propre représentation au sein du gouvernement et des assemblées<sup>657</sup>.

Cette prise de position démocratique et ouvriériste, publiée plus tard sous forme de brochure, n'influence guère les destinées politiques du pays ; toutefois, elle suscite un intérêt considérable sur la scène intellectuelle française. Alors que les jeunes rédacteurs continuent à s'opposer au saint-simonisme d'Enfantin par publications interposées (surtout Reynaud)<sup>658</sup>, il devient évident qu'ils proposent une voie philosophique et politique originale. De nombreux intellectuels et lettrés qui, à l'image de George Sand, s'étaient montrés sensibles aux idéaux saint-simoniens mais y avaient néanmoins perçu une dimension trop autoritaire, se tournent avec intérêt vers ceux qui se démarquent rapidement, par leurs théories novatrices, comme les artisans d'une « Nouvelle école démocratique »<sup>659</sup>. C'est ainsi grâce à l'intérêt d'une certaine élite intellectuelle progressiste, soucieuse de réforme sociale en France et même et au-delà<sup>660</sup> que le quatuor commence à acquérir une place singulière sur la scène intellectuelle. Par ses

---

<sup>654</sup> Aurélien ARAMINI et Vincent BOURDEAU, *Ibid.*, p. 93.

<sup>655</sup> Voir Francis DUPUIS- DUPUIS-DÉRI, *Démocratie. Histoire politique d'un mot. Aux États-Unis et en France*, Montréal, Lux, 2013.

<sup>656</sup> Jean REYNAUD, « De la nécessité d'une représentation spéciale pour les prolétaires », *Revue encyclopédique*, avril 1832. p. 14.

<sup>657</sup> David Albert GRIFFITHS, *Ibid.* p. 93.

<sup>658</sup> Guillaume CUCHET, « Utopie et religion au XIX<sup>e</sup> siècle. L'œuvre de Jean Reynaud (1806-1863), théologien et saint-simonien », *Revue historique*, 2004, vol. 3, n° 631, p 580.

<sup>659</sup> « Leroux (Pierre) », notice de l'édition de 1840 du *Conversations-Lexikon* (dictionnaire allemand), cité dans Jacques VIARD, *Pierre Leroux et les socialistes européens*, Le Paradou, Actes Sud, 1982.

<sup>660</sup> David Albert GRIFFITHS, *Ibid.* p. 77 : La *Revue encyclopédique* compte de nombreux lecteurs enthousiastes aussi bien en Périgord [...] qu'à Moscou, où elle constitue la pâture intellectuelle d'Alexandre Herzen [...] La correspondance de John Stuart Mill atteste également le rayonnement de la *Revue encyclopédique*.

prises de position tranchées, la *Revue* rompt avec ses aspirations purement savantes et entreprend de jouer un rôle plus partisan et clivant. Or, c'est justement sur la ligne de fracture éminemment polémique qui touche au suffrage universel que les membres du quatuor, dont certains sont pourtant devenus méfiants vis-à-vis des structures militantes instituées, se rapprochent d'une mouvance alors en pleine renaissance, celle des Républicains.

## 1.2 La renaissance républicaine

Alors que la *Revue encyclopédique* commence à exposer une pensée originale dans le champ intellectuel français, sa trajectoire rencontre celle d'un parti politique longtemps tombé en déshérence. Les factions républicaines, condamnées à la clandestinité et aux intrigues sous la Restauration, commencent en effet à se regrouper en une mouvance unique à l'aube de la monarchie de Juillet. Toutefois, le jeune parti manque d'une idéologie structurée pour légitimer son action et ses revendications : ce manque conduit ses dirigeants à considérer avec attention les thèses de la Nouvelle école démocratique.

### 1.2.1 Une longue traversée du désert jusqu'en 1830

Dès que se clôt la parenthèse de l'épopée napoléonienne, la seconde Restauration ouvre une période particulièrement sombre pour l'idéal républicain en France. L'esprit de revanche des émigrés et des autorités monarchiques résulte dans la mise en place rapide de la *Terreur blanche*, qui se traduit par l'épuration des fonctionnaires et des officiers militaires (dix-huit généraux sont alors déferés en conseils de guerre) tandis que se produisent un peu partout sur le territoire des massacres de soldats de l'Empire, de républicains et des protestants<sup>661</sup>. Si les autorités de la Restauration témoignent d'une certaine indulgence pour la geste impériale, elles entretiennent en revanche une hostilité sans nuances envers le régime de la République, qu'elles assimilent pour l'essentiel à la décapitation de Louis XVI et à l'épisode de la *Terreur*. C'est ainsi que, à la violence physique, la Restauration ajoute la lutte mémorielle, puisque les franges les plus radicales des légitimistes essayent, jusqu'en 1830, d'éradiquer jusqu'à la mémoire même de la Révolution et de la première République, agissant

---

<sup>661</sup> François-André ISAMBERT, *De la Charbonnerie au Saint-Simonisme. Étude sur la jeunesse de Buchez (Chapitre 2 Premières expériences politiques)*, Paris, Éditions de Minuit, 1966, p. 50.

comme si ces dernières n'avaient « jamais existé »<sup>662</sup>. En l'espace de quelques décennies, l'image de la République se brouille dans la mémoire collective, le terme-même en est censuré, son histoire et ses valeurs sont oubliées au-delà de cercles restreints. Parallèlement, elle n'est plus évoquée sur la scène publique que sur le plan polémique, comme une parenthèse « sanglante » et « dictatoriale »<sup>663</sup> tandis que le terme même de *républicain* devient un stigmate.

Les rares défenseurs de l'idée républicaine rentrent ainsi dans une clandestinité quasi-complète, qui annonce une progression « souterraine »<sup>664</sup> au début du siècle. À la suite de la violente répression initiée par la Restauration, la cause ne survit plus qu'à l'état groupusculaire, abritée dans des sociétés secrètes qu'elle partage avec d'autres sensibilités politiques, avec pour seul réel dénominateur commun l'opposition à la monarchie des Bourbons. Au contact de ces nouvelles idéologies et structures partisans, la mouvance républicaine connaît alors une série d'hybridations et de mutations, tout particulièrement du fait de l'influence du bonapartisme. Les deux lignes doctrinales avaient en réalité commencé à se mêler dès les Cent-Jours, lorsque les républicains choisissent de soutenir l'Empereur et initient le front commun contre l'Ancien Régime. Toutefois, c'est véritablement l'expérience de la *Terreur blanche* et de l'opposition clandestine qui cimente leur convergence.

Ces forces d'opposition se regroupent alors dans des organisations secrètes, dont beaucoup sont structurées sur le modèle maçonnique, même si la maçonnerie institutionnelle de l'époque, notamment le Grand Orient, ne présente aucune réelle velléité contestataire, étant de plus en plus liée aux milieux politiques<sup>665</sup>. Pour leur part, les nouvelles *loges* fondées par les républicains et autres opposants au régime sont franchement révolutionnaires, inspirées d'un idéal messianique (rites et symboles d'inspiration religieuse, chrétienne ou païenne, y sont omniprésents)<sup>666</sup> et orientées vers l'action insurrectionnelle (elles se trouvent à l'initiative de diverses conjurations majeures dans les années 1820)<sup>667</sup>. Citons notamment la *Loge des Amis de la Vérité*, fondée autour de 1818 par de jeunes activistes tels que Bazard,

---

<sup>662</sup> Pamela PILBEAM, *Republicanism in Nineteenth Century France 1814-1871*, Londres, MacMillan, 1995, p. 61.

<sup>663</sup> *Ibid.* p. 60.

<sup>664</sup> Juliette GRANGE, *L'Idée de République*, Paris, Pocket, 2018, p. 159.

<sup>665</sup> François-André ISAMBERT, *Ibid.*, p. 74.

<sup>666</sup> Jean-Noël TARDY, *L'Âge des ombres. Complots, conspirations et sociétés secrètes au XIXe siècle*, Paris, Les Belles Lettres, 2015, p. 404.

<sup>667</sup> *Ibid.*

Philippe Buchez, et Nicolas Joubert<sup>668</sup>, et qui voit la formation d'une véritable élite de militants républicains<sup>669</sup>.

Temporairement exilés à Naples, les trois hommes reviennent en France et participent de manière décisive à la fondation de la *Charbonnerie* en 1821, qui occupe rapidement un rôle central pour l'opposition en rassemblant un vaste ensemble de groupes révolutionnaires autour de l'idéal antimonarchique. L'organisation aurait rassemblé près de 50 000 membres selon Achille Vaulabelle<sup>670</sup> ; si l'estimation est contestée, il est certain que la *Charbonnerie* rassemble certaines des figures les plus illustres du temps, notamment, comme nous le rappelle Jean-Noël Tardy :

Ary Scheffer, Horace Vernet, les intellectuels Augustin Thierry, Théodore Jouffroy, [...] Saint-Amand Bazard, Buchez, Dugied [...] les républicains Godefroi Cavaignac, Armand Carrel, Ulysse Trélat, Raspail<sup>671</sup>.

Usant d'une structure et d'un symbolisme proches de celles de la Franc-maçonnerie, la *Charbonnerie* fonctionne en cellules de tailles modestes et souffre d'une organisation souvent déficiente : c'est à tort que de nombreux complots lui sont attribués entre 1820 et 1822<sup>672</sup>, mais elle en mène bien quelques-uns d'envergure. Si ses actions échouent pour la plupart et si elle ne parvient pas à peser sur les destinées du pays, elle réussit néanmoins à centraliser et remodeler les forces contestataires, tant celles des vétérans que des nouveaux-venus, tels les jeune Pierre Leroux et Léonce Reynaud (1803-1880), le frère aîné de Jean. Elle constitue ainsi une étape clé pour permettre la transition vers les nouvelles formes de militantisme qui émergent au cours du premier XIX<sup>e</sup> siècle, et participent à la formation progressive du champ politique.

---

<sup>668</sup> François-André ISAMBERT, *Ibid.*, p. 70.

<sup>669</sup> André COMBES, « Réformistes et révolutionnaires dans la Maçonnerie (1815–1871) », *Humanisme*, 2012, vol. 1, n° 295, URL complète en biblio, paragraphe 5

<sup>670</sup> Achille de Vaulabelle, *Histoire des deux Restaurations jusqu'à l'avènement de Louis-Philippe*, Paris, Perrotin, 1860, (1844-1854), t. VI, p. 122. Cité dans Jean-Noël TARDY, « Le flambeau et le poignard. Les contradictions de l'organisation clandestine des libéraux français, 1821-1827 », *Revue d'histoire moderne & contemporaine*, 2010, vol. 1, n° 57, p. 69.

<sup>671</sup> *Ibid.*

<sup>672</sup> Pascal ARNAUD, « Charbonnerie et Maçonnerie. Modèles, transferts et fantasmes... », *Cahiers de la Méditerranée*, 2006, n° 72, URL complète en biblio, paragraphe 24.

## 1.2.2 Le temps du chaos doctrinal

Dès 1814, Guizot observe que les républicains paraissent totalement dépourvus de doctrine unificatrice<sup>673</sup>, observation qui demeurera valable pendant plus d'une décennie. En effet, entre les années 1810 et 1820, alors qu'ils sont persécutés, désorganisés et mêlés à des militants d'obédiences idéologiques diverses, les républicains se révèlent incapables de se rassembler autour de la formulation d'une proposition doctrinale structurée. S'ils demeurent globalement unis par leur attachement à la Constitution jacobine et la *Déclaration des droits* de Robespierre, le souvenir de ces dernières ne suffit pas à adapter leurs idées aux nouveaux enjeux qui caractérisent la France du XIX<sup>e</sup> siècle, et ils ne peuvent ainsi formuler une alternative politique crédible face au régime. Quelques tentatives de synthèse doctrinale sont tout de même initiées par de petites sociétés de pensée dédiées à la lutte idéologique. Ainsi de la *Société diablement philosophique*, fondée en 1818 par des réseaux d'opposants républicains, proches de Bazard, qui entendent mener des réflexions de fond sur les questions religieuses et politiques (débatant des diverses formes de gouvernement, ils font notamment émerger un consensus autour de l'idée de suffrage universel).

Toutefois, c'est véritablement à partir de 1823 et la fin de l'ère des complots que les formulations idéologiques commencent à devenir plus sérieuses et systématiques. À cette date, l'échec du modèle des sociétés secrètes, fondées sur la dissimulation et l'action violente, est pleinement acté par leurs membres, notamment ceux de la *Charbonnerie* (dispersée vers 1822) qui déplorent que leur militantisme n'ait eu aucun impact réel sur la société, et n'ait même pas débouché sur un réel contre-modèle à opposer à la Monarchie<sup>674</sup>. Tirant les leçons de cet échec, les républicains se piquent alors de réflexions philosophiques, en puisant à des sources variées puisque, selon Georges Weill :

On avait commencé par étudier Rousseau, Kant, Destutt de Tracy, Bentham; ensuite ce fut le tour d'Adam Smith. Reid, Herder, Savigny, Xiehuhr, Kreutzer, Vico. Quelques républicains se tournaient vers les sciences naturelles, comme Trélat et Raspail; mais tous abordaient les questions philosophiques, principalement la philosophie de l'histoire, l'économie politique, le droit public,

---

<sup>673</sup> Pamela PILBEAM, *Ibid.*, p. 60.

<sup>674</sup> Pamela PILBEAM, *The 1830 revolution in France*, Hong-Kong, MacMillan, 1991, p. 22.

en un mot cet ensemble d'études qu'Auguste Comte allait désigner sous le nom de sociologie<sup>675</sup>.

Malgré tout, aucune doctrine républicaine systématique et consensuelle ne voit le jour sous la Restauration. Tout d'abord parce que les républicains eux-mêmes se dispersent encore davantage après l'éclatement de la *Charbonnerie*, (la plupart rejoignent la société libérale *Aide-toi, le ciel t'aidera*, fondée en 1827) mais également car ils n'ont aucun penseur de premier plan pour accomplir cette tâche. Ils se tournent alors vers des intellectuels extérieurs à leur mouvement, notamment Victor Cousin (1792-1867), dont ils apprécient l'éclectisme<sup>676</sup>, mais surtout, à partir de 1825, Saint-Simon<sup>677</sup>. C'est grâce à la nouvelle soif d'idées neuves qui saisit les républicains vers la moitié de la décennie 1820 que les saint-simoniens parviennent à en recruter un nombre significatif, et non des moindres (on peut citer Pierre Dugied, Pierre Isidore Rouen, Buchez, Laurent de l'Ardèche, et bien sûr Carnot).

Cette dynamique revêt une importance capitale, car c'est grâce à elle que le parti républicain, riche de l'héritage du XVIII<sup>e</sup> siècle et notamment des aspirations libérales, se familiarise avec la question sociale et les idées qui permettent de l'articuler à un projet politique cohérent. En effet, les problématiques sociales leur étaient jusqu'alors restées selon Georges Weill complètement « étrangères »<sup>678</sup>, notamment du fait que la *Charbonnerie* avait été animée par de jeunes activistes issus de milieux aisés<sup>679</sup>, pour qui les enjeux industriels et économiques demeuraient de second ordre. Ainsi, c'est bien dans la deuxième moitié de la décennie 1820 que le républicanisme commence timidement à effectuer sa jonction avec de nouvelles formes de discours sociaux et politiques, qui lui permettent de saisir les enjeux d'une époque nouvelle<sup>680</sup>. Alors qu'éclate la Révolution de 1830, les républicains sont encore trop divisés et trop peu assurés pour imposer leurs idées dans la joute politique ; malgré tout, l'évènement contribue de manière décisive à ouvrir une nouvelle ère pour le républicanisme français.

---

<sup>675</sup> Georges WEILL, *Histoire du parti républicain en France de 1814 à 1870*, Paris, Félix Alcan éditeur, 1900. pp. 16-17 »

<sup>676</sup> *Ibid.* pp. 16-17.

<sup>677</sup> *Ibid.* p. 18.

<sup>678</sup> *Ibid.* p. 19.

<sup>679</sup> Pamela PILBEAM, *Republicanism in Nineteenth Century France 1814-1871 Ibid.*, p. 82.

<sup>680</sup> Georges WEILL, *Ibid.* p. 19 : De l'avis de beaucoup, au début des années 1830, « la nouvelle doctrine [de Saint-Simon] satisfaisait ce qu'il y avait de plus noble dans leur foi républicaine, l'amour du peuple et la croyance au progrès »

### 1.2.3 Une renaissance sous la Monarchie de Juillet

C'est à partir de 1830 que le républicanisme effectue véritablement son grand retour aux yeux de la société française. Au moment où la Révolution de Juillet éclate, les républicains ne bénéficient pas d'un organe qui puisse les représenter : l'organisation qui en abrite le plus grand nombre, la société *Aide-toi, le ciel t'aidera*<sup>681</sup>, demeure d'une tendance libérale assez vague, qui tend à étouffer la singularité de leur voix. Tirant les leçons des Trois Glorieuses, les républicains estiment qu'il est enfin temps de faire front, pour donner une réelle visibilité à leurs convictions, d'autant que le changement de régime leur octroie une plus grande marge de manœuvre, même si la notion de *République* est toujours censurée. La *Société des Amis du peuple* est ainsi fondée dès le 30 juillet 1830 par des figures républicaines telles que Godefroy Cavaignac, Armand Marrast et François Raspail<sup>682</sup> pour rassembler leurs troupes, dans l'espoir éphémère de participer à l'organisation d'une élection constituante.

Rapidement déçus par la configuration institutionnelle du nouveau régime, les républicains des *Amis du peuple* continuent à mettre en œuvre une contestation radicale, notamment grâce aux nouveaux moyens qui sont désormais permis par la libéralisation du régime, c'est-à-dire la joute idéologique par voie de presse (c'est alors que fleurissent les clubs et journaux à vocation politique sur l'ensemble du territoire, et notamment le *National* républicain, fondé en 1830). Pour Ulysse Trélat (1795-1879), une page s'est définitivement tournée dans l'histoire du mouvement, il écrit dans *Paris révolutionnaire* (1833-1834) :

Le temps de la Charbonnerie et celui des sociétés secrètes est passé ; chacun, à l'heure qu'il est, agit à la face du ciel : le plus puissant moyen d'action est la publicité, et c'est se condamner à l'impuissance que de mettre en œuvre d'autres agents que ceux de son époque<sup>683</sup>.

Malgré tout, les républicains de 1830 qui s'insèrent dans le champ intellectuel et dans le proto-champ politique demeurent pour leur majorité radicaux, marqués par la mentalité des sociétés secrètes et se considérant toujours comme les héritiers des jacobins de la première heure. C'est ainsi que nombre d'entre eux se rassemblent en parallèle dans la *Société des droits de l'homme*, ramification radicale des *Amis du peuple* et fondée elle-aussi dès 1830. Face à l'inertie du régime, dont le « mouvement » de libéralisation ralentit très rapidement,

---

<sup>681</sup> *Ibid.* p. 98.

<sup>682</sup> Jean GARRIGUES et Philippe LACOMBRAGE, *La France au XIXe siècle*. Paris, Armand Colin, 2019, p. 47..

<sup>683</sup> Cité dans Thomas BOUCHET, « Les sociétés secrètes pendant la monarchie censitaire », in *Histoire des gauches en France*, Paris, La Découverte, 2005, p. 164.

les républicains commencent à multiplier réunions et brochures offensives contre le pouvoir<sup>684</sup>, puis initient une grande insurrection en juin 1832. Les *Amis du peuple* sont alors dissous, et la *Société des droits de l'homme* recueille l'essentiel de ses partisans, prenant le premier rôle sur la scène républicaine<sup>685</sup>. En 1832-1833, la Société compte environ 3000 membres, au nombre desquels se trouvent des personnalités telles que Cavaignac, Blanqui, Buchez Trélat et Raspail. Fortement hiérarchisée, elle s'organise autour d'un comité central constitué par onze directeurs dont l'autorité se ramifie dans chaque arrondissement et quartier de Paris (750 membres résident dans la capitale)<sup>686</sup>.

Malgré sa taille et la force de ses structures, la *Société* doit faire face à une chute du sentiment républicain après les troubles de 1832 : alors que la situation économique du pays tend à s'améliorer, les réservoirs de contestation s'amenuisent, et les forces d'opposition perdent l'élan dont elles avaient bénéficié du fait des troubles de 1830. En outre, la *Société* connaît des problèmes politiques lourds : en avril 1833, elle est déclarée illégale par la justice sur l'ensemble du territoire, même si cela n'a d'abord que peu d'effets<sup>687</sup>. Confrontés à ces nouvelles difficultés et observant le dynamisme d'autres mouvements idéologiques, les responsables de la *Société*, et notamment son président Godefroy Cavaignac, en viennent à considérer que le parti républicain a accumulé un retard criant sur le plan idéologique.

En effet, avec la libéralisation du régime et le déploiement du champ éditorial, la Monarchie de Juillet permet la formalisation accélérée d'un proto-champ politique dans lequel le débat d'idées commence à occuper une place centrale. Or, le parti républicain demeure fondamentalement animé par des concepts politiques hérités en droite ligne du début des années 1790, et par ailleurs souvent confus<sup>688</sup>, qui font pâle figure face aux nouvelles synthèses idéologiques réformistes de l'époque (libéralisme, socialisme, babouvisme, etc.). Cavaignac décide ainsi de se détacher encore davantage des pratiques clandestines, et de concentrer les efforts de son parti dans la propagande, aspirant à produire une doctrine claire, susceptible de séduire l'ensemble de la Nation.

---

<sup>684</sup> Jean GARRIGUES et Philippe LACOMBRADÉ, *Ibid.*, p. 50.

<sup>685</sup> Pamela PILBEAM, *The 1830 revolution in france*, *Ibid.* p. 161.

<sup>686</sup> Pamela PILBEAM, *Ibid.* 162.

<sup>687</sup> Pamela PILBEAM, *Republicanism in Nineteenth Century France*, *Ibid.* p. 100.

<sup>688</sup> Pamela PILBEAM, *The 1830 revolution in france*, Hong-Kong, MacMillan, 1991, p. 167.



### 1.3 La conversion républicaine de la *Nouvelle école démocratique*

Au début des années 1830, le parti républicain apparaît dépourvu d'intellectuels majeurs. Ses dirigeants entreprennent ainsi de s'adresser à des penseurs issus d'autres horizons idéologiques, et tout particulièrement à Leroux et Reynaud, deux jeunes philosophes qui leur paraissent pouvoir aisément se rallier à eux. Ceci notamment car ils sont les amis proches d'Hippolyte Carnot, dont la fidélité à l'idéal de 1789 ne s'est jamais démentie malgré ses excursions saint-simoniennes. Toujours profondément lié aux réseaux républicains, il permet d'opérer la jonction entre le parti et ses camarades. Sur le plan idéologique, ceux-ci ont déjà démontré dans leurs écrits pour la *Revue encyclopédique* qu'ils souscrivaient au seul objectif politique clair des républicains, l'établissement du suffrage universel masculin. Il n'en faudra guère plus pour qu'ils rejoignent le mouvement républicain en 1833, en tant qu'intellectuels, et qu'ils commencent à formuler une doctrine nouvelle.

#### 1.3.1 La médiation d'Hippolyte Carnot

Carnot avait déjà joué un rôle majeur pour favoriser la conversion de nombre de ses relations au saint-simonisme ; à partir de 1833, il exerce le même type d'influence en faveur du mouvement républicain. Le jeune Hippolyte appartient bien sûr à l'une des plus illustres dynasties républicaines de l'époque, or, ces dernières jouent alors un rôle fondamental dans la structuration de réseaux politiques longtemps restés informels. En effet, considérant la répression qui frappe le mouvement républicain sous la Restauration, la transition générationnelle se révèle particulièrement difficile au début du XIX<sup>e</sup> siècle : hors de cercles très restreints, limités aux relations interpersonnelles, il est quasiment impossible de recruter de jeunes partisans. C'est pourquoi, dans une large mesure, les traditions familiales ont été décisives pour permettre au républicanisme de survivre et perdurer<sup>689</sup>.

Plus que tout autre, ce sont les cadets des dynasties Cavaignac et Carnot qui permettent à une jeunesse réformatrice passionnée, mais largement démunie d'aînés et de tradition tangible, de se rattacher au mouvement républicain au début du XIX<sup>e</sup> siècle. À cette date, la crédibilité d'une mouvance politique était d'ailleurs largement définie par la stature des grands noms qui s'y associaient, et le ralliement de Carnot fut particulièrement flatteur pour l'image du saint-simonisme et du républicanisme. Si, au sein du quatuor qu'il forme

---

<sup>689</sup> *Ibid.* p. 20.

avec Reynaud, Leroux et Charton, Carnot n'apparaît pas comme l'élément moteur en termes de production idéologique (rôle qui sera de plus en plus clairement assumé par Leroux et Reynaud), il joue un rôle tout à fait décisif sur le plan des réseaux et des appareils, faisant la jonction entre ses camarades et des milieux militants structurés de longue date, tout particulièrement le parti républicain qui recherche alors un nouveau souffle. Carnot est d'ailleurs, au début de la décennie, déjà fort respecté dans ce milieu, notamment du fait de son implication dans les journées révolutionnaires de 1830, où il prend le parti des républicains face aux libéraux.

Selon Rémi Dalisson, c'est véritablement durant les Trois Glorieuses, que commence l'engagement politique effectif de Carnot<sup>690</sup> : il se voit alors directement mêlé aux combats révolutionnaires, est désigné membre de la Municipalité provisoire du VI<sup>e</sup> arrondissement, et participe aux principales réunions des insurgés. Il constate avec déception le ralliement des libéraux à la monarchie, et se rallie alors définitivement aux républicains. Lorsque son engagement saint-simonien prend fin en 1831, c'est tout naturellement vers ces nouvelles attaches qu'il redirige une grande partie de son énergie, mobilisant les réseaux hérités de son père et permettant à ses trois amis d'y graviter avec succès.

Notons que, fin 1831, Leroux et Reynaud affirment tout d'abord vouloir prendre un certain recul vis-à-vis des appareils partisans et des événements politiques sous toutes leurs formes : ils entendent plutôt laisser mûrir leur pensée propre, loin des doctrines déjà établies et du vacarme du monde. Cette aspiration ne durera toutefois guère, principalement du fait de Carnot et de son enthousiasme missionnaire. On voit alors, dans un proto-champ politique dont les frontières demeurent extrêmement troubles et mouvantes, l'importance majeure des relations interpersonnelles et des réseaux de sociabilité pour déterminer le mouvement des hommes et des idées. C'est ainsi que, grâce à la médiation d'Hippolyte Carnot, le quatuor se rallie, avec sa sensibilité idéologique novatrice et encore imprécise, à une mouvance en voie de structuration qui, à première vue, ne paraissait pas être le plus à même de les accueillir (d'autres factions socialistes pouvant alors largement leur convenir). D'abord progressif, ce rapprochement est véritablement concrétisé vers le milieu de l'année 1833.

---

<sup>690</sup> Rémi DALISSON, *Hippolyte Carnot (1801-1888). La liberté, l'école et la République*, Paris, CNRS éditions, 2011, p. 73.

### 1.3.2 La jonction avec la société des droits de l'homme

Le ralliement définitif de la Nouvelle école démocratique en tant que collectif aux idéaux républicains s'effectue en juin 1833, lorsque les deux têtes pensantes du quatuor, Leroux et Reynaud, officialisent leur adhésion à la *Société des Droits de l'Homme*. En réalité, les deux hommes avaient déjà entretenu des contacts avec des interlocuteurs républicains, et ceci dès la conduite de la « mission du Midi », qui les conduit jusqu'à Grenoble<sup>691</sup>. Ces contacts étaient toutefois restés rares et ponctuels, et ce n'est qu'en 1833 que les deux philosophes se lient véritablement au mouvement républicain. Si le terrain a été préparé par Carnot, le véritable élément déclencheur est dû à l'initiative des dirigeants du proto-parti, qui souhaitent mettre un terme au chaos doctrinal qui règne dans la *Société des droits de l'homme*. Pour mener à bien cet objectif, ils entendent tout d'abord procéder à une centralisation croissante du mouvement à l'échelle de l'ensemble du territoire national<sup>692</sup>, mais surtout formuler une ligne idéologique claire et adaptée aux enjeux du siècle nouveau.

C'est dans cette optique que Godefroy Cavaignac, au nom du comité central de la *Société*, prend contact en juin 1833 avec Leroux et Reynaud<sup>693</sup>. Les deux théoriciens de la *Revue encyclopédique* ont alors déjà acquis une réelle visibilité sur le champ intellectuel réformiste, et paraissent particulièrement prometteurs du fait de leurs positionnements audacieux sur la question sociale et politique. C'est principalement leur défense résolue du suffrage universel masculin (qui est alors le seul objectif politique clair des républicains<sup>694</sup>), qui paraît faire d'eux des porte-bannières privilégiés pour les héritiers de 1789. Pour leur part, Leroux et Reynaud se révèlent enthousiastes : s'ils avaient initialement affirmé vouloir prendre du recul par rapport à la politique partisane, la perspective de devenir, théoriquement, les idéologues attitrés d'un « parti » leur fait espérer que leurs idées pourront se diffuser d'autant plus facilement dans la société d'alors. Rappelons en effet que, en novembre 1833, la *Société des droits de l'homme* représente 3000 membres rien qu'à Paris<sup>695</sup>, et constitue une

---

<sup>691</sup> David Albert GRIFFITHS, *Ibid.*, p. 60 : « Un centre de résistance aux idées saint-simoniennes particulièrement tenace a pour animateur le républicain dauphinois Saint-Romme (1797- 1862), futur ami intime de Jean Reynaud et que Pierre Leroux présente en ces termes aux Pères Suprêmes : « [...] Il y a ici un homme généreux, et en même temps expressif, ardent, habitué à la dialectique, assez savant : c'est Saint-Rome [sic], ami de notre cher père Carnot. Il nous a bien accueillis, il vient nous voir souvent, il nous aime »

<sup>692</sup> Pamela PILBEAM, *Republicanism in Nineteenth Century France 1814-1871*, Londres, MacMillan, 1995, p. 100.

<sup>693</sup> David Albert GRIFFITHS, *Ibid.*, p. 121.

<sup>694</sup> Pamela PILBEAM, *The 1830 revolution in france*, Hong-Kong, MacMillan, 1991, p. 167.

<sup>695</sup> Pamela PILBEAM, *Republicanism in Nineteenth Century France 1814-1871*, *Ibid.*, p. 100.

force politique considérable. En devenant théoriquement ses maîtres à penser, Leroux et Reynaud peuvent ainsi prétendre à un statut intellectuel et partisan de premier plan.

En outre, les deux philosophes se convainquent qu'une profonde parenté lie la geste républicaine avec l'œuvre de leur premier maître à penser, Saint-Simon, qui n'aurait fait selon eux que chercher à structurer *organiquement* les idéaux de 1789. Rallier la mouvance républicaine qui surgit de nouveau au grand jour sous la Monarchie de Juillet leur paraît ainsi être un véritable retour aux sources, leur permettant de renouer avec l'élan originel qui les avait séduits chez le « philosophe de l'industrie ». Notons que cette réflexion est nouvelle chez les deux amis, et tout particulièrement chez Reynaud. En effet, lorsque ce dernier était encore un prédicateur saint-simonien, il tendait plutôt à s'effrayer des idées et des modes d'actions républicains, qu'il trouvait trop impatientes et violents<sup>696</sup>. S'il demeurait fidèle à l'idée de République, centrale dans son éducation, il estimait au tournant de 1830 que l'école saint-simonienne en était une promotrice bien plus raisonnable et efficace. Cette appréciation change donc en 1833, puisque Reynaud (comme Leroux) fait preuve d'un authentique enthousiasme pour les fondements idéologiques du républicanisme radical du premier XIX<sup>e</sup> siècle. Les deux hommes entreprennent même de réhabiliter Robespierre, qu'ils voient comme le grand contempteur des puissances d'argent<sup>697</sup>. Charles Didier note cette inflexion dans son journal, à la date du 1<sup>er</sup> avril 1834 :

Avec Lerminier et Fortoul au Palais-Royal. Explication sur Leroux et Reynaud. Fortoul se plaint d'eux ; rentrons convaincus qu'il n'y a rien à faire avec eux. On aime Leroux, mais Reynaud antipathique à tous. Il est maintenant dans une grande crise d'admiration pour Robespierre et la terreur<sup>698</sup>.

Les convictions républicaines de Leroux et Reynaud sont donc sincères, comme nous aurons l'occasion de le confirmer dans la suite de notre analyse, et c'est au moins en partie un véritable idéal qui pousse la Nouvelle école démocratique à rejoindre le jeune mouvement républicain, à une époque décisive durant laquelle la nièce de Talleyrand, la duchesse de Dino, observe avec effroi que « les mots de républicains et de république ont cours partout maintenant, sans choquer personne »<sup>699</sup>

---

<sup>696</sup> *Ibid.* p. 60.

<sup>697</sup> David Albert GRIFFITHS, *Ibid.* p. 132.

<sup>698</sup> Journal de Ch. Didier. D 672 bis, f<sup>o</sup> 23 verso. Collection Spoelberch de Lovenjoul, Chantilly, cite dans David Albert GRIFFITHS, *Ibid.*, p. 137.

<sup>699</sup> Cité dans Sébastien CHARLÉTY, *Histoire de la monarchie de Juillet*, Paris, Perrin, 2018 (1921), p. 193.

### 1.3.3 Des militants focalisés sur l'activité éditoriale

S'affiliant officiellement à la *Société des droits de l'homme* en novembre 1833, Reynaud et Leroux occupent principalement un rôle d'idéologues qui, selon David Albert Griffiths, contribue à altérer profondément le mouvement républicain. Ce serait seulement à partir de cette période que la *Société* va, contrairement à toutes ses devancières :

approfondir l'idée de république, qui cessera alors d'être uniquement une question de régime politique pour devenir tout un programme de réformes sociales, voire une Weltanschauung<sup>700</sup>

Tout à leurs réflexions, les deux philosophes se concentrent alors sur l'activité éditoriale, de laquelle ils commencent à être tous deux familiers grâce à leur expérience au sein de la *Revue encyclopédique*. C'est d'ailleurs en 1833, l'année même où Reynaud et Leroux rejoignent la *Société des droits de l'Homme*, que Carnot et ce même Leroux abandonnent la direction de la *Revue*, acte contraint qui marque un véritable tournant pour les membres du quatuor. En effet, dans leur ultime livraison, les rédacteurs de la *Revue* précisent que leur entreprise n'a pas atteint ses objectifs : leur grand échec, tant idéologique que financier, est de n'avoir pas su gagner un lectorat suffisamment étendu. Là où ils espéraient toucher un public très large et populaire grâce à des tarifs relativement abordables<sup>701</sup>, force est de constater qu'ils n'ont su susciter l'intérêt que d'un cercle limité de lettrés, un « public très restreint »<sup>702</sup> dont le soutien financier n'est pas suffisant pour permettre à la *Revue* de vivre. Le quatuor ne peut que constater la faillite de son programme d'instruction populaire<sup>703</sup> : désillusion cruelle, mais qui leur permet de se tourner, avec davantage d'expérience, vers de nouveaux projets éditoriaux qui serviront plus spécifiquement la mouvance républicaine.

Sur le plan politique et partisan, Leroux et Reynaud se tournent brièvement vers le modèle des brochures, imprimées et distribuées à bas coût par la *Société des droits de l'homme*. Dès juin 1833, Reynaud rédige ainsi la brochure *De l'instruction*, où il expose la

---

<sup>700</sup> David Albert GRIFFITHS, *Ibid.* p. 121..

<sup>701</sup> Aurélien ARAMINI et Vincent BOURDEAU, « Synthèse et association. La Revue encyclopédique de Leroux, Reynaud et Carnot » dans Thomas BOUCHET, Vincent BOURDEAU, Edward CASTLETON, Ludovic FROBERT et François JARRIGE, *Quand les socialistes inventaient l'avenir. Presse, théories et expériences, 1825-1860*, Paris, La Découverte, 2015, p. 86 : « En 1831, le prix de l'abonnement annuel est de 46 francs (contre 42 francs à l'origine) si l'on habite Paris. En province, le prix passe à 53 francs (contre 45 francs en 1819). À l'étranger, l'abonnement revient à 60 francs, sauf pour l'Angleterre, où il faut payer 72 francs. C'est un tarif d'abonnement qui se situe dans la moyenne des revues de même format ».

<sup>702</sup> COLLECTIF, « Préface. Aux souscripteurs de la Revue », in *Revue encyclopédique*, Paris, Imprimerie de Bourgogne et Martinet, p. II.

<sup>703</sup> Ernest LEGOUVÉ, *Jean Reynaud*, Paris, Charpentier, 1864, p. 54.

centralité absolue de la question éducative sur le plan politique, la présentant comme une condition première et nécessaire de toute réforme véritable, tout en appelant à son encadrement futur par la République :

L'État peut reconnaître que les principes qui lui servent de base sont susceptibles de perfectionnement, il ne peut pas admettre la possibilité qu'ils soient faux, car ce serait se nier lui-même. Il ne peut donc pas accorder que des principes contraires aux siens soient publiquement enseignés à des enfants qui ne savent point encore distinguer la vérité du mensonge. Il est donc nécessaire que l'enseignement primaire soit sous la loi. La liberté de la presse et de l'enseignement viendra plus tard [...] Si la république croit en Dieu, elle ne permettra pas qu'on prêche l'athéisme aux enfants ; si elle croit au dévouement et à l'association, elle ne permettra pas qu'on leur prêche l'égoïsme, l'individualisme ; si elle croit à la perfectibilité du genre humain, elle ne permettra pas qu'on leur prêche sa déchéance et sa dégradation<sup>704</sup>.

Le 14 septembre 1833, les deux philosophes publient l'*Exposé des principes républicains de la société des Droits de l'homme et du citoyen, suivi des noms des membres du comité central*. Cette brochure constitue le tout premier manifeste de la *Société*, et leur permet de défendre un ensemble de principes (l'idée de progrès) et de réformes (mise en place d'une assemblée élue au suffrage universel masculin, électivité du pouvoir exécutif, réforme de l'éducation, etc.) tout à fait consensuels au sein du mouvement républicain<sup>705</sup>. Cependant, elle demeure marquée par une orientation radicale, notamment car Leroux et Reynaud la font suivre d'un appendice reprenant la *Déclaration des Droits* de Robespierre, qui constitue un véritable repoussoir pour de larges pans de l'opinion publique, ainsi que pour certains républicains conservateurs, notamment ceux qui rejoignent peu à peu le mouvement après sa sortie de la clandestinité.

En réalité, la publication de cette brochure révèle que Leroux et Reynaud sont loin de faire l'unanimité dans leur mouvance d'adoption, puisque l'influent quotidien républicain *Le National*, de tendance plutôt conservatrice, tient à faire part de son scepticisme quant aux idées qu'il devine sous leur plume :

---

<sup>704</sup> Anonyme, Société des Droits de l'homme et du citoyen : De l'instruction, in-8® d'un quart de feuille. Paraît en librairie le 15-6-33, d'après la Bibliographie de la France, n® 3197. Reproduit par Girod de l'Ain, Cour des Pairs : affaire du mois d'avril 1834, IV (annexes), Cité dans David Albert GRIFFITHS, *Ibid.* p. 122.

<sup>705</sup> David Albert GRIFFITHS, *Ibid.* p. 131.

Nous n'appartenons point à la société des Droits de l'Homme, [même si] parmi les hommes politiques qui paraissent aujourd'hui être en possession de la confiance de cette société, plusieurs soient nos amis particuliers [...] Toujours est-il qu'un manifeste, [...] a été publié, il y a quelques jours [...] Ce manifeste, reproduit par la Tribune, est devenu depuis lors l'objet des attaques des journaux du ministère et du tiers-parti, attaques dont nous n'aurions pas à nous occuper si, fidèles à leur tactique, les feuilles du ministère et du tiers-parti n'avaient pas cherché à pousser à la division entre l'opinion républicaine conservatrice que nous représentions, et l'opinion républicaine plus exigeante qu'on suppose avoir son siège dans la société dite des Droits de l'Homme.

[...] Nous n'avons pas reproduit le manifeste de la Société des Droits de l'Homme, parce qu'il exprime des opinions que nous ne partageons pas, au milieu de beaucoup d'opinions qui sont les nôtres, et que, comme telles nous avons eu mille occasions de professer à nos risques et périls, et sans employer des plumes étrangères à notre rédaction

Nous n'avons pas attaqué ce manifeste— parce qu'il est rédigé avec un calme remarquable ; parce qu'il discute, expose et ne menace point la liberté de discussion ; parce qu'il fait preuve d'un talent d'écrire et d'exprimer les choses difficiles à dire, qui ne doit pas craindre de se mesurer avec personne. Nous avons respecté dans ce manifeste une opinion différente de la nôtre sur des points fondamentaux, mais qui n'en a pas moins pour cela le droit de se produire comme toute opinion<sup>706</sup>.

Les deux anciens apôtres saint-simoniens constatent ainsi que leur statut est respecté mais reste à consolider au sein de la mouvance républicaine, et que leur marge de manœuvre doctrinale ne sera pas aussi complète qu'espérée. S'ils demeurent résolus à défendre leur vision du républicanisme, ils comprennent néanmoins qu'il leur faut absolument disposer d'un espace idéologique qui leur soit propre, où ils pourront exposer pleinement leurs idées, avant de les laisser infuser dans le mouvement. Ils se détournent ainsi des brochures officielles du parti et se replient vers des publications qu'ils contrôlent entièrement. Le programme annoncé dans *De l'instruction* et *l'Exposé* continuera ainsi d'être élaboré dans *l'Encyclopédie Nouvelle* qu'ils lancent en novembre 1833. C'est grâce à cette dernière que, toujours en lien avec le parti, mais volontairement cantonnés à une position de « sages » surplombants, à l'écart des luttes de chapelles, ils mettront en œuvre, selon David Albert

---

<sup>706</sup> « Du nouveau procès entre la République et le Tiers-parti », *Le National* (numéro 300), 27-10-1833.

Griffiths, le « premier recueil sérieux où l'idée républicaine se soit exprimée sans polémique, sans violence »<sup>707</sup>.

## 1.4 Une action éditoriale bicéphale pour la République

Au tournant de 1833, alors qu'il s'affilie à la *Société des droits de l'homme*, le quatuor est à l'initiative de deux publications qui connaissent un grand succès dans le champ intellectuel d'alors. L'*Encyclopédie nouvelle* d'une part, qui aspire à constituer l'espace de formulation et de diffusion d'une nouvelle doctrine pour la République, le *Magasin pittoresque* d'autre part, dédié à la vulgarisation des savoirs en faveur des classes populaires.

### 1.4.1 Une *Encyclopédie* comme œuvre maîtresse

Alors qu'ils cherchent à fournir une doctrine à la République, Leroux et Reynaud estiment qu'il leur faut d'abord clarifier leur propre pensée avant de pouvoir la diffuser dans la mouvance républicaine et dans la société française en général. Dès 1833, ils mettent ainsi en œuvre le véritable navire-amiral de leur entreprise idéologique, qui se trouve être l'*Encyclopédie nouvelle*, sous-titrée *Dictionnaire philosophique, scientifique, littéraire et industriel, offrant le tableau des connaissances humaines au dix-neuvième siècle*. Elle commence à paraître en novembre 1833, sous la forme de livraisons périodiques, au rythme de deux feuilles grand in-octavo tous les samedis<sup>708</sup>. Si le projet (d'abord dénommé *Encyclopédie pittoresque à deux sous* avant de changer de nom en 1835) devait initialement servir d'outil d'instruction populaire, cette dimension du corpus s'atténue peu à peu au cours des années 1830, pour disparaître complètement au tournant de la décennie 1840.

Les années confirment en effet que c'est à leur projet doctrinal que les directeurs de l'*Encyclopédie* accordent la plus grande importance, d'autant plus que le *Magasin pittoresque à deux sous* d'Édouard Charton prend rapidement en charge l'intégralité des aspirations vulgarisatrices du quatuor. En définitive, l'*Encyclopédie nouvelle* se caractérise surtout par le fait qu'elle constitue à la fois une synthèse savante, faisant dialoguer l'ensemble des sciences et savoirs au service d'une nouvelle synthèse intellectuelle (à l'image de ce que pouvait

---

<sup>707</sup> Georges WEILL, *Ibid.* pp. 239-240

<sup>708</sup> Philippe RÉGNIER, « Les encyclopédies inachevées des saint-simoniens », in *La construction des savoirs. XVIII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècles*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 2009, URL complète en biblio, paragraphe 12.



proposer la *Revue encyclopédique*, en plus systématique) mais également ce que David Albert Griffiths désigne comme une véritable « expression idéologique par excellence du jeune mouvement républicain »<sup>709</sup>.

Cette double ambition n'est guère surprenante pour l'époque, et s'accorde pleinement avec la liberté foisonnante que permet le format encyclopédique. Celui-ci connaît de fait un succès considérable dans la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>710</sup>, séquence caractérisée par une intense « soif de connaissances »<sup>711</sup> (selon les termes de Jean-Yves Mollier) qui suit les progrès de l'imprimerie. Si la grande *Encyclopédie* de Diderot constitue bien sûr l'inspiration de la plupart des encyclopédistes des années 1820 et 1830, les projets mis sur le marché demeurent extrêmement variés, et ne sont en aucun cas limités à une sensibilité politique particulière, puisque des encyclopédies catholiques ou conservatrices voient également le jour. En observant cet engouement, il convient de signaler, avec Vincent Bourdeau, Jean-Luc Chappey et Julien Vincent, « le rôle majeur de l'idée d'encyclopédie dans l'émergence, la construction, la formalisation des savoirs »<sup>712</sup>. À une époque où les disciplines scientifiques sont pour certaines encore balbutiantes, l'encyclopédisme permet de confronter des domaines de recherches variés, développant une ambition épistémologique souvent erratique, mais riche de perspectives analogiques et synthétiques. Cet anarchisme heuristique se prête tout particulièrement aux entreprises de syncrétismes politiques et intellectuels : l'encyclopédie devient alors un véhicule privilégié pour interroger les domaines de connaissances les plus variés, mis en regard de projets idéologiques variés.

Si le format encyclopédique transcende les clivages politiques, il est certain qu'il demeure particulièrement populaire chez ceux qui se réclament de l'héritage des Lumières et de 1789. Vincent Bourdeau nous rappelle ainsi que l'encyclopédisme est considéré par beaucoup comme « indissociable de l'idée de république universelle, et se trouve au cœur d'une multiplicité d'enjeux pour la reconstruction institutionnelle, intellectuelle et politique de la société post-révolutionnaire »<sup>713</sup>. Reynaud et Leroux s'inscrivent pleinement dans cette dynamique, mais y apportent bien sûr, une fois de plus, une touche résolument saint-simonienne. En effet, en 1833, les deux philosophes se révèlent toujours fidèles aux

---

<sup>709</sup> David Albert GRIFFITHS, *Ibid.* p. 122.

<sup>710</sup> Voir Vincent BOURDEAU, Jean-Luc CHAPPEY et Julien VINCENT, *Les encyclopédismes en France à l'ère des révolutions (1789-1850)*, Besançon, Presses Universitaires de Franche-Comté, 2020.

<sup>711</sup> Jean-Yves MOLLIER, *Une autre histoire de l'édition française*, Paris, La fabrique, 2015, p. 225.

<sup>712</sup> Vincent BOURDEAU, Jean-Luc CHAPPEY et Julien VINCENT, *Ibid.* p. 3.

<sup>713</sup> *Ibid.* p. 2.

enseignements du maître<sup>714</sup>, et se révèlent particulièrement inspirés par le projet de « Nouvelle Encyclopédie » théorisé par Saint-Simon dès 1810. Il est vrai que, pour le philosophe de l'industrie, selon les mots de Walter Tega :

Une révolution dans la science accompagne chaque révolution sociale. La première trouve sa synthèse dans une encyclopédie dont la tâche est de former et de fixer l'opinion publique ; donc la révolution scientifique et technologique, en germe en même temps que celle de 1789, doit se doter au plus vite d'un nouveau Livre global<sup>715</sup>.

Il est certain que Leroux et Reynaud partagent l'analyse de Saint-Simon, et tout particulièrement son regret que l'*Encyclopédie* de Diderot ait pleinement incarné la dimension trop exclusivement « critique » du XVIII<sup>e</sup> siècle ; jetant à bas l'Ancien régime, elle n'a pourtant posé les fondations d'aucun système nouveau. C'est bien dans le sillage du théoricien du *Nouveau christianisme* que Leroux annonce dans la *Revue encyclopédique* que « le temps de la philosophie est passé [...] le temps de la religion est venu »<sup>716</sup>. L'*Encyclopédie nouvelle* est conçue comme la grande synthèse *organique* et donc religieuse que Saint-Simon espérait pour le XIX<sup>e</sup> siècle<sup>717</sup>, seul instrument à même d'harmoniser les esprits et de structurer l'opinion publique.

Leroux et Reynaud poursuivent ensemble ce projet jusqu'en 1840, date à laquelle ils rompent en raison de désaccords devenus trop importants ; Reynaud assume ensuite seul la direction du corpus, auquel il se consacre pleinement jusqu'aux événements de 1848, et qu'il complète encore dans les années 1850. Au terme de ses quelques vingt années d'existence, l'*Encyclopédie nouvelle* prend la forme d'un dictionnaire philosophique de huit tomes et plusieurs milliers de pages<sup>718</sup>, abordant les thèmes les plus variés, et au sein desquels se dessinent des axes intellectuels particulièrement originaux<sup>719</sup>. C'est ce corpus aux ambitions théoriques et doctrinales marquées qui constituera le cœur de notre analyse, afin de déterminer quelle traduction les membres du quatuor et du *triumvirat* ont pu donner des enseignements saint-simoniens au sein du mouvement républicain. Nous pourrions ainsi

---

<sup>714</sup> Walter TEGA, *Une philosophie pour la République. La longue transition (1799 - 1871)*, Paris, Kimé, 2019, p. 225.

<sup>715</sup> *Ibid.* p. 22.

<sup>716</sup> Pierre LEROUX, « Religion. Aux philosophes », *Revue encyclopédique*, septembre 1831, p. 515.

<sup>717</sup> Walter TEGA, *Ibid.* p. 27.

<sup>718</sup> Voir Jean-Pierre LACASSAGNE, « Préface », in *Encyclopédie nouvelle Tome I*, Genève, Slatkine Reprint, 1971.

<sup>719</sup> Voir les travaux du séminaire « Encyclopédie Nouvelle » : <https://stsimonism.hypotheses.org/category/seminaire-encyclopedie-nouvelle>

mettre en lumière la potentielle survivance de l'idéal technocratique de la Première Église, dont la nature éminemment religieuse se prête au registre discursif de cette *Encyclopédie nouvelle* que ses directeurs conçoivent comme le manifeste d'une nouvelle religion républicaine. Néanmoins, avant de procéder à l'analyse des idées présentes dans ce corpus, il convient de préciser l'environnement plus général dans lequel il se déploie, et tout d'abord l'autre face de l'activité éditoriale du quatuor : le *Magasin pittoresque* d'Édouard Charton.

#### 1.4.2 Le Magasin pittoresque, Charton « maître d'école de 30 000 hommes »

Dès avant l'affiliation de ses deux théoriciens (Leroux et Reynaud) à la *Société des droits de l'homme*, c'est l'ensemble du quatuor qui réfléchit à la diffusion de ses idées dans le champ intellectuel et dans la société française. Si Carnot, déjà appelé à des activités plus partisans, ne fait que contribuer aux publications de ses amis, Charton joue pour sa part un rôle majeur en prenant en charge l'une des deux grandes entreprises éditoriales du quatuor, c'est-à-dire le *Magasin pittoresque à deux sous*, fondé en janvier 1833. Comme son nom l'indique, le corpus entend toucher le lectorat populaire, et ainsi corriger les défauts éditoriaux de la *Revue encyclopédique*, qui n'y parvint jamais.

En effet, prétendant instruire le peuple, la *Revue* s'était laissée entraîner par des ambitions savantes et idéologiques par trop élitistes, et n'avait finalement jamais réussi à intéresser que des milieux restreints. Le *Magasin* tire les conséquences de cet état de fait en renonçant à toute prétention intellectuelle particulière, pour se consacrer entièrement à la vulgarisation des savoirs et à l'instruction populaire. Cet objectif sera atteint, notamment grâce à une application efficace des pratiques éditoriales les plus novatrices, initiées outre-Manche. Christine Lagarde-Fourquet et Christian Lagarde précisent ainsi que :

Lachevardière qui, ayant voyagé en Angleterre, avait eu connaissance de ce qui s'y faisait en matière de littérature populaire [...] souhaitait lancer en France l'équivalent du *Penny Magazine* anglais. Le projet aurait été présenté à Édouard Charton, par Jean Reynaud, Pierre Leroux [...] qui l'auraient sollicité pour en prendre la direction<sup>720</sup>.

---

<sup>720</sup> Annie LAGARDE-FOURQUET et Christian LAGARDE, *Édouard Charton (1807-1890) et le combat contre l'ignorance*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2006, p. 78.

Parmi ces nouvelles pratiques éditoriales, notons surtout le recours systématique aux ressources picturales, que Charton contribue largement à développer<sup>721</sup>, et qui permettent de susciter l'intérêt d'un public encore peu alphabétisé, souvent impressionné par l'écrit. Caricatures, cartes et tableaux historiques constituent alors un ajout de choix, qui permet au *Magasin* de rencontrer rapidement un succès considérable à l'échelle du pays<sup>722</sup>.

La première livraison du *Magasin pittoresque* paraît le 9 février 1833, rédigée par une équipe de rédaction qui s'organise autour d'un « noyau central » bientôt formé par Édouard Charton, Jean Reynaud, Geoffroy Saint-Hilaire, Jean-Baptiste Biot, Benjamin Delessert, Sainte-Beuve, Hippolyte Carnot, Émile Souvestre et Ernest Legouvé<sup>723</sup>. Les contributions étant anonymes jusqu'en 1883, il n'est possible d'identifier l'auteur de chaque texte que grâce à des recoupements, depuis largement effectués<sup>724</sup>. Ce n'est qu'après quatre ans de distribution du magazine qu'est publiée une liste officielle des collaborateurs, où l'on retrouve plus de quarante noms, au sein desquels se démarque « Jean Reynaud, directeur de l'*Encyclopédie nouvelle*, auteur de plus de la sixième partie du volume que nous offrons au public »<sup>725</sup>. Délaissant son habit de philosophe, Reynaud y commet pour l'essentiel, en tant qu'ancien polytechnicien, des articles de vulgarisation scientifique<sup>726</sup> ; Carnot écrit peu pour sa part, seulement cinq articles originaux dans les deux premières années de publication<sup>727</sup>, mais il reste évidemment au fait des activités qui se déroulent au sein de l'équipe de rédaction.

Malgré une présence significative d'anciens saint-simoniens sur laquelle nous reviendrons, la coloration idéologique du corpus demeure très discrète, et le *Magasin* rejette toute dimension doctrinale trop appuyée. Celle-ci échoit pleinement à l'*Encyclopédie nouvelle*, et la division des tâches entre les deux corpus se précise de manière croissante avec les années. Soucieux de ne pas attirer l'attention de la censure, Charton prend garde à ce que

---

<sup>721</sup> *Ibid.* p. 112.

<sup>722</sup> *Ibid.* p. 78.

<sup>723</sup> *Ibid.* p. 101.

<sup>724</sup> *Ibid.* pp. 99-100 : « Parmi les premiers collaborateurs figurent, à côté de Jean Reynaud, ses amis Émile Souvestre et Hippolyte Carnot. On les trouve en compagnie de scientifiques, ingénieurs et universitaires, (Ferry fils, Abel Transon, Félix Dujardin, Drouot, Bonnet, du Belloy, Auguste Chevalier), de littéraires, historiens, journalistes et universitaires, (Charles Didier, Xavier Joncières, Xavier Marmier, Achille Jubinal, Auguste Vallet, Félix Mornand, Alexandre Saint-Chéron, Hippolyte Fortoul, Alby, Ariste Boue, Jules Aycard), de traducteurs interprètes (Cor, Kazymirsky), d'un médecin (le docteur Roulin), d'un architecte (Léon Vaudoyer) et d'un officier de marine (Joannis), Nestor Lhôte était dessinateur, égyptologue. Tom Urbain, le saint simonien devenu Ismaël Urbain après sa conversion à l'Islam, y figure aussi »

<sup>725</sup> Cité dans Annie LAGARDE-FOURQUET et Christian LAGARDE, *Ibid.*, p. 99.

<sup>726</sup> *Ibid.* p. 101.

<sup>727</sup> *Ibid.* p. 102.

son périodique ne traite pas d'actualité politique<sup>728</sup> et ne se perde pas dans des logiques partisans qui nuiraient à son objectif premier, celui de la vulgarisation populaire. La publication fournit ainsi à son lectorat des articles au ton généralement neutre, dédiés pour l'essentiel à des questions historiques, géographiques, scientifiques, ou encore ethnographiques (des articles économiques ou philanthropiques sont tout de même publiés jusqu'en 1852, et le corpus ne sera jamais totalement *apolitique*). En définitive, la prudence de Charton lui permet de toucher un public très large, ainsi que de survivre à tous les soubresauts politiques qui se produisent jusqu'en 1888, date à laquelle il se retire finalement de toutes ses activités, après avoir réussi à imposer son *Magasin* comme un incontournable du paysage éditorial français.

Pour notre part, la lecture du *Magasin* n'apporte que de forts maigres éléments à notre investigation de l'idéal technocratique saint-simonien. La division des tâches intellectuelles avec l'*Encyclopédie* fait de cette dernière le lieu exclusif des considérations politiques et idéologiques du quatuor. Tout au plus pourra-t-on trouver, dans les pages de vulgarisation du *Magasin*, au fil des années, une valorisation régulière de la *science* (« La science seule peut être d'une utilité universelle, embrasser l'ensemble et faire arriver à ce qui est le plus avantageux dans toutes les circonstances »<sup>729</sup>) et de l'administration rationnelle des sociétés<sup>730</sup>, ainsi que quelques mentions de la fondation de l'École polytechnique comme l'une des grandes conquêtes de l'esprit moderne<sup>731</sup>. S'il ne fait pas l'objet de notre étude, notons néanmoins que le *Magasin pittoresque* revêt une grande importance dans l'œuvre du quatuor, et leur permet notamment de consolider, à l'aube des années 1830, un statut d'*hommes de lettres* particulièrement polyvalents.

---

<sup>728</sup> *Ibid.* p. 89.

<sup>729</sup> Édouard CHARTON, *Magasin Pittoresque. Huitième année*, Paris, Fondation Charton, 1840, p. 40.

<sup>730</sup> Édouard CHARTON, *Magasin Pittoresque. Cinquième année*, Paris, Fondation Charton, 1837, p. 331. On souhaite notamment « *l'intervention active et continue de l'administration* » pour améliorer le sort des Français

<sup>731</sup> Édouard CHARTON, *Magasin Pittoresque. Première année*, Paris, Fondation Charton, 1833, p. 407.

## 1.5 La conquête d'un statut de choix dans le champ intellectuel

S'ils sont théoriquement reconnus comme intellectuels attirés par les dirigeants des instances du parti républicain qui associent leurs noms à l'*Exposé* qu'ils rédigent<sup>732</sup>, Leroux et Reynaud jouissent d'un statut encore limité sur le champ intellectuel, qu'ils aspirent à consolider. Grâce aux activités que mène l'ensemble du quatuor, et notamment à son implication dans le milieu de l'édition, ses deux philosophes parviennent progressivement à construire un véritable statut d'*hommes de lettres*, figure qui devient de plus en plus centrale dans la société française d'alors.

### 1.5.1 Le prestige de l'homme de lettres

Entendant représenter les valeurs et intérêts du parti républicain sur la scène intellectuelle française, les membres du quatuor investissent en son nom un champ éditorial alors en plein essor, du fait de la libéralisation relative de la presse permise par la Monarchie de Juillet. Cette dernière marque une véritable période de transition où, grâce au déploiement de l'industrie de l'imprimerie et à de nouvelles méthodes de financement<sup>733</sup>, apparaît véritablement la presse moderne<sup>734</sup> telle que nous la connaissons<sup>735</sup>. C'est dans ce contexte que se développe une multiplicité de périodiques et de publications aux ambitions les plus variées, et surtout une presse d'opposition, qui se forme aux logiques de l'entreprise pour devenir un véritable contre-pouvoir social et politique<sup>736</sup>. Si certaines publications s'avèrent rentables<sup>737</sup>, beaucoup ne le seront jamais, notamment car elles n'arrivent pas à atteindre une

---

<sup>732</sup> David Albert GRIFFITHS, *Ibid.*, p. 121.

<sup>733</sup> Jean-Yves MOLLIER, *Une autre histoire de l'édition française*, Paris, La fabrique, 2015, p. 248.

<sup>734</sup> Marie-Ève THERENTY, « Pour une histoire littéraire de la presse au XIX<sup>e</sup> siècle », *Revue d'histoire littéraire de la France*, 2003, vol. 103, n° 3, pp. 625-626 : « Au début du XIX<sup>e</sup> siècle, avant que ne s'invente la grande revue type *Revue des deux mondes* et que se prépare l'évolution vers un quotidien plus attractif, plus économique et plus littéraire [...], soit juste avant l'entrée dans l'ère médiatique, l'écriture du journal n'est définie par aucun protocole propre. [...] Or à la fin de la Restauration lorsqu'afflue dans les rédactions des journaux une population de jeunes gens aspirant à la Littérature, lorsque se multiplient les supports journalistiques (grandes revues, magazines, journaux illustrés, petites feuilles littéraires, journaux pour enfants) et donc la masse textuelle à rédiger, la tentation des hommes de lettres qui écrivent le journal est de mobiliser les formes littéraires existantes pour élaborer le rubricage journalistique générique qui se constitue alors ».

<sup>735</sup> *Ibid.* p. 635. « Une culture se dessine, qui touche à la matière même de la vie collective, aux sources d'une « ère médiatique » qui constitue aujourd'hui notre horizon quotidien »

<sup>736</sup> Patrick EVENO, *L'argent de la presse française des années 1820 à nos jours*, Paris, Éditions du CTHS, 2003, p. 8.

<sup>737</sup> *Ibid.* p. 22 : « Sous la monarchie de Juillet, les journaux peuvent être rentables et rapporter, le Constitutionnel par exemple, dont la rentabilité économique (rapport entre le bénéfice et le chiffre d'affaire) atteint 27% en 1826 ».

taille critique qui permettrait de les pérenniser. Par la force des choses, au cours des années 1830, la taille des sociétés de presse augmente considérablement<sup>738</sup>.

Dans cet écosystème où le poids des éditeurs est de plus en plus important<sup>739</sup>, les membres du quatuor restent des poids légers<sup>740</sup>, mais ils aspirent néanmoins, dans la mesure du possible, à tirer pleinement profit des nouvelles perspectives du monde des lettres pour diffuser leur production idéologique<sup>741</sup>. Il s'agit pour eux, intellectuels longtemps demeurés isolés, en quête de reconnaissance et d'influence, de se fondre dans un statut social devenu incontournable et particulièrement influent dans le champ intellectuel et littéraire, celui de *l'homme de lettres*. Ce dernier, précurseur de *l'intellectuel* est caractérisé au cours du premier XIX<sup>e</sup> siècle par une ambition proprement *universelle*, touchant autant à la philosophie et à la religion qu'à la critique littéraire, au commentaire d'actualité ou au débat politique. Il se voit ainsi souvent paré du qualificatif de *prophète*, selon les mots de Thomas Heyck :

« Hommes de lettres » était un terme plus large et intellectuellement respectable qu'il ne l'est aujourd'hui. Les plus distingués d'entre eux gagnaient le qualificatif de « prophète » ou de « sage », termes qui marquaient une différence de « poids » plutôt que de nature. La plupart de ces individus passaient aisément d'une activité d'écriture à une autre<sup>742</sup>.

Cette centralité de *l'homme de lettres* polyvalent au cours du premier XIX<sup>e</sup> siècle fait bien sûr écho au « sacre de l'écrivain »<sup>743</sup>, analysé par Paul Bénichou, et nous paraît être une donnée capitale pour comprendre ce que Arnault Skornicki et Jérôme Tournadre désignent comme la « définition de soi caractérisant un intellectuel »<sup>744</sup> dans le cas de Leroux et Reynaud. Ceux-ci ne se considèrent nullement comme des spécialistes de telle ou telle dimension du fait social, mais aspirent au contraire à l'embrasser dans son intégralité. Ramenée à l'analyse bourdieusienne des *champs sociaux*, cette ambition nous paraît procéder d'un processus de gestation bien avancé mais non finalisé de la plupart des grands champs

---

<sup>738</sup> *Ibid.* : « Ainsi dans les années 1830, on cherche à augmenter le tirage pour que les frais fixes pèsent moins lourd, et dépasser le « point mort » qui est atteint à 3500 ou 4000 abonnés en moyenne »

<sup>739</sup> Jean-Yves MOLLIER, *Une autre histoire de l'édition française*, Paris, La fabrique, 2015, p. 262.

<sup>740</sup> *Ibid.* p. 253.

<sup>741</sup> COLLECTIF, « Préface. Aux souscripteurs de la Revue », in *Revue encyclopédique*, Paris, Imprimerie de Bourgogne et Martinet, p. VII. : « C'est la forme des revues anglaises que nous essayons d'importer en France ».

<sup>742</sup> Thomas. W. HEYCK, « From Men of Letters to Intellectuals: The Transformation of Intellectual Life in Nineteenth-Century England », *Journal of British Studies*, 1980, vol. 20, n° 1, p. 159. »

<sup>743</sup> Paul BÉNICHOU, *Le Sacre de l'écrivain (1750-1830). Essai sur l'avènement d'un pouvoir spirituel laïque dans la France moderne*, Paris, Gallimard, 1996.

<sup>744</sup> Arnault SKORNICKI et Jérôme TOURNADRE, *La nouvelle histoire des idées politiques*, Paris, La Découverte, 2015, p. 60.

sociaux modernes : alors que le premier XIX<sup>e</sup> siècle voit, notamment avec le développement économique accéléré et le déploiement de l'industrialisation, la société se complexifier et se spécialiser de manière croissante, le champ intellectuel qui s'est structuré au siècle précédent (et fut longtemps restreint sous la Restauration) est alors marqué par l'attente de grandes *synthèses* pour faire sens de cette évolution souterraine, générale et pourtant polymorphe.

C'est bien sûr avant tout le cas des fractions progressistes de ce même champ intellectuel, qui luttent contre les tenants de l'ordre établi pour renouveler le regard porté sur la société dans son ensemble. Si les socialistes furent les premiers à soulever cet enjeu dans les décennies précédentes, il apparaît qu'il se déploie de manière bien plus étendue sous la Monarchie de Juillet. Selon Francis Démier, c'est véritablement au tournant de l'année 1840 que se matérialise la *modernité* politique, sociale et culturelle<sup>745</sup> telle que nous la concevons, et il est certain que le phénomène se fait déjà sentir à ceux qui l'observent avec enthousiasme et angoisse dans la décennie 1830.

## 1.5.2 Une intégration réussie dans les réseaux de l'opposition progressiste

La conquête de positions de forces au sein du champ intellectuel par les philosophes de la Nouvelle école démocratique s'effectue en grande partie grâce à une intégration profonde dans les cercles de l'opposition idéologique progressiste sous la Monarchie de Juillet. Celle-ci est permise par le succès de leurs publications, de la *Revue encyclopédique* et des brochures républicaines tout d'abord, mais surtout de l'*Encyclopédie nouvelle*, qui effectue une forte impression sur la scène intellectuelle réformatrice puisque, très vite, des voix d'autorité s'élèvent pour saluer le travail de Leroux et Reynaud. Dès le 1<sup>er</sup> février 1834, Eugène Lerminier (1803-1857), fervent républicain qui fit partie de la société *Aide-toi, le ciel t'aidera* et est désormais titulaire de la chaire d'histoire générale et philosophique des législations comparées au Collège de France depuis 1831, s'exclame :

Je voudrais que Diderot pût la voir et la lire [...] MM. Leroux et Reynaud n'ont fait que se rendre justice avec une noble fierté, en jetant les fondements d'une semblable entreprise, en l'entamant avec vigueur, en appelant à une œuvre immense et commune les savans et les jeunes écrivains, en portant eux-mêmes le

---

<sup>745</sup> Francis DÉMIER, *La France du XIXe siècle. 1814-1914.*, Paris, Éditions du seuil, 2000, p. 189.



poids le plus lourd de cette grande affaire, en imprimant à l'ordonnance de tous les matériaux une unité morale qui n'en mutile jamais ni l'intégrité ni la vérité<sup>746</sup>

Selon lui, les premières livraisons du corpus présentent :

d'excellents fragments qui doivent nous inspirer de hautes et justes espérances pour ce qui concerne l'ensemble du monument à élever [...] On ne peut lire la nouvelle Encyclopédie sans être frappé du talent probe et plein d'élévation qui en dirige l'esprit<sup>747</sup>.

De même, toujours en 1834, le rédacteur « N » du *National* met en valeur l'œuvre de Leroux et Reynaud en vantant les

Écrivains habiles et très savans parmi ceux qui le sont le plus, qui théorisent le progrès indéfini de l'espèce humaine, la perfectibilité illimitée de l'homme social<sup>748</sup>.

Alors que les livraisons de l'*Encyclopédie nouvelle* sont rapidement lues par de nombreux opposants purgeant leurs peines dans les prisons du régime<sup>749</sup>, les salons parisiens bruissent du nom de ces deux « savants » et « écrivains » auxquels la reconnaissance de figures renommées permet bientôt d'occuper une position hiérarchisée<sup>750</sup> de premier ordre dans le champ intellectuel, d'autant plus qu'ils se prévalent d'une stature de *philosophes*, soit d'une discipline dont Bourdieu signale qu'elle est classiquement la « discipline du couronnement, discipline souveraine »<sup>751</sup>. Ils renforcent d'ailleurs ce statut, mêlé à celui plus général d'*hommes de lettres* grâce à des espaces intellectuels devenus incontournables dès le XVIII<sup>e</sup> siècle, c'est-à-dire les salons et cercles littéraires<sup>752</sup>. C'est en grande partie grâce à cette sociabilité mondaine que Leroux et Reynaud, au nom du quatuor, parviennent à asseoir leur influence sur un public réformiste lettré qui constitue le cœur des forces d'opposition dans le champ intellectuel des décennies 1830 et 1840. Dès l'époque de la *Revue*

---

<sup>746</sup> Eugène LERMINIER, « De l'Encyclopédie à deux sous, et de l'instruction publique », in *Revue des Deux Mondes*, Paris, Au bureau de la Revue des deux mondes, 01-02 1834, pp. 273-275.

<sup>747</sup> *Ibid.*, pp. 276-277.

<sup>748</sup> « De la perfectibilité de l'espèce humaine — Encyclopédie pittoresque — Revue encyclopédique — M. Pierre Leroux », *Le National*, 30-03 1834.

<sup>749</sup> David Albert GRIFFITHS, *Ibid.*, p. 255.

<sup>750</sup> François Chaubet, « Sociologie et histoire des intellectuels », in *L'histoire des intellectuels aujourd'hui*, Presses Universitaires de France, 2003, p. 194.

<sup>751</sup> Pierre BOURDIEU, « Le fonctionnement du champ intellectuel », *Regards Sociologiques*, 1999, n° 17/18 p. 18.

<sup>752</sup> Didier MASSEAU, « Introduction », in *L'invention de l'intellectuel dans l'Europe du XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Presses Universitaires de France, 1994 p. 2.

*encyclopédique*, Jean Reynaud fréquente le dimanche soir le salon du naturaliste Étienne Geoffroy Saint-Hilaire (1772-1844) où :

de jeunes littérateurs, des poètes, des artistes — Victor Considérant, David d'Angers, Alphonse Esquiros, Victor Hugo, Alfred de Musset, Edgar Quinet — se mêlent, à la clarté des bougies, avec de glorieux savants à tête blanche<sup>753</sup>.

Cette influence mondaine s'opère de manière privilégiée grâce au sacerdoce de certains adeptes zélés<sup>754</sup> qui, pleinement convaincus par leurs nouveaux prophètes, en font une inépuisable promotion à travers leurs cercles de sociabilité. C'est notamment le cas de l'écrivain Eugène Pelletan (1813-1884), membre d'une dynastie républicaine particulièrement respectée<sup>755</sup>, qui parcourt les salons en vantant les mérites des œuvres de Leroux et surtout Reynaud. Il expose ainsi leurs théories sur la métempsycose à Lamartine, dont l'attitude se révèle « incrédule mais bienveillante »<sup>756</sup>. Pelletan évoque cette activité missionnaire dans une lettre adressée à Reynaud en 1847 :

Si j'ai quelque foi à l'idéal, à la démocratie épurée, je la dois aux quelques pères de l'église que je me suis choisis et au nombre desquels je vous compte, je vous ai toujours compté depuis que je suis né à la vie de l'intelligence. Il y a quatre ans que je recommandais vivement à Lamartine la lecture de vos articles ciel et terre pour le faire communier avec les plus hautes inspirations de la philosophie. [...] Puisque la destinée m'a fait crieur public vous pouvez être assuré que je me hâterai de proclamer hautement toute ma sympathie pour votre talent et mon respect pour votre personne<sup>757</sup>.

Citons également le cas célèbre de George Sand, qui établit une relation intellectuelle durable avec Leroux<sup>758</sup>, et diffuse nombre de ses idées, mêlées des siennes, dans ses romans<sup>759</sup>, à l'époque précise où ce média commence à toucher l'ensemble de la société<sup>760</sup>. En définitive, les membres du quatuor parviennent à investir les principaux espaces de pouvoir

---

<sup>753</sup> . Cf. *Les Belles femmes de Paris et de la Province* (2 e série, Paris, 1840). Pages 49-54 : « Mme Stéphanie Geoffroy Saint-Hilaire ». Etude attribuée à Alphonse Esquiros par Jacques Van der Linden, *Alphonse Esquiros : de la Bohème romantique à la république sociale*, 124-5. Cité dans David Albert GRIFFITHS, *Ibid.*, p. 78.

<sup>754</sup> David Albert GRIFFITHS, *Ibid.*, p. 226.

<sup>755</sup> Paul BASQUIAT, *Une dynastie de la bourgeoisie républicaine Les Pelletan*, Paris, L'harmattan, 1996.

<sup>756</sup> David Albert GRIFFITHS, *Ibid.*, p. 226.

<sup>757</sup> Lettre inédite à Reynaud. Collection Patrick Coppinger. Cité dans David Albert GRIFFITHS, *Ibid.*, p. 226.

<sup>758</sup> Jean-Pierre LACASSAGNE, *Histoire d'une amitié. Pierre Leroux et George Sand*, Paris, Klincksieck, 2000.

<sup>759</sup> Voir notamment Isabelle HOOG NAGINSKI, *George Sand mythographe*, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise-Pascal, 2007..

<sup>760</sup> Loïc ARTIAGA, *Des torrents de papier. Catholicisme et lectures populaires au XIXe siècle*, Limoges, Pulim, 2007, p. 25.

symboliques du champ intellectuel et littéraire de l'époque, consolidant le statut de leurs deux philosophes et permettant à leurs idées de se diffuser par de multiples canaux.

Initiée au début des années 1830, l'ascension intellectuelle de Leroux et Reynaud se confirme au cours de la décennie, et les voit parvenir à une renommée de premier plan au tournant de 1840. Le cas de Leroux est le plus connu, lui qui exerce rapidement une influence majeure sur l'histoire du socialisme français et européen<sup>761</sup>. Néanmoins, Reynaud bénéficie lui aussi d'un statut intellectuel considérable, disposant d'une renommée qui lui permet de s'intégrer parmi les noms les plus reconnus de l'opposition républicaine et progressiste. En effet, au tournant des années 1840, Reynaud est devenu l'un des intellectuels républicains les plus en vue de son époque. Après avoir participé à la défense de ses camarades lors des grands procès de 1835<sup>762</sup>, ce qui renforce considérablement son aura dans la mouvance, il s'assure que son *Encyclopédie* constitue un soutien constant pour les penseurs et hommes d'action qui ferraillent dans le proto-champ politique et le champ académique au nom de la République<sup>763</sup>. C'est ainsi qu'il devient un interlocuteur régulier d'Edgar Quinet (qui rédigera l'article « Épopée » pour l'*Encyclopédie nouvelle*) de Lamennais (qui exprime son enthousiasme pour ses idées, notamment celles exprimées dans l'article « Origène »), mais également de Michelet, Sainte-Beuve, Henri Martin, Etienne Geoffroy Saint Hilaire, et tant d'autres. David Albert Griffiths narre comment, alors qu'il est souffrant et retiré à Vineuil, le seul mois d'août 1842 :

De nombreux visiteurs viennent frapper à la porte de l'ermitage : le romancier Ernest Legouvé, Frédéric Maîtrejean, employé à la Bibliothèque royale qui sert de temps à autre de secrétaire à Jean Reynaud, Jean Aicard, dont le nom sera tiré de l'oubli par le renom de son fils, Emmanuel Arago, fils de l'astronome, avocat de mérite en même temps que poète et vaudevilliste, et Isidore Geoffroy Saint-Hilaire [ou encore] Louis Blanc<sup>764</sup>

En 1847, Reynaud jouit pleinement de son statut d'intellectuel en ouvrant son propre salon, dans lequel :

---

<sup>761</sup> Lucie REY, *L'instrumentalisation de l'histoire de la philosophie au service de la philosophie du dix-neuvième siècle : enjeux philosophiques et politiques : Pierre Leroux contre Victor Cousin*, Paris 8., 2012. Armelle LE BRAS CHOPPART, *De l'égalité dans la différence. Le socialisme de Pierre Leroux*, Paris, Presses de la fondation nationale des sciences politiques, 1986, Jacques VIARD, *Pierre Leroux et les socialistes européens*, Le Paradou, Actes Sud, 1982,

<sup>762</sup> Voir David Albert GRIFFITHS, *Ibid.* p. 144.

<sup>763</sup> David Albert GRIFFITHS, *Ibid.*, p. 240.

<sup>764</sup> *Ibid.*, p. 215.

trouvent bon accueil toutes les personnalités marquantes de l'opposition. [...] Louis Blanc [...] François Arago, Alexis de Tocqueville (1805-1859), le chimiste J.-B. Dumas (1800-1884), le publiciste Augustin Cochin (1823-1872), père de l'historien, Agénor de Gasparin (1810-1871) et Frédéric Le Play ornent de leur présence les soirées de la rue du Chemin-de-Versailles<sup>765</sup>.

À sa mort en 1863, Reynaud est salué par de très nombreux lecteurs et amis, qui soulignent le rôle qu'il a pu jouer dans leur cheminement intellectuel et dans leur propre engagement politique<sup>766</sup>. Si sa figure et sa pensée connaissent une indéniable éclipse historiographique, le philosophe compte malgré tout parmi les grands esprits de son temps, ayant réussi à s'imposer dans le champ intellectuel grâce à ses activités philosophiques et littéraires, mais également grâce à la dimension *scientifique* de son œuvre d'*homme de lettres*, qui le rend encore plus polyvalent.

### 1.5.3 Des rapports soutenus avec un champ scientifique en pleine mutation

Grâce à Jean Reynaud et dans une moindre mesure à Pierre Leroux, le quatuor de la Nouvelle école démocratique associe dès la décennie 1830 sa conquête du champ intellectuel traditionnel à une position de choix sur le champ scientifique, alors sujet à de profondes mutations. En effet, comme le rappelle Andrea Lanza, le premier XIX<sup>e</sup> siècle est un moment « fondamental non seulement de la mise en forme d'une spécialisation des sciences, mais aussi d'une reconfiguration des savoirs directement liés à la production industrielle »<sup>767</sup>. La formation saint-simonienne du quatuor n'est pas étrangère à sa rapide appréhension de ces nouveaux enjeux, soit ceux de la formation de ce que Pierre Bourdieu désigne comme un « pouvoir symbolique de type scientifique »<sup>768</sup> qui permet non seulement de constituer un capital spécifique à son champ d'action, mais sert également de plus en plus de ressource symbolique pertinente pour agir et gagner des positions de force dans d'autres champs sociaux, et tout particulièrement dans le champ intellectuel.

---

<sup>765</sup> *Ibid.*, p. 280.

<sup>766</sup> *Ibid.*, pp. 11-23.

<sup>767</sup> Andrea LANZA, « L'encyclopédisme en acte de Pierre Leroux : entre savoirs savants et savoirs d'atelier », in *Les encyclopédismes en France à l'ère des révolutions (1789-1850)*, Besançon, Presses Universitaires de Franche-Comté, 2020, p. 80.

<sup>768</sup> Pierre BOURDIEU, *Science de la science et réflexivité*, Paris, Raisons d'agir, 2001, p. 110.

Le premier XIX<sup>e</sup> siècle est bien une période-clé à ce titre, en ce qu'il voit le « champ scientifique »<sup>769</sup> se reconfigurer profondément et effectuer sa véritable intégration dans le champ intellectuel général, pour que s'effectue « l'invention de la Science »<sup>770</sup> (selon les termes de Guillaume Carnino) en tant que réalité psycho-sociale. Par ailleurs, le premier XIX<sup>e</sup> siècle est également une de ces grandes périodes que Bourdieu désigne comme celles des « guerres épistémologiques »<sup>771</sup> au cours desquelles la hiérarchie des connaissances et l'interprétation des faits font l'objet de débats approfondis. Rappelons-le, si le champ scientifique présente un ensemble d'intérêts et de valeurs communes (rationalisme, opposition à l'obscurantisme religieux, etc.) il est bien sûr, comme tous les autres champs sociaux, structuré par des luttes internes, entre disciplines et acteurs, pour établir sa hiérarchie interne<sup>772</sup>. Le renforcement symbolique du corps des *ingénieurs* est l'un des principaux phénomènes de l'époque qui doit retenir notre attention, et sur lequel nous reviendrons très prochainement. Enfin, notons également l'émergence d'une « sociabilité érudite »<sup>773</sup>, soit de sociétés savantes qui cherchent d'ailleurs de plus en plus, avec un succès variable, à peser sur le pouvoir politique<sup>774</sup>.

En privilégiant le format encyclopédique pour leur œuvre d'évangélisation sociale, les philosophes de la Nouvelle école démocratique se positionnent au cœur des dynamiques intellectuelles et sociales les plus pressantes de leur temps puisque, comme le rappellent Vincent Bourdeau, Jean-Luc Chappey et Julien Vincent, « il convient de concevoir l'encyclopédisme, au début du XIX<sup>e</sup> siècle, comme un espace situé à la rencontre entre le champ scientifique, le champ éditorial et le champ politique »<sup>775</sup>. Face à un processus progressif de spécialisation des sciences et de segmentation académique des savoirs par les élites scientifiques et politiques instituées, Leroux et Reynaud entendent reprendre le flambeau des fondateurs de la *Revue encyclopédique* (notamment Marc-Antoine Jullien) pour lesquels, selon les mots de Barbara Revelli « les notions de spécialisation et d'encyclopédisme n'étaient pas antinomiques ; la spécialisation des savoirs ne s'opposait pas

---

<sup>769</sup> *Ibid.*, p. 130.

<sup>770</sup> Guillaume CARNINO, *L'Invention de la science. La nouvelle religion de l'âge industriel*, Paris, Seuil, 2015.

<sup>771</sup> Pierre BOURDIEU, *Ibid.*, p. 126.

<sup>772</sup> , *Ibid.*, p. 130.

<sup>773</sup> Jean-Pierre CHALINE, *Sociabilité et érudition. Les sociétés savantes en France, XIX<sup>e</sup> -XX<sup>e</sup> siècles*, CTHS, 1995.

<sup>774</sup> Dominique LEJEUNE, « Paradoxe des sociétés savantes : « bonnes filles » ou groupes de pression ? », in *Les groupes de pression dans la vie politique contemporaine en France et aux Etats-Unis de 1820 à nos jours*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2002, pp 38-39

<sup>775</sup> Vincent BOURDEAU, Jean-Luc CHAPPEY et Julien VINCENT, « Introduction », in *Les encyclopédismes en France à l'ère des révolutions (1789-1850)*, Besançon, Presses Universitaires de Franche-Comté, 2020, p. 6.

à la possibilité de conserver une totalité des savoirs »<sup>776</sup>. Ce projet ambitieux est surtout investi dans le corpus de l'*Encyclopédie nouvelle*, où un grand nombre de savants plus ou moins éminents sont invités par les deux philosophes à contribuer à leur grande synthèse théorique (citons notamment le cas du jeune Achille-Pierre Requin, que les directeurs invitent de manière répétée dans plusieurs entrées à conceptualiser la *physiologie* dans une perspective compatible avec leur vision religieuse et sociale<sup>777</sup>). D'après David Albert Griffiths :

Nombreux [...] sont les savants qui adhèrent à la nouvelle entreprise : Armand d'Avezac (1799-1875), secrétaire général de la Société géographique de France, le zoologiste Gabriel Bibron (1806-1848), le naturaliste Bourjot Saint-Hilaire (1801-?), gendre d'Etienne Geoffroy Saint-Hilaire, l'ornithologiste Louis Doyère (1811-1863), l'ingénieur Charles de Franqueville (1809-1875)<sup>3</sup>, le géographe Jean-Jacques Huot (1790-1845), continuateur de Malte-Brun et futur conservateur de la Bibliothèque de Versailles <sup>4</sup>, l'entomologiste Théodore Lacordaire (1801-1870), frère aîné du prédicateur, qui sera nommé en 1835 à la chaire de zoologie de l'Université de Liège, Gabriel Lamé (1795-1870), professeur de physique à l'Ecole polytechnique, l'ingénieur Frédéric Le Play, le naturaliste Pierre-Hippolyte Lucas (1815-?), le docteur Scipion Pinel (?-1859), fils du célèbre aliéniste, Achille Requin (1803-1855), professeur agrégé à la Faculté de médecine de Paris et condisciple de Sainte-Beuve au lycée Bourbon, et le naturaliste Louis Rousseau (1788-1868). Les directeurs de l'Encyclopédie pittoresque n'ont nullement l'intention de négliger « les lumières maintenant répandues, grâce à l'étude des langues orientales, sur cette histoire si variée et si peu connue des nations d'Asie » ; ils s'assurent donc la collaboration de Kazimirski (1808-1887), orientaliste polonais et traducteur de Mahomet, de l'égyptologue Nestor Lhôte (1804-1842), que Champollion nomma en 1828 membre d'une commission française chargée d'explorer la Nubie, de l'indianiste Loiseleur-Deslongchamps (1805- 1840), éditeur en 1832-33 du célèbre Recueil des lois de Manou, de l'orientaliste Salomon Munk (1803-1867), qui sera attaché en 1835 au département des manuscrits de la Bibliothèque royale, et de Guillaume Pauthier. Telle est la phalange de collaborateurs qui se range sous les ordres de Leroux et Reynaud. On ne s'étonne guère de voir Michel Chevalier, au

---

<sup>776</sup> Barbara REVELLI, « Pratiques de lecture encyclopédiques à l'époque de la Restauration : la Revue encyclopédique (1819-1831), un projet méthodologique à vocation européenne », in *Les encyclopédismes en France à l'ère des révolutions (1789-1850)*, Besançon, Presses Universitaires de Franche-Comté, 2020, p. 224.

<sup>777</sup> Pierre PHILIPPE, « L'écriture encyclopédique en pratique : Achille Requin, la physiologie et l'hygiène dans l'Encyclopédie Nouvelle », in *Les encyclopédismes en France à l'ère des révolutions (1789-1850)*, Besançon, Presses Universitaires de Franche-Comté, 2020, p. 255.

courant du projet de l'*Encyclopédie pittoresque*, s'empresse d'y associer, par l'entremise de l'ingénieur saint-simonien Charles Lambert (1804- 1864), un ami du nom de Verrollot<sup>778</sup>.

Lui-même issu de la formation polytechnicienne, Reynaud est tout particulièrement à l'aise dans ses interactions avec le champ scientifique, et ce sous toutes ses déclinaisons ; il peut ainsi mobiliser un capital symbolique supplémentaire au service de ses luttes dans le champ intellectuel et le proto-champ politique. Ses liens privilégiés avec le philologue Eugène Burnouf (1801-1852), lui permettent par exemple de jouir d'une certaine autorité dans le grand mouvement de la « Renaissance orientale ». Dans son discours d'ouverture prononcé au Collège de France *De la langue et de la littérature sanscrite*, Burnouf affirme : « il n'y a pas de philologie véritable sans philosophie et sans histoire »<sup>779</sup> ; or, c'est bien Jean Reynaud qu'il « encourage »<sup>780</sup> activement à investiguer le sens profond des textes qu'il traduit, le conviant aux premières loges de la production du savoir philologique, à une époque où les cloisonnements entre disciplines sont encore très souples.

Ce statut de scientifique universel est pleinement consolidé en 1848, lorsque Reynaud rejoint les rangs du Ministère Carnot, comme en témoigne le l'image qu'il laisse derrière lui, si l'on en croit Ferdinand Dreyfus (1849-1915), président de la Société de l'Histoire de la Révolution de 1848, qui évoque sa mémoire lors de la fête des Écoles de la Ligue française de l'Enseignement en 1908 :

Le Sous-Secrétaire d'État était Jean Reynaud, homme de pensée, d'action et de cœur. [...] Pour ceux qui l'ont connu, Jean Reynaud était un homme de génie. Géologue, physicien, chimiste, il se servait des sciences, « non pour en tirer des livres scientifiques, mais pour en « faire des instruments de croyance ». Sa philosophie religieuse, sa soif d'immortalité le portaient vers les mystères de l'astronomie. Sa merveilleuse intelligence lui permettait de se transporter en un moment dans les sphères les plus diverses de la pensée<sup>781</sup>.

---

<sup>778</sup> David Albert GRIFFITHS, *Ibid.*, p. 125.

<sup>779</sup> Eugène Burnouf, « De la langue et de la littérature sanscrite », *Revue des Deux Mondes*, livraison du 1er février 1833, p. 15.

<sup>780</sup> Lettre de Jean Reynaud (non datée). N. a. f. 10595, f° 379. Papiers Eugène Burnouf. Bibliothèque nationale. Cité dans David Albert GRIFFITHS, *Ibid.*, p. 201.

<sup>781</sup> Cité dans Paul CARNOT, *Hippolyte Carnot et le ministère de l'instruction publique de la IIe République*, Paris, Presses Universitaires de France, 1948, p. 38.

Reynaud et le quatuor construisent cette action et cette réputation d'autant plus facilement au cours des années 1830 et 1840 qu'ils s'appuient sur un ensemble de réseaux durables, directement hérités de leur période saint-simonienne.

## **1.6 La persistance des réseaux de saint-simoniens et d'ingénieurs autour du quatuor**

Les prophéties politiques et sociales énoncées par Leroux et Reynaud au nom du quatuor sont certes républicaines, mais demeurent marquées par une forte influence saint-simonienne. En réalité, il apparaît que les membres du quatuor, mais surtout le trio Reynaud-Carnot-Charton, conservent un lien fort avec ceux qui furent leurs camarades au sein de la Première Église. Ces réseaux, liés à ceux du monde des ingénieurs, sont demeurés solides, et sont toujours structurellement favorables à un vaste projet de recomposition de la hiérarchie sociale, autour des valeurs de mérite et de *capacité*.

### **1.6.1 Un rôle moteur des dissidents de la Première Église**

Progressivement établis dans leur statut de philosophes, d'hommes de lettres et de « prophètes » sociaux, Reynaud et Leroux portent une voie singulière sur la scène intellectuelle française. S'ils se sont liés au parti républicain et continuent à s'engager avec force à plusieurs moments cruciaux de son histoire, notamment dans les grands procès de 1835 pour Reynaud<sup>782</sup>, la nature de leur projet idéologique dépasse le cadre strict de cette famille politique. Nous l'avons vu, leur rôle consiste justement, depuis 1833, à préciser les frontières doctrinales de leur parti mais, en élaborant une synthèse qui leur est propre, ils proposent en réalité une vision bien particulière du républicanisme, qu'ils colorent d'influences exogènes.

Parmi celles-ci, on peut noter le rôle des associations pour l'instruction (dont les membres présentent des sensibilités politiques diverses, seul un idéal progressiste relativement vague servant généralement de liant à leurs propositions philanthropiques) que ce soit la *Société pour l'instruction élémentaire* fondée en 1815 ou la *Société de la morale chrétienne* (1821), dont Carnot devient vice-président en 1835 et Charton secrétaire en

---

<sup>782</sup> Voir David Albert GRIFFITHS, *Ibid.* p. 144.



1836<sup>783</sup>. Si les deux philosophes du quatuor ne s'engagent pas aussi résolument dans ces structures, ils échangent régulièrement avec leurs deux amis sur le thème de l'instruction, qui occupe une place fondamentale dans leur pensée. Tout au long de leurs carrières, les quatre amis conservent ainsi la conviction que la République ne pourra jamais s'imposer sur un simple coup de force, voie encore privilégiée par de nombreux républicains, mais devra s'enraciner dans un pays profondément transformé par la diffusion des connaissances.

Surtout, l'influence la plus fondamentale du quatuor demeure bien sûr celle du saint-simonisme, non pas du mouvement désormais dirigé par Enfantin, avec lequel ils ont rompu, mais avec ce qu'ils estiment être la doctrine « originelle » de Saint-Simon (en réalité davantage la synthèse de la Première Église dans le cas du *triumvirat*, comme nous le verrons) dont ils s'estiment devenus les véritables dépositaires après la « trahison » de la hiérarchie officielle<sup>784</sup>. Fidélité à une idée, mais également à des hommes, puisque le quatuor demeure profondément lié à des réseaux informels mais néanmoins durables de saint-simoniens dissidents, qui aspirent à perpétuer les idéaux de leur ancienne école de pensée. Ces réseaux sont également très présents dans les sociétés dédiées à la cause de l'instruction<sup>785</sup>, et demeurent plus largement un substrat relationnel et idéologique permanent pour les membres du quatuor. Ces derniers participent ainsi parfois à des réunions d'anciens saint-simoniens<sup>786</sup>, au cours desquelles ils retrouvent des hommes qui n'ont plus grand-chose de commun avec eux désormais, si ce n'est le souvenir des années passées au sein de l'Église. En septembre 1840 par exemple, un dîner amical rassemble Jean Reynaud, Gustave d'Eichthal, Abel Transon, Jules Lechevalier, Henri Fournel, Charles Duveyrier et Adolphe Guérout<sup>787</sup>. L'année suivante, Gustave d'Eichthal remarque d'ailleurs la force que conserve encore l'idéal saint-simonien chez ses anciens disciples :

Tous les hommes qui ont passé par cette initiation en ont gardé l'empreinte. Tous ont conservé quelque chose de particulier dans leur manière de considérer l'avenir du monde et leur propre avenir. Et aujourd'hui même, après que leur association a été brisée il y a bientôt dix années, lorsqu'ils se

---

<sup>783</sup> Annie LAGARDE-FOURQUET et Christian LAGARDE, *Édouard Charton (1807-1890) et le combat contre l'ignorance*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2006, p. 156.»

<sup>784</sup> Walter TEGA, *Une philosophie pour la République. La longue transition (1799-1871)*, Paris, Kimé, 2019, p. 224.

<sup>785</sup> Annie LAGARDE-FOURQUET et Christian LAGARDE, *Ibid.*, p. 100.

<sup>786</sup> David Albert GRIFFITHS, *Ibid.*, p. 196.

<sup>787</sup> *Ibid.*,

rencontrent, il se sentent encore rapprochés par les espérances qu'ils ont poursuivies, par le souvenir du bien qu'ils ont cherché en commun<sup>788</sup>.

Les réseaux d'anciens saint-simoniens sont particulièrement influents dans les entreprises éditoriales lancées par le quatuor. Nous avons déjà évoqué le cas de la *Revue encyclopédique*, et c'est également valable pour le *Magasin pittoresque* où, nous décrivent Annie Lagarde-Fourquet et Christian Lagarde :

Outre Reynaud, Souvestre, Carnot, Cazeaux et Charton, de nombreux collaborateurs sont issus des rangs des saint-simoniens comme Fortoul, Joncières, Transon, Alby, Urbain, Alexandre de Saint-Chéron qui avait épousé la fille de Bazard, Morville, secrétaire d'Enfantin, et Pauline Roland<sup>789</sup>.

De même, François Guéry désigne comme une « prouesse »<sup>790</sup> le fait que tant de dissidents saint-simoniens aient pu se regrouper dans le Magasin pour continuer à cultiver avec une grande continuité certains de leurs idéaux. Dans le cas de l'*Encyclopédie nouvelle*, la coloration saint-simonienne est plus éclatante encore puisque, comme nous le relate David Albert Griffiths :

Pour mener à bon terme le premier tome de leur encyclopédie, Leroux et Reynaud comptent sur une soixantaine de jeunes collaborateurs dont la plupart, anciens saint-simoniens, se recrutent dans les bureaux de la *Revue encyclopédique*. Ce sont notamment : Ariste Boué, Samuel Cahen, Hippolyte Carnot, Euryale Cazeaux, Edouard Charton, Théophile Dumersan (décoré en 1833 pour les services qu'il a rendus dans la classification des médailles à la Bibliothèque royale), Charles Emmanuel, Hippolyte Fortoul, Joseph Fuster, Marc-Antoine Gaudin, Bogdan Janski, Charles Ménétrier, Adélaïde Montgolfier, Emile et Isaac Péreire, Alexandre de Saint-Chéron, devenu fervent catholique, et Abel Transon. À cette première équipe s'adjoignent Jean Aicard, [...] Louis Bergeron (1811-1890), étudiant en histoire ancienne et auteur de l'attentat de 1832 contre Louis Philippe dont le jury l'acquitta en mars 1833, l'avocat Théodore Fabas, futur membre du Conseil d'État, Paul Foucher (1810-1875), beau-frère de Victor Hugo, Gabriel Laviron, critique d'art qui trouvera la mort en 1849 comme général de l'artillerie de Garibaldi, l'architecte Léonce

---

<sup>788</sup> G. D'Eichthal, lettre à Freslon, 22 septembre 1841, Bibliothèque Thiers Fonds D'Eichthal, carton IV, cité dans Antoine PICON, « La religion saint-simonienne », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 2003, vol. 87, n° 1, p. 36.

<sup>789</sup> Annie LAGARDE-FOURQUET et Christian LAGARDE, *Ibid.* pp. 99-100.

<sup>790</sup> François GUÉRY, « Le Magasin pittoresque », *Milieus*, 1982, n° 9, p. 23

Reynaud, frère de Jean, le philosophe Claude-Joseph Tissot (1801-1876), et l'ancien collaborateur du *Globe*, Louis Viardot (1800-1883)<sup>791</sup>.

Si ces réseaux très prégnants d'anciens saint-simoniens n'aspirent nullement à perpétuer ou produire collectivement un corpus doctrinal précis, il est certain que leur simple présence joue un rôle considérable dans l'orientation générale du *Magasin pittoresque* et surtout de l'*Encyclopédie nouvelle*. En plus de leur formation idéologique commune, c'est en outre la *composition sociale* de ces équipes de collaborateurs qui pèse d'un grand poids. Nous le savons, les saint-simoniens de haut rang que fréquentaient le quatuor étaient généralement issus de ce nouveau monde des *capacités* en quête d'un statut social correspondant à leurs attentes. Or, ce statut tarde à se matérialiser : la transition des élites françaises du modèle des notables à celui des *capacités* a certes connu une accélération brutale avec la chute de la Restauration, mais marque rapidement un coup d'arrêt et redevient lente tout au long de la Monarchie de Juillet<sup>792</sup>. Comme le rappellent Jean Garrigues et Philippe Lacombrade :

La monarchie de Juillet a en effet marqué l'apogée de la France des notables, un modèle politique et social nourri par les principes du libéralisme et adapté aux nécessités de l'ordre et du conservatisme dont Guizot a été le porte-parole [...] Le système Guizot n'a fonctionné qu'au profit d'une caste de 250 000 privilégiés, laissant de côté les masses ouvrières et paysannes, mais également la petite bourgeoisie des « capacités », qui aspirait elle aussi à jouer un rôle politique<sup>793</sup>.

Il apparaît donc que les dynamiques et frustrations sociales qui avaient poussé les détenteurs de *capacités* à rejoindre le saint-simonisme sous la Restauration demeurent largement d'actualité sous la Monarchie de Juillet. La possibilité que des revendications très similaires soient exprimées par le quatuor et son entourage est donc tout à fait réelle et doit être évaluée par l'analyse de l'*Encyclopédie nouvelle*, d'autant plus que celle-ci est également liée à un corps de métier central dans l'histoire du saint-simonisme, celui des ingénieurs.

---

<sup>791</sup> David Albert GRIFFITHS, *Ibid.*, p. 124-125.

<sup>792</sup> Yannick LE MAREC, *Le temps des capacités. Les diplômés nantais à la conquête du pouvoir dans la ville*, Paris, Belin, 2000, p. 17

<sup>793</sup> Jean GARRIGUES et Philippe LACOMBRADÉ, *La France au XIXe siècle*, Paris, Armand Colin, 2019, pp. 70-71..

## 1.6.2 Jean Reynaud et le « monde social » des ingénieurs, un lien persistant

En plus des réseaux de dissidents saint-simoniens à proprement parler, l'ancrage relationnel et professionnel du quatuor est marqué par une profession qui joue depuis l'origine un rôle privilégié dans l'histoire du mouvement saint-simonien, c'est-à-dire celle des ingénieurs. Rappelons que, d'après François Gallice, trois types d'ingénieurs ont rejoint le mouvement saint-simonien : les simples « sympathisants », les « industrialistes » aux ambitions principalement ingénieriales, et enfin les « religieux » qui « furent parmi les premiers [...] dès juin 1831 [à faire] partie de la hiérarchie saint-simonienne »<sup>794</sup>. C'est notamment avec ce cercle d'ingénieurs « religieux », auquel Jean Reynaud appartenait, que le quatuor continue d'entretenir des liens privilégiés après le « schisme ».

Reynaud contribue en effet de manière décisive à maintenir un lien durable entre le quatuor (qui deviendra le *triumvirat* dès 1840) et le monde des ingénieurs français, dans lequel il demeure respecté car reconnu, selon les mots de François Gallice, comme « un des esprits les plus brillants de sa génération, sorti parmi les premiers de l'École polytechnique et de l'École des mines »<sup>795</sup>. Le jeune philosophe reste tout particulièrement en contact avec les ingénieurs issus de ce dernier corps, dont il se considère comme un membre à part entière malgré son changement de carrière, ainsi qu'en témoigne une lettre qu'il adresse en 1838 au directeur général des Ponts et Chaussées pour lui demander de le maintenir au rang d'ingénieur en disponibilité :

Sans me trouver en situation de prendre une part active à l'œuvre de mes camarades, Messieurs les Ingénieurs des Mines, je tiens cependant à honneur de demeurer dans leur compagnie, et je vous prie, Monsieur le Directeur Général, de vouloir bien me maintenir dans la même position que précédemment<sup>796</sup>.

Grâce à cette fidélité au corps des Mines, qui concentre les meilleurs ingénieurs de Polytechnique, Reynaud entretient donc des relations privilégiées avec certains des plus grands ingénieurs de son temps. Citons-en deux particulièrement éminents (qui partageront d'ailleurs des sympathies saint-simoniennes sans jamais devenir officiellement membres de l'Église) qui seront conviés au sein du Ministère Carnot de 1848, dans la *Commission des Hautes Etudes scientifiques et littéraires* présidée par Reynaud : Élie de Beaumont (1798-

---

<sup>794</sup> François GALLICE, « Les ingénieurs saint-simoniens : le mariage de l'utopie et de la raison ? », *Recherches contemporaines*, 1994, n° 2, p. 9.

<sup>795</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>796</sup> F 14 27361 , Archives nationales. Cité dans GRIFFITHS, *Ibid.* p. 175.

1874), géologue de renom et Professeur de géologie à l'École des mines, et surtout Frédéric le Play (1806-1882), avec lequel Reynaud avait effectué son voyage d'étude en Allemagne et à qui il demeure lié par une amitié durable. Le Play fait d'ailleurs partie des contributeurs de l'*Encyclopédie nouvelle* dès son premier tome, comptant donc parmi les divers ingénieurs à avoir participé à ce corpus, et dont les plus éminents sont notamment Abel Transon, Gabriel Lamé et Auguste Bravais.

Par le prisme de ce noyau dur d'ingénieurs d'élite, Reynaud maintient un réel contact avec le *monde social* des ingénieurs au sens général, cet univers vaste et diversifié qui présente néanmoins un fort esprit de corps au sein de son élite polytechnicienne<sup>797</sup>, et constitue une force sociale ascendante dans le champ scientifique institué comme dans plusieurs champs sociaux émergents de l'époque, et tout particulièrement les champs technique et bureaucratique<sup>798</sup>. Les ingénieurs d'État sont alors en effet directement en contact avec les autorités administratives, et se révèlent souvent insatisfaits de leurs rapports avec ces dernières. C'est tout particulièrement le cas de Frédéric le Play qui, lorsqu'il rejoint les commissions du Ministère Carnot en 1848 (notamment pour préparer le projet de l'École d'administration), dispose de déjà plus de vingt ans d'expérience de la haute administration, et brûle de la réformer<sup>799</sup>.

Notons par ailleurs que Carnot, à qui son père avait donné le goût des sciences, avait sérieusement pensé à étudier à Polytechnique pour devenir ingénieur. S'il en fut empêché par le régime de la Restauration, il demeure attentif aux progrès des sciences et aux idées de ceux qui les réalisent. On ne saurait bien sûr faire de Reynaud et de ses amis de simples porte-voix du corps des ingénieurs (ils sont également en lien avec des hommes de lettres et d'autres scientifiques, et formulent une synthèse idéologique singulière, qui leur est propre) ; néanmoins, leurs relations avec ce milieu ne sauraient être négligées. Elles permettent de comprendre certains déterminants de la pensée de Reynaud et notamment comment, distinctement de Leroux qui constitue pourtant son modèle au début de la décennie 1830, il tend à déployer, dans la continuité de Saint-Simon (qui était lui-même immergé dans le milieu des ingénieurs de Polytechnique) une nouvelle forme « d'idéologie scientifique »<sup>800</sup> pour

---

<sup>797</sup> Bruno BELHOSTE, Amy DAHAN DALMEDICO, Dominique PESTRE et Antoine PICON (dir.), *La France des X : deux siècles d'histoire*, Paris, Economica, 1995, p. 19.

<sup>798</sup> Bruno BELHOSTE, *La formation d'une technocratie. L'École polytechnique et ses élèves de la Révolution au Second Empire*, Paris, Belin, 2003, p. 424.

<sup>799</sup> Antoine SAVOYE, « Frédéric Le Play, concepteur d'une éducation libérale », *Le Télémaque*, 2008, vol. 1, n° 33, p. 34.

<sup>800</sup> Jean-Paul FRICK, *Le Concept d'organisation chez Saint-Simon*, Paris, Classiques Garnier, 2022, p. 893.

appréhender l'ensemble du monde social. Rappelons, avec Jean-Paul Frick que le principe de l'idéologie scientifique est :

[d']exporter [...] des conclusions théoriques tirées de certaines disciplines scientifiques, en les coupant de leurs prémisses et de leur contexte, afin de les appliquer à un nouveau champ d'expérience. Elle cherche à créer ainsi un phénomène de « contagion de scientificité » dans ce champ<sup>801</sup>.

C'est nous le verrons un des réflexes réguliers de Reynaud dans l'*Encyclopédie*, de même que l'est une nette propension à remobiliser les réflexions méritocratiques et technocratiques du saint-simonisme, par opposition à Leroux. De fait, Reynaud articule en partie sa pensée aux enjeux qui intéressent au plus haut point le monde des ingénieurs : redéfinition des hiérarchies du champ scientifique en faveur de l'application sociale des savoirs, exportation et « contagion » du capital symbolique de type scientifique dans le champ intellectuel et dans les rouages de l'État, etc.

Si le fait ne peut être prouvé avec certitude, il est certain que la prégnance des groupes sociaux liés au saint-simonisme (et plus particulièrement les ingénieurs) dans les réseaux de Reynaud joue un rôle important pour structurer sa pensée. À une époque où, comme nous le rappelle Yannick Le Marec, « les individus utilisent leur profession pour gagner des positions de pouvoir, augmenter leurs ressources et s'intégrer aux élites »<sup>802</sup>, les combats idéologiques menés par Reynaud sont en partie liés au grand basculement qui s'opère entre notables et *capacités*, dont les enjeux parcourent une société française en voie de complexification et de différenciation avancées. Ainsi, le philosophe s'implique dans les débats de son temps qui cherchent à délimiter la nature de l'élite sociale légitime, et tend à la fonder sur un certain rapport aux sciences, où l'approfondissement théorique se mêle aux applications pratiques, dans une perspective fidèle aux idéaux du *monde social* polytechnicien. Rappelons que, d'après Bruno Belhoste, les polytechniciens ne seront « pleinement [intégrés] à la classe dirigeante » que durant le dernier tiers du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>803</sup>, et c'est à ce combat pour des positions de pouvoir et une certaine reconnaissance symbolique que s'articule l'action du *triumvirat*, et tout particulièrement la pensée que Reynaud formalise dans l'*Encyclopédie nouvelle*.

---

<sup>801</sup> *Ibid.*, p. 894.

<sup>802</sup> Yannick LE MAREC, *Ibid.*, p. 15.

<sup>803</sup> Bruno BELHOSTE, « Anatomie d'un concours. L'organisation de l'examen d'admission à l'École polytechnique de la Révolution à nos jours », *Histoire de l'éducation*, 2002, n° 94, p. 141.

## Chapitre II - L'*Encyclopédie nouvelle*, synthèse religieuse et recentrement humaniste

L'aventure de l'*Encyclopédie nouvelle* est lancée en 1833 sous la direction de Pierre Leroux et Jean Reynaud, qui s'affirment ainsi comme les deux réels maîtres à penser de la Nouvelle école démocratique qu'ils animent avec Carnot et Charton. En réalité, des dissensions capitales ne tardent pas à apparaître au sein du corpus, opposant les réseaux de Reynaud (duquel Carnot et Charton resteront solidaires) et ceux de Leroux : les désaccords s'accumulent progressivement avant que la rupture ne soit consommée en 1840, lorsque Leroux se retire de l'*Encyclopédie* pour en laisser Reynaud seul maître. Malgré ces conflits larvés et le caractère bicéphale du corpus, les deux directeurs n'en réussissent pas moins à formuler les grandes lignes d'un projet doctrinal commun, point de départ partagé de leurs pensées divergentes. Tous deux coopèrent notamment pour formuler une nouvelle synthèse religieuse qui servirait de fondation métaphysique et sociale à la doctrine républicaine.

Ce projet apparaît profondément marqué par l'héritage idéologique de la Première Église saint-simonienne puisqu'il en reprend les principaux déterminants, et tout particulièrement l'idée de la primauté sociale et politique de la religion. Comme leur ancienne Église, les directeurs de l'*Encyclopédie* travaillent à une *révélation nouvelle* qui permettrait d'articuler l'ensemble de leurs conceptions philosophiques, politiques et sociales. Ils le font dans le cadre du grand enthousiasme religieux qui marque de nombreux pans de la société française lors de la décennie 1830, et s'appuient tout particulièrement sur leurs travaux inscrits dans le cadre de la Renaissance Orientale. Leroux et Reynaud défendent ainsi la primauté des questions religieuses (tant philosophiques que sociales ou spirituelles) et théorisent une religion nouvelle, progressiste et humaniste, axée sur la notion de *fraternité*. La structure et la teneur exacte des idées capacitaires et technocratiques que Reynaud tend à déployer dans sa propre pensée ne peuvent être pleinement comprises qu'à partir de ce socle théorique religieux partagé avec Leroux.

## 2.1 Les conditions de formulation d'une philosophie religieuse dans le contexte intellectuel de « l'esprit de 1830 »

Alors qu'ils entreprennent de formuler une « philosophie religieuse » dans leur *Encyclopédie nouvelle*, Leroux et Reynaud ne constituent nullement des curiosités absolues dans le champ intellectuel de leur temps. Au contraire, les deux théoriciens s'inscrivent alors pleinement dans un mouvement qui touche de larges pans de la société française du début des années 1830, lesquelles expérimentent alors un puissant renouveau religieux. Si les directeurs de l'*Encyclopédie* parviennent d'ailleurs à s'imposer rapidement dans ce contexte, c'est que leurs années saint-simoniennes et leurs lectures « ésotériques » leur confèrent une grande expertise dans l'articulation du discours religieux au réformisme social.

### 2.1.1 Pierre Leroux et Jean Reynaud, philosophes religieux

S'ils se décrivent eux-mêmes comme des philosophes, Leroux et Reynaud ne font pas mystère du fait qu'ils conçoivent ce statut comme un véritable sacerdoce ; ils remobilisent ainsi les réflexions doctrinales de la Première Église saint-simonienne pour affirmer que le *raisonnement* philosophique doit être complété du *sentiment* religieux pour que tous deux puissent converger dans la délimitation de la Vérité unique. Durablement marqués par les enseignements de leur ancienne école de pensée, les deux directeurs de l'*Encyclopédie* affirment, tout au long de leur carrière, que la dimension religieuse de leur œuvre est absolument fondamentale, et conditionne le reste de leurs idées. En réalité, cette affirmation nécessite d'être nuancée : il est parfois délicat de démêler ce qui *détermine* réellement la philosophie de Leroux et Reynaud, entre des convictions et des réflexions réellement religieuses ou d'autres logiques bien distinctes. Par exemple, comme nous le verrons, il semble que l'évolution de la situation politique et sociale des années 1830 ait poussé Jean Reynaud à modifier sensiblement ses idées religieuses, en remobilisant plus franchement certaines théories capacitaires religieuses saint-simoniennes.

Nous ne prendrons donc pas pour un acquis l'idée que les deux philosophes ont fondé toute leur pensée sur des idées religieuses premières et structurantes. Toutefois, et ce sera là le plus important pour notre appréhension de la pensée technocratique de Reynaud, il est en revanche indéniable que les deux philosophes déployaient sincèrement ce « *self-*



*concept* »<sup>804</sup>, qu'il nous faut donc prendre au sérieux. Si la question religieuse est parfois moins déterminante qu'ils ne le croient ou ne le laissent penser, il est certain qu'eux-mêmes concevaient leur action théorique comme un véritable acte missionnaire. La centralité de la question religieuse est bien établie chez Leroux<sup>805</sup>, et se vérifie également très clairement dans la vie et la correspondance de Jean Reynaud qui, de sa prime jeunesse jusqu'au soir de sa vie, fait état d'un profond tropisme religieux, ainsi que de véritables états mystiques. Citons ici la lettre qu'il adresse à Abel Transon lors de sa mission d'ingénieur des Mines en Corse (1928) :

Croiriez-vous qu'ici, dans la solitude, dans l'isolement, allant quelquefois, à force de regrets, jusqu'à vouloir tout oublier, j'ai grandi ; toutes ces semences jetées en moi, qui y avaient soudainement fermenté, ont germé [...] Les sentiments religieux principalement, qui, s'il vous en souvient, nous embarrassaient tant dans notre exposition de chez Michel, ont éclaté en moi, avec une lucidité et un éclat qui me surprennent véritablement, lorsque je songe à quel point j'en étais lorsque je quittai Paris [...] Où la grandeur de Dieu paraît-elle plus imposante que dans le désert ?<sup>806</sup>

Cet enthousiasme ne se démentira jamais au cours de la vie du philosophe, comme on peut le constater à la lecture d'une lettre adressée à Théodore Fabas en 1843 et qui témoigne d'expériences mystiques particulièrement fortes qu'il aurait vécues, au cours des années où il rédige l'*Encyclopédie nouvelle* :

Déjà, à trois ou quatre reprises, je me suis plongé dans les eaux profondes de l'Océan divin, et toujours je me sens obligé d'en ressortir tout frémissant et craignant de m'y replonger encore : sans doute, comme vous le dites, je ne suis pas encore digne d'écrire sur cette majesté, mais quand le serai-je ?<sup>807</sup>.

---

<sup>804</sup> Arnault SKORNICKI et Jérôme TOURNADRE, *La nouvelle histoire des idées politiques*, Paris, La Découverte, 2015, p. 60.

<sup>805</sup> Voir notamment Laurent FEDI, « La démocratie religieuse de Pierre Leroux, ou les Esséniens du monde », *Le Télémaque*, 2001, vol. 1, n° 19, pp. 47-56, ainsi que Armelle LE BRAS CHOPPART, *De l'égalité dans la différence. Le socialisme de Pierre Leroux*, Paris, Presses de la fondation nationale des sciences politiques, 1986, et Jean-Jacques GOBLOT, *Pierre Leroux et ses premiers écrits (1824-2830)*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1977,

<sup>806</sup> Fonds Infantin de la bibliothèque de l'Arsenal - MS 7774 feuillet 77 - Lettre de Jean Reynaud à Abel Transon du 21 décembre 1830.

<sup>807</sup> Lettre à Théodore Fabas datée de 1843, dans Jean REYNAUD, *Correspondance familiale*, Paris, Motteroz, 1886, p. 167.

De même, en exposant son système philosophique complet et achevé dans son maître-ouvrage *Terre et Ciel* en 1854, Reynaud y confirme la centralité absolue qu'il accorde aux questions religieuses et spirituelles (il devient d'ailleurs l'un des initiateurs du mouvement spirite sous le Second Empire<sup>808</sup>). La même année (1854) il écrit à Hippolyte Carnot :

La République aura bien de la peine à prendre dans notre peuple tant qu'elle n'aura qu'une bannière politique : comme la monarchie a eu sa bannière religieuse, il faut que la démocratie songe sérieusement à se préparer la sienne. Je crois fermement que c'est par là que la Révolution périclité; et, à travers bien des erreurs des exagérations, le saint-simonisme a été dans le droit sens de ce côté. On le verra de plus en plus<sup>809</sup>.

En somme, si le caractère *déterminant* du religieux peut être nuancé à certains égards dans la philosophie de Leroux et Reynaud, il est en revanche certain qu'ils croient eux-mêmes très profondément à leur rôle de prêtres républicains. Le registre de la *Religion* (dont ils empruntent leur conception à la Première Église saint-simonienne) n'est certainement pas une forme de discours qu'ils adoptent par commodité ou intérêt ; plutôt, elle correspond bien à une véritable conviction. C'est cette conviction si centrale dans leur « self-concept » qui les pousse (comme nous le verrons) à faire de leur pensée religieuse le lieu privilégié pour articuler leurs idées majeures. Ceci ne peut qu'être d'autant plus vrai dans le cadre de notre étude puisque, nous l'avons vu, les conceptions technocratiques de la Première Église sont étroitement mêlées à sa conception de la *religion* comme phénomène social. En somme, c'est en explorant les idées religieuses de Reynaud que, comme dans le cas de la Première Église saint-simonienne dont il s'inspire, nous pourrions déterminer la portée véritable de certaines conceptions technocratiques qu'il déploie dans l'*Encyclopédie nouvelle*, et que le *triumvirat* applique dans le Ministère Carnot de 1848.

---

<sup>808</sup> Guillaume CUCHET, « Le retour des esprits, ou la naissance du spiritisme sous le Second Empire », *Revue d'histoire moderne & contemporaine*, 2007, vol. 2, n° 54-2, p. 81.

<sup>809</sup> Lettre à Carnot du 3 août 1854, dans Jean REYNAUD, *Correspondance familiale*, Paris, Motteroz, 1886. pp. 341-342.

### 2.1.2 Un enthousiasme religieux appuyé sur « l'esprit de 1830 »

Le projet philosophique fondamentalement *religieux* des deux directeurs de l'*Encyclopédie nouvelle* est bien loin de représenter une anomalie dans l'histoire intellectuelle du premier XIX<sup>e</sup> siècle. Au contraire, la décennie 1830 marque le début d'une séquence historique singulière dans l'histoire moderne de la France, soit celle d'un renouveau religieux durable<sup>810</sup>, qui conduit Guillaume Cuchet à estimer que ce sont bien les années 1830 qui constituent le « point de départ religieux du XIX<sup>e</sup> siècle »<sup>811</sup>. Alors que, dans les années 1820, un certain enthousiasme mystique et religieux demeurait pour l'essentiel cantonné à des cénacles restreints (intellectuels contre-révolutionnaires, sociétés secrètes<sup>812</sup>, cercles illuministes, mouvements socialistes<sup>813</sup>, etc.), les années 1830 voient ce phénomène s'étendre à l'ensemble des catégories du corps social : c'est alors, selon les mots d'Edward Berenson « les intellectuels bourgeois, les meneurs de la classe ouvrière, les artisans qualifiés et les paysans ordinaires, connurent tous une ferveur chrétienne renouvelée »<sup>814</sup>.

En réalité, ce phénomène est plus large qu'un simple renouveau du christianisme traditionnel puisqu'il présente un aspect remarquablement syncrétique, qui va de l'influence d'un certain paganisme folklorique sur la paysannerie<sup>815</sup> aux religiosités novatrices des salons ésotériques et littéraires. Si l'on observe bien une remobilisation des milieux catholiques au tournant de 1830, il faut également noter l'émergence d'un vaste ensemble « d'hétérodoxies romantiques » dont l'Église saint-simonienne n'était que l'exemple le plus célèbre (car le plus structuré et le plus influent). En réalité, on assiste alors à une véritable explosion des projets de rénovation religieuse, qui entendent tous préciser les termes d'une « révélation nouvelle » pour répondre aux défis de leur temps<sup>816</sup>.

---

<sup>810</sup> Le phénomène a fait l'objet d'une bibliographie conséquente, voir notamment Guillaume CUCHET, *Une histoire du sentiment religieux au xixe siècle. Religion, culture et société en France 1830-1880*, Paris, Éditions du Cerf, 2020, p. 15.

<sup>811</sup> Guillaume CUCHET, *Ibid.*, p.16

<sup>812</sup> Jean-Noël TARDY, *L'Âge des ombres. Complots, conspirations et sociétés secrètes au XIXe siècle*, Paris, Les Belles Lettres, 2015.

<sup>813</sup> Voir notamment Julian STRUBE, « Socialist religion and the emergence of occultism: a genealogical approach to socialism and secularization in 19th-century France », *Religion*, 2016, vol. 3, n° 46, pp. 359-388.

<sup>814</sup> BERENSON Edward, *Populist Religion and Left-Wing Politics in France, 1830-1852*, Princeton, Princeton University Press, 1984, p. 38.

<sup>815</sup> *Ibid.* p. 37.

<sup>816</sup> Sylvain MILBACH, « 1832-1835, moment mennaisien. L'esprit croyant des années 1830 », *Revue de l'histoire des religions*, 2018, n° 3, pp. 469-470 : « En 1831, après une extase, Louis Turreil, un ancien officier de Marine, se persuada qu'il lui échoyait de porter la « nouvelle parole » : il fonda la religion fusionnienne. Entre 1831 et 1833, Gustave Drouineau, auteur dramatique qui avait rencontré un beau succès en 1828 avec sa pièce Rienzi, se proclamait le propagateur du « néo-christianisme ». En 1831, Bernard-Raymond Fabré-Palapat publiait son *Levitikon* et se déclarait pape des « chrétiens catholiques primitifs ». En 1832-1833, l'ingénieur des

On le voit, selon Sylvain Milbach, cet « Esprit de 1830 »<sup>817</sup> fondamentalement religieux transcende largement les clivages idéologiques de l'époque entre conservateurs et progressistes, et nécessite de nuancer les approches classiques qui voient dans le débat politique des années 1830 un affrontement binaire entre « laïques » et « cléricaux »<sup>818</sup>. En réalité, progressistes comme conservateurs se divisent sur le plan religieux, comme en témoigne la « religiosité quarante-huitarde » qui découle largement des débats des années 1830, et trouve bien sûr sa consécration politique avec l'avènement de la Deuxième République. Après la chute de cette dernière, l'élan spirituel et religieux réformiste ne disparaît pas, mais se recompose sous d'autres formes, principalement culturelles<sup>819</sup>. Dans le champ intellectuel, *l'esprit de 1830* a sans doute été incarné avec le plus de force par Lamennais<sup>820</sup> (1782-1854), qui s'attire les foudres de l'Église catholique dès 1832 pour ses idées hétérodoxes. Notons que Lamennais avait lu Saint-Simon, était entré en relation avec Comte dès 1826, et devient également un interlocuteur régulier de Leroux et Reynaud tout au long des décennies 1830 et 1840.

L'esprit religieux de 1830 s'articule également aux débats du champ académique, comme en témoigne un cours donné par l'écrivain Jean-Jacques Ampère au Collège de France : « entendez de toutes les bouches, de tous les livres, de toutes les chaires, partir des voix qui appellent ou promettent un renouvellement religieux, moral, social »<sup>821</sup>. Outre les humanités, les sciences naturelles jouent un rôle considérable dans les débats religieux de l'époque, et notamment du fait des récentes avancées de la géologie et de la biologie. Par exemple, le champ intellectuel français est en 1830 passionné par les débats tenus à l'Académie des

---

Mines Moisson-Desroches, ancien polytechnicien, se lançait dans la théologie et se déclarait adepte du conciliantisme, religion nouvelle. En 1833, Gabriel Galland, ouvrier lyonnais, publiait une « Annonce sans pareille » qu'il fit suivre, en 1834, d'une *Loi universelle. Justice naturelle ou divine*. Un nommé Amable Bellée publiait en 1834 une *Lettre prophétique et apostolique. L'Œuvre des enfants de Dieu réunis en familles spirituelles* de François-Guillaume Coëssin trouvait une seconde vigueur. Augustin Chaho, auteur d'un des pastiches les plus originaux des Paroles, se piquait aussi de théologie et de cosmogonie : il se déclarait, contre le *Croyant*, héritier d'une religion primitive transmise par une chaîne de voyants, dont il était le représentant actuel ; il prévoyait que les années 1830 préparaient un « Quatrième Âge de l'humanité ». Les revues rendaient compte de ces novations religieuses, sur un mode certes parfois ironique, mais elles en rendaient compte »

<sup>817</sup> *Ibid.* p. 469.

<sup>818</sup> Sylvain MILBACH, *Les Chaires ennemies. L'Église, l'État et la liberté d'enseignement secondaire dans la France des notables (1830-1850)*, Paris, Champion, 2015.

<sup>819</sup> Voir notamment Auguste VIATTE, *Les sources occultes du Romantisme, Illuminisme. Théosophie (1770-1820)*, Paris, Champion, 1928 (2 tomes).

<sup>820</sup> Voir Sylvain MILBACH, « Lamennais : « une vie qui sera donc à refaire plus d'une fois encore ». Parcours posthumes », *Le Mouvement Social*, 2014, vol. 1, n° 246, pp. 75-96 et Sylvain MILBACH, *Lamennais, 1782-1854*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2021.

<sup>821</sup> Jean-Jacques AMPÈRE, « De l'histoire de la littérature française. Discours prononcé au Collège de France le 14 février 1834 », *Revue des deux mondes*, février 1834, p. 424.

sciences autour de la notion de *transformisme*<sup>822</sup>, rendus publics par la presse généraliste qui retranscrit, commente et met en débat les idées respectives de Georges Cuvier et Étienne Geoffroy Saint-Hilaire sur la question transformiste<sup>823</sup>. Or, ces débats contribuent à remettre en cause la cosmogonie biblique en renouvelant les conceptions scientifiquement admises du *temps* et de la place de l'homme dans le cosmos<sup>824</sup>. Nombre d'hétérodoxes religieux (dont Reynaud et Leroux) les interprètent ainsi comme un encouragement à réformer des conceptions métaphysiques dépassées<sup>825</sup> et à ouvrir la voie d'une révélation nouvelle. Enfin, notons que les *sciences religieuses* se constituent précisément au début de la décennie 1830<sup>826</sup>, pour rendre compte de la conscience accrue des multiples formes de religions existant de par le monde.

Bien entendu, notre description de cet esprit religieux de 1830 ne doit pas laisser penser qu'il se répand de manière universelle et consensuelle à l'échelle de l'ensemble de la société française. S'il parcourt des milieux, des classes sociales et des sensibilités idéologiques extrêmement diverses, cet enthousiasme y suscite parfois autant d'hostilité que d'adhésion, et son rôle structurant est tout autant *négatif* que *positif*. Avec cette réception contrastée, il fait indéniablement partie de cette conception du *Zeitgeist* que Marc Angenot nous encourage à observer non pas en tant que « système », mais comme une « homéostasie relative avec des fluctuations et des conflits [dont se] dégage néanmoins une “atmosphère” [...] La cohérence relative de tout ceci découle d'un bricolage régi par le “sens commun” prévalant à l'époque »<sup>827</sup>. Dans le cas des années 1830, le renouveau du discours religieux s'exprime tout à la fois par cet enthousiasme orthodoxe et hétérodoxe que nous avons évoqué, mais également par une réaction anticléricale et de tendance laïque dans certains milieux<sup>828</sup>.

---

<sup>822</sup> Voir Cédric GRIMOULT, « 1800-1859, la première bataille du transformisme », in *Le Développement de la paléontologie contemporaine*, Genève, Librairie Droz, 2000.

<sup>823</sup> Lynn SHARP, « Metempsychosis and Social Reform. The Individual and the Collective in Romantic Socialism », *French Historical Studies*, 2004, vol. 27, n° 2, p. 359. Voir également Cédric GRIMOULT, « Des métamorphoses au mythe du progrès. Les racines de l'idée d'évolution biologique », *Alliage*, 2012, n° 70, pp. 47-61.

<sup>824</sup> Lynn SHARP, « Metempsychosis and Social Reform. The Individual and the Collective in Romantic Socialism », *French Historical Studies*, 2004, vol. 27, n° 2, p. 359. Voir également Volny FAGES, « Ordonner le monde, changer la société. Les systèmes cosmologiques des socialistes du premier XIX<sup>e</sup> siècle », *Romantisme*, 2013, n° 159, pp. 123-134.

<sup>825</sup> Lynn SHARP, *Ibid.*, p. 359.

<sup>826</sup> Michel DESPLAND, *L'Émergence des sciences de la religion. La Monarchie de Juillet : un moment fondateur*, Paris, L'Harmattan, 1999.

<sup>827</sup> Marc ANGENOT, « Esprit du temps et coupe synchronique : la théorie du discours social », *Corela*, 2016, HS-19, p. 5.

<sup>828</sup> Sur la richesse idéologique des années 1830, voir notamment : Patrick HARISMENDY (dir.), *La France des années 1830 et l'esprit de réforme*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2006.

### 2.1.3 L'influence de Pierre-Simon Ballanche

Au cœur de l'esprit de 1830 qui contribue à structurer la philosophie religieuse de l'*Encyclopédie nouvelle*, il convient de citer l'influence particulièrement fondatrice de Pierre-Simon Ballanche (1776-1847), philosophe catholique lyonnais dont la pensée contrastée poussa Paul Bénichou à le désigner comme un « contre-révolutionnaire progressiste »<sup>829</sup>. Ballanche promeut en effet le retour de la société française à une religion unique pour résorber le trouble de son époque, mais certainement pas au *statu quo* du catholicisme d'Ancien régime. Une nouvelle synthèse religieuse est pour lui en gestation, comme il le justifie dans sa philosophie *palingénésique*, qui conçoit l'histoire de l'humanité comme une suite ininterrompue de révolutions et de régénérations religieuses (les fameuses *palingénésies*) qui d'accomplissent sous le patronage de la Providence divine, pour conduire l'humanité vers une fin de l'Histoire messianique. En vertu de cette théologie de l'histoire, Ballanche considère que la déflagration de 1789 ouvre la voie, après le chaos, à une renaissance triomphale et imminente de la Nation française, qui sera d'abord religieuse<sup>830</sup> :

Nous touchons à une rénovation des siècles. Les systèmes religieux croulent de toutes parts ; les philosophes, qui avaient méprisé les doctrines mystérieuses, les envisagent avec une avidité inquiète<sup>831</sup>.

L'influence intellectuelle de Ballanche atteint son apothéose au tournant de l'année 1830, lorsqu'il apparaît selon Sylvain Milbach « omniprésent »<sup>832</sup> (en tout cas largement cité et commenté) dans la presse de l'époque. Il est alors davantage lu que Saint-Simon<sup>833</sup>, et exerce en réalité une très puissante impression sur les membres de la Première Église, et tout particulièrement les membres du quatuor<sup>834</sup>. C'est chez Ballanche que Leroux et Reynaud puisent l'idée de métempsycose individuelle (que le philosophe lyonnais associe à son idée de palingénésie collective), comme expression religieuse privilégiée du progrès politique et social<sup>835</sup>, et bien d'autres éléments de leurs pensées.

---

<sup>829</sup> Gérard GENGEMBRE, « Ballanche, Pierre Simon », in *Dictionnaire de la Contre-Révolution*, Paris, Perrin, 2011, p. 77. Voir Paul BENICHOU, « Le grand œuvre de Ballanche: chronologie et inachèvement », *Revue d'histoire littéraire de la France*, 1975, 75e année-numéro 5, pp. 736-748.

<sup>830</sup> Pierre-Simon BALLANCHE, *Essais de palingénésie sociale. Orphée*, Paris, Jules Didot, 1829, p. 403.

<sup>831</sup> Voir Pierre-Simon BALLANCHE, cité dans Auguste VIATTE, *Ibid.*, p. 17.

<sup>832</sup> Sylvain MILBACH, « 1832-1835, moment mennaisien. L'esprit croyant des années 1830 », *Revue de l'histoire des religions*, 2018, n° 3, p. 474.

<sup>833</sup> *Ibid.*

<sup>834</sup> Henri DE LUBAC, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore. Vol. I: de Joachim à Schelling*, Paris, Lethielleux, 1978, p. 324.

<sup>835</sup> Voir Lynn SHARP, *Ibid.*

## 2.1.4 Mutations et recomposition de l'ésotérisme

C'est également par la lecture de Ballanche que Leroux et Reynaud s'ouvrent très largement à l'influence de l'ésotérisme. Par *ésotérisme*, nous entendons le vaste réseau d'hétérodoxies religieuses qui se nouent et se diffusent depuis des siècles dans des cercles restreints<sup>836</sup>, et qui commencent à jouer un rôle culturel de plus en plus étendu au tournant du XIX<sup>e</sup> siècle. En effet, à cette date les principales structures ésotériques organisées, notamment les cercles illuministes de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, se dissolvent, tendent à se recomposer sous de nouvelles formes, plus fluides et souples<sup>837</sup> : non plus dans des écoles de pensée strictement organisées, mais plutôt dans des faisceaux d'acteurs, d'idées et d'échanges plus libres, qui se diffusent de fait plus largement sur la scène intellectuelle conventionnelle. Les salons mondains et littéraires en sont ainsi particulièrement irrigués, à tel point que l'ésotérisme est tout sauf « marginal » au cours de l'ensemble du siècle<sup>838</sup>.

En se diffusant dans la société, les idées issues des milieux ésotériques jouent un rôle certain dans la formulation de divers mouvements artistiques et intellectuels : elles participent aux « sources occultes du romantisme »<sup>839</sup>, influencent de nombreux écrivains tels que Balzac<sup>840</sup>, George Sand<sup>841</sup> ou encore Victor Hugo, et contribuent à la formulation de synthèses philosophiques majeures (le cas est très net en Allemagne, notamment chez Lessing et Hegel<sup>842</sup>) tout en continuant à entretenir des liens privilégiés avec certaines formes naissantes de socialisme<sup>843</sup>. Or, il apparaît que les deux directeurs de l'*Encyclopédie nouvelle* jouent un rôle moteur dans cette dynamique de diffusion des idées ésotériques, qu'ils entendent démocratiser à l'usage du plus grand nombre. En réalité, c'est même à Pierre Leroux qu'est attribué la « paternité » de la notion même d'ésotérisme par le *Trésor de la*

---

<sup>836</sup> Jérôme ROUSSE-LACORDAIRE, « Bulletin d'histoire des ésotérismes », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 2013, vol. 4, n° 97, pp. 567-583.

<sup>837</sup> Auguste VIATTE, *Les sources occultes du Romantisme, Illuminisme. Théosophie (1770-1820)*, Paris, Champion, 1928, tome II, p. 273.

<sup>838</sup> Voir notamment Jean-Pierre LAURANT, « Ésotérisme et socialisme 1830-1914 », *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, 2006, vol. 1, n° 23, pp. 129.

<sup>839</sup> Auguste VIATTE, *Ibid.*

<sup>840</sup> Voir Anne-Marie BARON, *Balzac Occulte - Alchimie, Magnétisme, Sociétés Secrètes*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 2013.

Jérôme ROUSSE-LACORDAIRE, *Ibid.* pp. 580-581.

<sup>841</sup> Isabelle HOOG NAGINSKI, *George Sand mythographe*, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise-Pascal, 2007.

<sup>842</sup> Glenn Alexandre MAGEE, *Hegel and the Hermetic Tradition*, Ithaca and London, Cornell University Press, 2001.

<sup>843</sup> Voir notamment Julian STRUBE, « Occultist Identity Formations Between Theosophy and Socialism in fin-de-siècle France », *Numen*, 2017, vol. 5-6, n° 64, pp. 568-595.

*langue française* en 1840<sup>844</sup>. Il est vrai que le projet philosophique des deux dissidents saint-simoniens paraît pleinement s'accorder avec la logique de cet *ésotérisme* qui s'est traditionnellement présenté, selon les mots de Jean-Pierre Laurant, comme « une variante rationalisée de l'attente prophétique »<sup>845</sup>. C'est justement à cette entreprise intellectuelle que Leroux et Reynaud se consacrent dans l'*Encyclopédie nouvelle*, mobilisant la philosophie au service d'un projet de rénovation religieuse qu'ils entendent placer au cœur de l'idéologie républicaine de leur époque.

Parmi les influences ésotériques de Leroux et Reynaud, qui demeurent difficiles à établir avec certitude, citons-en deux principales qu'ils semblent avoir découvertes chez Ballanche (de même que l'illuminisme<sup>846</sup>) et sur lesquelles nous aurons l'occasion de revenir plus en détails, du fait de leur place privilégiée dans certains débats de science politique récents. Citons tout d'abord la pensée gnostique, l'une des formes les plus anciennes de l'ésotérisme occidental, véritable « religion de la Connaissance »<sup>847</sup> qui fut la première hétérodoxie religieuse chrétienne à défendre l'idée de métempsycose. Certains, tels Jérôme Peignot, ont d'ailleurs pu affirmer que « rien, en fait, n'empêche de [...] tenir [Leroux] pour un adepte de Basilide et de Valentin, quelqu'un philosophiquement lié aux gnostiques qui prêchaient que la rédemption pouvait s'opérer par une série de métempsycoses »<sup>848</sup> (la même remarque s'applique d'ailleurs à Reynaud). La parenté est possible à établir, puisque leur inspirateur Ballanche avait lu avec attention Joseph-Marie de Gérando, autre érudit lyonnais qui avait longuement étudié la tradition gnostique. Notons en outre que cette pensée gnostique tend à déployer une théologie de l'histoire optimiste, que Marc Lebiez désigne comme un véritable « culte du nouveau »<sup>849</sup>, qui constitue un substrat théorique particulièrement favorable pour accueillir l'idée de *Modernité*, que Leroux et Reynaud mobilisent et redéfinissent avec enthousiasme dans leur *Encyclopédie*.

En outre, citons les réflexions millénaristes de Joachim de Flore, moine calabrais du XII<sup>e</sup> siècle qui aurait été le premier à déployer une « conception trinitaire »<sup>850</sup> de l'histoire humaine. Joachim formule en effet une théologie de l'histoire dans laquelle l'humanité doit

---

<sup>844</sup> Jean-Pierre LAURANT, *Ibid.*, p. 131.

<sup>845</sup> *Ibid.*, p. 139.

<sup>846</sup> Donald Geoffrey CHARLTON, *Secular religions in France, 1815-1870*, Oxford, Oxford University Press, 1963, p. 79..

<sup>847</sup> Marc LEBIEZ, *Le culte du nouveau. La gnose dans la modernité*, Paris, Kimé, 2017, p. 24.

<sup>848</sup> Jérôme PEIGNOT, *Pierre Leroux, inventeur du socialisme*, Paris, Klincksieck, 1988, p. 37.

<sup>849</sup> *Ibid.*, p. 85.

<sup>850</sup> Henri de LUBAC, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore. Vol. I: de Joachim à Schelling*, Paris, Lethielleux, 1978, p. 19.



passer par trois âges : celui du Père (marqué par le paganisme et le judaïsme), celui du Fils (acté par la venue du Christ) et le futur âge de l'Esprit, objet d'une attente messianique qui devait voir la Terre s'unir au sein d'une véritable « Église spirituelle » et marquerait la fin de l'Histoire. Optimistes et audacieuses, les réflexions eschatologiques de Joachim de Flore ont « captivé l'imagination »<sup>851</sup> des Européens pendant des siècles. Ici encore, le legs semble provenir de Ballanche, qui était un joachimite convaincu<sup>852</sup>. L'influence de Joachim est très nette dans les cercles de Leroux et Sand<sup>853</sup>, mais également chez Reynaud, comme nous le verrons dans son article « Âge », structuré sur l'attente d'une nouvelle ère religieuse.

## **2.2 Leroux et Reynaud : une pensée originale puisée aux sources de la « Renaissance orientale »**

En plus de leurs influences religieuses « occidentales », Leroux et Reynaud se singularisent en tant que philosophes par le rôle majeur qu'ils jouent dans le grand mouvement de la « Renaissance orientale ». C'est dans les grandes civilisations de l'Orient qu'ils puisent de nouvelles ressources intellectuelles pour articuler leur philosophie et réinventer les cadres religieux (et donc sociaux et politiques) de l'Europe.

### **2.2.1 L'accélération d'un phénomène intellectuel majeur**

L'une des plus grandes singularités des philosophies religieuses des directeurs de l'*Encyclopédie nouvelle* tient à leur participation enthousiaste à la grande aventure de la « Renaissance orientale »<sup>854</sup>. L'expression désigne un mouvement intellectuel initié dans la deuxième moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle (et considérablement accentué dans les premières décennies du XIX<sup>e</sup>), qui voit s'effectuer la « découverte » des grandes civilisations asiatiques (principalement chinoise et indienne, mais aussi persane et iranienne antique) par les sociétés européennes. En effet, malgré diverses prises de contact précoces dès le XVI<sup>e</sup> siècle, ces civilisations étaient demeurées largement inconnues pour les hommes du vieux continent. Ce n'est qu'au tournant du XIX<sup>e</sup> siècle qu'un accès réel et un intérêt accru pour leur histoire

---

<sup>851</sup> Warwick GOULD et Marjorie REEVES, *Joachim of Fiore and the Myth of the Eternal Evangel in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, Oxford, Clarendon Press, 1987, *Ibid.*, p. 1.

<sup>852</sup> Henri DE LUBAC, *Ibid.*, p. 310.

<sup>853</sup> *Ibid.*, p. 84.

<sup>854</sup> Raymond SCHWAB, *La Renaissance orientale*, Paris, Payot, 2014 (1950).

permet, selon Edward Saïd « d'élargir certaines limites assez étroites dans lesquelles l'islam était l'exemple oriental fourre-tout »<sup>855</sup>. C'est à cette période que les ressources textuelles deviennent assez largement accessibles pour permettre de conduire des investigations systématiques qui, si elles n'échappent pas à certains préjugés, n'en démontrent pas moins une authentique curiosité pour l'altérité culturelle. Ces investigations débouchent sur de vastes progrès pour la linguistique et la philologie, qui commencent à fournir aux intellectuels européens (philosophes, historiens, etc.) la matière première à partir de laquelle ils peuvent commenter les « civilisations orientales ».

En France, c'est notamment à l'indianiste Abraham Hyacinthe Anquetil-Duperron (1731–1805) que l'on doit des traductions particulièrement importantes, dont celles de l'Avesta (corpus sacré de la religion mazdéenne) dans un ouvrage intitulé le *Zend-Avesta* en 1771, puis une cinquantaine d'Upanishad hindous qu'il traduit du persan au latin en 1801-1802, permettant ainsi à l'ensemble des savants européens de se pencher sur ces textes<sup>856</sup>. À cette époque, Anquetil-Duperron demeure un chercheur relativement isolé et connaît de nombreuses difficultés pour mener à bien son travail de traduction et de publication. C'est seulement au cours du premier XIX<sup>e</sup> siècle que l'orientalisme européen s'institutionnalise<sup>857</sup>, notamment grâce à la création en 1815 d'une chaire de sanskrit au Collège de France, dont Antoine Léonard de Chézy (1773-1832) fut le premier titulaire et donc le premier enseignant officiel de cette langue en Europe<sup>858</sup>. Dès cette date, les enjeux des langues orientales, apparaissent de plus en plus centraux pour le progrès des connaissances historiques, et, selon Aurélien Aramini, « le déchiffrement du sanscrit, et bientôt celui de l'aveistique, alors appelé “zend”, prépare un bouleversement de la conscience européenne »<sup>859</sup>.

C'est le philologue Eugène Burnouf (1801-1852), accédant à la chaire de sanskrit du Collège de France en 1832, qui devient le principal artisan d'un véritable engouement pour les études védiques en France. Depuis sa position d'autorité, il s'emploie à plusieurs travaux de traduction qui rencontrent un très grand succès (notamment grâce à un champ intellectuel et un milieu savant de plus en plus réceptifs). Sa première publication majeure est le

---

<sup>855</sup> Edward W. SAÏD, *L'orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Paris, Seuil, 2005, p. 93.

<sup>856</sup> Voir notamment Urs APP, *Schopenhauer's Compass. An Introduction to Schopenhauer's Philosophy and its Origins*, Switzerland, UniversityMedia, 2014

<sup>857</sup> « Antoine Léonard de Chézy et les débuts des études sanscrites en Europe. 1800-1850 (résumé des interventions) », URL complète en biblio.

<sup>858</sup> *Ibid.*

<sup>859</sup> Aurélien ARAMINI et Arnaud MACE, « Introduction », *Romantisme*, 2019, vol. 3, n° 185, p. 5.

*Commentaire sur le Yaçna*, publié en 1833, qui traduit et interprète le premier hymne de la partie liturgique du Zend Avesta. Peu à peu, Burnouf initie une révolution philologique « aryaniste »<sup>860</sup> profondément spiritualiste<sup>861</sup>. Rappelons bien sûr que l'idée *aryenne* (ou *indo-européenne*, qui émerge aussi à l'époque) n'a pas encore été chargée du poids sémantique particulièrement lourd qui sera la sienne dès la fin du XIX<sup>e</sup> siècle : la question raciale n'est alors pas à l'ordre du jour. Pourtant la question indo-européenne au sens large est déjà un enjeu politique majeur, comme le rappellent Aurélien Aramini et Arnaud Macé :

Les débats philologiques entre héritiers de la Révolution et partisans de la Contre-révolution ont [...] été rétrospectivement obérés par l'importance qu'a prise, à juste titre, dans l'histoire des idées, l'étude de l'exploitation raciste de l'hypothèse indo-européenne. Or, il est indéniable que les travaux des philologues français du premier tiers du XIX<sup>e</sup> siècle se comprennent moins dans le cadre d'une généalogie de la pensée raciste que dans celui de la lutte pour l'hégémonie quant à la référence à l'histoire<sup>862</sup>

C'est précisément dans le cadre de ces luttes que les directeurs de l'*Encyclopédie nouvelle* s'emparent de la question de l'Orient et des perspectives ouvertes par les études indo-européennes. Il s'agit alors pour de convoquer une Tradition alternative au catholicisme romain, qui a fait le funeste choix de s'allier avec les opposants au progrès religieux et social, afin de théoriser la « révélation nouvelle » espérée par la Première Église saint-simonienne, et qui présentait la double caractéristique surprenante, si l'on se remémore les termes de la *Doctrine*, d'être celle des « pères » autant que celle de « toutes les races futures »<sup>863</sup>.

---

<sup>860</sup> Aurélien ARAMINI, « Les enjeux philosophiques et politiques de la découverte des textes « zends » : Eugène Burnouf et Jean Reynaud », URL complète en biblio, p. 29.

<sup>861</sup> Aurélien ARAMINI et Arnaud MACE, « Introduction », *Romantisme*, 2019, vol. 3, n° 185. p. 10.

<sup>862</sup> *Ibid.* p. 12.

<sup>863</sup> Hippolyte CARNOT et Saint-Amand BAZARD, *Doctrine de Saint-Simon : exposition, 2<sup>e</sup> année, 1829- 1830*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, Bureau de l'Organisateur et du globe, 1830, p. 309.

## 2.2.2 L'Encyclopédie nouvelle : convoquer l'Orient pour unir Tradition originelle et révélation nouvelle

C'est dans le corpus de l'*Encyclopédie nouvelle* que Pierre Leroux et Jean Reynaud entreprennent de développer leur vision de « l'Orient », et donc de prendre part aux controverses idéologiques majeures qui touchent à la *Renaissance orientale*. Cette entreprise intellectuelle n'est nullement due à un effet de mode chez eux car, du temps de leur activisme saint-simonien déjà, ils étaient tous deux considérés comme les plus orientalisants de leurs pairs<sup>864</sup>, et ne font donc que confirmer ce tropisme, qui a beaucoup à voir avec leurs préoccupations religieuses. Très vite, les deux philosophes parviennent à s'établir au premier rang des interprètes de la Renaissance orientale, puisque leur réputation leur permet de convier Eugène Burnouf à réaliser plusieurs articles dans l'*Encyclopédie*<sup>865</sup>, et donc d'entretenir un lien privilégié avec le champ scientifique qui produit directement la connaissance philologique. Des deux directeurs, c'est Reynaud qui entretient les relations les plus approfondies avec Burnouf<sup>866</sup>, qu'il considère comme son « maître »<sup>867</sup> en matière d'Orient, et sur la personne duquel il ne tarit pas d'éloges, estimant notamment que :

La restitution de la langue zend sera un jour comptée pour un des actes scientifiques les plus éclatants du dix-neuvième siècle, et c'est à notre compatriote, M. Eugène Burnouf, qu'en appartiendra l'éternel honneur<sup>868</sup>.

Notons en outre que Reynaud, comme Leroux, ne se trouve en aucun cas dans une posture de réception passive face aux travaux de ce même champ scientifique puisque, alors que Burnouf, publie en 1840 le premier des trois volumes qu'il consacre à la Bhagavad Purana, il « encourage »<sup>869</sup> activement Reynaud à en livrer sa propre interprétation philosophique, le conviant à *coproduire* les nouveaux savoirs liés aux religions orientales.

Si les deux philosophes montrent tant d'enthousiasme pour cette nouvelle « Renaissance », c'est qu'ils espèrent eux-mêmes se mettre à l'école de « l'Orient » pour y exhumer de nouveaux principes religieux, qui leur permettront de découvrir et théoriser les fondements de la « révélation nouvelle » que leur engagement dans la Première Église saint-

---

<sup>864</sup> Raymond SCHWAB, *La Renaissance orientale*, Paris, Payot, 2014 (1950), p. 258.

<sup>865</sup> Voir David Albert GRIFFITHS, *Jean Reynaud, encyclopédiste de l'époque romantique*, Paris, Marcel Rivière et Cie, 1965.

<sup>866</sup> *Ibid.*, p. 222.

<sup>867</sup> *Ibid.*, p. 273.

<sup>868</sup> Jean REYNAUD, « Zoroastre », in *Encyclopédie nouvelle Tome VIII*, Paris, Furne, 1840, p. 799.

<sup>869</sup> Lettre de Jean Reynaud (non datée). N. a. f. 10595, f° 379. Papiers Eugène Burnouf. Bibliothèque nationale. Cité dans David Albert GRIFFITHS, *Ibid.*, p. 201.

simonienne les a conduits à considérer comme la source de toute rénovation sociale et politique substantielle. Leroux le note déjà dans son article de 1832 intitulé *De l'influence philosophique des études orientales* (1832) où il affirme que le nouveau savoir de l'Orient promet le déploiement d'une *seconde* Renaissance, plus radicale encore que la première, et qui achèvera la transformation, voire la destruction du christianisme en faveur d'une religion nouvelle<sup>870</sup>. De même, Reynaud estime que la mise au jour des origines des religions orientales constitue la plus grande des promesses de « réforme » :

Rien n'est plus important dans le travail du développement de la théologie que d'avoir une connaissance exacte de toutes ses origines, car c'est sur ces origines qu'il faut continuellement s'ajuster pour éviter autant que possible le danger des aberrations. Et dans ce temps-ci particulièrement où la tradition hébraïque trop courte, trop étroite, insuffisante, trahit sa faiblesse de toutes manières, et que la religion, privée ainsi des appuis sur lesquels elle s'est longtemps soutenue, se voit menacée d'une décadence terrible, cette boussole n'est-elle pas devenue d'une utilité plus indispensable que jamais? L'antiquité orientale, longtemps dissimulée sous les antiquités de la Grèce et de la Judée, s'est étalée tout à coup devant l'Occident surpris de tant de grandeur, et il faudrait s'alarmer de la sympathie qui s'est déclarée dans les esprits les plus libres pour cette tradition, si l'on ne pouvait compter que, la séduction se modérant, il ne résultera en définitive des tendances qu'elle a suscitées que des réformes justes<sup>871</sup>.

Le directeur de l'*Encyclopédie* se mêle d'ailleurs à cette entreprise avec le plus grand enthousiasme, comme en témoigne avec emphase une lettre adressée à Eugène Burnouf en 1840 :

Me voilà enfin sorti de ce travail sur Zoroastre, pour lequel vos travaux, Monsieur, m'ont été si précieux. Depuis cinq mois je ne fais guère autre chose, et si j'en étais le maître je resterais attaché longtemps encore à ce sujet. Je ne connais rien ni de plus antique, ni de plus nouveau, ni de plus important. Je suis persuadé que notre époque qui tourne visiblement à la théologie ne tardera pas à regarder de ce côté avec surprise et admiration<sup>872</sup>.

---

<sup>870</sup> Pierre LEROUX, « De l'influence philosophique des études orientales », *Revue encyclopédique*, 1832.

<sup>871</sup> Jean REYNAUD, « Zoroastre », *Ibid.*, pp. 819-820.

<sup>872</sup> Lettre non datée N a. f. 10595 f 385. Papiers Burnouf, Bibliothèque nationale, Cité dans David Albert GRIFFITHS, *Ibid.*, p. 203.

L'ensemble de ces orientations et de ces réflexions témoigne encore une fois de la persistance de cette conviction apparemment paradoxale de la Première Église saint-simonienne, selon laquelle la « révélation nouvelle » est à la fois celle du passé et de l'avenir. De même, Reynaud et Leroux restent fidèles à l'intuition de leur grand inspirateur Ballanche, selon lequel « l'Orient » constitue la source inépuisable des anciennes vérités<sup>873</sup> et permettra de régénérer le sentiment religieux occidental. De par son importance, ce tropisme oriental nourrira également quelques-uns des plus importants désaccords entre les deux philosophes, chacun choisissant une tradition bien précise (védisme pour Leroux, zoroastrisme pour Reynaud) comme modèle de leurs nouvelles synthèses religieuses<sup>874</sup>. C'est dans celles-ci que Leroux déploiera les fondations métaphysiques de son socialisme égalitaire, et Reynaud un projet bien plus durablement marqué du sceau de l'influence de la Première Église, et plus précisément de ses conceptions capacitaires et technocratiques.

### **2.3 La primauté du religieux dans l'Encyclopédie nouvelle.**

Le corpus contrasté que constitue l'*Encyclopédie nouvelle* demeure structuré par une ambition fondatrice, commune à ses deux directeurs, soit la volonté de parvenir à une nouvelle synthèse religieuse pour guider le progrès politique et social républicain. L'ensemble des articles doit être appréhendé dans ce cadre, structuré par une épistémologie tournée vers les causes premières métaphysiques (entendues comme les manifestations de l'Esprit divin), et aspirant à unir Science et Religion dans une perspective éminemment saint-simonienne.

---

<sup>873</sup> Lynn SHARP, *Ibid.*, p. 357.

<sup>874</sup> *Ibid.*

### 2.3.1 L'*Encyclopédie nouvelle* : une doctrine formulée en termes religieux

La centralité de la question religieuse, si puissamment théorisée par la Première Église saint-simonienne, est particulièrement visible au sein de l'*Encyclopédie nouvelle*, notamment dans la manière dont les directeurs structurent leurs propres contributions. En effet, s'ils peuvent à l'occasion rédiger des articles purement factuels, dénués de toute ambition théorique et simplement dédiés à l'information de leurs lecteurs, sur des sujets qu'ils estiment maîtriser (notamment le polytechnicien et polyvalent Reynaud), ils préfèrent néanmoins déléguer ces tâches à leurs contributeurs pour se consacrer à un ouvrage bien plus ambitieux sur le plan conceptuel et théorique, soit l'écriture de ce que nous désignerons comme de véritables *articles manifestes*, centrés sur les thématiques religieuses et permettant de structurer l'ensemble du corpus encyclopédique<sup>875</sup>.

Cette centralité absolue du fait religieux dans le corpus et dans la pensée de ses deux directeurs se vérifie d'ailleurs dans les conditions de la crise finale qui entraîne leur rupture en 1840. C'est en effet à cette date que certaines de leurs contradictions, latentes depuis de nombreuses années, éclatent finalement au cours d'une soirée de la fin d'année 1840, lors d'un dîner généreusement arrosé. Les deux philosophes en viennent alors à se déchirer sur la question de la *métempsychose*, dogme clé de leurs philosophies religieuses, sur laquelle leurs opinions ont considérablement divergé du fait de leurs appréciations distinctes des religions orientales. La controverse porte plus exactement sur la question de savoir vers *quelle destination* transitent les âmes humaines après la mort. Reynaud défend ardemment la thèse qu'elles ne se réincarnent pas sur Terre, mais voyagent à travers l'immensité du cosmos pour atteindre d'autres systèmes stellaires et y vivre sous de nouvelles formes. Leroux, pour sa part, privilégie l'idée d'une réincarnation purement terrestre, qui verrait ces mêmes âmes se réincarner éternellement sur Terre. Citons le rapport de l'incident que Charles Duveyrier transmet à Enfantin à l'issue de la soirée :

Une nouvelle révolution a eu lieu [...]. Le digne Le Roux [sic], qui est veuf [...], a tourné casaque aux théories sidérales sur l'immortalité de l'âme. Il veut maintenant une immortalité de chair et d'os. Je l'avais rencontré et j'avais été stupéfait de ce changement qui le ramène droit aux idées philosophiques qu'il a le plus combattues. Je doutais encore que ce fût chez lui maintenant un système accepté, lorsque Charton m'apprit qu'en effet, à la grande désolation de Renaud

---

<sup>875</sup> Voir les travaux du séminaire « Encyclopédie nouvelle », notamment ceux de la première séance.  
URL : <https://stsimonism.hypotheses.org/category/seminaire-encyclopedie-nouvelle>

[sic] et de lui Charton, au grand scandale de Carnot et autres membres de la Pleyade [sic], il avait dans un de leurs dîners brisé la glace, que dans le feu de la discussion, après maint verre de champagne il avait crié : À bas les étoiles ! Je m'en moque pas mal de vos étoiles ! enfoncées les étoiles ! C'est de la terre qu'il me faut ! De la politique et du vin de champagne ! Voilà ma vie future ! Comme on voulait le faire taire il s'est élancé à la fenêtre et a supplié les passants de ne pas permettre que l'on fit violence à ses convictions, puis il les a catéchisés. Vous pensez que cela n'a pas duré longtemps. Renaud espérait que ce n'était qu'une pointe de vin, mais le vin n'avait fait qu'ouvrir la porte à une idée qui grandissait en lui depuis longtemps et demandait à sortir. Depuis ce soir la scission est complète<sup>876</sup>.

Si d'autres désaccords avaient progressivement érodé l'harmonie originelle, comme nous le verrons, c'est indéniablement la question religieuse de la métempsychose (qui synthétise en effet ces principales divergences) qui pèse le plus lourd dans la rupture entre les deux hommes. Leroux en témoigne encore en 1863 dans la préface de *La Grève de Samarez*, où il rend hommage à Reynaud, mort la même année :

Longtemps nous discutâmes ensemble sur cette grande question de la vie future [...] Je n'ai pu te persuader, et tu n'as pas pu me convaincre. Nous avons vécu des années entières dans une si parfaite communion, que nous fûmes étonnés de notre divergence sur ce point capital de la religion, divergence qui en implique une égale sur le point capital de la philosophie, la vie en elle-même, et sur toutes les conséquences qui dérivent des principes. Il fallut donc renoncer à ce commerce habituel d'idées et de travaux qui avait fait notre force et notre bonheur. Combien cette séparation fut douloureuse !<sup>877</sup>

Pour comprendre les grands déterminants de la pensée de Leroux et Reynaud, notre analyse se centrera donc sur ce que nous désignons comme ces *articles manifestes* que nous identifions par leur thème (*religieux* donc) et par leur ambition théorique évidente (généralement corrélée à leur taille). C'est grâce à ces articles que nous pourrons appréhender le cadre conceptuel général des deux directeurs, et ainsi mieux appréhender la manière dont ils conçoivent les idées technocratiques qui constituent le cœur de notre analyse (et qui étaient d'ailleurs déjà profondément intriquées avec les questions religieuses chez Saint-Simon et surtout la Première Église). Notons d'ailleurs, sans que cet argument seul ait valeur de

---

<sup>876</sup> Lettre de Charles Duveyrier à Prosper Enfantin, citée dans David Albert GRIFFITHS, *Ibid.* p. 197.

<sup>877</sup> LEROUX Pierre, *La grève de Samarez, poème philosophique*, Paris, Dentu, 1863, Tome 1, pp. 7-8.



démonstration, que Reynaud estime, dans son autobiographie tardive, qu'il retient principalement, dans son entreprise encyclopédique, son œuvre en tant qu'historien des religions<sup>878</sup>. Ainsi, sans négliger les compléments qui pourront nous être fournis par d'autres articles des directeurs ou de leurs collaborateurs pour préciser les logiques et le fonctionnement de notre corpus encyclopédique, nous nous focaliserons sur l'étude des idées présentes dans ces grands *articles manifestes* centrés sur les questions religieuses.

Ces articles sont, au fil des années, constitués par les entrées « Arianisme » (1834), « Brahmanisme » (1836), « Christianisme » (1836), « Conciles » (1837), « Égalité » (1838) et « Éclectisme » (1838) pour Leroux, ainsi que « Âge » (1834), « Anabaptistes « 1834 », Ciel (1837), « Théologie » (1840), « Zoroastre » (1840), « Origène » (1842), « Encyclopédie » (1843) et « Druidisme » (1846) pour Reynaud. C'est à ce noyau dur théorique (dont la délimitation n'est bien sûr pas absolue, mais nous semble être la plus pertinente en l'état au regard de notre propre étude) que doivent être ramenés d'autres articles, que nous qualifierons de *secondaires* du fait de leur ambition théorique significativement moindre (corrélée à une taille plus modeste) et surtout de leur thèmes, qui ne touchent donc pas au cœur de la philosophie religieuse des deux directeurs. Le « *self-concept* » religieux de ces derniers est d'ailleurs affirmé dès le début du corpus, puisque leur tout premier article-manifeste, « Âge » (Reynaud 1834), fait office de déclaration d'intention pour l'ensemble du corpus.

### 2.3.2 Une philosophie de l'histoire pensée en termes religieux

Les directeurs de l'*Encyclopédie nouvelle* emploient l'article « Âge » (1834) comme une ambitieuse déclaration d'intention pour l'ensemble de leur entreprise, qui précise la philosophie de l'histoire dans laquelle s'inscrit l'ensemble du projet savant, idéologique et politique de l'*Encyclopédie*. Jean Reynaud y affirme que, parmi toutes les dimensions du « progrès » (philosophique, politique, social, etc.), il en est une qui a préséance sur toutes les autres et qui les détermine, c'est-à-dire le *progrès religieux*. En effet, le jeune philosophe distingue quatre âges dans le parcours de l'humanité, l'un qui n'est que la « préhistoire », un âge d'enfance sans véritable legs culturel, et trois âges historiques qu'il définit sur une modalité strictement religieuse, soit l'Antiquité (ère païenne), le Moyen-âge (ère chrétienne) et la Modernité (ère d'une nouvelle religion en gestation, objet de l'entreprise

---

<sup>878</sup> Bibliothèque Nationale de France, Manuscrits NAF 12221, Jean REYNAUD *Autobiographie*, p. 103.

encyclopédique)<sup>879</sup>. Or, chacun de ces âges marquerait une incontestable avancée par rapport au précédent, justement grâce aux progrès qu'il réalise dans le champ religieux avant de mettre à profit ces enseignements dans son organisation sociale<sup>880</sup>.

Reynaud affirme ainsi que l'Antiquité constituait un âge particulièrement barbare<sup>881</sup>, obscurci par l'ignorance et l'esclavage, tout entier dominé par des religions brutales aux anthropologies fondamentalement pessimistes, comme le prouve la prévalence de ce que le philosophe désigne comme la théorie de « dégénérescence de l'humanité » en quatre âges. Selon celle-ci :

L'humanité est une race déchue. Cette doctrine décourageante embrasse [...] l'antiquité tout entière; elle est la croyance populaire que tout le monde accepte en naissant, et dont nul ne songe à se défendre; elle court tous les pays, résonne sur toutes les lyres. « L'âge de nos pères, pire que celui de nos aïeux, dit Horace, nous a portés, nous plus mauvais, et qui donnerons bientôt naissance à une race plus dépravée »<sup>882</sup>.

Vient le Moyen Age, bonifié par l'influence du christianisme, qui exerça, dans un premier temps, une action historique positive, déployant une théologie plus soucieuse de la condition humaine universelle. Surtout, « tout le changement que le christianisme apporta dans l'humanité se résume dans la conception d'un âge nouveau »<sup>883</sup>, qui pouvait marquer un progrès par rapport aux précédents (rupture avec les conceptions cycliques du temps et attente de la parousie). Le troisième et dernier âge historique porte justement cette dynamique optimiste à son paroxysme : il s'agit de « l'ère moderne, qui commence avec les premiers coups portés au christianisme par le protestantisme et la philosophie »<sup>884</sup>. De cette nouvelle révolution religieuse émerge une ère caractérisée « par sa croyance à la marche ascendante de l'humanité »<sup>885</sup> soit à la notion pleine et entière de « perfectibilité ».

On le voit, Reynaud prend le contre-pied radical des diverses théologies de la chute ou de la « dégénérescence », y compris celle du péché originel, pour fonder théologiquement la

---

<sup>879</sup> Jean REYNAUD, « Âge », in *Encyclopédie nouvelle Tome I*, Paris, Furne, 1834, p. 140.

<sup>880</sup> L'« égalité » doit ici être comprise dans un sens saint-simonien, soit le fait que chacun occupe la position sociale qui convient à ses mérites.

<sup>881</sup> Voir Jean REYNAUD, « Antiquité », in *Encyclopédie nouvelle Tome I*, Paris, Furne, 1834, p. 629 : l'Antiquité « formait, sauf l'unique exception de la droite tige d'Abraham, le domaine fatal de l'erreur et de l'idolâtrie ».

<sup>882</sup> Jean REYNAUD, « Âge », *Ibid.*, p. 142.

<sup>883</sup> *Ibid.* p. 143.

<sup>884</sup> *Ibid.* p. 144.

<sup>885</sup> *Ibid.*

doctrine du progrès. Sa conception messianique de l'Histoire, réminiscence des théories joachimites<sup>886</sup> se nourrit principalement de l'influence de Saint-Simon, qu'il reconnaît explicitement comme son maître en reprenant sa conviction que « l'âge d'or est devant nous »<sup>887</sup>. Notons que Pierre Leroux fut avec Reynaud l'une des premières figures publiques à effectuer un usage systématique et remarqué de la notion de modernité au début des années 1830 pour, comme nous le rappellent Emmanuel Fureix et François Jarrige, « proclamer la "supériorité de la modernité sur l'Antiquité" »<sup>888</sup>. Il apparaît que l'*Encyclopédie nouvelle* dans son ensemble est parcourue par cet enthousiasme messianique, que Reynaud systématise épistémologiquement dans son article « Encyclopédie » (1843) - certes publié après le départ de Leroux, mais néanmoins cohérent pour l'essentiel, comme nous le verrons, avec les grandes aspirations épistémologiques de ce dernier, inspirées des réflexions de la Première Église.

### 2.3.3 Une épistémologie fondée sur la transcendance religieuse

S'il est discernable en dès les premiers tomes, le projet épistémologique du corpus est véritablement formulé dans l'article « Encyclopédie », publié en 1843. Dans ce dernier, Jean Reynaud définit la discipline encyclopédique comme « la science de la classification des sciences. [ou encore] le cercle de la connaissance »<sup>889</sup>. Or, cette classification des sciences établit clairement la primauté absolue de la spéculation religieuse, c'est-à-dire de la théologie et de la métaphysique, pour comprendre le monde à partir des lois divines fondamentales. Pour clarifier immédiatement cette question, citons ici l'appréciation que Reynaud donne des entreprises encyclopédiques de Descartes :

On doit éprouver [...] de sérieux regrets de ce que cet esprit sévère ne soit pas arrivé jusqu'au couronnement de l'encyclopédie. La symétrie totale du système de la connaissance se serait alors dessinée plus exactement à ses yeux. Il aurait sans doute aperçu que la recherche de ce plus haut degré de la sagesse qu'il

---

<sup>886</sup> Henri de LUBAC, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore. Vol. II: de Saint-Simon à nos jours*, Paris, Lethielleux, 1980. p. 135.

<sup>887</sup> Jean REYNAUD, « Âge », *Ibid.*, p. 144.

<sup>888</sup> Emmanuel FUREIX et François JARRIGE, *La modernité désenchantée Relire l'histoire du XIXe siècle français*, Paris, La Découverte, 2015, p. 9.

<sup>889</sup> Jean REYNAUD, « Encyclopédie », in *Encyclopédie nouvelle Tome IV*, Paris, Charles Gosselin, 1843, p. 763.

recommandait à ses successeurs [...] conduisait, de conséquence en conséquence, de la morale à la politique, à la théologie, à la religion<sup>890</sup>.

Le directeur de l'*Encyclopédie nouvelle* établit également la nature profondément transcendante et religieuse de toute exploration de l'Être, de toute *métaphysique* véritable, en évoquant :

Ce système de notions fondamentales que l'on a justement nommées métaphysiques, comme pour montrer que leur règne est au-dessus de toute contingence et en Dieu même<sup>891</sup>.

En réalité, le cœur de l'article de Reynaud est justement de démontrer cette primauté du questionnement *religieux*, c'est-à-dire du questionnement sur la nature de l'Être divin et de ses lois, et de montrer qu'il détermine la direction que doit prendre l'ensemble des savoirs humains. Le directeur de l'*Encyclopédie* commence par établir un historique des grandes tentatives encyclopédiques modernes (Bacon, Descartes, Leibniz, Kant, etc.), en profite pour souligner leurs mérites comme leurs limites, et entend surtout éreinter ceux qu'il identifie comme ses principaux adversaires idéologiques, c'est-à-dire les philosophes empiristes, qu'il associe à la pensée anglaise et libérale. Selon lui, cette branche de la philosophie aurait démontré la faiblesse de ses vues au XVIII<sup>e</sup> siècle et, grevée par la faiblesse de ses conceptions théoriques, se serait définitivement essoufflée au XIX<sup>e</sup><sup>892</sup>. Résumant les échecs de l'ensemble des entreprises passées, Reynaud affirme :

Notre recherche n'a donc abouti qu'à nous montrer que nous ne pouvons trouver nulle part où nous fixer. [...] Nous ne nous soucions ni de retomber dans la crédulité du moyen-âge avec les scolastiques, ni de nous atrophier dans le rationalisme ni de nous perdre dans le panthéisme, ni de tourbillonner dans le chaos avec les empiristes de tout genre<sup>893</sup>.

Face à ces alternatives avortées, Reynaud aspire à un juste milieu, qui serait selon lui atteignable grâce à l'utilisation conjointe et mesurée de la *raison* et de la *foi* (ce qui nous ramène bien sûr immédiatement aux réflexions de la Première Église saint-simonienne sur la complémentarité entre *raisonnement* et *sentiment*). Il s'agirait d'employer la *raison* la plus rigoureuse partout où l'esprit humain serait capable d'appliquer pleinement ses capacités

---

<sup>890</sup> *Ibid.*, p. 779.

<sup>891</sup> *Ibid.*, p. 766.

<sup>892</sup> *Ibid.*, p. 772.

<sup>893</sup> *Ibid.*, p. 786.

d'analyse, la *foi* partout où la raison seule ne suffirait plus<sup>894</sup>. En effet, malgré ses facultés, l'homme n'est pour Reynaud pas en mesure d'accéder à une compréhension directe et entière de l'ensemble des dimensions de l'Être (ce qui reviendrait à comprendre *Dieu* dans son ensemble et est donc totalement inenvisageable). Il faut ainsi que l'homme, quand son regard se brouille, s'en remettre aux grands principes de la foi<sup>895</sup>, charriés par la tradition et filtrés par le sage (notons que manquent ici les critères pour déterminer quels éléments de la « foi » devraient être adoptés plutôt que d'autres, si ce n'est la pertinence supposée de l'analyse du philosophe). Ainsi, la valeur de l'encyclopédie n'est pas seulement dans la rigueur de ses analyses et de ses exposés, mais également dans le champ plus vaste, infini et indéfini, qu'elle ouvre à la conscience humaine, sous le patronage de Dieu :

L'encyclopédie se ferme [...] mais à la manière de la parabole, dont les deux branches vont se réembrasser dans l'infini, sans qu'aucun regard que celui de Dieu les puisse distinctement saisir dans ce rapprochement. Semblable à quelqu'un de ces astres qui habitent les abîmes du ciel, la connaissance commence à poindre pour nous du sein de l'absolu, et après s'être développée sous nos yeux sur une certaine étendue, elle rentre dans les insondables profondeurs où notre nature ne nous permet pas de la suivre<sup>896</sup>.

En somme, si l'*Encyclopédie* aspire à devenir un ensemble de savoirs total et cohérent<sup>897</sup>, elle ne pourra faire l'économie d'une perspective épistémologique tout entière tournée vers les logiques de l'Être divin, qui doit y ramener et y soumettre soumettant l'ensemble de ses réflexions :

Aussi est-il aisé de voir que l'encyclopédie, se relevant en quelque sorte tout entière, mais plus sainte et plus inspirée, se ferme à présent comme d'elle-même. La pneumatologie reparait comme religion pratique, la cosmologie comme esthétique, la philosophie première comme liturgie, où nous retrouvons effectivement, dans les mystères de Dieu, les lois de l'être, les lois de l'idée, les lois du nombre<sup>898</sup>.

---

<sup>894</sup> *Ibid.*, p. 788.

<sup>895</sup> *Ibid.*, p. 787.

<sup>896</sup> *Ibid.*, p. 793.

<sup>897</sup> *Ibid.*, p. 795 : « Il faudra « que les liens par lesquels chaque objet tient rang dans l'univers soient toujours indiqués, et que, sous chaque article, on puisse sentir battre en quelque sorte l'encyclopédie tout entière. [...] c'est là le précepte souverain, C'est par là que l'unité [...] se retrouve au cœur de chacune de ses parties, et s'accuse plus énergiquement encore par la diversité des témoignages qu'elle donne d'elle-même »

<sup>898</sup> *Ibid.*, p. 792.

Considérablement inspirée par les théories religieuses de la Première Église saint-simoniennes, cette perspective épistémologique fait partie des fondamentaux théoriques que Leroux et Reynaud puisent dans leur ancienne école de pensée, et sur lesquels ils déploient le socle commun de leurs projets religieux, dont il nous reste à préciser les traits principaux.

## **2.4 Une religion progressiste et humaniste pour la République**

La « révélation nouvelle » que l'*Encyclopédie* aspire à formuler pour servir de cadre religieux et social à la modernité républicaine est caractérisée par plusieurs traits principaux, qui font l'objet d'un consensus fondamental entre Leroux et Reynaud. Tous deux s'accordent pour définir la religion sur une modalité résolument *saint-simonienne*, et cherchent à produire leur propre synthèse philosophique sur les bases théoriques de la Première Église. En outre, ils attribuent une valeur religieuse considérable à la personne humaine, et affirment que seule une réforme religieuse profondément humaniste permettra d'avancer sur la voie du progrès.

### **2.4.1 Les fondements saint-simoniens de la *révélation nouvelle***

Nous ne pourrions établir dans le cadre de cette étude un état des lieux exhaustif de la religion nouvelle théorisée dans l'*Encyclopédie*, ceci d'autant plus que cette même religion ne fit en réalité jamais l'objet d'une définition rigoureuse et d'un réel consensus de la part des deux directeurs. Parties d'une intuition commune, largement fondée sur leur formation idéologique au sein de la Première Église, les visions des deux philosophes ont lentement divergé au fil des années, d'autant plus que Reynaud, plus jeune de dix ans, reconnaît initialement à Leroux un statut de mentor, qui tend à s'estomper avec le temps. Malgré ces divergences progressives, les deux philosophes partent d'une perspective identique, qu'il nous faut saisir pour appréhender leurs pensées respectives, et mieux comprendre la nature des enjeux qui les opposent.

Tout d'abord, insistons sur le fait que les deux philosophes remobilisent la définition de la *religion* qui est celle de la Première Église saint-simonienne. C'est bien le cas dans leur insistance sur la nécessité d'une « révélation nouvelle », distincte du catholicisme traditionnel, qui les rapproche de tant de partisans de l'esprit religieux de 1830. L'article « Christianisme » (1836) de Leroux affirme ainsi clairement que « le Christianisme renferme des lacunes qui ne

lui permettent plus de conduire en avant l'humanité »<sup>899</sup>. Reynaud systématise les idées qu'il partageait depuis l'origine avec son codirecteur dans son grand article somme « Encyclopédie » :

La première démarche à entreprendre est donc de [...] viser de prime abord jusqu'aux régions les plus reculées de la théologie. [...] Il n'est plus temps de se contenter, [...] de l'idée sommaire de la providence de Dieu et de l'immortalité de l'âme [Nous devons] pousser au cœur de la religion pour y chercher le complément de ce premier savoir, et déterminer enfin sur quels motifs valables et jusqu'à quel terme il est dans les lois de l'esprit libre de s'accorder avec l'Église. Enfin, plus on y réfléchit, plus on se convainc qu'il n'y a pour la science d'autre chance de salut et de grandeur que celle-là. Ainsi tentons-la donc<sup>900</sup>.

Deuxième point capital de ce dogme d'inspiration saint-simonienne, que nous avons déjà évoqué, l'*Encyclopédie* aspire à faire de sa religion nouvelle une religion de la *perfectibilité* indéfinie<sup>901</sup>, qui permette de cheminer avec enthousiasme vers cet *âge d'or* théorisé par Saint-Simon, et fait du progrès l'élément moteur de sa théologie, faisant directement écho à la *Doctrine* de la Première Église qui prévoyait une « organisation définitive, parce qu'elle sera basée sur l'idée même de la perfectibilité indéfinie »<sup>902</sup>

Par ailleurs, la théorie religieuse de l'*Encyclopédie* est également très marquée par le *non-dualisme* de la Première Église saint-simonienne, affirmant l'unité profonde de tout phénomène en Dieu, et adoptant pour approche systématique une volonté de conjuguer les *contraires* apparents (raison et foi, etc.) dans une synthèse supérieure, sans jamais tomber dans les excès de l'un ou de l'autre. Or, c'est justement l'écueil qu'aurait systématiquement rencontré la pensée moderne d'après Reynaud :

De l'école systématique de Descartes, par suite de ce que la théologie s'y était trop peu éclaircie, sont sorties deux fausses routes : l'une qui aboutit au déisme, c'est-à-dire à la théorie de la béatitude de l'homme, indépendamment de son union avec Dieu ; l'autre au panthéisme, c'est-à-dire à la théorie de l'engloutissement de l'individu dans l'absolu<sup>903</sup>.

---

<sup>899</sup> Pierre LEROUX, « Christianisme », in *Encyclopédie nouvelle Tome III*, Paris, Charles Gosselin, 1836, p. 576.

<sup>900</sup> Jean REYNAUD, « Encyclopédie », *Ibid.*, p. 786.

<sup>901</sup> Jean REYNAUD, « Âge », in *Encyclopédie nouvelle Tome I*, Paris, Furne, 1834, p. 144.

<sup>902</sup> Hippolyte CARNOT et Saint-Amand BAZARD, *Doctrine de Saint-Simon : exposition, 2<sup>e</sup> année, 1829- 1830*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, Bureau de l'Organisateur et du globe, 1830, p. 269.

<sup>903</sup> *Ibid.*, p. 780.

De même, Leroux (qui fut régulièrement dénoncé comme « panthéiste » et nia toujours en être un<sup>904</sup>) dénonce dès les premières livraisons les extrêmes opposés du « panthéisme pur »<sup>905</sup> (soit le « panthéisme matérialiste »<sup>906</sup> qui voit Dieu partout) et du « déisme pur »<sup>907</sup> philosophique (« ce déisme ignorant qui se contente de professer qu'il est un Dieu, mais qui ne sait rien de ce Dieu »<sup>908</sup>). C'est justement en prenant conscience de ces deux abîmes que l'humanité pourra trouver la seule voie religieuse valable, qui lui permettra de comprendre l'infinie *administration divine*, suivant les termes de Reynaud, et de la prendre en charge à son échelle :

En effet, assurés de notre union avec Dieu, il serait inconséquent de ne pas sentir que nous devons, autant que nous en sommes capables, nous associer à lui dans ses œuvres. Bien loin de nous amortir en lui, nous sommes donc poussés à l'imiter de toutes nos forces dans son activité infinie. Ainsi, la charité nous éloigne aussi bien, par la logique, du néant de l'adoration mystique, que par le sentiment, du néant de la contemplation philosophique. C'est pourquoi, comprenant par théurgie ce que l'homme opère par le concours spécial de la divinité, je rassemble sous ce grand nom la connaissance de tout ce qui appartient à l'esprit dans son état d'union avec Dieu. Puisque sa loi est alors d'imiter son auteur, il s'ensuit que la théurgie prend modèle sur la théologie. Par conséquent, cette dernière science nous ayant tout à l'heure enseigné Dieu dans l'infinitude de son administration des hommes, dans l'infinitude de sa construction de l'univers, dans l'infinitude de son ineffable nature, c'est sur ces trois points que nous devons maintenant nous régler. Unis à Dieu, appliquons-nous au bien de nos semblables, et délectons-nous à son exemple des félicités de l'amour désintéressé et de la pure bienfaisance ; nous réussirons d'autant mieux à perfectionner les autres, que c'est alors seulement que nous pouvons les aimer<sup>909</sup>.

Cette question de l'*Amour*, de la profonde solidarité qui unit les hommes entre eux en plus de les lier à Dieu, est le dernier grand thème religieux issu de la Première Église saint-simonienne sur laquelle les deux directeurs de l'*Encyclopédie* s'accordent pour l'essentiel.

---

<sup>904</sup> Pierre MACHEREY, « Leroux dans la querelle du panthéisme », *Cahiers de Fontenay*, 1985, n° 36-38, p. 217.

<sup>905</sup> Pierre LEROUX, « Christianisme », *Ibid.*, p. 572.

<sup>906</sup> Pierre LEROUX, « Brahmanisme et bouddhisme », in *Encyclopédie nouvelle tome III*, Paris, Charles Gosselin, 1836, p. 57.

<sup>907</sup> Pierre LEROUX, « Arianisme », in *Encyclopédie nouvelle Tome I*, Paris, Furne, 1834, p. 816.

<sup>908</sup> *Ibid.*

<sup>909</sup> Jean REYNAUD, « Encyclopédie », *Ibid.*, p. 792.



Point cardinal de leur pensée, il les voit théoriser un humanisme religieux et métaphysique novateur, qu'ils entendent mettre au service de la tradition républicaine.

## 2.4.2 L'homme, véhicule du progrès universel

Dans leurs articles doctrinaux majeurs, les directeurs de l'*Encyclopédie nouvelle* aspirent à démontrer que la figure humaine dispose d'une valeur absolument fondamentale dans l'ordre cosmique et que c'est par elle et seulement par elle que s'opère la volonté divine sur l'ensemble de la création. De fait, c'est en fonction de sa conception de l'homme qu'une religion devrait être jugée, tant sur le plan purement métaphysique que politique et social :

La Grèce comme la Judée laisse beaucoup à l'homme, et nous croyons apercevoir dans cette tendance qui distingue ces deux nations de toutes celles de l'Orient l'une des grandes causes de la fortune obtenue par leurs idées, et de l'influence profonde et prolongée qu'elles n'ont cessé toutes deux d'exercer sur le développement de la pensée et des sociétés des modernes. Le Dieu des Juifs est à la portée de l'homme; il est son législateur, son surveillant, son maître au sens strict de ce mot ; les dieux de la Grèce sont pères des héros, les héros sont pères des hommes, et tout ce qu'il y a d'êtres supérieurs exerce une continuelle action sur la destinée des humains. [...] chez les deux nations la personne humaine est grande et respectée; ni la nature, ni la théocratie, ni l'esclavage, ne parviennent à ployer la puissante liberté de ces peuples<sup>910</sup>.

Fondamentalement, l'histoire ne serait que la « mise en lumière de la sainte personnalité humaine »<sup>911</sup> par les religions successives, personnalité sacrée car véritable véhicule du progrès cosmique, en lieu et place d'une supposée « Providence » impersonnelle. Les directeurs de l'*Encyclopédie* estiment ainsi que la plus grossière erreur du christianisme institutionnel serait d'avoir porté un regard trop pessimiste sur la nature de l'homme par sa théologie trop sévère, fondée sur les dogmes du péché originel et d'enfer. Sur ce dernier point, Reynaud estime d'ailleurs que l'ajout de la notion de *purgatoire* dans la doctrine chrétienne, plus humaniste et optimiste que celle de la géhenne, est un apport extérieur, issu du

---

<sup>910</sup> « Panthéisme », in *Encyclopédie nouvelle Tome V-VII*, Paris, Charles Gosselin, 1843, p. 273.

<sup>911</sup> « Dessin », in *Encyclopédie nouvelle Tome IV*, Paris, Charles Gosselin, 1843, p. 504.

zoroastrisme<sup>912</sup>, et que cette idée apparaît comme la principale voie du progrès religieux moderne :

Ce dogme [du purgatoire], on peut dès à présent l'augurer d'après les sentiments généraux de l'Europe, arrivera tôt ou tard à absorber celui de l'enfer: il ne fait en effet que commencer, tandis qu'il est évident pour tout le monde que l'autre finit<sup>913</sup>.

Cette évolution serait absolument nécessaire car :

Théologiquement, [...] c'est sur la question du purgatoire, [...] que toute la théorie de la perfectibilité se concentre<sup>914</sup>.

C'est à cette réforme de grande ampleur de l'*après-vie* qu'appellent Leroux et Reynaud, pour enfin consacrer la dignité religieuse irréfragable de l'Homme.

### 2.4.3 La métempsycose comme fondement de l'Unité humaine

Pour appuyer leur vision progressiste et profondément humaniste des questions religieuses, Leroux et Reynaud évoquent, en plusieurs articles centraux, une théorie singulière du devenir de l'homme après la mort, soit celle de la *métempsycose*, ou réincarnation perpétuelle de l'individu au fil des âges, qui leur est directement inspirée par Ballanche<sup>915</sup>. La métempsycose occupe en effet une place capitale dans la théorie palingénésique de ce dernier, qui affirme que la réincarnation individuelle participe à la régénération (ou *palingénésie*) collective de l'humanité<sup>916</sup>. Bien que proche des milieux traditionalistes catholiques et des idées de Maistre et Bonald, Ballanche se singularise alors par son intérêt pour l'idée de progrès et son refus de l'enfer perpétuel, qui l'amènent à rejeter la notion d'un « au-delà » transcendant pour envisager un perfectionnement progressif (collectif autant qu'individuel) de l'humanité sur Terre, ainsi anoblie en tant qu'espace de devenir eschatologique<sup>917</sup>.

---

<sup>912</sup> Jean REYNAUD, « Zoroastre », in *Encyclopédie nouvelle Tome VIII*, Paris, Furne, 1840, p. 799.

<sup>913</sup> *Ibid.*

<sup>914</sup> *Ibid.*

<sup>915</sup> Lynn SHARP, « Metempsychosis and Social Reform. The Individual and the Collective in Romantic Socialism », *French Historical Studies*, 2004, vol. 27, n° 2, p. 357.

<sup>916</sup> Pierre-Simon BALLANCHE, *Essais de palingénésie sociale. Orphée*, Paris, Jules Didot, 1829, p. 403.

<sup>917</sup> Frank Paul BOWMAN, *Le christ des Barricades*, Paris, Le Cerf, 1987, p. 51.

En ce qui concerne *l'Encyclopédie*, l'étude des articles de Leroux et Reynaud démontre que les mentions du terme même de *métempsychose* sont rares, souvent péjoratives (il s'agit alors de décrier les anciennes théories de la réincarnation pour mieux valoriser, indirectement, les leurs). Il faut sans doute y voir la crainte de la censure (à l'époque, la *métempsychose* est théorisée sur le fond, mais quasiment jamais invoquée en tant que concept duquel se réclamer) et des réactions que pourrait soulever cette vision religieuse par trop hétérodoxe, mais également les désaccords profonds qui opposent les deux rédacteurs de *l'Encyclopédie nouvelle* à ce sujet. Rappelons que leur brouille, en 1840 (qui voit Leroux se retirer de *l'Encyclopédie*) se fait précisément sur cette question centrale<sup>918</sup>. Ce fait nous prouve à quel point la question avait pris chez eux un aspect déterminant et comment, si leurs théories respectives ne sont pas décrites directement et intégralement dans *l'Encyclopédie*, elles conditionnent indéniablement les soubassements théorique de leur œuvre, comme le prouvent également certaines mentions ponctuelles<sup>919</sup>.

Cette prédilection pour la métempsychose n'est d'ailleurs pas surprenante : celle-ci était alors particulièrement appréciée dans les milieux spiritualistes progressistes car elle offrait, selon les mots de Lynn Sharp, une « justification égalitaire pour la réforme sociale ainsi qu'un moyen pour tenter de résoudre la tension entre l'individu et la société si importante dans la théorie politique de la période 1825-1848 »<sup>920</sup>. De fait, l'idée que chaque être humain ne soit qu'un maillon dans une chaîne ininterrompue d'existences permet alors à la fois de théoriser l'Unité charnelle du genre humain, mais également de formuler une vision du progrès religieux qui consacre ce que la *Doctrine* de la Première Église désignait comme « la tendance constante à l'association universelle »<sup>921</sup>. C'est cette même tendance qui est soulignée par *l'Encyclopédie*, au travers de sa *religion de la fraternité*.

---

<sup>918</sup> Voir David Albert GRIFFITHS, *Jean Reynaud : Encyclopédiste de l'époque romantique, d'après sa correspondance inédite*, Paris, Rivière, 1965, p. 122.

<sup>919</sup> Voir tout particulièrement Jean REYNAUD, « Druidisme », in *Encyclopédie nouvelle Tome IV*, Paris, Charles Gosselin, 1846, p. 410. Les théories générales des deux directeurs seraient publiées respectivement dans Pierre LEROUX, *De l'humanité, de son principe et de son avenir*, Perrotin libraire éditeur, Paris, 1845 et Jean REYNAUD, *Philosophie religieuse. Terre et Ciel.*, Paris, Furne, 1854.

<sup>920</sup> Lynn SHARP, *Ibid.* p. 355.

<sup>921</sup> Hippolyte CARNOT et Saint-Amand BAZARD, *Doctrine de Saint-Simon : exposition, 2<sup>e</sup> année, 1829- 1830*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, Bureau de l'Organisateur et du globe, 1830, p. 257.

## 2.5 L'aboutissement du progrès spirituel ou la *religion de la Fraternité*

Armés de leur théologie humaniste, Reynaud et Leroux concluent que la religion de l'âge moderne sera une *religion de la fraternité*, où le culte de Dieu se mêlera au culte de l'Humanité elle-même. Dans la pratique, il s'agira d'aimer ses semblables et de servir le collectif pour avancer sur la double voie du progrès individuel et collectif. Nourrie de l'anthropologie saint-simonienne, cette conviction est également appuyée sur les théories du socialiste britannique Robert Owen quant à la *religion of charity*. Leroux la théorise de la manière la plus explicite dans le corpus, mais Reynaud la partage bien sur le fond.

### 2.5.1 La fraternité : aux sources d'une voie de conciliation

Pour matérialiser leurs idées religieuses sur le plan politique et social, les directeurs de l'*Encyclopédie* mobilisent un concept devenu fondateur dans la pensée socialiste du premier XIX<sup>e</sup> siècle, soit celui de *fraternité*, dont Frédéric Brahami et Odile Roynette notent que « dans la modernité [il] résonne comme une laïcisation de l'idéal évangélique »<sup>922</sup>. S'ils s'inspirent du *Nouveau christianisme* de Saint-Simon sur ce sujet, ils mettent également à profit d'autres sources doctrinales socialistes, y compris étrangères. Il apparaît en effet que, en ce qui concerne la théorie de la fraternité exposée dans l'*Encyclopédie*, la principale influence des deux directeurs soit celle du pionnier du socialisme britannique, Robert Owen. Leroux avait découvert les travaux de ce dernier dès 1822 lors d'un voyage en Angleterre, et tenait dans ses écrits à en faire le troisième « père fondateur » du socialisme moderne, aux côtés de Saint-Simon et Fourier. Estimant être lui-même le fidèle disciple qui saurait accomplir « l'unité dans la triplicité »<sup>923</sup>, Leroux considérait ainsi que chacun de ses maîtres avait contribué à l'histoire du socialisme, et donc du socialisme républicain, en conceptualisant une notion précise : la « liberté » pour Fourier, l'« égalité » pour Saint-Simon et, finalement, la « fraternité » pour Owen<sup>924</sup>. Cette sainte trinité, qui devait devenir devise républicaine officielle en 1848, est bien celle qu'entend défendre l'*Encyclopédie*, en accordant une importance toute particulière au dernier de ses termes.

---

<sup>922</sup> Frédéric BRAHAMI et Odile ROYNETTE, « Introduction », in *Fraternité. Regards croisés.*, Besançon, Presses Universitaires de Franche-Comté, 2009, p. 8.

<sup>923</sup> Bruno VIARD, *À la source perdue du socialisme français*, Paris, Malakoff : Desclée de Brouwer, 1997. p. 525.

<sup>924</sup> *Ibid.* p. 524.

En effet, selon Leroux et Reynaud, la société est déjà familière des notions de liberté et d'égalité ; trop sans doute, puisque l'opposition entre ces deux idées est devenue le principal facteur de division politique. La faute en reviendrait en premier lieu aux penseurs et politiciens *libéraux*, déjà au pouvoir sous la Restauration (les intellectuels doctrinaires étant alors dans leur « âge d'or »<sup>925</sup>) et encore renforcés par la jeune Monarchie de Juillet. Atomisant la société française au nom de l'individualisme forcené et du profit, ils auraient entraîné la réaction nécessaire mais excessive des partisans de l'*égalité*, à travers les premières formes de socialisme et les mouvements de révoltes populaires, dont les canuts lyonnais fournissent alors l'exemple le plus frappant dans la France du début des années 1830<sup>926</sup>. Réaction excessive des partisans de l'*égalité*, car elle les conduit à vouloir renverser brutalement l'ordre des choses<sup>927</sup> pour imposer une autre organisation sociale unilatérale. Au contraire, il convient plutôt de penser une nouvelle philosophie de conciliation, qui puisse harmoniser les deux principes de *liberté* et d'*égalité*.

Face au dualisme en apparence indépassable qui scinde la société entre partisans de la *liberté* et de l'*égalité*, seul un troisième terme, sur le modèle de la Trinité cher à Leroux, permettra de renouer avec l'Unité ontologique du genre humain. Ce terme est celui de la « fraternité », définie comme « amour mutuel »<sup>928</sup>, que Leroux considère comme l'un des axes majeurs de sa *religion de l'Humanité* (ou « religion de la fraternité humaine »<sup>929</sup>), et qu'il contribue de manière décisive à implanter dans la pensée républicaine<sup>930</sup>. Suivant ses propres termes : « J'ai servi à expliquer par la formule de la République ce que voulaient dire Saint-Simon, Jean-Jacques Rousseau et Owen... C'est à cette synthèse que j'ai travaillé plus qu'aucun autre »<sup>931</sup>.

---

<sup>925</sup> CRAIUTU Aurelian, *Liberalism under Siege. The Political Thought of the French Doctrinaires*, Oxford, Lexington Books, 2003, p. 282.

<sup>926</sup> Ludovic FROBERT, *Les Canuts ou la démocratie turbulente: Lyon, 1831-1834*, Lyon, Libel, 2017.

<sup>927</sup> Jean REYNAUD, « Babeuf », in *Encyclopédie nouvelle Tome II*, Paris, Charles Gosselin, 1835.

<sup>928</sup> Pierre LEROUX, « Éclectisme », in *Encyclopédie nouvelle Tome IV*, Paris, Charles Gosselin, 1838, p. 475.

<sup>929</sup> *Ibid.*, p. 473.

<sup>930</sup> Armelle LE BRAS-CHOPARD, « 'Métamorphoses d'une notion : la solidarité chez Pierre Leroux', in *La Solidarité : un sentiment républicain ?*, Paris, PUF, 1992, pp. 55-56.

<sup>931</sup> Pierre LEROUX, *L'Espérance*, p. 172, in Henri MOUGIN, *Pierre Leroux*, Paris, Editions sociales internationales, 1938. p. 32.

Indéniablement, la « religion de la fraternité » théorisée par Leroux est largement inspirée par la *religion of Charity owenite*<sup>932</sup>, dont l'Évangile affirmait que : « *now from henceforth Charity [only] presides over the destinies of the world* »<sup>933</sup>. Une fois la charité traduite et réinterprétée en tant que « fraternité », Leroux affirme de même que cette forme de lien entre les hommes humaine doit constituer la pratique religieuse et sociale centrale de la société moderne. Toutefois, si Leroux se réclame nommément d'Owen sur la question de la « fraternité », il cherche avant tout à en formuler sa propre conception, adaptée à la nation française. Ceci explique en partie pourquoi Owen n'est guère cité dans le corpus encyclopédique (les Britanniques étant d'ailleurs généralement décriés par les directeurs comme de piètres penseurs)<sup>934</sup>. De fait, Leroux ne puise que peu d'instruments théoriques chez Owen : il rend principalement hommage à son *intuition* pratique quant à la centralité de l'amour mutuel dans les sociétés modernes, qui reste à affiner, ainsi qu'à ses expériences philanthropiques. En effet, malgré ses limitations philosophiques, Owen aurait effectivement promu l'idéal fraternel dans ses usines et écoles, à New Lanark notamment : sa communauté modèle pouvait être ainsi prise comme exemple pour bâtir la République future où « l'idéal du citoyen, c'est d'aimer tous les autres hommes »<sup>935</sup>.

### 2.5.2 Les liens de l'*amour mutuel*

Au sein de l'*Encyclopédie nouvelle*, c'est donc à Pierre Leroux (que Reynaud considère longtemps comme son « patron »<sup>936</sup>) que revient la tâche de conceptualiser l'idée de fraternité, ce qu'il réalise notamment dans deux articles majeurs que sont « Égalité » et « Éclectisme » (1838 pour tous deux). Le philosophe y établit la dimension éminemment religieuse de cette *fraternité*, dans le cadre théorique que nous avons précédemment décrit, à savoir que le critère et le cœur spirituel de toute religion demeure sa conception de l'*homme*. Plus une religion a foi en l'*homme* et en l'*Humanité* comme réceptacle privilégié des vérités divines, plus elle est vraie et sainte. Or, cette foi doit culminer dans une religion qui donne le

---

<sup>932</sup> Voir Quentin SCHWANCK, « Robert Owen's influence on French republicanism in the first half of the nineteenth century: the role of former Saint-Simonians and their networks », *History of European Ideas*, 2021, vol. 2, n° 47, pp. 299-314.

<sup>933</sup> Robert OWEN, *Early Writings*, vol. I, p. 227, cité dans Claire PUGLISI-KACZMAREK, « Religion rationnelle et éducation selon Robert Owen », *Études écossaises*, 2008, n° 11, p. 6

<sup>934</sup> COLLECTIF, « Préface. Aux souscripteurs de la Revue », in *Revue encyclopédique*, Paris, Imprimerie de Bourgogne et Martinet, 1833, vol. LX, p. IX.

<sup>935</sup> Pierre LEROUX, « Égalité », in *Encyclopédie nouvelle Tome IV*, Paris, Charles Gosselin, 1838, p. 608.

<sup>936</sup> NAF 24610, f° 402. Papiers Péreire. Bibliothèque nationale, cité dans David Albert GRIFFITHS, *Ibid.*, p. 53.

premier rôle aux relations entre hommes, à cette « fraternité », cet « amour mutuel »<sup>937</sup> fondé sur l'amour de Dieu, et qui contient toutes les vérités de sa loi. C'est à cette condition que :

La Philosophie qui vient après le Christianisme, en faisant comprendre aux hommes le vrai sens et la portée de la loi chrétienne de la fraternité, [...] déduira de là des conséquences qui, sans renverser le Christianisme, perfectionneront le Christianisme au point de le reléguer dans l'histoire<sup>938</sup>.

Seule cette « religion de la fraternité humaine »<sup>939</sup> permettra de concilier les principes de la *liberté* et de l'*égalité* dans des sociétés hautement différenciées et organisées :

Supposons une société organisée sur le principe de la fraternité : tous seraient égaux, tous seraient frères ; et cependant tous ne rempliraient pas les mêmes fonctions ; - au contraire, tous rempliraient des fonctions différentes ; il y aurait parmi eux des différences, non seulement d'âge et de sexe, mais de fonctions ; il y aurait, en un mot, parmi ces frères une hiérarchie. En quel sens donc seraient-ils frères ? En ce sens qu'ils se sentiraient solidaires les uns pour les autres, unis les uns aux autres, de telle façon que chacun contribuerait au bien ou au mal de tous, par l'intermédiaire du lien qui les unirait, ou du milieu qui les rassemblerait<sup>940</sup>.

Pour concrétiser cet idéal, la révélation nouvelle doit s'appuyer sur une faculté humaine complétant la fraternité : la *solidarité*. Celle-ci est définie par Leroux comme le *sentiment* de la profonde interconnexion qui unit les membres de l'humanité ; il en fait un autre concept central de sa philosophie, et l'ajoute même à la trinité républicaine (vantant les principes de « la fraternité, la liberté, l'égalité, la solidarité réciproque »<sup>941</sup>). Il affirme ainsi qu'une société juste et pleinement *religieuse* doit réaliser la « loi chrétienne de la fraternité, transformée dans la notion de l'unité de l'esprit humain, ou de la solidarité mutuelle »<sup>942</sup>. Il s'agit en somme de multiplier les modalités d'interactions entre les membres de la société et de l'Humanité pour faire émerger le sentiment de *solidarité*, qui permettra naturellement de donner corps à une *fraternité* véritable. Notons que c'est le *banquet* qui est régulièrement cité par Leroux comme l'institution sociale privilégiée pour susciter ce mouvement vertueux, comme le prouverait l'ensemble de l'Histoire depuis les « banquets égalitaires de la Crète et

---

<sup>937</sup> Pierre LEROUX, « Éclectisme », *Ibid.* p. 475.

<sup>938</sup> *Ibid.* p. 475.

<sup>939</sup> *Ibid.* p. 473.

<sup>940</sup> *Ibid.* p. 474.

<sup>941</sup> *Ibid.* p. 475.

<sup>942</sup> *Ibid.*

de Sparte, [ceux des] pythagoriciens [...] le banquet mystique de Jésus »<sup>943</sup> jusqu'aux banquets révolutionnaires et républicains.

S'il laisse son aîné et codirecteur effectuer l'essentiel du travail de théorisation quant à la notion de fraternité, Reynaud partage pleinement ses principales conclusions, comme en témoignent ses propres articles, où il affirme, par diverses formules, que

La loi de notre destinée est de nous [...] élever [à Dieu] dans la communion et par le concours de nos semblables<sup>944</sup>.

Pour lui, cette vérité se trouve au fondement de toute religion véritable, et doit justement permettre de jeter un pont théologique entre Orient et Occident :

Après les moyens qui assurent l'aisance de la vie, c'est à-dire après les conditions primordiales de la tranquillité de l'âme, se présentent ceux qui servent au bien du cœur dans ses liaisons terrestres. Les premiers qu'il faille compter sont les encouragements donnés par la religion à l'amour général des hommes les uns à l'égard des autres. Formés par la discipline chrétienne, nous avons acquis la jouissance de sentir notre force de sympathie, s'étendant d'une manière illimitée autour de nous, embrasser indistinctement tous nos semblables, même ceux que nous ne connaissons pas, et nous les assembler en un cercle comme un peuple de frères. [...] Or ce dogme est au fond de la loi de Zoroastre comme au fond de celle du Christ<sup>945</sup>.

Bâtie sur les conceptions religieuses et épistémologiques saint-simoniennes qui constituent le socle commun de leurs philosophies religieuses, la conception de l'*amour mutuel* des directeurs de l'Encyclopédie nouvelle est leur dernier grand point d'accord théologique. Alors que Leroux finit de rédiger « Égalité » et « Éclectisme » en 1838, des désaccords profonds s'apprêtent à précipiter une rupture qui sera pleinement consommée en 1840. Malgré tout, avant de préciser les termes de ces désaccords, il nous reste à insister sur la grande convergence *pratique* entre Reynaud et Leroux, c'est-à-dire la manière dont ils pensent que peut concrètement advenir le changement religieux et social : par le biais de l'instruction.

---

<sup>943</sup> Pierre LEROUX, « Égalité », *Ibid.*, p. 642.

<sup>944</sup> Jean REYNAUD, « Encyclopédie », in *Encyclopédie nouvelle Tome IV*, Paris, Charles Gosselin, 1843, p. 788.

<sup>945</sup> Jean REYNAUD, « Zoroastre », in *Encyclopédie nouvelle Tome VIII*, Paris, Furne, 1840, p. 808.



## 2.6 Opérer la convergence des esprits par l’instruction

Pour concrétiser la réforme religieuse de l’âge moderne, une seule entreprise est à conduire pour les directeurs de l’*Encyclopédie* : mener à bien l’instruction généralisée de la population française, afin que cette dernière puisse comprendre et appliquer les enseignements de la *révélation nouvelle*. Confiants dans leur anthropologie optimiste, Reynaud et Leroux s’accordent sur le fait que l’*instruction* constitue le vecteur privilégié de la transformation, du corps social. Ils ne se chargent pas d’articles spécialisés sur le sujet (« Instruction » ne paraîtra d’ailleurs jamais) mais leurs idées présentées dans la brochure *De l’instruction* (1833) sont reprises et développées dans le corpus, par eux comme par d’autres contributeurs.

### 2.6.1 Le réel vecteur du changement social

L’*instruction* occupe une place centrale dans l’*Encyclopédie nouvelle* puisque, si le progrès social est d’abord un projet religieux et intellectuel, c’est bien l’instruction sous toutes ses formes (d’abord par la vulgarisation encyclopédique, puis dans l’idéal par un système scolaire et universitaire rationalisé) qui permettra de diffuser celui-ci. Dès sa genèse, l’*Encyclopédie* est ainsi pensée comme le lieu d’expression d’une véritable « théologie de la libération par l’instruction »<sup>946</sup> (selon l’expression de Jean-Pierre Lacassagne) et en fait état dans de nombreux articles. Le corpus (par la voix de Jean Edmond Tournachon de Montvérant, chargé des articles « Bibliothèque » et « Bibliographie ») convient ainsi avec Saint Louis que « savoir veut et vaut vertu »<sup>947</sup> et que, plus que n’importe quelle institution, « l’instruction maintien ou réforme les mœurs »<sup>948</sup>. Selon l’avocat et ancien saint-simonien Théodore Fabas (dont nous verrons qu’il devient un collaborateur très proche de Reynaud au fil des années) la première vertu de l’instruction est d’élever l’homme, car « [en ce qui concerne] l’instruction [...] c’est par les lumières communiquées à l’intelligence que l’on parvient à purifier et agrandir le cœur »<sup>949</sup>, permettant ainsi d’éviter la domination des « appétits brutaux »<sup>950</sup>. Naturellement, ce progrès individuel se double d’un progrès collectif,

---

<sup>946</sup> Jean-Pierre LACASSAGNE, « Préface », in *Encyclopédie nouvelle Tome I*, Genève, Slatkine Reprint, 1971. p. 5.

<sup>947</sup> Jean Edmond TOURNACHON DE MONTVÉRANT, « Bibliographie », in *Encyclopédie nouvelle Tome II*, Paris, Charles Gosselin, 1836, p. 662.

<sup>948</sup> *Ibid.*

<sup>949</sup> Théodore FABAS « Éducation », in *Encyclopédie nouvelle Tome IV*, Paris, Charles Gosselin, 1843, p. 594.

<sup>950</sup> Théodore FABAS, « Vol », in *Encyclopédie nouvelle Tome VIII*, Paris, Furne, 1843, p. 723.

en permettant à l'ensemble de la communauté de former un ensemble de citoyens responsables.

En effet, vecteur du progrès religieux et social en général, l'instruction et la diffusion des connaissances sont également la clé de l'avènement prochain de la République. Parmi les partisans de l'idée républicaine au cours du premier XIX<sup>e</sup> siècle, les deux directeurs de l'*Encyclopédie nouvelle* se distinguent en affirmant que la question du régime est en réalité secondaire. Plaçant les questions proprement politiques et constitutionnelles au second plan, Leroux et Reynaud font usage de leur enseignement saint-simonien pour affirmer qu'un régime nouveau ne peut se déployer que dans une *société nouvelle*, et qu'il serait absolument vain pour les républicains de parvenir au pouvoir sans avoir profondément altéré la société par la conquête des esprits. Le plus essentiel n'est même pas de recourir à la propagande politique, mais d'*élever* les esprits par l'instruction en général, ce qui, dans l'anthropologie optimiste des deux philosophes suffira largement à imposer l'idée de progrès, et donc l'idée républicaine qui lui est associée. En revanche, échouer dans cette tâche condamnerait toute République nouvelle à connaître le même sort que la première.

Notons que cette orientation résolument *intellectualiste* est pleinement cohérente avec le profil partisan revendiqué par Leroux et Reynaud : celle de philosophes et d'*hommes de lettres* surplombants qui s'éloignent des luttes du proto-champ politique pour peser de tout leur poids dans le champ intellectuel en faveur de leur combat (selon les mots de Reynaud lui-même : « j'aime mieux m'engager dans la grosse artillerie de la philosophie, que dans l'artillerie légère des partis »<sup>951</sup>). Ils estiment néanmoins joindre la théorie à la pratique, puisque, dans une perspective saint-simonienne, ils conçoivent d'abord leur propre *Encyclopédie* comme un puissant vecteur d'instruction populaire, devant servir de préparation doctrinale pour le peuple puisque celle-ci, idéalement, selon Reynaud, « le public la reçoit [et] la lit, [il] y apprend exactement ce qu'il est en droit d'attendre, [il] y trouve enfin la plus excellente des bibliothèques. C'est pour longtemps un monument usuel »<sup>952</sup>.

---

<sup>951</sup> Jean REYNAUD, *Correspondance familière*, Paris, Motteroz, 1886, cité dans David Albert GRIFFITHS, *Ibid.*, p. 326.

<sup>952</sup> Jean REYNAUD, « Encyclopédie », in *Encyclopédie nouvelle Tome IV*, Paris, Charles Gosselin, 1843, p. 793.

Nous l'avons également dit, la conception résolument *organique* de la République déployée par Leroux et Reynaud est directement puisée aux sources théoriques saint-simonienne. Ceci nous permet en réalité, sur certains points, de constater la distance qui sépare déjà nos dissidents de ceux avec qui ils ont rompu. Contrairement à Enfantin et au mouvement saint-simonien officiel qui s'est orienté vers le progrès économique et matériel<sup>953</sup>, Leroux et Reynaud accordent pour leur part la primauté absolue au progrès intellectuel et moral, en partie du fait de leurs nouvelles influences républicaines. C'est ainsi que, dans son autobiographie, Reynaud estime que le groupe de dissidents dont il fait partie sont les véritables héritiers de Saint-Simon et de la doctrine de la perfectibilité du XVIII<sup>e</sup> siècle, et tout particulièrement de Condorcet.<sup>954</sup> L'*Encyclopédie nouvelle* se réclame fréquemment de ce dernier, et Reynaud ne tarit pas d'éloges, dans son propre article « Condorcet »<sup>955</sup> (1838) pour celui qui a plus que tout autre républicain originel saisi l'enjeu politique le plus fondamental de son époque, celui de l'instruction.

L'instruction est clairement définie comme un enjeu de pouvoir fondamental au sein de l'ordre social car, clé du développement des esprits, elle détermine invariablement la hiérarchie sociale, et donc le régime politique. Jean Reynaud déplore ainsi que « dans les nations, certaines parties rompant l'égalité, [se font] ou par l'opulence, ou par l'instruction, ou par les mœurs, une condition à part, s'élèvent parfois au-dessus des autres »<sup>956</sup>. Ainsi, divers acteurs, et des classes sociales entières, seront toujours opposées aux progrès de l'instruction afin de protéger leurs privilèges, comme elles l'auraient toujours fait dans l'Histoire. L'*Encyclopédie* ne se prive d'ailleurs pas de railler « l'instruction » bien insuffisante qui aurait été consentie dans les siècles écoulés par les classes aristocratiques et religieuses.<sup>957</sup> C'est pourquoi le développement de l'instruction est conçu comme une mission sacrée, qui perpétue plus que toute autre l'esprit de 1789, tout en s'accordant aux préceptes de la *Doctrine* saint-simonienne :

---

<sup>953</sup> Marie-Laure AURENCHÉ, « L'Égypte contemporaine dans le Magasin pittoresque entre 1833 et 1870. Les silences d'Édouard Charton, saint-simonien républicain », in *Études saint-simoniennes*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 2002, p. 271.

<sup>954</sup> Bibliothèque Nationale de France, Manuscrits NAF 12221, Jean REYNAUD *Autobiographie*, p. 82.

<sup>955</sup> Jean REYNAUD, « Condorcet », in *Encyclopédie nouvelle Tome III*, Paris, Charles Gosselin, 1838, p. 748.

<sup>956</sup> Jean REYNAUD, « Villes », *Ibid.*, p. 685.

<sup>957</sup> Jean REYNAUD, « Bolivar », in *Encyclopédie nouvelle Tome II*, Paris, Charles Gosselin, 1835.

on s'étonne qu'on ait pu mettre en question de savoir si l'éducation devait être une attribution politique, lorsqu'elle est réellement la plus haute fonction, la plus noble tâche, que puissent ambitionner les hommes supérieurs, et [que] eux seuls peuvent dignement accomplir<sup>958</sup>.

En somme, Reynaud et Leroux concentrent l'essentiel de leurs ambitions réformatrices concrètes dans le champ de l'instruction, et insistent sur la nécessité de proposer une propédeutique républicaine à l'ensemble de la société française. Alors que cet enjeu central ne deviendra une priorité républicaine que dans la seconde moitié du siècle, il est frappant de voir l'idéal éducatif être si puissamment et systématiquement articulé dans l'*Encyclopédie nouvelle*, et être d'ailleurs largement mis en pratique par le Ministère Carnot de 1848, de manière « prémonitoire »<sup>959</sup> (selon Rémi Dalisson) pour l'histoire politique française.

## 2.6.2 Vers un nouveau modèle d'instruction

Tout en appelant à démultiplier les efforts de la mouvance républicaine sur les questions éducatives, l'*Encyclopédie nouvelle* ne manque pas de théoriser sa propre conception de l'instruction publique dans une République idéale. L'article « Instruction » ne fut malheureusement jamais rédigé, tout comme le programme d'« éducation publique » qui aurait dû clôturer l'entrée « Éducation ». Tout au plus peut-on se tourner, outre la première partie de ce dernier article, vers des entrées non spécifiquement dédiées à l'instruction, qui confirment les grandes aspirations que Reynaud avait consignées dans la brochure *De l'instruction* au cours de l'année 1833. C'est ainsi que, notamment sous la plume de Théodore Fabas, rédacteur de l'article « Éducation » (1843) pour l'*Encyclopédie*, on discerne le projet particulièrement net de voir un régime futur, donc la République, prendre en charge la diffusion la plus complète des connaissances à l'ensemble des Français grâce à « un corps enseignant, qui, transmette aux générations nouvelles les germes de la civilisation »<sup>960</sup> du niveau primaire jusqu'au supérieur :

---

<sup>958</sup> Hippolyte CARNOT et Saint-Amand BAZARD, *Doctrine de Saint-Simon : exposition, 2<sup>e</sup> année, 1829- 1830*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, Bureau de l'Organisateur et du globe, 1830, p. 15.

<sup>959</sup> Rémi DALISSON, *Hippolyte Carnot (1801-1888). La liberté, l'école et la République*, Paris, CNRS éditions, 2011..., [en ligne] <https://books.openedition.org/editionscnrs/17739?lang=fr>, paragraphe 32.

<sup>960</sup> Théodore FABAS, « Théocratie », in *Encyclopédie nouvelle Tome VIII*, Paris, Furne, 1843, p. 466 :>

L'éducation publique [...] devrait aboutir à un cours supérieur de deux ou trois années, où, comme nous l'avons dit plus haut, on enseignerait les belles-lettres, la philosophie, les mathématiques pures, l'astronomie et la géologie élémentaires, les premiers éléments de la science sociale et la philosophie de l'histoire. Avoir suivi ce cours sous des professeurs nommés par le corps enseignant, serait une condition nécessaire pour être admis à prendre les grades universitaires. Toute autre garantie est illusoire et vaine<sup>961</sup>.

Trait capital de ce futur système d'instruction, il doit être tout entier fondé sur le principe méritocratique. Selon Fabas en effet, il n'est d'autre « base légitime » pour l'ordre social que la « supériorité de mérite »<sup>962</sup>, et seul le mérite éducatif doit pouvoir juger du « rang » social de chacun<sup>963</sup>. Si des divergences fondamentales finissent par émerger entre Leroux et Reynaud quant à la définition exacte du principe méritocratique, ils s'entendent indéniablement sur la centralité et la moralité de celui-ci. Par ailleurs Reynaud insiste sur les vertus de l'éducation publique comme matrice de formation des futurs citoyens :

L'éducation en commun [constitue] la préparation à vivre ensemble. Que la loi civile, par un progrès qui n'est pas éloigné, fasse de l'instruction des enfants une obligation positive, il faudra bien que partout les habitations viennent se coordonner à la portée des écoles<sup>964</sup>.

Si l'*Encyclopédie* ne fournira jamais son programme complet d'instruction et d'éducation, notons que le corpus consacre de grands efforts, dans divers articles, pour réaliser un état des lieux détaillé de la situation de l'instruction de son époque, décrivant en grands détails les ressources éducatives des départements français<sup>965</sup>, ainsi que de divers États étrangers<sup>966</sup>. C'est sur cette question de l'instruction que l'*Encyclopédie* adresse ses plus grandes louanges à la jeune nation étatsunienne, dont l'avenir paraîtrait particulièrement prometteur du fait de son implication résolue dans la formation de sa population : « dans tous les États, l'instruction publique est l'objet principal du gouvernement. Les sommes qu'on y consacre annuellement épouvanteraient nos hommes d'État et nos économistes »<sup>967</sup>. Le fait

---

<sup>961</sup> Théodore FABAS « Éducation », *Ibid.* p. 606\*.

<sup>962</sup> *Ibid.*, p. 605\*.

<sup>963</sup> *Ibid.*, p. 607\*.

<sup>964</sup> Jean REYNAUD, « Villes », in *Encyclopédie nouvelle Tome VIII*, Paris, Furne, 1841, p. 672.

<sup>965</sup> Voir par exemple Jules MONGIN, « Charente », in *Encyclopédie nouvelle Tome III*, Paris, Charles Gosselin, 1836, p. 454.

<sup>966</sup> Notamment la Chine : PAUTHIER, « Chine », in *Encyclopédie nouvelle Tome III*, Paris, Charles Gosselin, 1836, p. 557.

<sup>967</sup> « États-Unis », in *Encyclopédie nouvelle Tome V-VII*, Paris, Charles Gosselin, 1843.

est d'importance sur la scène internationale puisque, comme l'affirme Edmond Tournachon de Montvérant dans l'article « Bibliothèque », « l'instruction rend les hommes meilleurs et les empires puissants »<sup>968</sup>. Louer l'exemple de certains États étrangers permet ainsi à l'*Encyclopédie* de dénoncer le retard que prendrait la France en terme d'instruction, et d'appeler à multiplier les efforts en cette direction.

À ce titre, notons que l'*Encyclopédie nouvelle* vise tout particulièrement à étendre l'instruction à des catégories qui en ont été historiquement privées, et ce par tous les moyens. Les classes populaires tout d'abord, dont le corpus insiste sur la nécessité de les toucher par des moyens nouveaux et inventifs, tels que le recours à l'image<sup>969</sup>, dont le *Magasin pittoresque* s'est fait une spécialité<sup>970</sup>. Parmi ces classes populaires, un souci particulier doit être porté à la paysannerie, dont on déplore qu'elle soit restée si longtemps étrangère au progrès des lumières<sup>971</sup>, comme en témoigneraient ses opinions politiques. Le cas des sourds-muets et des handicapés en général est évoqué<sup>972</sup>. Surtout, l'*Encyclopédie* prend résolument parti pour l'instruction des femmes, cause négligée qui révèle l'une des plus grandes injustices contemporaines puisque, selon Ernest Legouvé (1807-1903) :

La France compte plus de trois cents collèges, pas un n'est destiné aux femmes instruction publique veut dire instruction des hommes ; l'État ne s'occupe pas d'élever celles qui élèvent les citoyens. Ainsi entourées de barrières, assistant à la vie et n'y prenant point part, sans lien avec la patrie, sans intérêt dans la chose publique, sans emploi même dans leurs familles, elles sont peut-être filles, épouses, mères, mais elles ne sont pas femmes<sup>973</sup>.

Le remède pourrait notamment consister dans la création d'un corps enseignant constitué par des femmes<sup>974</sup>, mesure radicale pour l'époque qui démontre l'aspect résolument progressiste de l'*Encyclopédie* en tout ce qui touche au thème de l'instruction. Nous n'avons ici effectué qu'un rapide état des lieux de cette question pour l'instant, en partie du fait de l'absence (ou du caractère incomplet) des entrées qui y sont spécifiquement dédiées dans le corpus, mais également en raison des rapides divergences qui émergent entre Leroux et

---

<sup>968</sup> Jean Edmond TOURNACHON DE MONTVÉRANT, *Ibid.*, p. 662.

<sup>969</sup> Ariste BOUÉ, « Affiches », in *Encyclopédie nouvelle Tome I*, Paris, Furne, 1834, p. 111.

<sup>970</sup> *Ibid.* p. 111.

<sup>971</sup> YOUNG, « Agriculture », in *Encyclopédie nouvelle Tome I*, Paris, Furne, 1834, p. 470 : « il importe de répandre de plus en plus les lumières parmi la classe agricole ».

<sup>972</sup> Jean REYNAUD, « Souveraineté », in *Encyclopédie nouvelle Tome VIII*, Paris, Furne, 1839, p. 246.

<sup>973</sup> Ernest LEGOUVÉ, « Femmes », in *Encyclopédie nouvelle Tome V-VII*, Paris, Charles Gosselin, 1843, p. 231.

<sup>974</sup> *Ibid.*, p. 251.

Reynaud. Tout comme leurs philosophies religieuses générales, leurs pensées éducatives partent d'une base commune et finissent par diverger au fil des années. C'est ainsi que, pour comprendre la nature de l'action du ministère Carnot de 1848, qui ne sera plus celle du quatuor mais bien du *triumvirat*, il nous faut dès à présent interroger les raisons de cette rupture, qui s'effectue au sujet de certaines des conceptions hiérarchiques et technocratiques les plus caractéristiques de la Première Église saint-simonienne.

# Chapitre III : Jean Reynaud, vers une philosophie religieuse hiérarchique et capacitaire

Lorsque Leroux rompt avec ses trois collègues en 1840, Jean Reynaud s'établit définitivement comme le maître à penser du trio qu'il continue de former avec Carnot et Charton. Déjà ébauchée dès le début des années 1830, sa pensée peut alors se déployer pleinement et librement dans l'*Encyclopédie nouvelle* dont il demeure le seul maître. C'est ainsi qu'il peut formuler les conclusions logiques de sa philosophie religieuse qui, si elle partage bien un large socle théorique avec celle de Leroux, en dégage néanmoins des conclusions fort différentes (qui permettent d'ailleurs d'organiser l'ensemble des idées sociales et politiques développée par Reynaud et ses collaborateurs). Or, cette philosophie religieuse apparaît profondément marquée par les conceptions capacitaires héritées du saint simonisme, et surtout de la Première Église. Tout comme cette dernière, l'*Encyclopédie nouvelle* reynaldienne insiste sur l'*unité* du genre humain en Dieu, mais affirme que les complémentarités individuelles doivent être mises en relation dans une stricte *hiérarchie*, fondée sur le mérite dérivé des *capacités*. Or, la distribution de ces dernières correspond à des degrés de grâce et de prédestination bien distincts, débouchant, malgré l'égalité ontologique fondamentale sur la description de différentes *qualités d'âmes*, séparant guides et guidés.

La divergence fondamentale entre Reynaud et Leroux sur cette question de la *hiérarchie* apparaît le plus clairement dans les emprunts religieux qu'ils font à l'Orient. Là où Leroux met en avant les conceptions d'un certain hindouisme « égalitaire », Reynaud valorise pour sa part le zoroastrisme, véritable « pré-occident » indo-européen dont l'enseignement principal serait la primauté absolue du principe hiérarchique dans l'organisation des mondes céleste et terrestre. Extrapolant ses analyses du zoroastrisme pour reconstruire une tradition druidique à travers laquelle il déploie son idéal religieux, politique et social, Reynaud fonde, sur l'idée d'une métempsycose cosmique éminemment capacitaire, la légitimité d'une « aristocratie naturelle » de « grandes âmes », porte-flambeaux de la science et de la religion. Cette vision paternaliste (tant sur le plan social que civilisationnel) joue un rôle clé pour structurer la pensée politique et administrative de l'*Encyclopédie*, ainsi que l'action du Ministère de l'instruction publique et des cultes contrôlé par le *triumvirat* en 1848.



### **3.1 La métempsycose dans l'*Encyclopédie nouvelle* : une divergence fondamentale sur la question de la hiérarchie**

Au cœur des divergences doctrinales qui finissent par provoquer la rupture entre Leroux et Reynaud en 1840 se trouve la question de la hiérarchie spirituelle et sociale. Celle-ci se révèle pleinement dans leurs conceptions respectives de la métempsycose, qu'ils nourrissent tous deux de leurs lectures orientales, mais en se penchant sur des religions distinctes, avec des perspectives différentes. Leroux théorise une transmigration des âmes égalitaire et aléatoire, qui voit les vies individuelles s'anéantir perpétuellement dans l'*Humanité* avant d'en rejaillir totalement neuves, tandis que Reynaud conçoit une métempsycose capacitaire et hiérarchique, fondée sur la persistance de la *personnalité individuelle* et l'idée de prédestination.

#### **3.1.1 Deux différents degrés d'influence de la Première Église**

Nous l'avons vu, Leroux et Reynaud entrent officiellement en rupture sur la question de la métempsycose, dont ils estiment qu'elle cristallise l'ensemble de leurs conceptions du devenir religieux et social de l'humanité<sup>975</sup> ; or, c'est bien là en effet que se révèle progressivement une profonde contradiction doctrinale, qui rend leurs pensées respectives de plus en plus incompatibles au fil des ans, soit celle portant sur la question de la *hiérarchie*. Leur divergence à ce sujet s'explique notamment par le fait qu'ils puisent leurs principales idées sur la métempsycose dans des religions orientales différentes, mais surtout par le degré d'influence que le saint-simonisme conserve sur eux.

En effet, il apparaît que Reynaud, comme ses deux amis Charton et Carnot, eux-aussi plus jeunes que Leroux de dix ans, demeure bien plus marqué que son codirecteur par les enseignements du saint-simonisme, et tout particulièrement par ceux de la Première Église. Là où Leroux était passé par cette école de pensée comme par d'autres influences (Charbonnerie, militantisme populaire, etc.) et entreprend de l'intégrer dans une synthèse philosophique bien distincte, ses jeunes amis sont (comme nous le confirmerons en analysant leur pensée et leur action), bien plus fortement imprégnés des enseignements de ce qui fut leur première et leur seule école de formation idéologique. C'est bien à partir de l'influence capitale de la Première

---

<sup>975</sup> Voir David Albert GRIFFITHS, *Jean Reynaud : Encyclopédiste de l'époque romantique, d'après sa correspondance inédite*, Paris, Rivière, 1965, p. 122.

Église saint-simonienne qu'il nous semble falloir comprendre l'attachement de Reynaud à une conception religieusement hiérarchique des capacités humaine. Pour mieux appréhender ces enjeux, il nous faut d'abord analyser plus en détails les théories métempsycotiques des deux philosophes, et appréhender toute la distance qui les sépare.

### 3.1.2 La métempsycose leroussienne : égalité et virtualité

Dans ses écrits pour l'*Encyclopédie nouvelle*, Leroux démontre un très grand intérêt pour le védisme et l'hindouisme<sup>976</sup>, considérant que la tradition religieuse indienne est la plus ancienne et la plus authentique de toutes :

Il ne s'agit pas en effet seulement des Indiens quand on traite de la religion de l'Inde, il s'agit de l'humanité. Voilà une religion certainement antérieure à toutes les autres religions du monde<sup>977</sup>.

C'est donc à partir des religions indiennes et de leurs enseignements qu'il formule en grande partie sa propre conception de la métempsycose, non pas dans l'*Encyclopédie* où ses réflexions demeurent timides pour ne pas froisser son codirecteur, mais plutôt dans son livre *De l'Humanité* (1840) qui acte pleinement sa rupture avec Reynaud. Dans cet ouvrage, Leroux affirme que les religions orientales ont, par leur attachement à la métempsycose, conservé une vision plus juste que l'Occident des véritables lois religieuses de Dieu et des hommes. En dépit de certaines erreurs, les Orientaux ont maintenu l'idée philosophique essentielle selon laquelle l'existence humaine ne saurait jaillir du néant, mais procède bien d'une autre existence humaine<sup>978</sup>, d'une *réincarnation*. C'est cette idée fondatrice, qui doit, une fois épurée de ses scories panthéistes (notamment de l'idée que l'homme puisse renaître en animal), apporter une pierre décisive à la grande refondation religieuse du XIX<sup>e</sup> siècle, qui ne serait en réalité que la redécouverte des enseignements éternels de la Tradition véritable.

---

<sup>976</sup> Pierre LEROUX, « Brahmanisme et bouddhisme », in *Encyclopédie nouvelle tome III*, Paris, Charles Gosselin, 1836. Voir également Aurélien ARAMINI, « Zoroastre républicain. Les enjeux philosophiques et politiques de la découverte des textes "zends" chez Eugène Burnouf et Jean Reynaud », *Klesis*, 2014, n° 30, p. 48.

<sup>977</sup> Pierre LEROUX, « Brahmanisme et bouddhisme », *Ibid.*, p. 56.

<sup>978</sup> Pierre LEROUX, *De l'humanité, de son principe et de son avenir*, Perrotin libraire éditeur, Paris, 1845, Tome 1, p. 224.

En effet, Leroux s'attache à démontrer que son idée de *renaissance dans l'humanité* ne relève en aucun cas d'une innovation fantaisiste, mais plutôt de la redécouverte d'une vérité proprement universelle et atemporelle. Pour contourner les normes et traditions de son époque, il affirme ainsi renouer avec une sagesse plus fondamentale encore, la seule et véritable Tradition, celle qui unit, au-delà des apparences, l'Orient et l'Occident. Cette « tradition universelle » fait d'ailleurs l'objet d'une analyse détaillée du philosophe, qui entend prouver que la *renaissance dans l'humanité* fait bien partie intégrante de l'histoire de sa propre civilisation : maintes fois obscurcie et oubliée, elle aurait pourtant sans cesse été ravivée par divers hommes de génie. C'est ainsi qu'il affirme que « Pythagore a enseigné, [...] la métempsychose véritable, c'est-à-dire la renaissance de l'homme dans l'humanité »<sup>979</sup> en mettant à profit les enseignements de l'Égypte et de l'Inde<sup>980</sup>.

Malheureusement, à cette époque comme aux suivantes, le manque de raffinement des esprits empêcha cette vérité d'éclater aux yeux du plus grand nombre<sup>981</sup>. C'est ainsi que Platon, en formulant les premiers axiomes de la pensée occidentale, aurait mêlé à l'authentique doctrine pythagoricienne divers éléments de la « croyance vulgaire »<sup>982</sup> dans la métempsychose animale, laquelle s'accordait mieux aux tendances naturalistes et panthéistes des Anciens. L'auteur du *Phédon* serait donc coupable d'avoir obscurci les perspectives de la philosophie occidentale pour près de deux millénaires en ce qui concerne la conception de l'après-vie<sup>983</sup>. Des figures isolées telles que Socrate et Virgile<sup>984</sup> auraient néanmoins défendu la renaissance dans l'humanité, sans bénéficier d'une influence suffisante. Surtout, nous dit Leroux, le christianisme aurait, dans son élan originel, perçu l'appel de la doctrine véritable, et tenté de la réinstaurer en Occident (notamment par l'idée de « résurrection des corps ») avant que ses compromissions progressives ne le fassent adhérer à une trompeuse doctrine des paradis et des enfers. Ainsi, suite à son tour d'horizon historique, Leroux garantit que :

Les paradis et les enfers à part de la nature et de la vie ne sont qu'une hérésie dans la tradition humaine [...] l'idée des anciens a été *universellement* que l'homme renaissait dans l'humanité ; je dis que ce fut toujours là le point capital de leurs divers systèmes, et que ce ne fut jamais que *secondairement* qu'ils embrassèrent soit la métempsychose indéterminée à travers les diverses formes

---

<sup>979</sup> *Ibid.*, p. 310.

<sup>980</sup> *Ibid.*

<sup>981</sup> *Ibid.*

<sup>982</sup> *Ibid.*

<sup>983</sup> *Ibid.*, p. 260.

<sup>984</sup> *Ibid.*

d'êtres qui remplissent l'univers, soit le passage dans des paradis, des enfers, et des purgatoires<sup>985</sup>.

Au tournant du 19<sup>e</sup> siècle, une révolution serait donc en passe d'avoir lieu puisque, grâce aux progrès effectués dans la connaissance de l'humanité et à l'émergence de l'idée de *perfectibilité*<sup>986</sup>, l'Occident aurait amassé suffisamment de Lumières pour redécouvrir et accepter pleinement l'idée de renaissance dans l'humanité. Or, ce retour aux sources est absolument nécessaire pour formuler la grande *révélation nouvelle* et permettre l'avènement d'une société fraternelle. Enfin, l'humanité pourra comprendre que :

Nous, qui naissons, nous nous trouvons être non seulement la suite et, comme on dit, les fils et la postérité de ceux qui ont déjà vécu, mais au fond et réellement ces générations antérieures elles-mêmes<sup>987</sup>.

Sur le fond, Leroux déploie une conception de la métempsycose qui voit dans la mort la dissolution radicale de toute forme d'individualité. En effet, à l'heure du trépas physique, l'âme individuelle se dissoudrait, puis se refondrait dans la matrice ontologique de l'Humanité, se ressourcerait en s'annihilant dans l'Esprit collectif, puis, perpétuellement, rejaillirait neuve sur terre en compagnie de ses sœurs. Toutes reviendraient vierges de leurs existences passées, et aucune âme nouvelle ne saurait entretenir de rapport singulier avec l'une de celles l'ayant précédé : actes et pensées des vies antérieures n'ont aucune conséquence sur les suivantes<sup>988</sup>. Loin de s'exprimer dans les faits accomplis, notre *être* est pour Leroux tout entier contenu dans « notre virtualité »<sup>989</sup> :

Plus il y a en nous de virtualité, moins nous sommes occupés de ce que nous avons déjà fait ; car nous avons hâte d'agir de nouveau et de marcher en avant. C'est le voyageur fatigué qui repasse par la mémoire sur les lieux déjà parcourus<sup>990</sup>.

Ainsi, de même que le paysan pourra renaître roi et le roi paysan, le criminel ne sera nullement châtié à sa mort : sa virtualité nouvelle s'incarnera dans des conditions aléatoires, desquelles rien ne saurait être présagé :

---

<sup>985</sup> *Ibid.*, pp. 241-242.

<sup>986</sup> *Ibid.*, p. 240.

<sup>987</sup> *Ibid.*, p. 216.

<sup>988</sup> Lynn SHARP, « Metempsychosis and Social Reform. The Individual and the Collective in Romantic Socialism », *French Historical Studies*, 2004, vol. 27, n° 2, p. 349.

<sup>989</sup> Pierre LEROUX, *De l'humanité, de son principe et de son avenir*, *Ibid.*, p. 221.

<sup>990</sup> *Ibid.*, p. 222.

Chacune de leur existence est un anneau dans la chaîne mais n'est pas la chaîne ; ces anneaux se correspondent, et, par une pénétration véritable, se reproduisent réellement au point d'être virtuellement impliqués les uns dans les autres ; mais ils ne se répètent pas, et ne sont pas l'inutile reproduction d'une seule manifestation. Voulez-vous que le papillon reproduise formellement la chenille ? Le papillon préexistait dans la chenille ; en sorte que la chenille existe encore dans le papillon. Mais le lien qui unit ces deux formes, cette identité au fond de la chenille et du papillon, n'empêche pas que ces deux formes ne soient des anneaux bien distincts de la même existence<sup>991</sup>.

### 3.1.3 La métempsycose reynaldienne : capacité et prédestination

Reynaud, pour sa part, théorise sa propre conception de la métempsycose à partir de sa lecture du zoroastrisme (permise par les traductions de Burnouf). Si les principes en sont exposés dès 1840 dans l'article « Zoroastrisme », ils connaissent leur expression la plus explicite et la plus développée dans l'article « Druidisme », finalisé en 1846, où le directeur de l'*Encyclopédie* affirme que druidisme et zoroastrisme sont des religions-sœurs, qui défendraient la même vision de la transmigration des âmes. « Druidisme » est véritablement *programmatische* pour Reynaud car, tout comme Leroux, il prétend remonter à la Tradition la plus ancienne et la mieux établie pour délimiter une *révélation nouvelle* opérative. Or, cette Tradition serait justement celle du zoroastrisme-druidisme et, tout en décrivant ce qui fut selon lui la religion de la Gaule antique, Reynaud promeut activement la Renaissance de ces mêmes principes religieux dans la France moderne et républicaine.

La différence la plus évidente de la métempsycose reynaldienne avec celle de Leroux tient à ce que, selon lui, la mort n'est nullement une rupture pour la personnalité individuelle, mais lui permet au contraire de persister sous d'autres conditions<sup>992</sup>. En réalité, opposé à « l'égalité absolue »<sup>993</sup> qu'il estime être le principe métaphysique fondateur (et trompeur) de son ancien collègue et des socialistes « radicaux », Reynaud attribue la valeur métaphysique première non pas à l'Humanité (entendue au sens d'une entité spirituelle dans laquelle les hommes viendraient s'anéantir avant de pouvoir renaître) comme Leroux, mais à l'homme en tant qu'individu :

---

<sup>991</sup> *Ibid.*, p. 219.

<sup>992</sup> Jean REYNAUD, « Druidisme » in *Encyclopédie nouvelle Tome IV*, Paris, Charles Gosselin, 1846, p. 410.

<sup>993</sup> Jean REYNAUD, « Babeuf », in *Encyclopédie nouvelle Tome II*, Paris, Charles Gosselin, 1835, p. 325.

Que l'on nous parle d'aller nous noyer dans les flots éternels du Saint-Esprit ou nous engloutir dans les abîmes de Bouddha, c'est toujours, au fond, une dissolution de la vie, et rien ne peut empêcher toute âme qui sent en soi la vitalité de repousser avec horreur un tel avenir<sup>994</sup>.

C'est donc autour de l'entité individuelle qu'il structure l'ensemble de sa pensée religieuse, témoignant en parallèle d'une grande défiance envers les religions qui voudraient en nier ou en amoindrir la valeur, et mécomprennent la singularité de la personne humaine, coadministratrice de l'univers avec Dieu. Selon lui, dans la métempsycose druidique :

En passant dans l'autre monde, on ne perdait [...] ni sa personnalité, ni sa mémoire, ni ses amis ; on y retrouvait des affaires, des relations, des lois, des magistrats comme dans ce monde-ci ; on y faisait usage de capitaux, c'est à dire toute l'économie de nos sociétés. Ce seul point suffit aussi pour marquer un infini entre cette métempsycose et celle de l'Inde : qui se serait aventuré à prêter à un débiteur qu'on aurait vu exposé à comparaître, au jour de l'échéance, sous la forme d'un quadrupède ou d'un moucheron ?<sup>995</sup>

L'idée centrale de Reynaud est que le druidisme fut la religion de la « victoire sur la mort », celle qui sut le mieux comprendre que le décès individuel n'était en aucun cas une fin ou même une rupture douloureuse pour la personnalité humaine, mais était au contraire le moyen de son élévation continue. En effet, pour les druides la conscience individuelle n'aurait supposément pas été anéantie par la mort, mais, grâce à une métempsycose cosmique, était simplement transportée sur une autre planète, en un autre segment de l'univers pour poursuivre son cheminement personnel puisque « Mourir c'est grandir, si Dieu le veut, mais ne rien perdre ni de soi-même ni de ses amitiés »<sup>996</sup> :

L'homme, détaché des organes dont il s'était servi durant la période terrestre, ne devenait point une ombre, comme dans le dogme du paganisme et de l'Église romaine, qui se sont justement accordés à faire tant d'état de ce tourbillon passager que soulève le souffle de la vie et que l'on nomme le corps ; toujours douée de la même puissance de création, l'âme re prenait aussitôt possession de nouveaux membres, et, sans entrer dans le fabuleux empire de Pluton, ni dans celui de Satan, pas plus que dans les mystiques rayons de l'Empyrée, elle allait

---

<sup>994</sup> Jean REYNAUD, « Druidisme », *Ibid.*, p. 404.

<sup>995</sup> *Ibid.*, p. 410.

<sup>996</sup> *Ibid.*, p. 409

tout simplement chercher résidence sur un autre astre que celui-ci. Ainsi la mort ne formait en réalité qu'un des points de division dans une série périodique<sup>997</sup>.

Reynaud confirme ses désaccords avec Leroux en condamnant la « confusion » orientale qui nierait selon lui la spécificité de la personne humaine et à laquelle il associe son ancien collaborateur, promoteur des idées indiennes. Il se fait pour sa part le chantre d'une religion druidique qui « n'aurait [...] été qu'une expression figurée du principe de l'individuation »<sup>998</sup>, soit d'une « communion mystique [personnelle] avec le Rédempteur »<sup>999</sup>. Ces considérations ne l'empêchent pas de lier étroitement les destins individuels à celui de l'Univers dans son ensemble, puisqu'il estime que la mort et la renaissance de chaque homme sont inéluctablement articulées à la marche générale du progrès universel. Pour Reynaud, la métempsycose est « une sorte de recrutement ordonné par les lois générales de l'univers pour l'entretien de la circulation dans tous les mondes »<sup>1000</sup>. Ces « lois » universelles présideraient ainsi au déroulement de chaque existence individuelle et, conformément aux présupposés philosophiques de Reynaud, les soumettraient toutes à la nécessité absolue des hiérarchies célestes.

En effet, en théorisant une métempsycose cosmique qui voit les âmes humaines visiter différentes planètes de l'univers suivant les nécessités de ce dernier, Reynaud soutient que la qualité de chaque trajectoire dépend directement de la *valeur* de chaque âme individuelle. Selon lui, les formes d'inégalités les plus fondamentales observables sur terre, notamment de nature et de condition, ne sont pas arbitraires et insensées, comme voudraient le faire croire les partisans de « l'égalité absolue ». Plutôt, elles correspondraient intimement à la hiérarchie spirituelle qui conditionne l'ensemble de la Création, et donc du genre humain. Le philosophe commence par préciser que la structure même du cosmos est rationnellement organisée suivant un principe éminemment hiérarchique<sup>1001</sup>, étant divisée en « trois cercles » de valeurs ontologiques radicalement différentes<sup>1002</sup>. Si les hommes, comme l'ensemble de l'ordre naturel sont pour l'essentiel confinés dans le cercle le plus inférieur, Reynaud affirme que le but ultime de l'humanité est de se hausser peu à peu au sommet de celui-ci, puis d'accéder aux cercles supérieurs ; objectif ambitieux qui ne sera accompli qu'à des rythmes variables suivant les cas individuels. Or, c'est justement à faciliter cette entreprise que doivent servir,

---

<sup>997</sup> *Ibid.*

<sup>998</sup> *Ibid.* p. 405\*

<sup>999</sup> *Ibid.*

<sup>1000</sup> *Ibid.*, p. 410.

<sup>1001</sup> *Ibid.*, p. 416.

<sup>1002</sup> *Ibid.* p. 414.

en théorie, les inégalités terrestres conformes à l'ordre cosmique<sup>1003</sup>. En effet, les hommes présentent des inégalités de « nature »<sup>1004</sup> fondamentales, qui ne sont nullement arbitraires mais résultent de la structure même de l'univers, ainsi que des mérites dus aux vies antérieures de chaque homme :

Quoi de plus naturel que d'être exposé, au moins dans certains cas, à perdre la mémoire au passage d'une vie à l'autre ! Telle serait tout simplement la condition de notre existence actuelle ; et de là, non seulement tout s'expliquerait, les diversités de naissance, les inégalités de nature, les prédispositions de destinées, mais tout s'enchaînerait dans une ordonnance régulière, le présent n'étant plus qu'un milieu entre l'avenir et le passé de la vie<sup>1005</sup>.

Et de ces inégalités de nature doit découler une nécessaire hiérarchie terrestre<sup>1006</sup>, qui permet de renouer avec « le sentiment de justice qui avait porté les druides à instituer l'aristocratie naturelle »<sup>1007</sup> :

Les puissances célestes composaient [pour les druides] une hiérarchie régulière par la distinction de leurs propriétés respectives, de même les membres de l'ordre terrestre<sup>1008</sup>.

[...]

Dès que l'on reconnaît que la distribution des innéités qui distinguent les hommes dès leur apparition sur la terre n'est point l'effet de l'arbitraire, il devient en effet conséquent, suivant les impulsions de la même loi, de procurer à chacun, sans arbitraire, les conditions convenables au droit de sa nature. De ce qu'il y a justice dans les naissances, il suit qu'il y ait justice dans les fonctions. C'est Dieu qui donne l'exemple<sup>1009</sup>.

Au sein cet ordre des choses millimétré se détachent de « grandes âmes »<sup>1010</sup>, appartenant à « ceux que l'illustration de leur existence sur la terre avait détachés de la

---

<sup>1003</sup> *Ibid.*, p. 414\*\* : « les puissances célestes composaient une hiérarchie régulière par la distinction de leurs propriétés respectives, de même les membres de l'ordre terrestre, par leur disposition méthodique selon les lois sacrées du trinaire ».

<sup>1004</sup> *Ibid.*

<sup>1005</sup> *Ibid.*, p. 413.

<sup>1006</sup> *Ibid.*, p. 415\*\* : « L'ordonnance de la société druidique ne devait être qu'un reflet de la constitution idéale que l'on imaginait dans le ciel »

<sup>1007</sup> *Ibid.*, p. 414\*\*.

<sup>1008</sup> *Ibid.*, p. 416.

<sup>1009</sup> *Ibid.*, p. 414\*\*.

<sup>1010</sup> Jean REYNAUD, « Druidisme », *Ibid.*, pp. 412\*-413\*.



multitude »<sup>1011</sup>. Ces « grands hommes [...] sont comme des flambeaux dont la lumière est toute bienfaisante et ne cause de mal à personne »<sup>1012</sup> ; situés au sommet de la hiérarchie humaine, leur devoir consiste à prendre en main le destin de l'ensemble de leurs semblables et de les guider sur la voie du progrès spirituel et social. Cette élite serait l'unique théoricien et ordonnateur légitime du progrès social, car seuls ses membres sauraient tirer de leur haute nature les ressources nécessaires pour suivre les voies de Dieu et de la Raison. Leur arrivée prochaine aux responsabilités permettra de vérifier combien « pèsent dans la balance du monde les grandes âmes »<sup>1013</sup>, celles qui sont promises à un sort glorieux dans leurs vies prochaines :

Que signifient les honneurs rendus aux grands hommes par la postérité, si cette reconnaissance, au lieu de trouver un chemin, dans l'ordre mystérieux de l'univers [...] ne tombe que sur une poussière morte et une insensible mémoire ? Si les Panthéons ont de l'avenir, c'est que la croyance que les bienfaiteurs de la terre ne sont pas absolument séquestrés par la mort<sup>1014</sup>.

Ainsi, s'il s'oppose à l'ordre social et aux élites de son époque, Reynaud est loin de rejeter toute notion de *hiérarchie*, comme le font alors de nombreux socialistes et communistes (notamment Leroux). Si sa philosophie religieuse continue à affirmer que l'humanité est marquée par une profonde *unité*, toute égalité réelle doit s'appuyer sur la reconnaissance des capacités innées de chacun et donc sur un principe hiérarchique bienveillant (et non sur la funeste « égalité absolue »). On retrouve ici, on le voit, les principaux termes de la philosophie religieuse capacitaire théorisée par la *Doctrine* de la Première Église saint-simonienne. Avant de préciser plus avant les tenants du projet politique de Reynaud, et notamment la nature de cette « aristocratie naturelle » qu'il appelle de ses vœux, il nous faut mettre en lumière le processus idéologique qui le conduit à se tourner vers la religion druidique et qui, bien loin d'un banal passéisme, se nourrit de certaines des dynamiques intellectuelles les plus novatrices de son époque. Sa réflexion est en effet le fruit d'un détour théorique approfondi par les sujets savants liés à la Renaissance orientale et, plus particulièrement à cette idée *indo-européenne* qui commence à prendre une importance capitale dans les champs scientifique et intellectuel.

---

<sup>1011</sup> *Ibid.*, p. 409\*.

<sup>1012</sup> *Ibid.*, pp. 412\*-413\*.

<sup>1013</sup> Jean REYNAUD, « Druidisme », *Ibid.*, pp. 412\*-413\*.

<sup>1014</sup> Jean REYNAUD, « Zoroastre », *Ibid.*, p. 805

## 3.2 Un rôle précurseur dans la lecture républicaine différentialiste de la question indo-européenne

De par ses relations privilégiées avec Eugène Burnouf, Jean Reynaud parvient à occuper une place de choix dans les débats intellectuels qui touchent à la Renaissance orientale, et donc à la nouvelle question *indo-européenne*. Le directeur de l'*Encyclopédie nouvelle* en déploie une conception singulière pour son époque, qui le distingue de la plupart de ses pairs républicains, tant sur son interprétation du phénomène religieux oriental que sa volonté de *segmenter* l'humanité en différentes traditions. Ce faisant, il anticipe largement l'approche différentialiste du phénomène indo-européen qui s'impose à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle.

### 3.2.1 L'Orient comme simple détour pour retrouver les sources de la tradition européenne

L'analyse des théories respectives de Leroux et Reynaud sur la métempsychose démontre de manière particulièrement éclatante que les deux philosophes entretiennent une relation fondamentalement différente à cet « Orient » qui les fascine. En effet en admettant que les notions d'Orient et d'Occident puissent recevoir une définition satisfaisante, il a pu être avancé (notamment par Joseph Campbell<sup>1015</sup>) que, sur le plan anthropologique, religieux et philosophique, la distinction la plus fondamentale entre les deux « mondes » était liée à leur conception de la *personne* humaine, conception qui s'expliciterait dans la question métaphysique du destin de l'âme après la mort. Selon cette grille de lecture, la ligne de démarcation sommaire entre Orient et Occident se situerait quelque part au centre de l'Iran<sup>1016</sup>. En effet, à l'ouest de cette ligne, l'essentiel des doctrines religieuses, notamment moyen-orientales ou européennes, païennes ou monothéistes, tendent à considérer que la personnalité humaine constitue un noyau ontologique indivisible et immuable, qui perdure après la mort, quelle que soit sa destination. Les religions orientales, pour leur part, considèrent plutôt que la personnalité humaine se dissout au moment de la mort physique pour changer de nature sous une forme ou une autre, notamment par la réincarnation (prenant la forme d'une toute nouvelle personnalité humaine, ou même d'un animal).

---

<sup>1015</sup> Joseph CAMPBELL, *Des mythes pour se construire*, Paris, OXUS, 2011, p. 84.

<sup>1016</sup> *Ibid.*

Cette grille de lecture permet d'entrevoir combien, sous des aspects similaires, les théories de la métempsycose de Leroux et Reynaud diffèrent *absolument*. Leroux effectue indéniablement un pas théologique et philosophique radical en faveur des conceptions « orientales », tandis que Reynaud reste au contraire pleinement ancré dans la vision personnaliste de l'Occident et de l'Europe, s'intéressant à un « Orient » moins radicalement *autre*, que celui de Leroux. En réalité, la lecture de l'*Encyclopédie nouvelle* démontre même que Reynaud (et nombre de ses proches collaborateurs) entretient une réelle défiance envers « l'Orient » en général à (l'unique exception de l'Iran antique). Suivant les mots-mêmes de Reynaud, dans son maître-article « Zoroastre » :

Il faut considérer que l'on risquerait de causer à l'Europe un tort immense en l'engageant dans une alliance fautive avec le monde asiatique<sup>1017</sup>.

La relativisation de la personnalité humaine par ces religions asiatiques apparaît à Reynaud comme une faute impardonnable, débouchant sur ce *panthéisme* qu'il estime avoir dénaturé la métempsycose de Leroux (qui se défendait pourtant lui-même d'être panthéiste) et qui empêche l'homme de s'élancer sur la voie du progrès. En effet, s'il fait l'erreur de s'engager dans la voie des religions orientales, et notamment de cet hindouisme favorisé par Leroux : « l'homme tombe dans l'esclavage de l'univers physique, y craignant Dieu partout, jusqu'à n'oser s'affranchir lui-même du moucheron qui le blesse »<sup>1018</sup>. C'est ainsi que

L'on aboutit par le panthéisme à la confusion, à l'inactivité, au néant [alors que l'Europe devrait continuer à tendre] par la distinction précise de la personne de l'homme et de celle de Dieu, [au règne] de l'ordre, de la liberté, de la dévotion véritable<sup>1019</sup>.

Si elles recèlent encore quelques *premiers principes* pertinents, les religions orientales auraient désormais atteint leur limite : leur métaphysique relativiste et « confuse » ne serait plus en capacité de susciter une salutaire réorganisation sociale, tandis que le christianisme les aurait depuis longtemps dépassées en tous points (la religion nouvelle de l'âge moderne, jaillie de l'Europe chrétienne ne fera qu'amplifier ce gouffre). On est là bien loin des considérations unificatrices de Leroux selon lequel toutes les religions sans exception étaient issues d'une source indienne fondamentale, et devaient converger de nouveau vers cette source originelle :

---

<sup>1017</sup> Jean REYNAUD, « Zoroastre », in *Encyclopédie nouvelle Tome VIII*, Paris, Furne, 1840. p. 820.

<sup>1018</sup> *Ibid.*

<sup>1019</sup> *Ibid.*

Il ne s'agit pas en effet seulement des Indiens quand on traite de la religion de l'Inde, il s'agit de l'humanité. Voilà une religion certainement antérieure à toutes les autres religions du monde, et où toutes les religions et toutes les philosophies semblent avoir leurs racines. Car, qu'est-ce, je le demande, que l'Égypte, sinon, à beaucoup d'égards, une reproduction de l'Inde ? Le polythéisme grec tout entier ne semble-t-il pas les débris épars d'un système plus unitaire et plus complet, qui est arrivé aux Grecs par parties, comme les fragments d'un astre brisé ? La philosophie ne baigne-t-elle pas ses racines dans l'Inde par Pythagore et Platon ? Le christianisme ne consiste-t-il pas essentiellement dans la Trinité, et la Trinité ne se retrouve-t-elle pas au fond de la religion de l'Inde ?<sup>1020</sup>

Au contraire, pour Reynaud, il apparaît que l'Inde, comme l'essentiel des autres civilisations orientales, est un archaïsme institutionnalisé qui ne fait que résister à son inéluctable écroulement, étant irrémédiablement dépassée dans la marche vers le progrès universel et la « révélation nouvelle » qui doit voir le jour en Europe. En somme, l'*Encyclopédie nouvelle* reynaldienne se révèle résolument différentialiste sur le plan culturel, ce qui est en réalité commun dans le contexte de cette « Renaissance orientale » où, comme nous le rappelle Edward Saïd, en général, « ce qui comptait, ce n'était pas tant l'Asie que l'utilité de l'Asie pour l'Europe moderne »<sup>1021</sup> et où, selon Henry Laurens, « les civilisations orientales [étaient le plus souvent] définies comme étant du passé dans le présent »<sup>1022</sup>. Reynaud apparaît comme l'un des savants les plus déterminés de son époque pour faire du recours à l'Orient, toujours selon les mots d'Henry Laurens, le moyen privilégié de faire « émerger l'idée de progrès comme mouvement propre de l'Europe dans l'histoire »<sup>1023</sup>. Le philosophe n'en fait pas mystère, puisqu'il définit la seule tradition religieuse orientale qui trouve réellement grâce à ses yeux, le zoroastrisme, comme un véritable « pré-Occident » indo-européen.

---

<sup>1020</sup> Pierre LEROUX, « Brahmanisme et bouddhisme », *Ibid.*, p. 56.

<sup>1021</sup> Edward W. SAÏD, *L'orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Paris, Seuil, 2005, p. 137.

<sup>1022</sup> Henry LAURENS, « L'orientalisme français : un parcours historique », in *Penser l'Orient. Traditions et actualité des orientalismes français et allemands*, Beyrouth, Presses de l'Ifpo, Orient Institut, 2004, URL complète en biblio, paragraphe 16.

<sup>1023</sup> *Ibid.*

### 3.2.2 L'Iran de Zoroastre et des Mages, religion du progrès et des hiérarchies ontologiques

Plus qu'à une ouverture vers des humanités différentes, Reynaud scrute l'Orient à la recherche d'une Tradition européenne « authentique », supposément épargnée par le dépôt de certains sédiments historiques contingents au sein de l'Europe géographique. Ce projet singulier est articulé à l'élaboration contemporaine du concept d'« indo-européen »<sup>1024</sup>, qui permet au directeur de l'*Encyclopédie* d'espérer renouer avec l'identité « véritable » de sa propre tradition culturelle, au-delà de ses frontières modernes. Eugène Burnouf, que Reynaud considère comme son « maître »<sup>1025</sup> en tout ce qui concerne l'accès aux langues et religions anciennes, joue alors un rôle majeur dans les débats contemporains pour définir ce vaste ensemble *indo-européen* qui semble se dessiner du fait des parentés linguistiques qui unissent l'Europe à certains territoires et peuples asiatiques. Or, dans ce vaste ensemble, il est frappant de constater que Reynaud (qui présente sa propre conception du phénomène indo-européen avec une grande autonomie) insiste sur la nécessité de *hiérarchiser* ces traditions, et qui plus est sur la base même de leurs conceptions de la *hiérarchie*.

Le philosophe mène à bien cette analyse en insistant sur la dichotomie entre ce que sont pour lui les deux plus grands et anciens représentants de la famille indo-européenne: l'Inde et l'Iran, qu'il identifie respectivement au védisme et au zoroastrisme (ou mazdéisme)<sup>1026</sup>. Ces deux branches sœurs incarnent pour lui toute la distance qui sépare l'erreur de la vérité : parties d'une source commune, elles auraient rapidement choisi des voies radicalement différentes qui auraient entièrement déterminé leur destin civilisationnel. Là où l'Inde (et Leroux avec elle) se serait enfoncée dans les erreurs du panthéisme et de la confusion spirituelle la plus totale, allant jusqu'à nier la spécificité du genre humain, l'Iran aurait quant à lui réussi à développer une conception métaphysique *hiérarchiquement* ordonnée, à la fois plus fidèle à la tradition authentique<sup>1027</sup> et bien plus proche des exigences du principe de « Progrès », et donc de l'âge moderne à venir.

---

<sup>1024</sup> Aurélien ARAMINI, « Zoroastre républicain. Les enjeux philosophiques et politiques de la découverte des textes “zends” chez Eugène Burnouf et Jean Reynaud », *Klesis*, 2014, n° 30, pp. 28-29.

<sup>1025</sup> David Albert GRIFFITHS, *Jean Reynaud, encyclopédiste de l'époque romantique*, Paris, Marcel Rivière et Cie, 1965, p. 273.

<sup>1026</sup> Jean REYNAUD, « Zoroastre », *ibid.* p. 744.

<sup>1027</sup> *Ibid.*, p. 785 : « Si l'on pouvait mesurer exactement l'âge des écritures d'après le degré d'ignorance qu'elles révèlent, il faudrait donc, sur la seule considération des caractères intrinsèques du morceau que nous venons d'examiner, lui assigner en toute confiance la plus haute ancienneté.. »

Reynaud insiste, de manière on ne peut plus claire, pour affirmer que la « dissension capitale »<sup>1028</sup> qui sépara l'Inde de l'Iran fut justement effectuée sur l'une des notions clés de sa propre philosophie, soit celle de la *hiérarchie*. En effet :

La doctrine des Naçkas repose tout entière, et expressément, sur la conception d'un dieu souverain dont toutes les autres puissances du ciel ne sont que les subordonnées même les créatures, tandis que dans les Védas, il n'y a aucune supériorité aussi absolue entre les dieux<sup>1029</sup>.

De cette divergence fondamentale entre les dogmes de l'Inde et de l'Iran découleraient donc deux voies radicalement différentes pour ces deux civilisations, l'une s'élançant dans la voie du progrès et l'autre s'enfermant dans la stagnation. En effet, suivant la pensée de Reynaud, qui accorde comme nous l'avons vu la primauté épistémologique aux réflexions théologiques et métaphysiques, la conception des *hiérarchies divines* est essentielle pour penser la *hiérarchie* dans son ensemble : sans ciel ordonné, il n'y aurait aucun ordre clair des idées possible, donc aucune philosophie et aucune organisation sociale pertinentes. Sans vision claire de la hiérarchie divine, et de son reflet terrestre, seule règne la confusion.

Alors qu'il promet ardemment, selon les mots d'Aurélien Aramini, une véritable « renaissance de la théologie zoroastrienne »<sup>1030</sup>, Reynaud affirme qu'il ne s'agirait nullement d'une « orientalisation » de l'Europe, d'une altération radicale de ses fondements métaphysiques. Au contraire, ce serait là renouer avec le cœur même de la tradition européenne, qui fut masquée par d'autres religions au fil du temps, mais qui influença régulièrement l'Europe au cours de son histoire :

Les jets directs du mazdéisme sillonnèrent [...] l'Europe dès les premiers siècles. Il y avait même, au dire de Saint Clément d'Alexandrie, des hérétiques qui s'autorisaient ostensiblement des écritures d'Ormuzd qu'ils prétendaient posséder, et dont ils faisaient le fondement de leur foi<sup>1031</sup>.

En réalité :

---

<sup>1028</sup> *Ibid.*, p. 790-791.

<sup>1029</sup> *Ibid.*, p. 790-791.

<sup>1030</sup> Aurélien ARAMINI, *Ibid.* p. 49.

<sup>1031</sup> Jean REYNAUD, « Zoroastre », *Ibid.* p. 797.

L'esprit de Zoroastre nous a été de tout temps bon conseiller, [...] c'est en réalité à ses secrètes impulsions que l'Europe doit une partie de la prospérité à laquelle elle s'est élevée<sup>1032</sup>.

Renouer avec le zoroastrisme serait donc un retour aux sources salvateur, une redécouverte d'enseignements essentiels depuis longtemps perdus, grâce aux enseignements des frères indo-européens iraniens :

La transfiguration de l'Europe n'est [...] pas l'effet d'une religion qui, s'improvisant, supprime tout-à-coup une autre religion qui s'éteint. Le phénomène est à la fois plus simple et plus profond : il n'y a ni naissance ni mort, mais continuation. Le courant de la théologie orientale [zoroastrienne], dans sa majestueuse lenteur, parvient à une terre qu'il n'avait point encore atteinte, et l'abreuve de ses eaux ; voilà tout le fond de l'histoire. De là cette merveilleuse effervescence de toute l'Europe au moment où commencent à s'y précipiter ces flots inconnue<sup>1033</sup>.

Avec la rencontre moderne de l'Europe et de l'Iran, nous parviendrions ainsi à une « refonte des deux courants ariens »<sup>1034</sup>. Riche de son expérience chrétienne, philosophique et scientifique, donc d'une connaissance approfondie de la nature humaine et du cosmos, l'Europe pourrait ainsi magnifier des enseignements dont l'Iran n'a pas su tirer pleinement profit. Parmi ces enseignements, le plus important serait une foi inaltérable dans l'idée de progrès. En effet, Reynaud affirme que « la grande pensée de Zoroastre, cette immortelle prophétie de l'espérance »<sup>1035</sup> est la religion la plus favorable à l'idée métaphysique du progrès grâce à sa conception de l'après-vie, et tout particulièrement son idée du *purgatoire*, qu'elle aurait réussi à imposer partiellement au christianisme dans les derniers siècles de l'antiquité<sup>1036</sup>. En effet, « théologiquement, [...] c'est sur la question du purgatoire, c'est-à-dire, en d'autres termes, de l'enfer arien, que toute la théorie de la perfectibilité se concentre »<sup>1037</sup>. Si l'Église romaine aurait pêché par son refus d'admettre unilatéralement l'idée de purgatoire, le temps serait venu de rallier le christianisme moderne à son inspirateur zoroastrien, c'est alors seulement que :

---

<sup>1032</sup> *Ibid.*, p. 819.

<sup>1033</sup> Jean REYNAUD, *Ibid.*, p. 798.

<sup>1034</sup> *Ibid.*, p. 799.

<sup>1035</sup> Jean REYNAUD, « Scandinaves », in *Encyclopédie nouvelle Tome VIII*, Paris, Furne, 1840, p. 29.

<sup>1036</sup> Jean REYNAUD, « Zoroastre », *Ibid.*, p. 799 : « Le dogme du purgatoire doit être considéré comme une dernière victoire de l'esprit de Zoroastre ».

<sup>1037</sup> *Ibid.*

Ce dogme [le purgatoire] on peut dès à présent l'augurer d'après les sentiments généraux de l'Europe, arrivera tôt ou tard à absorber celui de l'enfer : il ne fait en effet que commencer, tandis qu'il est évident pour tout le monde que l'autre finit. C'est à l'avenir à poursuivre la fécondation de la théologie de Jéhovah par cette bienfaisante émanation de celle d'Ormuzd<sup>1038</sup>.

Le directeur de l'*Encyclopédie* conclut sa démonstration, non sans exaltation, en proclamant que :

C'est donc dans la ligne mazdéenne que sont nos origines et qu'il faut chercher notre alliance. Or, c'est justement cette alliance qui nous autorise à réclamer contre la théologie romaine au sujet de la perpétuité du mal sur la terre, et de l'éternité de l'enfer. Ainsi, en nous abandonnant à l'inspiration des sentiments les plus miséricordieux du monde moderne, en écoutant le cri le plus pieux et le plus profond de notre conscience, nous ne faisons que consentir à ce que notre plus ancienne tradition nous ordonne. Unissons-nous donc avec confiance à Zoroastre sur ce point fondamental, et répétons après lui : faites, Souveraine bonté, que le mal disparaisse progressivement de la terre, et que toute créature, se tournant un jour vers vous, s'améliore sans fin. C'est le plus grand vœu que l'homme puisse faire pour la félicité du monde ; c'est l'expression des instincts actuels de l'Europe et des prophètes les plus antiques ; c'est par cette prière que je suis heureux d'être amené à conclure la dernière page de cet ouvrage<sup>1039</sup>.

---

<sup>1038</sup> *Ibid.*

<sup>1039</sup> *Ibid.*, p. 820.



### 3.2.3 Jean Reynaud : une place privilégiée et singulière dans le débat émergent sur le fait « indo-européen »

En proposant son interprétation du zoroastrisme et de la question indo-européenne, Reynaud joue en réalité un rôle largement pionnier sur la scène intellectuelle française. Nous l'avons vu, ses travaux sont directement issus de la très récente publication par Eugène Burnouf du premier tome de sa traduction de la *Bhagavad Purana* (1840), et c'est sur l'invitation expresse de Burnouf lui-même que Reynaud entreprend une interprétation systématique de ce corpus encore méconnu. Le philosophe joue ainsi un rôle central dans la révolution philologique « aryaniste »<sup>1040</sup> initiée par le philologue, et se démarque comme l'un des intellectuels en vue dans les débats novateurs portant sur la question *indo-européenne*. Rappelons que le terme même, « d'indo-européen » n'a alors été introduit que très récemment (1816) dans le champ de la linguistique par le linguiste allemand Franz Bopp (1791-1867), et fait alors l'objet d'interprétations très diverses, qui sont sujettes à de constants réajustements avec les nouvelles traductions qui se font progressivement jour. Alors que l'idée indo-européenne fait d'abord face à de profondes résistances de la part des institutions universitaires et religieuses, elle représente très rapidement un enjeu politique de taille<sup>1041</sup>, dont progressistes et conservateurs s'emparent pour défendre des conceptions de l'histoire bien différentes.

Or, Reynaud occupe une place singulière sur le champ intellectuel d'alors. Sur le plan le plus fondamental, notamment pour les critères de l'époque, sa conception du phénomène indo-européen est pour l'essentiel progressiste et républicaine, puisqu'elle lui permet de théoriser le bien-fondé de l'idée de *progrès* contre tous les immobilismes religieux et sociaux. Cette conception le voit, comme Burnouf et Quinet, s'opposer avec force à des philologues tels que le baron d'Eckstein (1790-1861) figure majeure de la philologie française et rédacteur en chef de la revue *Le Catholique*, qui voyait dans les études indo-européennes la confirmation de la Révélation chrétienne et catholique la plus traditionnelle<sup>1042</sup>. Pourtant, la conception que Reynaud déploie de la question orientale et indo-européenne présente au moins un point d'accord avec ces penseurs contre-révolutionnaires, qui est de mobiliser ces notions pour justifier un nouveau projet *religieux* strictement défini (et non pas simplement une ouverture philosophique ou spirituelle sur l'altérité, à l'exemple de Burnouf et Quinet).

---

<sup>1040</sup> Aurélien ARAMINI, *Ibid.* p. 29.

<sup>1041</sup> Aurélien ARAMINI et Arnaud MACE, « Introduction », *Romantisme*, 2019, vol. 3, n° 185, p. 11.

<sup>1042</sup> *Ibid.*

On le voit, Reynaud n'emploie nullement l'idée indo-européenne, comme de nombreux philologues progressistes de son temps, pour favoriser le « mouvement de laïcisation du monde »<sup>1043</sup>, mais la mobilise en faveur d'une véritable Renaissance théologique. Il cherche bien, comme les contre-révolutionnaires, à exhumer une Tradition religieuse infaillible et univoque, mais dans le sens du progrès. Ce positionnement unique est sans nul doute dû en grande partie à l'influence centrale de Ballanche, ce fameux *contre-révolutionnaire progressiste* aux idées religieuses si ambivalentes. Comme Ballanche qu'il avait tant lu, et sans nul doute du fait même de cette lecture, Reynaud rejette certains clivages majeurs de son époque, révélant encore une fois, comme le remarque Sylvain Milbach, à quel point une certaine forme de religiosité tend, au cours du premier XIX<sup>e</sup> siècle, à rebattre les sédimentations idéologiques héritées du XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>1044</sup>. En outre, il nous semble ici encore falloir insister sur la persistance des principaux enseignements de la Première Église saint-simonienne chez Jean Reynaud, et tout particulièrement ceux portant sur la question *hiérarchique*, qui permettent au philosophe de se distinguer, au sein de la mouvance philologique républicaine, sur la question de l'altérité culturelle.

En effet, il apparaît que les principaux penseurs républicains qui se prononcent sur les enjeux de la Renaissance orientale, et donc de la question indo-européenne le font dans une perspective universaliste. Ainsi d'Edgar Quinet dont Frédéric Brahami souligne qu'il demeure « étranger à la dichotomie entre Indo-germans et Sémites [et qu'il] met en relief une continuité mythologique universelle »<sup>1045</sup> en proposant une vision « universaliste, progressiste et révolutionnaire » de l'idée indo-européenne<sup>1046</sup>. C'est également le cas d'Eugène Burnouf lui-même, dont Aurélien Aramini rappelle qu'il mobilise l'idée indo-européenne dans la « perspective universaliste d'une histoire de l'esprit humain »<sup>1047</sup> qui entend ouvrir la conscience européenne à toutes les richesses de l'Orient, et notamment au bouddhisme qu'il tenait en haute estime. En somme, alors que Burnouf, Quinet et Leroux s'emparent de l'Orient et des traditions indo-européennes pour insister sur l'unité du genre humain, Reynaud (comme nous l'avons vu) se révèle bien plus différentialiste, soucieux de distinguer et de hiérarchiser les traditions et les peuples avec rigueur.

---

<sup>1043</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>1044</sup> Sylvain MILBACH, *Les Chaires ennemies. L'Église, l'État et la liberté d'enseignement secondaire dans la France des notables (1830-1850)*, Paris, Champion, 2015.

<sup>1045</sup> Frédéric BRAHAMI, « La généalogie du genre humain. Quinet et la "renaissance orientale" », *Romantisme*, 2019, vol. 3, n° 185, p. 68.

<sup>1046</sup> Aurélien ARAMINI et Arnaud MACE, *Ibid.*, p. 13.

<sup>1047</sup> Aurélien ARAMINI, « La philologie révolutionnaire d'Eugène Burnouf », *Romantisme*, 2019, vol. 3, n° 185, p. 54.

On constate ici encore que, si Reynaud (qui dialogue par ailleurs régulièrement avec Quinet) est convié par Burnouf à sa grande entreprise philologique, il ne représente en aucun cas une simple « sanction philosophique » pour ses théories. Les deux hommes s'entendent pour user du vocable indo-européen afin de saper la pensée contre-révolutionnaire et son providentialisme catholique<sup>1048</sup>, mais divergent sur de nombreux points, et tout particulièrement sur la question de l'*universalisme*. Or, c'est bien l'approche différentialiste du phénomène indo-européen initiée par Reynaud qui finit par connaître le plus grand succès au cours du XIX<sup>e</sup> siècle. C'est une approche fondée sur la même orientation initiale, bien qu'évidemment radicalement différente dans son ancrage théorique, ses modalités conceptuelles et ses conclusions pratiques, qui sera adoptée par les nombreux théoriciens de « l'aryanisme » et qui va durablement marquer l'histoire du concept, en éclipsant les réflexions de Burnouf.

Surtout, l'approche différentialiste de Reynaud s'impose largement dans la tradition républicaine elle-même. Ce sera encore une fois dans le cadre d'un appareillage théorique bien différent du sien (et non religieux) mais reprenant néanmoins sa perspective fondamentale et certains de ses arguments. C'est le cas chez l'influent Michelet puisque, près de deux décennies après Reynaud, en 1864, il effectue selon les termes d'Aurélien Aramini et d'Arnaud Macé, « un usage inquiétant de l'idée indo-européenne, fragmentant l'identité humaine en traditions rivales »<sup>1049</sup>. Il nous semble donc que Reynaud apparaît comme un véritable pionnier dans l'histoire d'un certain différentialisme culturel républicain, et ce d'autant plus lorsque l'on considère ses réflexions sur le *druidisme* (et donc la Gaule antique) vers lesquelles il nous faut à présent nous tourner.

---

<sup>1048</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>1049</sup> Aurélien ARAMINI et Arnaud MACE, p. 13.

### 3.3 La religion de la République, renouer avec les principes d'un *druidisme* théocratique et éclairé

L'article « Druidisme » (1846) constitue le véritable manifeste religieux de l'*Encyclopédie nouvelle* reynaldienne, et se voit d'ailleurs rapidement imprimé comme un ouvrage à part entière (sous le titre de *Considérations sur l'esprit de la Gaule*) du fait de son grand succès. Dans cet article programmatique, le philosophe appelle la France à renouer avec son passé *druidique* pour reprendre le flambeau de la civilisation. Ceci lui permet de développer davantage sa pensée hiérarchique, puisqu'il loue en la personne des *druïdes* les tenants d'une « aristocratie naturelle », qui doit fournir le modèle d'une nouvelle organisation politique fondée sur la foi et la science, soit une théocratie scientifique, ou encore une technocratie religieuse.

#### 3.3.1 Réhabiliter la Gaule

Soucieux comme Leroux de renouer avec la tradition religieuse la plus antique, Reynaud ne se penche pas uniquement sur les grandes civilisations orientales, mais entend également révéler à la nation française son *alliance* et sa *révélation* originelles, celles qui furent mises en forme par la religion druidique des Gaulois. Au tournant de 1845, lorsque Reynaud se documente pour rédiger l'article « Druidisme » de son *Encyclopédie*, les connaissances savantes sur la Gaule antique demeurent extrêmement parcellaires, et peu connues du grand public. Le philosophe ne peut s'appuyer que sur deux principaux travaux d'historiens parus au début du XIX<sup>e</sup> siècle : l'*Histoire des Gaulois depuis les temps les plus reculés* d'Amédée Thierry (dont les trois volumes paraissent respectivement en 1828, 1834 et 1845) et l'*Histoire des Gaulois* (1833) d'Henri Martin (1810-1883), qui deviendra un proche ami de Reynaud.

Le directeur de l'*Encyclopédie nouvelle* s'appuie également sur un ouvrage plus ancien, le seul qui soit spécifiquement dédié à la question qu'il souhaite élucider, c'est-à-dire le *Religion des Gaulois* (1727) de Dom Jacques Martin, qu'il emprunte à la Bibliothèque royale en 1845<sup>1050</sup>. En plus de ces œuvres historiques, Reynaud s'appuie surtout sur la lecture des sources originales grecques et romaines traitant des Gaulois, ainsi que sur divers

---

<sup>1050</sup> David Albert GRIFFITHS, *Ibid.*, p. 257.

tâtonnements et sur une bonne dose « d'intuition », comme le relate Henri Martin dans l'ouvrage qu'il consacre à la mémoire de son ami, après son décès en 1863 :

Les Grecs et les Latins lui avaient fourni des traits capitaux sur la croyance des Gaulois à une immortalité toujours active de sphère en sphère, croyance dont l'antiquité classique faisait le signe distinctif de ce peuple ; et il savait de plus, mais seulement par des témoignages très-controversés et de seconde main, que la tradition gauloise s'était, maintenue, tout en s'imprégnant de christianisme, chez les bardes du pays de Galles<sup>1051</sup>.

En somme :

Ce fut [...] avec une joie profonde qu'il put constater la conformité des données fondamentales où l'avait conduit la marche spontanée de ses idées [celles touchant à la métempsycose, au progrès et aux hiérarchies célestes donc] avec celle des traditions anciennes que son patriotisme devait naturellement lui rendre plus chère qu'aucune autre, la tradition gauloise. Là encore, il manifeste cette sorte d'intuition historique que nous avons signalée à propos de Zoroastre<sup>1052</sup>.

Si le récit d'Henri Martin peut paraître quelque peu naïf quant à la logique du cheminement de Reynaud, il nous permet de constater encore une fois que le philosophe ne se contente pas de synthétiser les connaissances du champ scientifique, mais participe activement, depuis sa position singulière, à les produire. Commentateur régulier des religions anciennes, il formule des orientations philosophiques qui exercent une grande influence sur certains de ses contemporains, même si elles seront rapidement rejetées par les spécialistes dans les années et décennies à venir, alors que la production des savoirs se spécialise davantage. En outre, Reynaud participe parfois activement, et aux premières loges, à la production du savoir historique, comme en témoigne son implication dans certains travaux archéologiques qui tentent de développer les connaissances touchant à l'histoire de la Gaule.

C'est ainsi que, en août 1847, le philosophe se rend dans la Nièvre avec le docteur Augustin Serres pour « enrichir d'ossements gaulois le fonds de la galerie d'anthropologie du Muséum d'histoire naturelle »<sup>1053</sup>, comme le relève David Albert Griffiths. Surtout, le succès de l'article « Druidisme » puis des *Considérations sur l'Esprit de la Gaule* fait de Reynaud l'un des initiateurs majeurs du grand enthousiasme qui touche à l'histoire gauloise dans la

---

<sup>1051</sup> Henri MARTIN, *Jean Reynaud*, Paris, Furne, 1863, p. 13.

<sup>1052</sup> *Ibid.*

<sup>1053</sup> David Albert GRIFFITHS, p. 277.

deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> siècle (l'influente *Histoire de France* d'Henri Martin est très largement inspirée des considérations cosmogoniques de Reynaud). Si ses théories rencontrent un tel succès, c'est qu'elles ne font pas de la Gaule un simple objet d'étude savant, mais bien un enjeu fondamental pour la France moderne, laquelle doit selon lui renouer avec sa noble tradition religieuse pour déployer pleinement ses potentialités.

### 3.3.2 La glorification de l'héritage druidique, voie de l'avenir

Désirant exhumer la Tradition la plus ancienne et la plus vénérable de l'Humanité, Reynaud s'était initialement tourné vers le zoroastrisme ; or, ce détour oriental le convainc en définitive dans la première moitié des années 1840 qu'il lui faut en réalité revenir vers sa propre tradition religieuse, le *druidisme*. Le philosophe fait en effet de ce dernier la religion la plus ancienne et la plus vénérable du genre humain, estimant, dans une analyse plus qu'audacieuse, que ce sont probablement les druides gaulois qui ont « enseigné » à l'Iran zoroastrien ses théories religieuses. Il cite notamment Pline en affirmant que ce dernier

n'hésitait point à déclarer que les druides étaient les mages de la Gaule, et, plus encore, qu'il semblait que la Gaule eût enseigné ses cérémonies à la Perse, tant, d'une contrée à l'autre, malgré la distance et la division, on découvrait de similitude dans les rites<sup>1054</sup>.

Outre l'Iran, La Gaule aurait enseigné certaines de ses plus nobles idées aux autres peuples indo-européens et notamment à la Grèce antique au travers du pythagorisme<sup>1055</sup>, pouvant ainsi revendiquer l'une des toutes premières places dans l'histoire de la civilisation. En somme, si l'Iran perse a au moins eu le mérite de coucher par écrit certains enseignements de cette tradition perdue, c'est bien à la France, au travers de la Gaule, que reviendrait de toute éternité le titre historique de grand précepteur de l'Humanité. Nulle nation ne peut se prévaloir d'un héritage plus glorieux car « en effet, nos druides méritent dans l'ordre de la Religion un rang éminent. Ils sont sublimes »<sup>1056</sup>. La figure glorieuse de la Gaule est d'autant mieux valorisée qu'elle est mise en opposition frontale avec le caractère inférieur des autres traditions : latines et germaniques d'une part, mais surtout orientales :

---

<sup>1054</sup> Jean REYNAUD, « Druidisme », *Ibid.*, p. 405\*.

<sup>1055</sup> *Ibid.*, p. 416.

<sup>1056</sup> *Ibid.*, p. 404.

On ne les voit point [ces druides], comme les brahmanes, s'émerger péniblement des abîmes du polythéisme primitif, ni s'y replonger à plaisir comme les païens. Ils ne nous apparaissent que dans la lumière de Dieu, répandue, grâce à eux, dès ces temps reculés, jusque dans les extrémités de l'Occident. L'Église romaine, elle-même, malgré ses scrupules, ne saurait leur refuser le droit de prendre place dans l'alliance d'Abraham et de Melchisédech<sup>1057</sup>.

En somme, Reynaud déclare que « jusqu'ici, nous ne nous sommes pas fait suffisamment honneur de nos pères »<sup>1058</sup> et qu'il s'agit désormais de pleinement assumer « le sentiment des titres de notre race »<sup>1059</sup> en se défaisant des influences extérieures (notamment latines et germaniques) qui auraient fait dévier le cours naturel de la nation gallo-française. Il déplore ainsi le fait que :

Sur tous les points, dans les choses divines comme dans les choses humaines, trompés par les peuples de l'école desquels nous nous vouons à l'étranger et livrons aveuglément à l'oubli nos ascendances nationales. Le mal est grand ; car l'idée de la patrie, toute flagrante qu'elle soit dans les cœurs, demeure confuse dans les intelligences, parce qu'elle n'y est point éclaircie par les lumières du passé<sup>1060</sup>.

Or, la Révolution aurait justement marqué le début du grand mouvement de retour vers les racines gauloises : « en prononçant le mot de liberté politique, la Constituante n'a donc fait au fond que toucher le premier anneau de la chaîne sacrée qui nous ramène à nos pères »<sup>1061</sup>. Car de fait, ces Gaulois, « nous étions toujours de leur sang, et pour rentrer dans les instincts sacrés de leur foi, il suffisait que, délivrés des fascinations de l'étranger, nous fussions rendus à la liberté de nos inspirations natives »<sup>1062</sup>. Si la Gaule rayonnante fut temporairement vaincue, Reynaud affirme que l'essoufflement du catholicisme romain et la modernité politique marquent l'occasion de renouer avec ces racines, car il existerait « une concordance entre le présent et le passé de notre race, concordance instinctive [...] dont j'avoue que la grandeur me frappe »<sup>1063</sup>. La religion de l'âge moderne, destinée à naître en France, devra tirer le meilleur profit de son héritage oublié et donc constituer un druidisme nouveau<sup>1064</sup>, car

---

<sup>1057</sup> *Ibid.*

<sup>1058</sup> *Ibid.*, p. 403.

<sup>1059</sup> *Ibid.*

<sup>1060</sup> *Ibid.*

<sup>1061</sup> *Ibid.* 416\*\*\*\*

<sup>1062</sup> *Ibid.* p. 405.

<sup>1063</sup> *Ibid.*, p. 404.

<sup>1064</sup> *Ibid.* p. 403.

seule « une religion initiale, [nous] garantit [...] une religion future »<sup>1065</sup> pour avancer sur la voie du progrès. Reynaud le confirme dans son autobiographie tardive, où il affirme avoir cherché, avec le druidisme, une tradition capable de s'opposer à celle de Rome, qui soit « en harmonie avec l'essor des sentiments modernes »<sup>1066</sup>.

Quant à la nature de cette religion future, elle s'exprime tout entière dans la conception reynaldienne de la métempsycose que nous avons préalablement décrite, et qui repose sur l'extrapolation par le philosophe de l'exégèse zoroastrienne, ainsi que sur l'analyse de sources diverses portant sur la Gaule antique et la tradition bardique celtique. En définitive, la France serait dépositaire, grâce à la conception druidique de la métempsycose cosmique, du dernier élément théologique qui permettra, en révélant l'absence de discontinuité dans la mort, de parachever le dogme théologique de la perfectibilité<sup>1067</sup>. Outre ses affinités avec la notion de *progrès*, cette nouvelle religion serait également celle de la juste *hiérarchie* par excellence, puisqu'elle se fondera sur l'exemple des druides, qui ont justement été la plus éclatante incarnation de l'« aristocratie naturelle »<sup>1068</sup> qu'il nous reste à évoquer.

### 3.3.3 Un modèle théocratique éclairé pour l'âge moderne

L'article programmatique « Druidisme » permet à Reynaud de préciser comment doit se manifester le principe hiérarchique divinement inspiré dans la Modernité. Il s'agit désormais selon lui de remettre la direction spirituelle et temporelle de l'Humanité, et d'abord de la France, à un corps de « grandes âmes »<sup>1069</sup> qui constitue le sommet de sa hiérarchie ontologique, et n'est pas sans rappeler les réflexions saint-simoniennes sur les *hommes de génie*. Cette élite, il la pense sur le modèle de son idéal druidique issu de la Gaule antique, ce qui lui permet d'établir une distinction très claire entre « l'aristocratie naturelle »<sup>1070</sup> qu'il appelle de ses vœux et « celle des castes »<sup>1071</sup>. Par cette dernière dénomination, il désigne péjorativement toutes les formes d'aristocratie qui, fondées sur les armes, le sang ou l'argent, n'auraient fait qu'usurper le commandement de la société au détriment de l'élite véritable.

---

<sup>1065</sup> Jean REYNAUD, « Druidisme », *Ibid.*, p. 403.

<sup>1066</sup> Bibliothèque Nationale de France, Manuscrits NAF 12221, Jean REYNAUD, *Autobiographie*, p. 104.

<sup>1067</sup> *Ibid.*, p. 404 :

<sup>1068</sup> *Ibid.*, p. 413\*\* - 414\*\*.

<sup>1069</sup> *Ibid.*, p. 413\*.

<sup>1070</sup> *Ibid.*, p. 413\*\* - 414\*\*.

<sup>1071</sup> *Ibid.*, p. 414\*\*.



« L'aristocratie naturelle », pour sa part, n'est aucunement désignée par le sang<sup>1072</sup>, catégorie artificielle au regard des lois célestes, mais bien par les *capacités*, qui peuvent être distribuées dans tous les lignages et milieux suivant les lois mystérieuses de la métempsycose. Au sein du large éventail des capacités qui peuvent définir les hommes, Reynaud donne la préséance absolue à celles qui concernent les activités spirituelles et intellectuelles, à l'étude comme à la prière. En effet, comme chez ces druides où « la haine du mal, la recherche du bien, le perfectionnement de l'esprit [...] assuraient le ciel »<sup>1073</sup>, l'âge moderne devra tout entier se subordonner à ceux qui sauront cultiver ces qualités, à une véritable « aristocratie sacerdotale »<sup>1074</sup> qui saura allier la *raison* et la *foi* dans la perspective unitaire défendue par l'épistémologie reynaldienne.

Reynaud admet d'ailleurs que ce modèle est aussi celui qui fut choisi par le clergé chrétien (même si cette institution devait finalement trouver sa limite, notamment du fait de l'influence néfaste du « fatalisme romain »), et que c'est bien l'idée d'une élite religieuse qu'il s'agit de remettre au goût du jour, par le « principe de l'élection »<sup>1075</sup> des plus capables. Quant au moyen de déterminer qui s'avérerait digne de rejoindre les rangs de cette élite, il s'agirait de recourir à une sélection méritocratique par l'instruction, notion chère à Reynaud et pensée par nombre de saint-simoniens comme le moyen le plus juste et rationnel pour fonder la nouvelle hiérarchie sociale :

C'était l'instruction en effet, c'est-à-dire, plus généralement, le mérite personnel qui formait dans cette société le principe d'aristocratie le plus vital, et, du point de vue auquel nous sommes maintenant élevés, il nous est aisé de reconnaître que c'était là le plus beau progrès hors des voies fatales de l'inégalité dont aucun peuple de l'antiquité eût jamais eu l'idée<sup>1076</sup>.

Notons toutefois que, si elles sont fertilisées par le travail et l'étude, ces capacités sont conditionnées au préalable par la nature de chacun car :

---

<sup>1072</sup> *Ibid.*, p. 416\* : « En principe, rien ne séparait le corps druidique du reste de la nation. Tout Gaulois était maître d'en faire partie, et nul ne pouvait y entrer sans avoir prouvé qu'il en était digne, non par la qualité de son sang, mais par lui-même. Comme dans le clergé chrétien, la force de la naissance y était sans valeur. »

<sup>1073</sup> Jean REYNAUD, « Druidisme », *Ibid.*, p. 416\*.

<sup>1074</sup> Jean REYNAUD, « Zoroastre », *Ibid.*, p. 790.

<sup>1075</sup> Jean REYNAUD, « Druidisme », *Ibid.*, p. 415\*

<sup>1076</sup> *Ibid.*, p. 416\*.

Pour entrer en participation des privilèges ou plutôt du droit aux fonctions, il suffisait donc d'étudier, et l'initiation religieuse ne faisait que sanctionner ce que l'esprit lui-même avait fondé<sup>1077</sup>.

Aujourd'hui comme hier, le processus éducatif ne produit nullement les « grandes âmes » *ex nihilo*, mais ne fait que les révéler, n'échappant donc pas à l'ontologie capacitaire que nous avons décrite. Reynaud insiste ainsi sur la nécessité de mettre en place des formations spécifiques pour identifier les jeunes gens prédestinés à rejoindre cette élite religieuse et méritocratique : c'est dans cette perspective que sera fondée l'École d'administration de 1848, sur le modèle des cercles d'enseignements druidiques sis à l'ombre des anciens chênes<sup>1078</sup>. Plus généralement l'instruction proposée à chacun se doit d'être strictement limitée aux besoins de sa nature et de sa destinée

Il aurait fallu que chacun trouvât dans la société, avec un juste moyen de travail, le degré d'instruction nécessaire pour assurer sa vue sur l'ensemble de l'univers et y suivre sa destinée sans faux pas<sup>1079</sup>.

Nuance capitale qui distinguera l'élite des druides modernes du clergé chrétien : ils ne sont pas appelés à rester une autorité purement spirituelle, porteurs d'une sagesse désincarnée et éloignée des problématiques politiques et sociales. Au contraire, ils auront pour mission expresse d'inspirer et de sanctionner l'ensemble des actions menées par les autorités publiques, s'impliquant activement et directement dans la politique de la Cité :

Pour [les druides], les affaires du ciel n'étaient point à côté des affaires de la terre, mais ils les embrassaient ensemble dans un même regard de sagesse et de pitié. Aussi, dans ce mot de Platon, que la meilleure république serait celle où la royauté appartiendrait aux philosophes, peut-on voir l'idéal auquel tendait, avec sa hiérarchie intellectuelle, la société gauloise<sup>1080</sup>.

---

<sup>1077</sup> *Ibid.*, p. 416\*.

<sup>1078</sup> *Ibid.*, p. 416\* : « On conçoit que le désir de s'élever à un caractère si respecté entretenait dans toute la jeunesse de la Gaule une émulation profonde ; et l'on voit en effet, par quelques mots de César, que les druides concentraient dans leurs collèges une multitude de disciples. « Beaucoup de jeunes gens, dit-il, excités par l'appât des avantages, se rassemblent de leur plein gré sous la discipline des druides, ou y sont envoyés par leurs parents ou par leurs proches. Un grand concours d'adolescents, répète-t-il ailleurs, se réunit autour d'eux pour s'instruire ».

<sup>1079</sup> *Ibid.*, p. 416\*\*\*\*.

<sup>1080</sup> *Ibid.*, p. 416\*.

Les druides cumulaient donc autorités spirituelle et temporelle<sup>1081</sup>, en tant que bergers exclusifs et universels de l'ensemble de la hiérarchie sociale<sup>1082</sup>, et c'est avec le plus grand des enthousiasmes que Reynaud rappelle que :

Ils avaient su se faire considérer comme élevés par la force de l'esprit au-dessus de la force brutale. Ils planaient en quelque sorte sur la société élevée et gouvernée par leurs leçons. Bien que dépourvus de la puissance [...] des souverainetés militaires, ils se faisaient suivre même des forts, car l'opinion les soutenait, et leur parole [...] n'était pas moins efficace que le glaive. Tel était du moins l'idéal de cette corporation de philosophes dont le pouvoir égalait celui des rois ; ce qui fait dire à Dion Chrysostome, comme pour rejoindre la parole de Platon : « C'étaient vraiment les druides qui régnaient, et les rois, tout assis qu'ils fussent sur des sièges d'or, [...] n'étaient que les ministres et les serviteurs des commandements des druides<sup>1083</sup>.

En somme, comme nous le confirmerons en étudiant la théorie administrative de l'*Encyclopédie* et l'action concrète du *triumvirat* en 1848, Reynaud s'appuie sur cet idéal druidique pour promouvoir la mise en place d'une administration rationnelle de la société par les détenteurs des doubles capacités *religieuses* et *scientifiques* (ces dernières étant devenues le point culminant de la *raison* dans la modernité). Nous retrouvons bien sûr dans ces réflexions certaines des conceptions politiques les plus caractéristiques de la Première Église saint-simonienne, que nous avons précédemment décrites.

---

<sup>1081</sup> *Ibid.*

<sup>1082</sup> *Ibid.*, p. 409\*\*.

<sup>1083</sup> *Ibid.*, p. 409\*\*.

### 3.4 Peuple et *aristocratie naturelle*, un équilibre précaire pour la République

Promotrice des *capacités* et de « l'aristocratie naturelle », l'*Encyclopédie nouvelle* reynaldienne ne se conçoit nullement comme un corpus élitiste et anti-démocratique. Sa philosophie religieuse humaniste affirme qu'il existe un lien organique entre les réformes qui seront conduites par les détenteurs des capacités religieuses et scientifiques et la volonté profonde du peuple. Cette gouvernance apaisée, aspirant à émuler l'administration divine infaillible, est néanmoins soumise à de réelles tensions doctrinales à mesure que Reynaud devient de plus en plus conservateur sur le plan politique, au cours des décennies 1830-1840.

#### 3.4.1 Entre altruisme et dirigisme : une administration « divine » paternaliste

Nous l'avons vu dans l'analyse de sa théorie de la métempsycose et dans sa promotion du pouvoir éclairé des druides, Reynaud déploie une pensée résolument hiérarchique, capacitaire et différentialiste. Néanmoins, rappelons que cette pensée n'est nullement fondée sur une idée de domination autoritaire : comme Saint-Simon et surtout la Première Église, Reynaud conçoit son modèle de société comme un paternalisme éminemment moral, dénué de toute forme de pouvoir coercitif. La philosophie reynaldienne demeure ancrée dans les théories organiques et fraternelles que le directeur de l'*Encyclopédie* avait puisées dans la *Doctrine* saint-simonienne avec Leroux, et que ce dernier avait longuement élaborées dans l'*Encyclopédie*<sup>1084</sup> avant de la quitter. Le projet religieux et social de Reynaud reste donc fondamentalement orienté vers l'intérêt théorique de l'ensemble du genre humain, dans la lignée de l'appel pour « l'amélioration du sort de la classe la plus nombreuse », ainsi que sur le modèle universel des organismes vivants chez lesquels l'*ordre* centralisé ne doit nullement être compris comme une domination de parties *supérieures* sur des parties *inférieures* :

---

<sup>1084</sup> Voir notamment Pierre LEROUX, « Égalité », in *Encyclopédie nouvelle Tome IV*, Paris, Charles Gosselin, 1838.

La nature nous a donné, dans la centralisation qu'elle a instituée chez toutes ses créatures, un modèle qu'il est d'une sage politique d'imiter : des ramifications toutes pareilles à celles qui, de toutes les parties du corps, amènent le sang dans le cœur, ramènent en sens inverse, dans toutes les parties, ce sang devenu plus nourrissant et plus pur ; imitons-la<sup>1085</sup>.

Tout comme la Première Église saint-simonienne, Reynaud conçoit l'ensemble du genre humain comme un organisme *solidaire*, marqué par une profonde *unité* sous-jacente, mais dans lequel les fonctions sont hautement différenciées, et où une stricte hiérarchie doit se mettre en place pour permettre le fonctionnement de l'ensemble. Dans cette perspective *physiologique*, Reynaud demeure ainsi persuadé que la véritable élite de l'humanité ne saurait abuser de son pouvoir, soucieuse de se conformer au « divin secret de s'aimer dans autrui et de se réhausser en servant »<sup>1086</sup>. Concevant le progrès collectif comme fruit cumulatif des progrès individuels, il appelle la société à conférer le plus d'autorité et de latitude possibles à ces individus qui sauront le plus aisément comprendre et conduire ce progrès, mais c'est bien l'ensemble du genre humain qu'il entend élever dans leur sillage. Si l'horizon du bonheur et de la sagesse universels apparaît encore lointain, il suffirait aux hommes de se conformer aux nécessités des hiérarchies divines<sup>1087</sup> pour, peu à peu, au fil des âges d'administration sacerdotale, s'élever collectivement.

Surtout, l'élite religieuse envisagée par Reynaud ne saurait selon lui faire preuve d'aucune forme de coercition à l'encontre de la masse du peuple puisque, dans le même mouvement qui le voit affirmer que le Mal sera finalement expurgé de la Terre<sup>1088</sup>, le directeur de l'*Encyclopédie* conçoit la société future comme entièrement dénuée de toute forme de conflictualité politique. Il estime en effet, sans toutefois étayer son propos d'une réelle argumentation, que l'élite sacerdotale et le corps des citoyens (la « volonté générale ») ne sauraient entrer en opposition l'un avec l'autre ; plutôt, leurs vues seraient naturellement appelées à converger, dans le sens bien sûr d'une adoption par le peuple des conseils de ses administrateurs dévoués. Reynaud appuie toujours son propos à ce sujet par l'évocation des druides, qui se seraient selon lui toujours naturellement accordés dans leurs délibérations aux besoins et aspirations de la masse gauloise puisque leurs « intérêts, loin de se séparer de ceux

---

<sup>1085</sup> Jean REYNAUD, « Centralisation », in *Encyclopédie nouvelle Tome III*, Charles Gosselin, 1836, p. 568.

<sup>1086</sup> Jean REYNAUD, « Druidisme », *Ibid.*, p. 411\*\*\*.

<sup>1087</sup> *Ibid.* p. 413\*.

<sup>1088</sup> Aurélien ARAMINI, « Zoroastre républicain. Les enjeux philosophiques et politiques de la découverte des textes “zends” chez Eugène Burnouf et Jean Reynaud », *Klesis*, 2014, n° 30, p. 54.

de la société civile, s'y confondaient parfaitement »<sup>1089</sup>. Cet idéal d'harmonisation entre la base et le sommet de la société devrait se réaliser progressivement au cours de l'histoire, d'abord à l'échelle de la France, puis à celle du Monde.

En décrivant cet idéal, Reynaud tire donc un trait sur le politique au sens strict en tant que champ d'expression codifié des conflictualités sociales : ne reste plus pour lui qu'une administration divinement inspirée, rationnelle et dépassionnée, incarnée par une élite religieuse de savants bienfaiteurs. L'autorité paternaliste des nouveaux *druïdes*, tout à la fois religieuse, scientifique, politique et sociale est en définitive considérée par Reynaud comme une émulation de « Dieu dans l'infinitude de son administration des hommes »<sup>1090</sup> (sachant comme nous l'avons vu que l'homme *doit* imiter, conformément à sa modeste nature, la grande œuvre divine pour avancer sur la voie du progrès). Nous ne développerons pas ici la conception concrète de l'*administration* formulée par l'*Encyclopédie nouvelle* reynaldienne puisque ce sera l'objet de notre troisième partie ; en revanche, nous devons souligner avec force dès à présent le caractère éminemment *religieux* de cette notion dans l'*Encyclopédie* (en plus du registre politique, elle est employée le plus fréquemment dans des articles tels que « Épiscopat », « Extrême-onction » et « Papauté ») ainsi que le fait qu'elle doit déboucher théoriquement sur une gouvernance unitaire et *organique* de l'ensemble des phénomènes sociaux et naturels. Or, ce projet n'est bien sûr pas sans faire nourrir une tension considérable avec l'idéal démocratique qui fut celui de Reynaud au début des années 1830.

En réalité, malgré sa volonté de trouver un équilibre entre les aspirations du plus grand nombre et l'autorité surplombante de la hiérarchie savante et religieuse, le directeur de l'*Encyclopédie* penche en pratique de plus en plus en faveur de cette dernière à mesure que les années passent. Dans les années 1830-1840, Reynaud s'éloigne clairement des positions radicales qui l'avaient fait connaître au début des années 1830. Autrefois héraut des prolétaires, il tend franchement, au tournant de 1840, à minimiser l'importance de la question sociale, qu'il juge désormais totalement secondaire par rapport aux débats métaphysiques, et dont il estime qu'elle sera très simplement réglée par le progrès scientifique :

---

<sup>1089</sup> Jean REYNAUD, « Druidisme », *Ibid.*, p. 416\*.

<sup>1090</sup> Jean REYNAUD, « Encyclopédie », in *Encyclopédie nouvelle Tome IV*, Paris, Charles Gosselin, 1843, p. 792.

Quel capital rencontrons-nous en opposition à une telle entreprise ? est-ce la pauvreté ? Les sciences naturelles, jointes à l'économie sociale, suffiront pour la détruire dès que nous voudrons nous entendre. Sont-ce les maladies ? La médecine, favorisée par une meilleure discipline des mœurs, peut arriver à les prévenir ou à les alléger. Sont-ce les passions ? La morale, soutenue par un meilleur mode d'éducation, doit parvenir à leur fermer la voie des dérèglements, en leur ouvrant largement celle de l'ordre. L'obstacle capital, tout le monde le nomme, c'est la mort. Elle domine tout, et trouble tout [la solution est donc religieuse]<sup>1091</sup>.

Parallèlement, Reynaud donne progressivement dans sa pensée une importance de plus en plus déterminante au principe *hiérarchique*, tant sur le plan religieux que social, ce qui pousse George Sand à déplorer dans une lettre à Charles Poney en 1844 que :

Le grand Reynaud lui-même, cette admirable intelligence, croit et pousse un peu maintenant à la conservation des castes. Cette mortelle erreur a atteint les plus nobles esprits de notre temps<sup>1092</sup>.

Ce tournant conservateur et cette préférence de plus en plus marquée pour le rôle d'une élite idéalisée constituent, en large partie (après la parenthèse de l'inspiration leroussienne du début des années 1830), un véritable retour aux sources théoriques de la Première Église saint-simonienne, qui avait été le véritable terreau de formation de Reynaud, et dont les réseaux de dissidents continuent d'irriguer sa pensée, notamment au sein de l'équipe éditoriale de l'*Encyclopédie*. Néanmoins, ce retour aux sources ne peut se comprendre sans se référer aux transformations d'un contexte social qui voit l'émergence politique progressive de « masses » dont les aspirations déplaisent considérablement au philosophe.

---

<sup>1091</sup> Jean REYNAUD, « Druidisme », *ibid.*, p. 404.

<sup>1092</sup> George SAND, Lettre à Charles Poney, *Correspondance*, Paris, Bordas, t. VI, 1968, p. 410. Cité dans Annie LAGARDE-FOURQUET et Christian LAGARDE, *Édouard Charton (1807-1890) et le combat contre l'ignorance*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2006, p. 156 : George Sand rajoute : « le réveil viendra sans doute. Mais en attendant le peuple doit faire son œuvre et compter sur lui seul. Votre Flora Tristan est une comédienne, votre Eugène Pelletan un farceur. Jean Aycard, Charton... braves jeunes gens, mais bourgeois »..

### 3.4.2 Sauvegarder le principe hiérarchique face à l'égalité absolue : un tournant conservateur concret

Alors qu'elle promeut une philosophie religieuse (et donc un projet politique et social) tout entière fondée sur le principe de *hiérarchie*, l'*Encyclopédie nouvelle* reynaldienne tient à s'opposer avec la plus grande force à ceux qui nieraient ce même principe, et qui deviennent de fait les plus dangereux ennemis du progrès. En effet, les élites contre-révolutionnaires sont pour Reynaud condamnées à la disparition à très brève échéance, du fait de leur archaïsme ; en revanche, une nouvelle menace émerge pour la Modernité raisonnée, celle des partisans de « l'égalité absolue »<sup>1093</sup> qui mésinterprètent le sens de la révélation nouvelle et entraînent le peuple dans l'erreur. Les réflexions de Reynaud sur cette question s'inscrivent pleinement dans la dynamique politique des années 1830-1840, qui voient l'amplification des tensions sociales, (particulièrement révélées par les soulèvements successifs des canuts lyonnais) ainsi que la montée en puissance de l'idéal communiste et babouviste. En effet, souterrainement actifs dans la décennie 1830, les groupes de militants *communistes* se réclamant de Babeuf et de la *Conspiration des Égaux* affirment peu à peu leur place dans les mouvements républicains<sup>1094</sup> puis se révèlent au grand jour dès le tournant de 1840<sup>1095</sup>, sur un proto-champ politique dont ils contribuent à structurer les principales lignes de force.

On observe alors le déploiement d'une sensibilité *néo-babouviste* - inspirée bien sûr par la figure de Babeuf, mais surtout par les écrits de Philippe Buonarroti (1761-1837), qui pénètre profondément les milieux ouvriers<sup>1096</sup>. Le succès du néo-babouisme et de la mouvance communiste constitue alors une véritable déception pour de nombreux socialistes et républicains, tout particulièrement ces dissidents saint-simoniens qui, s'étant crus destinés à devenir les guides incontestés des masses productives, et voient désormais ces dernières se tourner vers d'autres porte-paroles. C'est tout particulièrement le cas de Jean Reynaud, qui avait pourtant suscité l'attention des néo-babouvistes par certains de ses écrits, rédigés au début des années 1830, lorsque l'influence de Leroux était encore chez lui prédominante. Ainsi du retentissant article « Pour une représentation sociale des prolétaires », rédigé en 1832, et qui est, comme le note Alain Maillard « intégralement citée par Théodore Dezamy en

---

<sup>1093</sup> Jean REYNAUD, « Babeuf », in *Encyclopédie nouvelle Tome II*, Paris, Charles Gosselin, 1835, p. 325.

<sup>1094</sup> Alain MAILLARD, « Communismes égalitaires et saint-simonisme », dans : Pierre Musso éd., *L'actualité du saint-simonisme. Colloque de Cerisy*. Paris cedex 14, Presses Universitaires de France, « La Politique éclatée », 2004, paragraphe 2, DOI : 10.3917/puf.cci.2004.01.0131.

<sup>1095</sup> *Ibid.*

<sup>1096</sup> Claude MAZAURIC, « Babeuf et le babouisme », *Siècles*, 2020, n° 49, p. 4.



1842, quand celui-ci donne à son tour une « Définition des mots prolétaires et bourgeois »<sup>1097</sup>. En réalité, les positions de Reynaud changent assez rapidement, puisqu'il entreprend, dès le milieu des années 1830, de se détacher des milieux populaires et radicaux, dont il déplore qu'ils soient obnubilés par cette fumeuse idée de « l'égalité absolue »<sup>1098</sup>, et qui lui paraissent ainsi commettre des erreurs philosophiques et politiques fondamentales.

C'est dans l'article « Babeuf » (1835) que Reynaud entend prendre le mal babouviste et communiste à la racine. Acte d'autant plus nécessaire selon lui que Pierre Leroux a imposé l'un de ces *barbares* brûleurs de ville au sein même de l'équipe de rédaction de l'Encyclopédie : son frère Jules (1805-1883), qui prend en charge des entrées économiques majeures<sup>1099</sup>. Sous la plume de Reynaud, Babeuf devient l'incarnation archétypale des écueils de cette *égalité absolue*, dont se seraient irraisonnablement emparé les milieux ouvriers. Certes motivée par le noble idéal de servir la classe la plus nombreuse, l'option politique communiste demeurerait par trop naïve et désordonnée, tant dans sa pensée que dans ses modes d'action. Pour le démontrer, Reynaud commence par établir une typologie des révolutionnaires de 1789, dont il entrevoit trois types principaux. Le premier serait constitué de réformistes tièdes, sans idéal véritablement novateur, soit :

[ces] hommes qui bornant la réforme sociale au redressement des abus de l'ancien gouvernement monarchique, voyaient dans l'établissement d'un régime libéral et constitutionnel la suprême limite des destinées et des vœux raisonnables de la révolution<sup>1100</sup>.

Face à ce premier type libéral insatisfaisant s'en dresse un autre, qui verse dans l'extrême opposé, soit le « parti démocratique »<sup>1101</sup>, celui des « Égaux » et des radicaux qui :

sentant les barrières abattues devant eux, voulaient s'élancer d'un bond jusqu'à l'extrémité de la carrière, et par la seule virtualité de leurs lois rénovatrices anéantir le mal et ramener l'âge d'or<sup>1102</sup>.

---

<sup>1097</sup> Alain MAILLARD, *Ibid.*, paragraphe 3.

<sup>1098</sup> Jean REYNAUD, « Babeuf », *Ibid.*, p. 325.

<sup>1099</sup> Michael DROLET et Ludovic FROBERT, *Jules Leroux, d'une philosophie économique barbare*, Lormont, Editions Le Bord de l'eau, 2022.

<sup>1100</sup> *Ibid.*

<sup>1101</sup> *Ibid.*

<sup>1102</sup> *Ibid.*

Objectif éminemment illusoire selon Reynaud, et qui fait l'objet de critiques récurrentes dans *l'Encyclopédie*, notamment dans l'article « Utopie » de Jules Mongin, où, par opposition au savoir et au pragmatisme des contributeurs, les projets réformistes radicaux sont associés à de pures et simples « rêveries »<sup>1103</sup>. Fondamentalement, le péché originel de Babeuf et de ses successeurs aurait été de vouloir faire table rase du passé pour recréer la société et l'humanité *ex nihilo*<sup>1104</sup>. Niant les vertus de la Tradition si chère à Reynaud, le révolutionnaire aurait fait la preuve de son immaturité philosophique en méconnaissant la lente inertie qui préside aux destinées humaines :

Nul n'a plus violemment insisté sur le renouvellement absolu du système social, et nul non plus n'a tenu moins de compte du temps nécessaire pour opérer dans les sentiments et dans les habitudes des hommes de tels changements<sup>1105</sup>.

Professant l'*égalité absolue* qui méconnaît les hiérarchies de nature et d'esprit, le « parti des Niveleurs »<sup>1106</sup> voulait transformer la société grâce à des politiques de courte vue, et ne pouvait qu'échouer, entraînant des pans entiers du peuple dans l'abîme avec lui. Babeuf est ainsi décrit comme l'un des « types les plus parfaits du caractère radical [de l'époque révolutionnaire] »<sup>1107</sup> et est déconsidéré comme « symbole de la dernière philosophie politique »<sup>1108</sup> du 18<sup>e</sup> siècle, soit de ce communisme qui naquit de la Révolution et qui constitue désormais un contre-modèle absolu pour Reynaud. Face à lui, le directeur de *l'Encyclopédie* présente le troisième grand projet révolutionnaire auquel il se rattache lui-même, soit celui du *juste milieu*, de ceux qui :

tout en ouvrant au perfectionnement des sociétés les plus immenses profondeurs, ne voyaient toutefois dans la révolution que l'aurore de ce jour nouveau et pensaient qu'un peuple ne saurait se dégager des imperfections de son passé d'une manière fructueuse et durable que par une correction progressive et mesurée<sup>1109</sup>.

---

<sup>1103</sup> MONGIN Jules, « Utopie », in *Encyclopédie nouvelle Tome VIII*, Paris, Furne, 1840.

<sup>1104</sup> Jean REYNAUD, « Babeuf », *Ibid.* p. 325 « À leur sens, l'œuvre de la révolution aurait dû se montrer pareille à cette création soudaine, qui ayant en un clin d'œil tiré le monde physique hors de son vieux chaos, l'avait du même coup lancé dans sa voie normale et régulière. Il ne s'agissait pas pour eux de continuer le passé en le développant et en l'améliorant, mais de l'étouffer en bloc sous l'anathème pour refaire sur une autre formule l'humanité tout entière »

<sup>1105</sup> *Ibid.*

<sup>1106</sup> *Ibid.*, p. 329.

<sup>1107</sup> *Ibid.*

<sup>1108</sup> *Ibid.*

<sup>1109</sup> *Ibid.*

Les héritiers privilégiés de cette troisième voie sont bien sûr les *grandes âmes* disposant des capacités intellectuelles les plus développées, et Reynaud se fait ici largement le porte-voix de la vision du monde des réseaux de saint-simoniens dissidents dans lesquels il gravite (et dont il essaie, avec des difficultés croissantes au fil des années, d'imposer les principaux points de vue au sein du parti républicain).

Outre le babouvisme, les critiques de Reynaud portent évidemment sur les masses ouvrières et révolutionnaires qui plébiscitent alors cette idéologie. Implicitement décrites comme inaptes au choix de leurs guides et de leurs idéaux, ces soutiens du « parti de la démocratie » devront être, on le comprend, ramenées sur le droit chemin par des moyens bien plus directifs que ne le laisse entendre l'idéal de société harmonieux promu par Reynaud. De fait, ce dernier se révèle de plus en plus méfiant voire hostile envers les revendications de ces *prolétaires* qu'il avait autrefois ardemment défendus, et développe progressivement des idées de plus en plus technocratiques et élitistes, dont nous discernons déjà la nature à travers son cadre conceptuel religieux.

C'est dans notre troisième partie que nous mettrons en lumière la traduction concrète de ces idées sur le plan politique, en évoquant tout ce que représente l'*administration* capacitaire pour l'*Encyclopédie nouvelle*, et notamment un moyen d'équilibrer et de contrôler le suffrage universel masculin. Il nous reste pour l'heure à vérifier que cette administration hiérarchique est bien fondée, suivant les arguments de Reynaud et de ses collaborateurs, à s'appliquer à l'ensemble des registres du phénomène humain, comme le révèlent tout particulièrement la question de la condition des femmes, ainsi que celle de l'ordre mondial et civilisationnel.

### **3.5 La condition des femmes, incarnation la plus explicite de l'égalité dans la différence promue par l'Encyclopédie reynaldienne**

Les conceptions capacitaires et paternalistes de l'*Encyclopédie nouvelle* sont quasi exclusivement développées dans le cadre restreint des relations entre « hommes ». Néanmoins, les diverses réflexions qui touchent à la condition des femmes laissent entrevoir une dynamique tout à fait similaire à celles qui conditionnent l'administration rationnelle des *grandes âmes* à destination de leurs cadettes : égalité et unité fondamentales en Dieu, mais hiérarchie indépassable des capacités et des rôles. Hommes et femmes sont marqués par des *qualités d'âmes* distinctes et complémentaires, qui s'expriment dans le couple comme en société.

#### **3.5.1 Les femmes selon l'Encyclopédie nouvelle, une vision progressiste**

Il convient de préciser, avant de débiter notre analyse, que l'*Encyclopédie nouvelle* présente pour son époque une vision authentiquement progressiste de la condition des femmes. Dans une réalité quotidienne où ces dernières se voient privées d'un ensemble de droits légaux et politiques essentiels<sup>1110</sup>, les contributeurs du corpus insistent sur la nécessité de repenser radicalement leur statut et leur rôle social. Si Leroux et ses proches se révèlent être les plus favorables à l'égalité entre hommes et femmes<sup>1111</sup>, la sensibilité reynaldienne de l'*Encyclopédie* défend également un réel idéal d'amélioration de la condition féminine, et continue de le faire longtemps après la défaite de sa rivale dans le corpus,.

C'est naturellement dans l'article « Femmes » (1846) confié à l'écrivain Ernest Legouvé (1807-1903), très proche ami de Reynaud depuis 1840<sup>1112</sup>, que l'*Encyclopédie* expose le plus en détails sa conception de celles-ci. Legouvé y propose un dialogue entre trois interlocuteurs : le comte, figure conservatrice, le réformateur, et enfin l'hôte, juge impartial dont les conclusions sont celles de l'auteur, et entendent tirer une synthèse raisonnée des différents points de vue échangés. Legouvé reconnaît dans un premier temps que la femme est

---

<sup>1110</sup> Christine PLANTÉ, « Les féministes saint-simoniennes Possibilités et limites d'un mouvement féministe en France au lendemain de 1830 », in *Regards sur Saint-Simon et le saint-simonisme*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1986, URL complète en biblio, paragraphe 6.

<sup>1111</sup> Consulter tout particulièrement Pierre LEROUX, « Égalité », in *Encyclopédie nouvelle Tome IV*, Paris, Charles Gosselin, 1838.

<sup>1112</sup> Voir David Albert Griffiths p. 185. Sur la vision républicaine et féministe de Legouvé : Karen OFFEN, « Ernest Legouvé and the Doctrine of « Equality in Difference » for Women: A Case Study of Male Feminism in Nineteenth-Century French Thought », *The Journal of Modern History*, 1986, vol. 2, n° 58, pp. 452-484.

depuis toujours placée dans un état de sujétion et d'avilissement à l'égard de l'homme, quoique de manière variable à travers les âges, et que l'amélioration de sa condition, toujours dans ce référentiel humaniste qui caractérise l'*Encyclopédie nouvelle*, apparaît comme un éminent critère de civilisation. Ceci permet d'ailleurs une fois de plus de souligner la supériorité de la civilisation européenne sur les autres, puisqu'elle aurait été la plus avancée dans l'émancipation des femmes :

Ce que les femmes doivent au christianisme est incalculable; il fit d'elles un être nouveau. La femme biblique ne nous apparaît que comme une partie d'Adam, elle est à lui parce qu'elle est de lui ; mais la femme chrétienne est un des membres de Jésus-Christ ; elle est formée (3) de cette chair et de cette personne divine, comme dit S. Paul : dès lors plus d'inégalité fondamentale, Dieu, si l'on peut parler ainsi, l'ayant recréée en son fils. En vain l'apôtre dit-il plus loin (4) : Le mari est le chef de la femme : un principe est plus fort que celui qui le pose. Dès qu'il a confondu l'époux et l'épouse dans la personne de Jésus-Christ, il n'est plus libre de faire un inférieur de l'un d'eux ; il les a forcément mis au même niveau en les divinisant<sup>1113</sup>.

Reconnaissant l'unité et l'égalité des hommes et des femmes en Dieu, Legouvé conclut de son analyse :

Deux faits également importants : le premier, que [la] sujétion des femmes, loin d'être traditionnelle, avait toujours été se modifiant ; le second, que ces modifications avaient toujours, depuis le commencement du monde, tendu vers un but unique, c'est-à-dire l'élévation progressive du personnage de la fille, de l'épouse, de la mère, de la femme, et leur égalité avec le père, le mari, le fils et l'homme<sup>1114</sup>.

C'est au nom de cette égalité fondamentale qu'est le « droit imprescriptible de tout être créé à son plus complet développement »<sup>1115</sup> que Legouvé appelle à poursuivre l'émancipation des femmes dans l'ère moderne, suivant des critères qui lui sont propres et qui s'opposent selon lui aux solutions trop radicales proposées par certains mouvements socialistes et communistes qui promeuvent le refus du mariage et la promotion de « l'amour libre » :

---

<sup>1113</sup> Ernest LEGOUVÉ, « Femmes », in *Encyclopédie nouvelle Tome V-VII*, Paris, Charles Gosselin, 1846, p. 221 .:

<sup>1114</sup> *Ibid.*, p. 232\*\*\*.

<sup>1115</sup> *Ibid.*

Fallait-il, comme le voulait M. le réformateur, détruire le mariage et la famille parce que les femmes y avaient été opprimées ? fallait-il effacer toute différence entre les occupations des deux sexes, parce que cette différence a été le point de départ des servitudes de la femme ; ou bien devions-nous, comme je le voulais, demander le perfectionnement de la famille et du mariage, et y chercher le salut des femmes ainsi que la conservation de leur individualité ?<sup>1116</sup>.

Les principaux contributeurs de l'*Encyclopédie* estiment que l'égalité véritable entre hommes et femmes sera uniquement permise par un approfondissement spirituel du mariage, une renaissance de ce sacrement religieux sous de nouvelles formes pour permettre la communion véritable des époux. Cet idéal, typique des volontés conciliatrices de l'*Encyclopédie*, doit d'ailleurs s'élever au-delà du couple pour atteindre le niveau de la nation : hommes et femmes sont en effet appelés à s'unir dans l'amour de la patrie, à laquelle les Françaises contribuent déjà de plus en plus par leur travail :

Nous avons des épouses, des mères, des filles, nous n'avons pas de Françaises. La France ne joue pas de rôle dans le cœur des femmes, parce qu'elles ne jouent pas de rôle dans la France. Sans doute l'industrie nationale leur doit déjà une de ses véritables richesses et la plus élégante de ses gloires par cet empire du goût français qu'elles font régner dans tous les pays de l'Europe<sup>1117</sup>.

Enfin et surtout, Legouvé promeut l'obtention par les femmes de magistratures publiques, soit :

[d']offices spéciaux qui fussent faits pour elles, et pour qui elles fussent faites. Tous les hôpitaux, tous les bureaux de charité, tous les établissements de bienfaisance, les salles d'asile devraient être administrés par les femmes, et par les femmes seules<sup>1118</sup>.

Cette vision enthousiaste et progressiste n'est nullement confinée à l'entrée « Femmes » elle-même mais est également approfondie sous la plume de Reynaud lui-même, notamment dans son maître-article « Druidisme », qui insiste sur la nécessité de reconnaître une large part de responsabilités aux femmes sur le plan religieux, national et social<sup>1119</sup>, puisque :

---

<sup>1116</sup> *Ibid.*

<sup>1117</sup> *Ibid.*, p. 231.

<sup>1118</sup> LEGOUVÉ Ernest, « Femmes », *Ibid.*, p. 231.

<sup>1119</sup> *Ibid.*, p. 413\*\*

Le retour à la Gaule ne serait donc pas inutile à la réhabilitation de ce sexe trop longtemps humilié, [...] bien qu'il soit impossible de rentrer dans le détail des habitudes et des lois de la Gaule, on peut cependant apercevoir suffisamment leur tendance pour déterminer une ligne indépendante entre les sensualités du paganisme et les réprobations du christianisme, que l'honnêteté de notre sang repousse pareillement<sup>1120</sup>.

Citons également l'article mineur « Duvet », dont Reynaud use pour louer l'œuvre manufacturière et patriotique des femmes :

Quand les femmes, au lieu d'être élevées futillement et à l'étourdie, le seront d'une façon sérieuse et en vue de la patrie, le pays trouvera en elles un auxiliaire puissant qui lui manque, et qui souvent même aujourd'hui, par ignorance et caprice enfantin, se tourne sur bien des points contre lui<sup>1121</sup>.

On le voit, le directeur de l'*Encyclopédie* rejoint Legouvé pour appeler de ses vœux la grande épiphanie patriotique des femmes et l'accroissement de leurs responsabilités sur tous les plans, il les exhorte notamment à

Jouer un rôle dans la vie extérieure [puisque] à cet égard, nos lois et nos mœurs leur laissent une latitude qui relève leur dignité, et qui ne peut que s'agrandir. Il faut les préparer à bien user de ces droits<sup>1122</sup>.

Malgré tout, Reynaud persiste à concevoir une limite aux fonctions auxquelles peuvent aspirer les femmes, puisqu'elles ne pourront tout de même exprimer leur génie que « sous certaines formes déterminées par les mœurs, [...] dans le droit de la nature féminine »<sup>1123</sup>.

---

<sup>1120</sup> Jean REYNAUD, « Druidisme », *Ibid.*, p. 411\*\*.

<sup>1121</sup> Jean REYNAUD, « Duvet », in *Encyclopédie nouvelle Tome IV*, Paris, Charles Gosselin, 1838, p. 435.

<sup>1122</sup> Théodore FABAS, « Éducation », in *Encyclopédie nouvelle Tome IV*, Paris, Charles Gosselin, 1843, p. 598.

<sup>1123</sup> Jean REYNAUD, « Druidisme », *Ibid.*, p. 413\*\*

### 3.5.2 Une égalité dans la différence issue des réflexions hiérarchiques du corpus

Les membres du *triumvirat* s'étaient séparés du saint-simonisme enfantin pour deux raisons principales : l'autoritarisme croissant du « Père » Enfantin, mais également ses vues sur l'*amour libre* qu'ils réprouvaient moralement. Or, la lecture de l'*Encyclopédie nouvelle* confirme, malgré les appels progressistes à l'émancipation croissante des femmes, une dimension relativement conservatrice des rôles au sein du couple ainsi que, plus fondamentalement, la théorisation de différences de nature persistantes entre les deux sexes. Il s'agit en somme d'une exposition pleinement compatible avec les idéaux républicains de l'époque, et notamment de cette « égalité dans la différence » consensuelle dont Ernest Legouvé a lui-même fourni la célèbre formule<sup>1124</sup>.

Notons, à ce titre, que l'*Encyclopédie nouvelle* reynaldienne<sup>1125</sup> apparaît particulièrement cohérente dans sa philosophie générale, puisque *l'égalité dans la différence* n'y est pas confinée aux relations entre hommes et femmes comme chez de nombreux républicains, mais s'applique à l'ensemble du corps social, suivant le *principe hiérarchique* que nous avons longuement évoqué. Pour préciser la dimension conservatrice de l'*Encyclopédie* sur la condition des femmes, citons les articles de Théodore Fabas, avocat et dissident saint-simonien, ami proche de Reynaud et dont il nous faut noter qu'il est également le rédacteur des articles développant la théorie politico-administrative de l'*Encyclopédie nouvelle*. Dans l'article « Éducation » (1843), Fabas déclare sans ambages que les femmes sont radicalement *autres*, constituant la face complémentaire de l'homme, et étant appelées par la Nature à occuper des fonctions toutes différentes au cours de leur existence :

Les femmes, sauf quelques nobles exceptions, qu'indique souvent la nature elle-même, sont vouées à une œuvre spéciale, qui est le fond et le nœud de leur vie, la maternité. C'est leur gloire et leur plus vrai bonheur<sup>1126</sup>.

En somme, pour remobiliser les catégories saint-simoniennes les plus fondatrices, la femme est être de « sentiment »<sup>1127</sup> plus que de *raisonnement* :

---

<sup>1124</sup> Claude LELIÉVRE, « L'« égalité d'éducation » pour les filles : égalité dans la différence », in *École d'aujourd'hui à la lumière de l'histoire*, Paris, Odile Jacob, 2021, p. 111..

<sup>1125</sup> Armelle LE BRAS CHOPARD, *De l'égalité dans la différence. Le socialisme de Pierre Leroux*, Paris, Presses de la fondation nationale des sciences politiques, 1986.

<sup>1126</sup> Théodore FABAS, « Éducation », *Ibid.*, p. 598.

<sup>1127</sup> *Ibid.* p. 599..



De grands exemples ont prouvé qu'une tête féminine pouvait souvent aborder les sujets les plus abstraits de la science, aussi bien qu'exécuter les actions les plus viriles. Toutefois, elles n'atteignent jamais à toute la supériorité dont elles sont susceptibles, que dans le domaine des mœurs et des sentiments ; c'est là seulement qu'elles peuvent arriver à généraliser puissamment et devenir législatrices par l'ascendant de leur pensée. Le caractère distinctif des femmes est la prédominance du sentiment sur les autres puissances de l'âme. C'est le sentiment qui donne le ton chez elles<sup>1128</sup>.

Fruit de cette différence de nature, la femme est supposée constituer la face *passive* du couple, en action comme en esprit puisque « [c'est] l'homme qui élabore l'idée ; la femme [qui] lui donne la chair et les os »<sup>1129</sup>. Sur cette question du *raisonnement*, il est significatif que l'*Encyclopédie*, si attachée à la généralisation de l'instruction et de l'éducation publiques, estime pourtant devoir en exempter largement les jeunes filles. Citons encore Fabas :

L'éducation des femmes, bien que foncièrement différente de celle des hommes, doit donc, selon nous, prendre un développement parallèle. Il y a cependant un terrain sur lequel elles ne peuvent pas marcher de pair : c'est celui de l'éducation publique. L'éducation publique, dans le sens exact et précis de cette expression, c'est l'éducation, en tant qu'elle est donnée par l'État, ou, du moins, surveillée, influencée, dirigée par lui. Or, il est certain que, dans quelque organisation sociale que ce soit, il conviendra toujours de s'en rapporter davantage aux familles, et surtout aux mères, pour le soin d'élever leurs filles, que pour celui d'élever les garçons<sup>1130</sup>.

De ces réflexions différentialistes, Fabas dégage une implacable logique *politique*, qui s'exprime d'abord dans la famille. Dans l'article « Droit » (1846), consigné dans le même tome (IV) que le très progressiste « Égalité » de Pierre Leroux (mais écrit postérieurement et indiquant donc l'orientation postérieure de l'*Encyclopédie* reynaldienne), Fabas affirme que :

La nature désigne [les parents] pour être les représentants de l'autorité sociale dans le cercle de la famille [...] Il en est de même de la suprématie qui appartient au mari sur la femme dans le gouvernement de la famille. Elle dérive de ce que l'homme, par l'exercice de la vie extérieure et publique, est le moyen de communication entre la famille et la société. Il prend le mot d'ordre de celle-

---

<sup>1128</sup> *Ibid.*

<sup>1129</sup> Jules MONGIN, « Sappho », in *Encyclopédie nouvelle Tome VIII*, Paris, Furne, 1840, p. 1.

<sup>1130</sup> Théodore FABAS, « Éducation », *Ibid.* p. 599.

ci et le dicte à celle-là. Sa suprématie est donc une garantie que la famille sera dirigée suivant des inspirations puisées dans la volonté générale et en harmonie avec l'État. Par ces raisons, il faut que le gouvernement domestique proprement dit appartienne au mari, l'administration seulement à la femme<sup>1131</sup>.

La comparaison des parents et plus précisément du père aux « magistrats les plus compétents pour déterminer la loi particulière de leur famille et pour en faire l'application »<sup>1132</sup> vérifie la primauté donnée à la « capacité » comme source de légitimité fondamentale dans la hiérarchie sociale reynaldienne, d'autant plus que l'épouse doit avoir le droit de faire valoir ses droits dans le « cas où le mari dément, par sa conduite, la présomption de capacité qui lui a fait attribuer cette véritable magistrature »<sup>1133</sup>. Outre la dimension familiale, les répercussions politiques de la différence de nature entre hommes et femmes doivent également se manifester sur la vie de la Cité dans son ensemble. C'est ainsi que, toujours dans son article droit « Droit », Fabas refuse le droit de vote aux femmes :

Quant aux femmes, ne sait-on pas que leur vocation naturelle les exclut du forum ? L'humanité a deux faces, dont l'une regarde la vie extérieure et publique, l'autre la vie domestique et intime : celle-ci c'est la femme. Elle a une part égale à celle de l'homme dans la formation du couple, qui est l'être humain au complet; mais le couple n'agit au-dehors que par son élément viril<sup>1134</sup>.

De même, dans les conclusions de son article « Femmes », Legouvé conclut, sous la plume de « l'hôte » et contre le réformateur qui souhaite que les femmes deviennent « citoyennes, magistrats, juges »<sup>1135</sup> :

Eh bien mon ami, j'arrive avec les mêmes faits à une conséquence tout opposée : vous et moi nous voulons tous deux l'égalité entre l'homme et la femme ; mais vous voyez l'égalité dans la ressemblance, moi dans la différence ; vous ne cherchez dans les essais d'émancipation de la femme que ses similitudes avec l'homme, moi que ses disparités, et nous représentons ainsi tous deux bien plus que deux individus, deux doctrines<sup>1136</sup>.

---

<sup>1131</sup> *Ibid.*, p. \*\*393.

<sup>1132</sup> *Ibid.*

<sup>1133</sup> *Ibid.*

<sup>1134</sup> Théodore FABAS, « Droit », in *Encyclopédie nouvelle Tome IV*, Paris, Charles Gosselin, 1846, p. 397\*\*.

<sup>1135</sup> LEGOUVÉ Ernest, « Femmes », 226\*\*.

<sup>1136</sup> *Ibid.*

Les « offices spéciaux » que Legouvé entend conférer aux femmes au nom de *l'Encyclopédie* se réduiraient à « ces édilités du cœur [qui] conviennent à toutes leurs qualités d'ordre, de propreté, de bonté, de vigilance »<sup>1137</sup>. En somme, ces mêmes femmes restent définitivement pensées comme mineures sur le plan politique, leur seule réelle perspective pouvant être de devenir « citoyennes en élevant des citoyens »<sup>1138</sup>, tandis qu'elles se voient toujours soumises à une autorité paternaliste masculine, tant dans le couple que dans la Cité.

Pour conclure, nous avons constaté que, si *l'Encyclopédie nouvelle* reynaldienne fait état d'un réel idéal d'amélioration du sort des femmes, elle n'émet pas moins de sérieuses réserves quant à ce projet. Or, ces réserves s'articulent profondément à la philosophie religieuse hiérarchique et capacitaire de Reynaud, qui distingue la nature et le statut de chaque humain par sa *qualité d'âme* propre. Il apparaît que, malgré certaines exceptions et nuances, les femmes sont en tant que sexe marquées d'une qualité d'âme distincte de celle des hommes, qui les destine donc à des tâches et des fonctions bien spécifiques, et en réalité largement subalternes (notamment sur le plan politique) dans la société. Alors que les femmes occupent une place particulièrement basse dans la hiérarchie reynaldienne, les commentaires sur leur condition éclairent d'autant mieux l'ensemble de son édifice capacitaire.

En prenant du recul sur la tradition républicaine française, qui a fait pleinement sienne la doctrine de *l'égalité dans la différence* en ce qui concerne la question des femmes<sup>1139</sup>, il nous semble pouvoir observer dans *l'Encyclopédie nouvelle* l'expression *systematique* de ce principe général. Pour Reynaud et ses contributeurs, *l'égalité dans la différence* ne s'applique pas seulement aux relations entre les sexes, mais à l'ensemble du corps social, grâce à une conception particulièrement claire du *principe hiérarchique*. Celle-ci est issue des enseignements de la Première Église saint-simonienne, les mêmes qui nourrissent un certain idéal technocratique.

---

<sup>1137</sup> *Ibid.* p. 231

<sup>1138</sup> *Ibid.* p. 232\*\*\*.

<sup>1139</sup> Claude LELIÈVRE, *Ibid.*, p. 111..

### **3.6 Administrer l'altérité, vers un paternalisme civilisationnel**

Les conceptions hiérarchiques de Reynaud culminent dans une vision globale de l'ordre mondial. Théoriquement porteuse d'un projet universaliste, l'*Encyclopédie nouvelle* prend sous sa direction exclusive une orientation résolument essentialiste et paternaliste quant à sa conception des civilisations humaines. Nouveau phare du monde depuis qu'elle a effectué sa Révolution, la France est appelée à éclairer la voie d'une humanité organisée en cercles concentriques, interconnectés mais strictement hiérarchisés.

#### **3.6.1 Une conception essentialiste et hiérarchique des religions et civilisations, fruits de la « vérité des nationalités »**

Affirmant la primauté de la nation française en tant que précepteur de l'Humanité, Reynaud conçoit cette dernière comme un système hiérarchique directement calqué sur ses conceptions religieuses. Il en va pour lui des peuples comme des mondes célestes et des individus : tous doivent être ordonnés suivant de strictes règles de prévalence, car tous ne sont pas dotés des mêmes grâces, et ne peuvent donc aspirer à jouer un rôle identique dans la marche vers le progrès. Sa philosophie conçoit ainsi le genre humain comme un ensemble constitué de cercles concentriques tracés depuis la France, où chaque nation doit s'instruire grâce à celles qui lui sont supérieures. Reynaud insiste en effet sur le fait que, dans l'ordre terrestre, c'est bien la « nation » qui constitue le regroupement humain « naturel » et donc légitime, celui à partir duquel se secrètent les religions institutionnelles et les civilisations. La « vérité des nationalités »<sup>1140</sup> aurait été d'ailleurs pleinement comprise par la Gaule druidique, avant d'être malheureusement occultée par le cosmopolitisme ecclésiastique.

De cette centralité de la nation, dont la France serait justement devenue la grande prophétesse depuis la Révolution, résulte chez Reynaud une vision remarquablement fixiste et essentialiste des peuples. Ceux-ci seraient marqués par un véritable « esprit » inaltérable, depuis l'Antiquité la plus reculée jusqu'au plus lointain avenir. Le directeur de l'*Encyclopédie nouvelle* insiste sur la nécessité pour chaque nation de maintenir la continuité de son identité au moyen de ce qu'Aurélien Aramini désigne comme une « transmission traditionnelle »<sup>1141</sup> qui fasse vivre son esprit spécifique et lui permette de s'incarner politiquement puisque

---

<sup>1140</sup> Jean REYNAUD, « Druidisme », *Ibid.*, p. 416.

<sup>1141</sup> Aurélien ARAMINI, « Zoroastre républicain. Les enjeux philosophiques et politiques de la découverte des textes “zends” chez Eugène Burnouf et Jean Reynaud », *Ibid.*, p. 52.

« l'être politique par excellence est [...] la nation »<sup>1142</sup>. Ensembles essentialisés et strictement différenciés, les nations sont pour Reynaud l'échelle indépassable grâce à laquelle l'humanité pourra se développer pleinement sur terre : chacune restera inévitablement marquée par son esprit et ses compétences propres<sup>1143</sup> et, à l'image des individus, toutes devront s'organiser suivant une hiérarchie bien précise en fonction de leurs différentes natures.

Si c'est évidemment à la nation gallo-française qu'échoit la primauté terrestre, Reynaud délimite un second cercle hiérarchique qui est directement rattaché à celle-ci, en ce qu'il rassemble ses élèves les plus apparentés et dociles. Il s'agit bien sûr de l'ensemble des nations européennes ou encore « occidentales » (pour y inclure les populations européennes qui ont alors déjà fait souche sur d'autres continents). Pour le directeur de l'*Encyclopédie*, il ne fait aucun doute que c'est désormais par cet Occident que se « régénère » le monde<sup>1144</sup>, et que la souche « indo-européenne » qui le fascine tant s'est bien révélé comme le rameau privilégié de la grande famille humaine.

Bien sûr, la *question juive* se pose avec acuité dans cette évocation de l'identité européenne : si Reynaud ne fait pas montre d'un antijudaïsme particulièrement appuyé, il privilégie une logique de *rivalité nationale* pour la primauté religieuse qui l'amène à consacrer de grands efforts à la minimisation de l'importance du judaïsme dans la tradition européenne et chrétienne. Tout en reconnaissant le rôle éminemment civilisateur du peuple juif en Occident grâce à la richesse de son corpus religieux et à sa conception d'un Dieu unique, Reynaud entend démontrer qu'il ne jouit plus désormais d'aucune autorité particulière sur les destinées du genre humain. Le judaïsme n'est selon lui pas une tradition vivante et fertile, mais bien plutôt une collection d'influences diverses : son caractère mosaïque le condamne à demeurer dénué de tout génie propre, et donc à être finalement dépassé par les peuples d'origine indo-européenne, qui peuvent désormais librement cultiver le leur :

Soit d'origine, soit par communication postérieure, il y a [dans le judaïsme] de toutes les religions anciennes ; et son histoire, si admirablement composée qu'il n'y a rien de pareil au monde, semble n'avoir eu d'autre but que de déposer en lui une sorte de résumé de toutes les théologies asiatiques. C'est pourquoi, au lieu d'entendre, selon l'opinion vulgaire des théologiens, que Dieu l'ait choisi pour le mettre à part, faut-il entendre plutôt qu'il l'a choisi pour le placer,

---

<sup>1142</sup> Jean REYNAUD, « Centralisation », in *Encyclopédie nouvelle Tome III*, Paris, Charles Gosselin, 1836, p. 568.

<sup>1143</sup> Jean REYNAUD, « Zoroastre », *Ibid* p. 745.

<sup>1144</sup> *Ibid*. p. 817.

comme un intermédiaire, entre les plus puissants foyers religieux qui aient eu action sur l'Occident, afin d'en amasser en lui les influences<sup>1145</sup>.

Les nations indo-européennes auraient d'autant moins besoin d'interroger leurs racines judaïques que celles-ci seraient largement exagérées, Zoroastre étant selon Reynaud un ancêtre bien plus authentique du Christ que ne pourrait jamais prétendre l'être Moïse :

Quelle différence dans la conduite que l'on fait tenir, à la nouvelle de la naissance du Christ, d'une part aux représentants de Zoroastre et de l'autre à celui de Moïse ! Les représentants de Zoroastre viennent pieusement adorer l'enfant; le représentant de Moïse, plein de rage et d'épouvante, tente de l'étouffer, et ordonne pour y parvenir le plus abominable des massacres que l'imagination des légendaires ait jamais inventés ! Dans ce tableau si puissamment frappé sont écrites mythiquement les relations du christianisme avec les deux religions du milieu desquelles il est sorti<sup>1146</sup>.

En somme, le cas de Reynaud est pleinement représentatif du paradoxe bien connu qui touche la Renaissance orientale et l'orientalisme en général, c'est-à-dire celui qui veut que, tout en étendant son regard avec enthousiasme et bonne volonté vers des humanités *autres*, la pensée européenne a souvent puisé dans ces nouveaux espaces de réflexion de redoutables outils de différenciation et de hiérarchisation. Le cas est particulièrement visible dans sa conceptions des cercles « inférieurs » de civilisation.

### 3.6.2 Le dépassement des grandes civilisations orientales

Au-delà du degré hiérarchique constitué par les peuples européens, Reynaud distingue un troisième degré culturel de moindre valeur (auquel peut être rattaché le judaïsme), soit celui des grandes civilisations orientales, dont les structures religieuses et sociales seraient définitivement dépassées. Chine, Inde, Moyen-Orient et Iran contemporains, tous ces antiques foyers intellectuels se voient ainsi déconsidérés pour leur archaïsme supposé, qui se manifesterait dans leur incapacité métaphysique à concevoir la notion de progrès. Si l'*Encyclopédie nouvelle* reynaldienne salue ces civilisations pour le rôle qu'elles ont pu jouer au cours de l'histoire humaine, et les savoirs qu'elles peuvent encore préserver, elle n'en considère pas moins que leur rôle dans le développement de l'humanité est maintenant

---

<sup>1145</sup> Jean REYNAUD, « Zoroastre », *Ibid.*, p. 793.

<sup>1146</sup> *Ibid.* p. 792.

achevé. Pour Reynaud comme pour tant d'autres orientalistes, la confrontation avec les civilisations orientales est (non pas uniquement mais en grande partie) un moyen pour singulariser et valoriser le rapport de l'Europe à l'idée de progrès<sup>1147</sup>. En réalité, selon Reynaud, au seuil de l'âge moderne, les grandes civilisations orientales seraient même devenues des bastions de l'ignorance et de l'immobilisme, empêchant le développement de nouvelles formes d'organisations religieuses et sociales autour du primat humaniste de l'individu. Pour corriger cette situation problématique, il s'agira de les mettre à l'école de l'Europe (et donc de la France) en général, comme c'est déjà le cas en maints endroits du globe. Ainsi de l'Égypte où, d'après le géographe Armand d'Avezac :

Sous la volonté forte de l'homme supérieur qui commande [ce pays], le génie européen instruit l'Arabe, le Turk et le Qobthe à enfanter des prodiges ; des ports, des flottes, des arsenaux, des hôpitaux, des écoles, une administration régulière, et jusqu'à des victoires, [tout cela] l'Égypte [le] doit aux enseignements de la France<sup>1148</sup>.

Reynaud explicite ce projet dans son article « Colonies » (1837-1838), qui évoque tout l'intérêt qu'aurait l'Europe à bénéficier de terres supplémentaires pour déployer et diffuser sa haute civilisation :

Ces terres merveilleuses nous les avons, et il ne tient qu'à nous d'y prendre pied. Nos pères ne les ont point vues, mais la science de la navigation les a fait sortir pour nous du sein de l'Océan, [...] Qu'importe la distance qui les sépare encore, puisque nous les touchons à notre gré, et que nos navires sont comme un pont entre elles et nous ? la scission n'existe plus dès que la liaison est fondée. Les colonies sont donc à nous, et bien que la géographie descriptive nous les fasse voir dans un invincible éloignement et comme perdues dans les immenses déserts de l'Océan, il y a une géographie plus subtile qui nous les montre rapportées à l'Europe et formant autour d'elle une étroite ceinture ; leur valeur n'est pas douteuse, et l'intérêt que nous y avons est un motif suffisant pour nous encourager à les peupler, à les civiliser, à les rendre prospères<sup>1149</sup>.

---

<sup>1147</sup> Henry LAURENS, « L'orientalisme français : un parcours historique », in *Penser l'Orient. Traditions et actualité des orientalismes français et allemand*, Beyrouth, Presses de l'Ifpo, Orient Institut, 2004, URL complète en biblio, paragraphe 16

<sup>1148</sup> D'AVEZAC, « Afrique » in *Encyclopédie nouvelle Tome I*, Paris, Furne, 1834, p. 126.

<sup>1149</sup> Jean REYNAUD, « Colonies », in *Encyclopédie nouvelle Tome III*, Charles Gosselin, 1837-1838, p. 684.

Ces considérations ne s'appliquent pas qu'aux terres « vierges » mais également aux territoires peuplés par des civilisations développées, comme en témoignent les mentions de l'Inde et du Maghreb<sup>1150</sup>. On le vérifie donc, Reynaud conçoit bien les nations comme il conçoit les individus : c'est-à-dire un ensemble fraternel et solidaire, mais strictement hiérarchisé entre maîtres et élèves, chacun suivant son rang. Toujours universaliste en principe, l'*Encyclopédie nouvelle* prend sous sa direction une orientation résolument paternaliste quant à sa conception des civilisations humaines. Nouveau phare du monde depuis qu'elle a effectué sa Révolution, la France est désormais appelée à administrer spirituellement et temporellement le reste de l'humanité, d'abord en servant de modèle, mais également en exportant sa population et en enseignant directement aux autochtones :

Si le but proposé par la Providence au genre humain, but évident aujourd'hui pour tout le monde, est de couvrir la terre d'une population sans cesse plus étendue et plus parfaite, il est clair que toute nation a deux moyens d'accomplir sa tâche : le premier est de se perfectionner et de fournir ainsi aux autres des modèles ; le second est de former des colonies, et de semer ainsi sa propre vie sur le globe<sup>1151</sup>.

Notons que, parmi les grandes civilisations démodées qu'elle évoque, l'*Encyclopédie nouvelle* porte une appréciation singulière sur l'islam. Si sa nature de monothéisme moyen-oriental confère à ce dernier une plus grande proximité avec les fondements métaphysiques de l'Europe et donc de la modernité, il est néanmoins considéré comme une religion inférieure, ontologiquement belliqueuse et sensuelle<sup>1152</sup>, ayant fait de la violence son « principal moyen de conversion »<sup>1153</sup> pour compenser sa théologie sommaire. Dans cette perspective très commune pour l'orientalisme de l'époque, l'islam marque en réalité, pour Reynaud et ses collaborateurs, le début d'un quatrième cercle hiérarchique (après la France, l'Europe et l'Orient cultivé), ultime degré avant le cinquième et dernier degré des peuples strictement *primitifs* (Amérindiens et indigènes du Pacifique notamment) et en réalité le plus « problématique » de tous, celui que nous qualifierons comme le degré des *peuples-hordes*.

---

<sup>1150</sup> *Ibid.*

<sup>1151</sup> *Ibid.*, p. 682.

<sup>1152</sup> Charles EMMANUEL, « Turks », in *Encyclopédie nouvelle Tome VIII*, Paris, Furne, 1840, p. 565 .

<sup>1153</sup> Charles EMMANUEL, « Tatars », in *Encyclopédie nouvelle Tome VIII*, Paris, Furne, 1840, p. 570.



### 3.6.3 Les hordes extérieures, principal danger pour la civilisation

Nous l'avons vu, l'*Encyclopédie nouvelle* reynaldienne se défie tout particulièrement des forces de « désordre » qui pourraient mettre en péril les fondements de l'ordre social (principalement les masses populaires galvanisées par des démagogues). Or, ce phénomène trouve son pendant, à l'échelle mondiale, dans des forces de désordre *extérieures*, c'est-à-dire des civilisations turbulentes et anarchiques qui menacent constamment de faire retomber leurs voisines dans le chaos, et c'est également contre ces forces qu'il faudra « fermer la voie des tourments en [...] ouvrant celle de l'ordre »<sup>1154</sup>. Les agents du désordre extérieur sont en premier lieu identifiés à des « masses », de véritables peuples-hordes caractérisés par leur sauvagerie, et particulièrement ceux qui peuplent la steppe asiatique.

Si diverses civilisations sont citées comme étant excessivement turbulentes, notamment celle des peuples arabes<sup>1155</sup>, ce sont surtout les peuples de langue turque qui sont la cible des critiques les plus virulentes de l'*Encyclopédie* (et ce d'autant plus lorsqu'ils s'avèrent être musulmans). Nous avons évoqué le fait que Reynaud prend dans ses articles un recul considérable face aux civilisations orientales en général ; or, ce recul devient franche hostilité quand le corpus se penche sur le monde turc. L'*Encyclopédie* formule à leur égard (à l'exception des Ottomans occidentalisés) une défiance toute particulière, considérant qu'ils forment en l'état actuel du monde une force de destruction sans pareille, toujours prête à s'en prendre aux fruits de la civilisation, partout où ils peuvent l'atteindre, que ce soit en Chine, en Inde ou en Europe<sup>1156</sup>.

Les Turcs sont des « esprits grossiers qui avaient repoussé la religion de Bouddha et de Jésus »<sup>1157</sup> et n'ont pu que se satisfaire de l'islam, qui aurait mieux convenu à leurs esprits querelleurs et sensuels<sup>1158</sup>. Si la civilisation musulmane de langue arabe reçoit occasionnellement des éloges dans l'*Encyclopédie nouvelle*, l'alliance des Turcs et de l'islam est pour sa part considérée comme particulièrement néfaste, combinant les tares de l'un des peuples les plus belliqueux avec celles de la religion la plus guerrière. Les Turcs n'auraient de fait guère de talent pour la civilisation puisque « leur histoire politique n'offre rien de bien intéressant »<sup>1159</sup> : leur seul rôle historique aurait en fait justement été de ralentir la marche du

---

<sup>1154</sup> Jean REYNAUD, « Druidisme », *Ibid.*, p. 404

<sup>1155</sup> Charles EMMANUEL, « Tatars », in *Encyclopédie nouvelle Tome VIII*, Paris, Furne, 1840, p. 570.

<sup>1156</sup> *Ibid.*

<sup>1157</sup> *Ibid.*, p. 566.

<sup>1158</sup> *Ibid.*, p. 565.

<sup>1159</sup> *Ibid.*

progrès, puisque longtemps la masse turque « intercepta toutes les communications entre l'Orient et l'Occident »<sup>1160</sup>. Sans cesse elle « reprit l'offensive contre l'Europe »<sup>1161</sup>, contre laquelle elle maintint une « secrète et tenace invasion »<sup>1162</sup>. On le voit, les Turcs incarnent dans l'*Encyclopédie nouvelle* la plus archétypale « barbarie asiatique »<sup>1163</sup> dont les flots menacent perpétuellement de déferler sur une civilisation européenne qui demeure fragile.

En réalité, la présentation des Turcs dans l'*Encyclopédie nouvelle* permet de mettre en relief, par la négative, certains des éléments les plus fondateurs de la philosophie religieuse de Reynaud. En effet, le péché originel des Turcs est d'être *l'anti-nation* par excellence, n'existant que sous la forme d'une « immense agglomération de peuples »<sup>1164</sup>, qui constitue la population la « plus répandue de l'ancien continent »<sup>1165</sup> avec les indo-européens, dont ils constituent donc l'antithèse par excellence. Par ailleurs, il est certain que l'*Encyclopédie* ne peut manquer, dans sa construction systématique en tant que corpus, d'établir implicitement un rapport très étroit entre ces barbares de l'extérieur et ceux de l'intérieur, pour souligner les dangers universels et ubiquitaires du *chaos*, et rappeler la nécessité absolue du principe universel d'ordre et de hiérarchie.

---

<sup>1160</sup> *Ibid.*, p. 570.

<sup>1161</sup> *Ibid.*

<sup>1162</sup> Jean, REYNAUD, « Achmet », in *Encyclopédie nouvelle Tome I*, Paris, Furne, 1834.p. 65.

<sup>1163</sup> *Ibid.*

<sup>1164</sup> Charles EMMANUEL, « Turks », in *Encyclopédie nouvelle Tome VIII*, Paris, Furne, 1840, p. 562.

<sup>1165</sup> *Ibid.*, p. 562.

## Conclusion de la deuxième partie

Lors de la première partie des années 1830, les idées technocratiques et théocratiques de la Première Église saint-simonienne connaissent une éclipse dans la pensée du *triumvirat*. À la suite du « schisme » de novembre 1831, Reynaud, Carnot et Charton constituent toujours un quatuor avec Leroux, qui y est intellectuellement en position de force. Ses trois amis sont ses cadets de dix dans et le respectent profondément, s'imprégnant de sa pensée plébéienne et égalitaire, certes mûrie au sein du saint-simonisme mais rejetant sa dimension capacitaire. Selon Reynaud lui-même, second philosophe du quatuor, Leroux était alors « patron » et lui simple « rameur »<sup>1166</sup> dans leur entreprise idéologique commune menée au sein de la *Revue encyclopédique*. Les deux hommes semblent en outre continuer à s'éloigner des positions saint-simoniennes lorsqu'ils rejoignent avec enthousiasme le parti républicain, et se piquent d'intérêt pour Robespierre et les idées jacobines.

Pourtant, l'influence saint-simonienne de Leroux et Reynaud, comme du quatuor dans son ensemble, demeure patente : elle est rapidement identifiée comme telle dans la mouvance républicaine qui l'accepte en son sein, et s'exprime pleinement dans l'*Encyclopédie Nouvelle* que les deux philosophes codirigent à partir de 1833. Ils conçoivent ce corpus comme un outil d'instruction populaire aussi bien qu'un manifeste doctrinal républicain, et estiment que leur tâche, en tant qu'intellectuels, est de formuler les termes d'une *religion nouvelle* qui seule permettra de fonder le nouveau régime. Leur projet porte le sceau évident de l'influence saint-simonienne (et plus précisément de la Première Église à laquelle ils ont appartenu) de son « organicisme » comme de ses théories mêlant science et religion.

Leur pensée originale fait grand bruit dans le champ intellectuel et éditorial qu'ils entreprennent de conquérir au nom de l'idée républicaine, et ils y consolident une position de premier ordre, celle d'*hommes de lettres* (statut constituant l'ancêtre direct de l'*intellectuel* de la fin du siècle) de philosophes et même de scientifique universel dans le cas de Reynaud. Les années leur confèrent une réelle stature dans ce champ, ce qui les amène à s'y consacrer intégralement et à délaissier les activités partisans, qu'ils aspirent à inspirer par les idées, sans s'y mêler.

---

<sup>1166</sup> NAF 24610, f° 402. Papiers Péreire. Bibliothèque nationale, cité dans David Albert GRIFFITHS, *Ibid.*, p. 53.

Si Leroux et Reynaud s'entendent originellement sur un projet idéologique commun, leurs chemins finissent par diverger au cours de la décennie 1830, et ils mettent un terme à leur collaboration intellectuelle en 1840. Leurs désaccords fondamentaux sont exprimés dans leurs théories respectives de la *métempsychose*, qu'ils placent au centre de leurs conceptions religieuses fraternelles et progressistes. Au cœur de ce débat se retrouve la question *capacitaire* qui révèle un degré bien différent d'influence du saint-simonisme sur les deux directeurs de l'*Encyclopédie*. Reynaud apparaît en effet bien davantage imprégné des enseignements de la Première Église que Leroux : il n'en retire pas seulement l'approche intellectuelle générale religieuse et organique, mais remobilise également, de manière croissante, sa conception capacitaire et hiérarchique du mérite politique et social.

Plusieurs facteurs peuvent l'expliquer : le fait que Reynaud et les deux autres jeunes membres du *triumvirat* (qui lui restent fidèles) aient eu le saint-simonisme pour toute *première* école idéologique, avec sa formation d'un systématisme à nul autre pareil, n'y est certainement pas étranger. En outre, bien plus que Leroux, Reynaud est professionnellement et socialement toujours lié au « monde social » qui accueille et nourrit le plus notablement les idées capacitaires saint-simoniennes : celui des ingénieurs d'élite de Polytechnique. Se considérant toujours lui-même comme un ingénieur, il en fréquente de nombreux et d'illustres (notamment son camarade de promotion et ami Frédéric Le Play). Sa philosophie se nourrit ainsi de la vision du monde de ce monde social, qui aspire à s'imposer dans le champ scientifique et intellectuel, tout en prenant en charge l'organisation et l'articulation de champs sociaux encore émergents, mais dont les principaux déterminants sont clairement perceptibles au cours du premier XIX<sup>e</sup> siècle (champs technique et bureaucratique notamment).

Lorsqu'il devient seul maître du corpus en 1840, Reynaud réarticule clairement certaines des orientations politiques les plus caractéristiques de la Première Église saint-simonienne au cœur de la pensée républicaine : religion d'État organique, ordre social hiérarchique, et « égalité dans la différence » qui ne s'applique pas qu'au sexe féminin, mais devient un principe de politique général. Les « grandes âmes » distinguées par leurs capacités doivent prendre en charge les pouvoirs spirituel et temporel, et émuler la toute-puissance et bienveillance de « l'administration divine » des hommes. Ce projet paternaliste se manifeste tant dans le rapport aux « masses » populaires que dans les relations entre hommes et femmes ou encore dans la conception de l'altérité culturelle ; il nous reste à présent à interroger sa mise en œuvre pratique, dans la théorie proprement politique et *administrative* de l'*Encyclopédie nouvelle* reynaldienne.



## **Partie III**

*L'administration de l'Encyclopédie  
nouvelle* au Ministère Carnot : une  
rationalisation technocratique  
du politique

# Introduction de la troisième partie

Notre ultime partie doit nous conduire à déterminer si les idées résolument hiérarchiques et capacitaires que Reynaud théorise dans sa philosophie religieuse (à partir d'un cadre théorique fourni par la Première Église saint-simonienne) trouvent des applications politiques concrètes, et tout particulièrement des applications technocratiques. Nous le ferons à la fois sur le plan théorique (en questionnant les conceptions politiques de l'*Encyclopédie nouvelle*) et pratique (au sein du Ministère Carnot de 1848). La reprise des idées religieuses capacitaires (à la fois élitistes et méritocratiques), du saint-simonisme conduit-elle à mettre en place un projet politique technocratique ? Quelle relation exacte se noue entre politique et science, politique et administration dans l'*Encyclopédie nouvelle* ? L'action du *triumvirat* au sein du ministère Carnot de 1848 montre-t-elle une réelle volonté d'appliquer ces idées ?

Nous commencerons par consacrer un premier chapitre à la théorie politique et administrative déployée dans l'*Encyclopédie*, que Reynaud confie à un proche collaborateur qui ne s'impose que progressivement dans le corpus : Théodore Fabas, avocat et dissident saint-simonien qui entretient des relations avec le quatuor depuis le début des années 1830. Ce dernier partage les opinions politiques de son directeur, et insiste sur la nécessité, pour une République rationnelle, de contrebalancer le jeu du suffrage universel par le recours à une *administration* qui prend sous sa plume un sens très particulier. Nous préciserons en détails cette théorie politique, qui accorde aux *capacités* un rôle tout à fait déterminant.

Il s'agira notamment de se demander si les réflexions capacitaires (directement inspirées de la Première Église saint-simonienne) qui poussent Reynaud à théoriser le principe d'une technocratie religieuse dans l'*Encyclopédie* trouvent une expression politique concrète. De même, nous pourrions questionner la prévalence de certaines aspirations technocratiques typiques des réseaux qui composent l'équipe de rédaction du corpus, tant ceux des dissidents saint-simoniens que ceux des ingénieurs polytechniciens.

Notre deuxième chapitre nous mènera pour sa part à questionner la cohérence de la pensée politique et administrative de l'*Encyclopédie* (et donc théoriquement, à travers elle, de la philosophie religieuse de Reynaud) en évaluant son application réelle au sein du premier Ministère de l'instruction publique et des cultes de la Deuxième République, dirigé par Hippolyte Carnot et, en réalité, géré collégalement par le *triumvirat*. Nous mettrons en évidence les principaux traits de ce Ministère en termes d'organisation et de principes d'action, avant d'analyser les politiques qu'il conduit au cours de son exercice, autour de trois principaux axes de réforme.

Le Ministère Carnot fait tout d'abord état de ses ambitions sur le plan de l'instruction primaire, qu'il entend réformer de manière égalitaire, mais également au niveau de l'enseignement supérieur, où il déploie le projet d'une *École d'administration* novatrice pour former les futures élites politico-administratives de la République. Nous pourrions nous appuyer sur ces projets pour évaluer la persistance d'idées méritocratiques et technocratiques transmises de la Première Église saint-simonienne à l'*Encyclopédie nouvelle*. De même, nous pourrions nous pencher sur l'action religieuse du Ministère, puisqu'il est également celui des *cultes*, et fait état de sa volonté de transformer en profondeur les relations entre l'État républicain et les religions qui se trouvent sur son territoire.

Finalement, nous pourrions déterminer la manière dont l'ensemble des ambitions réformatrices du Ministère sont perçues à l'époque, et expliquer en partie les raisons qui conduisent à sa chute au cours des journées de Juin. À l'issue de cet état des lieux, nous pourrions mieux évaluer ce que fût, au travers de l'itinéraire d'un *triumvirat* qui en constitua un véritable noyau dur, le cheminement d'un certain républicanisme saint-simonien, marqué du sceau des aspirations politiques formulées par la Première Église, réimplantées et réarticulées au cœur de la pensée et de la pratique républicaines.



# Chapitre I - L'administration capacitaire du fait social dans l'*Encyclopédie nouvelle*

Ayant établi la primauté du principe hiérarchique dans sa philosophie religieuse, Reynaud cherche activement, dans les années 1840, à donner une traduction concrète à ce principe en termes de théorie politique. Comment accorder la pensée républicaine du premier XIX<sup>e</sup> siècle, ses aspirations égalitaires et sa revendication du suffrage universel, avec le postulat que l'humanité serait structurée par de strictes hiérarchies ontologiques ? Cette contradiction apparente est appelée à être dépassée par un usage raisonné des *capacités* conçues de manière originale par les rédacteurs de l'*Encyclopédie*. Ces derniers, fidèles à leurs inspirations saint-simoniennes, accordent, en termes de théorie politique concrète, la primauté absolue à la *capacité scientifique* pour mettre en œuvre la grande régénération spirituelle et sociale. L'enjeu du régime républicain serait ainsi d'équilibrer les « deux sources » de la légitimité politique, soit la souveraineté populaire d'une part ; la capacité scientifique des *grandes âmes* d'autre part. Celles-ci doivent se voir reconnaître des prérogatives spécifiques et des espaces politiques sanctuarisés, principalement le sénat « aristocratique », ainsi que le conseil d'État et, surtout, l'ensemble de l'ordre administratif.

En effet, l'*Encyclopédie nouvelle* reynaldienne conçoit l'administration non comme la courroie de transmission du pouvoir politique, mais bien comme celle du « conseil d'État » entendu comme une assemblée technocratique dont le rôle surplombant est fondé sur la capacité scientifique. L'ordre administratif tout entier, de ce haut conseil jusqu'aux agents subalternes, doit incarner ce principe de gestion « dépassionné » du fait social, et se voir reconnaître la primauté absolue dans l'action publique. En effet, incarnation de la « science » et donc aussi du sacré dans une perspective saint-simonienne, l'administration se révèle être le véritable dépositaire de l'Esprit dans l'État, l'arbitre final des choix politiques, qui doit donner son cap à l'ensemble de la société française. Pour ce faire, il s'agira de systématiser l'organisation administrative et de renforcer l'usage des savoirs de gouvernement, dans une perspective qui n'est pas sans présenter un intérêt certain pour l'histoire de la genèse du *biopouvoir*.

## 1.1 Le suffrage universel et la volonté générale : un « absolu » à équilibrer avec le principe *capacitaire*

L'*Encyclopédie nouvelle* des années 1840 se revendique tout autant de la mouvance républicaine que celle des années 1830, comme le rappelle sa défense systématique du suffrage universel et de l'idée de souveraineté populaire. Néanmoins, il apparaît que, au fil de la décennie, le corpus articule progressivement un ensemble de théories qui, imprégnées de l'héritage saint-simonien, entrent en tension avec la pensée et le parti républicains. En témoigne la volonté de nuancer les pouvoirs du peuple par le recours à la notion de *capacité*, qui avait été principalement mise en avant par les libéraux conservateurs dans les années 1830, mais revêt dans l'*Encyclopédie* une autre signification, plus précise et systématique, en se focalisant sur le critère « scientifique ».

### 1.1.1 Une défense républicaine de la volonté générale...

Les aspirations républicaines de l'*Encyclopédie nouvelle* sont les plus claires dans sa promotion enthousiaste de l'idée de souveraineté populaire ainsi que de la pratique du suffrage universel. Ces conceptions démocratiques de la légitimité et de la pratique politiques sont clairement établies comme le grand idéal de l'âge moderne, fierté de la nation française depuis 1789. Elles sont ainsi défendues dans de nombreuses entrées du corpus, et notamment dans une série d'articles spécifiquement politiques et institutionnels, dont la rédaction est confiée à Théodore Fabas (1809-1887). Ce dernier, avocat de formation, est également un dissident saint-simonien<sup>1167</sup> qui, après sa rupture avec le mouvement d'Enfantin au cours du « schisme », devient un proche collaborateur du quatuor Leroux-Reynaud-Carnot-Chartron dès 1831, quand il apparaît comme contributeur régulier de la *Revue encyclopédique*.

Rejoignant l'*Encyclopédie nouvelle* dès le lancement du projet, il y occupe une importance croissante au fil des années, passant de la composition d'une unique entrée (« Anjou ») dans le premier tome à la rédaction des principaux articles politiques du corpus à partir du troisième et surtout du quatrième (citons notamment « Constitution », « Droit », « Élection », « Pairie », « État (conseil d') », « Théocratie »). Fabas devient en effet l'un des interlocuteurs privilégiés de Reynaud, avec lequel il correspond de questions doctrinales

---

<sup>1167</sup> « Fabas, Théodore », *Saint-Simonisme. Bibliothèque saint-simonienne*, URL complète en biblio.

centrales et dont il commente certains articles dans un rapport d'égal à égal<sup>1168</sup>. Ce rapport privilégié se vérifie dans le fait que Reynaud le reconnaisse comme le spécialiste des questions politiques, juridiques et institutionnelles de son encyclopédie, lui accordant pleine confiance pour traduire en termes politiques les conclusions fondamentales de sa propre philosophie religieuse. Notons que Fabas s'était déjà publiquement fait connaître comme idéologue républicain en publiant sous forme de fascicule l'un de ses plus fameux articles pour la *Revue encyclopédique : De la tendance de notre époque vers la République* (1834).

Dans les articles qu'il rédige pour l'*Encyclopédie*, Fabas promeut ainsi un positionnement politique dont l'aspiration principale est la défense de la souveraineté populaire et du suffrage universel masculin, qui correspond au consensus républicain de l'époque. C'est bien cette idée centrale qui unit prioritairement le jeune parti émergent, au-delà des fractures doctrinales qui divisent certaines de ses sensibilités (notamment celles du *National* et de *La Réforme*). Fabas affirme en effet que :

[la raison est] dans la volonté générale de l'humanité. Ce que veulent unanimement tous les hommes est nécessairement le bien, le juste [...] la volonté générale est l'expression de la vérité morale<sup>1169</sup>.

La voix du peuple est fondamentalement celle de Dieu<sup>1170</sup> mais doit être révélée et concentrée par l'élection, donc par le recours au régime de la démocratie représentative, qui lui permet de trouver un lieu d'expression concret dans « l'assemblée démocratique [ou] Représentation nationale », « pierre angulaire du système représentatif »<sup>1171</sup>. C'est cette institution centrale, l'Assemblée représentative, fille des idéaux de 1789, qui doit permettre la manifestation constante de la volonté populaire, quelles que soient les autres institutions mises en place par le régime républicain car « les grandes idées viennent du cœur ; c'est donc du peuple, cœur des sociétés, que peuvent jaillir de grandes et fécondes inspirations politiques »<sup>1172</sup>.

---

<sup>1168</sup> Jean REYNAUD, *Correspondance familière*, Paris, Motteroz, 1886, p. 158 : « J'accepte parfaitement vos critiques sur la forme d'Origène pris en lui-même ».

<sup>1169</sup> Théodore FABAS, « Élection » in *Encyclopédie nouvelle Tome IV*, Paris, Charles Gosselin, 1838, p. 738.

<sup>1170</sup> *Ibid.*, p. 733 : « Il a été dit : "Quand vous serez assemblés en mon nom, je serai au milieu de vous." »

<sup>1171</sup> *Ibid.*

<sup>1172</sup> *Ibid.*

En reconnaissant la primauté de la volonté générale et de la souveraineté populaire, Fabas maintient la vision politique de l'*Encyclopédie* dans un cadre théorique qui respecte les fondamentaux républicains depuis Rousseau<sup>1173</sup>. De fait, les principaux contributeurs de l'*Encyclopédie nouvelle* aspirent sincèrement à refondre leurs enseignements saint-simoniens quant à la « classe la plus nombreuse » dans le creuset républicain pour servir avant tout les intérêts du peuple et de l'humanité. Le corpus s'accorde ainsi au consensus républicain de l'époque, qui débouchera sur le fait que, lors de la révolution de 1848, souveraineté populaire et République apparaîtront selon Samuel Hayat « indissociablement liées »<sup>1174</sup>.

Surtout, ces considérations se conforment aux fondamentaux de la philosophie religieuse de Reynaud qui, on l'a vu, considère l'humanité comme un ensemble ontologiquement homogène et solidaire dont l'élévation progressif constitue le sens de l'histoire et dont, à terme, l'ensemble doit marcher d'un unique pas<sup>1175</sup>. Rappelons cependant que, dans le même mouvement, Reynaud investit les masses humaines d'une valeur métaphysique capitale tout en conditionnant cette dernière au respect des « lois divines » : Fabas respecte cette condition essentielle puisqu'il affirme que c'est uniquement quand elle est « manifestation de la volonté divine que la volonté générale est légitime et souveraine »<sup>1176</sup>.

Cette réserve est lourde de conséquences, en ce qu'elle introduit une nuance essentielle à la notion de souveraineté populaire. Par cette simple remarque, nous sommes rappelés à la singularité de la sensibilité républicaine de l'*Encyclopédie nouvelle*, fondée sur une *Weltanschauung* éminemment religieuse et hiérarchique, essentiellement héritée du saint-simonisme, qui la distingue de la grande majorité des autres sensibilités républicaines des années 1840. Pour la plupart des républicains modérés ou socialistes de l'époque en effet, spiritualité et religion sont progressivement perçues comme des obstacles majeurs à la réforme politique et sociale, la loi de Dieu étant souvent décrite comme l'opposé catégorique de la voix du peuple. Selon les mots de Louis Blanc,

---

<sup>1173</sup> Luc FOISNEAU, « Gouverner selon la volonté générale : la souveraineté selon Rousseau et les théories de la raison d'État », *Les Études philosophiques*, 2007, vol. 4, n° 83, p. 464.

<sup>1174</sup> Samuel HAYAT, *La souveraineté populaire. Citoyenneté, république, démocratie en France 1789-1899*, 2014. fihalshs-03693510f p. 4 : « La révolution de 1848 fait brutalement revenir sur le devant de la scène l'idée de souveraineté du peuple, qui devient au printemps 1848, le synonyme de la République ».

<sup>1175</sup> Voir partie 2-2, p. 23.

<sup>1176</sup> FABAS Théodore, « Théocratie », in *Encyclopédie nouvelle Tome VIII*, Paris, Furne, 1843, p. 471.

Il faut que l'autorité se légitime,- ou par la volonté librement exprimée de tous, ou par la volonté supposée de Dieu. Le peuple ou le pape ! choisissez<sup>1177</sup>.

Cette singularité idéologique apparaît capitale dans la manière dont l'*Encyclopédie nouvelle* entreprend, en réalité, de nuancer considérablement la portée de la souveraineté populaire. Le corpus se distingue ainsi des hérauts républicains de la plèbe qui aspirent à conférer au peuple une autorité absolue, tel Garnier-Pagès :

Nous pouvons désirer [...] que le peuple soit maître, par le suffrage universel, de dire ce qu'il veut ; mais il n'est ni dans notre esprit ni dans nos cœurs de lui imposer une forme de gouvernement quelconque, pas plus que nous ne vous reconnaissons, à vous, le droit de poser des limites à sa volonté souveraine<sup>1178</sup>.

Plutôt, Reynaud et son corpus se rapprochent des positions de nombre de libéraux et de conservateurs de l'époque (dont ils affirment pourtant se défier), en avançant l'idée que l'idéal de la souveraineté populaire ne peut constituer un absolu théorique et pratique. Elle entend ainsi contrebalancer les manquements potentiels d'un suffrage encore « immature » par le recours à une autre forme de légitimité, où s'exprime pleinement sa pensée religieuse hiérarchique.

### 1.1.2 ... contrebalancée par le jeu des « capacités »

Si elle appelle de ses vœux l'émergence d'une authentique forme d'expression de la souveraineté populaire, L'*Encyclopédie nouvelle* affirme néanmoins la nécessité de la borner par un autre principe d'organisation politique et social qui permettrait de combler certaines de ses insuffisances. Pour Fabas :

Il est assez évident que le système électif, [...] est le plus favorable [...] au règne de la volonté générale. Reste à savoir jusqu'à quel point, dans quelles circonstances et sous quelles conditions il peut suffire par lui-même, [...] à maintenir l'unité du corps politique et la perpétuité traditionnelle de la vie sociale<sup>1179</sup>.

---

<sup>1177</sup> Louis BLANC, Revue du Progrès, II, p.300, cité dans Georges WEILL, *Histoire du parti républicain en France de 1814 à 1870*, Paris, Félix Alcan éditeur, 1900.p. 207.

<sup>1178</sup> Louis-Antoine GARNIER-PAGES cité dans Georges WEILL, *Ibid.*

<sup>1179</sup> Théodore FABAS, « Élection », *Ibid.*, p. 723.

Fondamentalement, Fabas affirme en effet que le principe « démocratique » ne peut suffire à l'organisation de l'État et de la société en pratique : il doit être allié à parts égales au principe « aristocratique » le plus noblement compris : non pas le règne contre-nature des castes héréditaires, fondées sur la force ou la richesse, mais bien la « réunion des citoyens les plus distingués »<sup>1180</sup> par leurs capacités intellectuelles et leur instruction (ce que Reynaud a amplement théorisé dans sa philosophie religieuse par son recours aux « grandes âmes », figures religieuses, scientifiques et politiques universelles)<sup>1181</sup>. En effet :

Le progrès même de l'ordre social est de donner de plus en plus à la supériorité morale, à la capacité politique, le rôle précédemment rempli par la supériorité de force ou de richesse. D'où il suit que dans un état de civilisation assez avancé pour que les pouvoirs publics reçoivent leur organisation normale, l'aristocratie doit être définie [comme] la part d'autorité attribuée à la capacité politique<sup>1182</sup>.

Cette « aristocratie véritable » est on le voit déterminée par le concept central de *capacités*. Héritage du corpus saint-simonien dans le cas des rédacteurs de l'*Encyclopédie*, cette notion de capacité est en 1840 un concept familier des débats philosophiques et politiques contemporains depuis la Restauration. Les *capacités* sont alors généralement entendues comme des capacités intellectuelles, soit la faculté à user de la Raison pour conduire sa vie privée et contribuer à la vie publique<sup>1183</sup>. Or, selon Fabas, l'arbitrage entre souveraineté populaire et expression des capacités individuelles (qui permettrait aux meilleurs des citoyens de participer plus activement à la marche de la société) serait fondamentalement le « problème général de la politique organique »<sup>1184</sup>, tension dialectique qui ne saurait aucunement être dépassée par le régime républicain, mais doit au contraire y trouver une expression saine et optimale. Semblables respectivement au *sentiment* et à la *raison*, les deux principes devraient toujours être accordés car « c'est dans ce mariage du génie réfléchi des hommes supérieurs avec le génie instinctif des masses, que les grandes conceptions s'achèvent »<sup>1185</sup>. Plus précisément :

---

<sup>1180</sup> Théodore FABAS, « Sieyès », in *Encyclopédie nouvelle Tome VIII*, Paris, Furne, 1843, pp. 153-154. Cette aristocratie apparaît comme « une nécessité de fait et de raison à la fois ».

<sup>1181</sup> Voir partie 2-2, p. 14.

<sup>1182</sup> Théodore FABAS, « Pairie », in *Encyclopédie nouvelle Tome V-VII*, Paris, Charles Gosselin, 1843, p. 218.

<sup>1183</sup> Pierre ROSANVALLON, Guizot et la Révolution française : <https://www.guizot.com/wp-content/uploads/1970/04/col87-Rosanvallon.pdf>, p. 65.

<sup>1184</sup> Théodore FABAS, « Élection », *Ibid.*, p. 738.

<sup>1185</sup> *Ibid.*

Au sentiment général appartient, de droit naturel, la souveraineté, c'est-à-dire le jugement de toutes les questions, quant au fond. Aux capacités individuelles appartient, de droit naturel, la fonction de préparer ces arrêts, de les formuler en théories, d'en tirer les conséquences, c'est-à-dire l'initiative gouvernementale et l'administration. Le sentiment général ne gouverne donc légitimement qu'à la condition de se transformer en idées par l'intermédiaire des intelligences supérieures ; les intelligences supérieures ne gouvernent légitimement qu'à la condition d'être les interprètes fidèles du sentiment populaire<sup>1186</sup>.

Il s'agit bien de

transformer le sentiment général en idées rationnelles et pratiques ; marier, en conservant leurs droits respectifs, le sens inspiré des masses où réside toute certitude avec l'intelligence savante des esprits cultivés, seule capable de systématiser et d'appliquer la pensée publique, tel est l'objet de l'élection<sup>1187</sup>.

Or, si l'élection permet déjà largement d'allier les principes démocratique et aristocratique en théorie<sup>1188</sup>, elle ne saurait suffire, et les détenteurs des « capacités » doivent être mobilisés au-delà du seul système électif, afin que leur influence décisive puisse plus aisément et largement fertiliser le corps social .

Il s'agirait ainsi de composer, hors de toute sanction populaire, des organes politiques fondés sur la base du mérite et de la cooptation. Les « supériorités morales »<sup>1189</sup> doivent être réunies en un « corps d'élite en raison de la capacité »<sup>1190</sup> où l'on devrait « faire choisir les magistrats, [...] principalement d'après leur capacité individuelle ou leurs talents spéciaux »<sup>1191</sup>. Cette institution d'élite pourra ensuite être « combinée avec l'élection »<sup>1192</sup> suivant diverses alchimies. Si l'*Encyclopédie* entend théoriquement accorder l'autorité du peuple et celle des « capacités », il apparaît clairement, dans l'ordre philosophique comme dans la pratique politique concrète, que le rôle de ces dernières est premier, que les « grande âmes » théorisées par Reynaud doivent bénéficier d'une réelle prédominance dans l'organisation politique car :

---

<sup>1186</sup> *Ibid.*

<sup>1187</sup> *Ibid.*, p. 731.

<sup>1188</sup> *Ibid.*, p. 738 : « Or comment s'opère cette modification et cette fusion des deux éléments de la pensée publique ; comment s'enfante ainsi la véritable volonté générale ? Par l'élection ».

<sup>1189</sup> Théodore FABAS, « Sieyès », *Ibid.*, p. 154.

<sup>1190</sup> *Ibid.*, p. 154.

<sup>1191</sup> Théodore FABAS, « Élection », *Ibid.*, p. 731.

<sup>1192</sup> Théodore FABAS, « Sieyès », *Ibid.*, p. 154.

il y a dans le genre humain un certain nombre d'individualités éminentes, mais exceptionnelles. C'est en elles que se produisent et s'expérimentent en quelque sorte les développements moraux de l'âme humaine ; en elles par conséquent, que se préparent et s'élaborent les éléments de la volonté générale<sup>1193</sup>.

En somme, conformément à la philosophie religieuse de son directeur, l'*Encyclopédie* établit clairement que le principe hiérarchique demeure fondateur et indépassable dans une démocratie représentative républicaine :

Il y a plus de perfection dans l'ordre social quand le gouvernement est exercé par une hiérarchie que quand il l'est par une force inorganisée [...] il vaut [...] mieux que cette hiérarchie soit organisée par l'esprit humain que par le hasard<sup>1194</sup>.

C'est cette hiérarchie qui conditionne l'élévation intellectuelle du peuple, et se trouve donc responsable de la légitimité du système démocratique :

Les sociétés parvenues à un certain degré de civilisation ne s'y maintiennent que par l'intervention active et continuelle d'une nombreuse hiérarchie de magistrats et de fonctionnaires, qui, se ramifiant suivant toutes les branches de l'activité humaine, seconde, règle, dirige la vie morale et sociale ainsi que le développement intellectuel et le travail matériel de la nation<sup>1195</sup>.

Répetons-le, les réflexions de Fabas ne sont pas isolées dans le corpus, mais s'accordent pleinement avec celles de Reynaud. Tout d'abord car elles se conforment aux principaux déterminants de la philosophie religieuse du directeur de l'*Encyclopédie*, mais également car ce dernier partage bien les mêmes opinions politiques concrètes. Son tournant conservateur est visible dès l'époque de la rédaction de Babeuf (1835) mais s'amplifie par la suite. Dans son autobiographie tardive, Reynaud se décrit, à l'époque de l'*Encyclopédie nouvelle* comme « trop bon républicain pour vouloir la République »<sup>1196</sup>. Estimant que le peuple demeurerait trop peu éclairé pour se saisir de ses responsabilités et pérenniser la République, il craignait que les réformateurs progressifs et raisonnés tels que lui ne soient « noyés »<sup>1197</sup> sous les votes populaires, et c'est pourquoi il défend résolument la constitution d'une nouvelle élite.

---

<sup>1193</sup> Théodore FABAS, « Élection », *Ibid.*, p. 738.

<sup>1194</sup> *Ibid.*, p. 726.

<sup>1195</sup> Théodore FABAS, « Pairie », *Ibid.*, p. 220.

<sup>1196</sup> Bibliothèque Nationale de France, Manuscrits NAF 12221, Jean REYNAUD *Autobiographie*, p. 93.

<sup>1197</sup> *Ibid.*, p. 96.



### 1.1.3 Un républicanisme singulier, méritocratique *parce que capacitaire*

En nuancant l'importance et la portée du suffrage universel, L'*Encyclopédie nouvelle* de Jean Reynaud prend un parti singulier sur la scène intellectuelle de la France des années 1840. En effet, elle se démarque ainsi de la tendance majoritaire des républicains contemporains qui font de la défense systématique de la souveraineté populaire leur combat politique majeur et leur grand cri de ralliement antimonarchique. Dans leur écrasante majorité, les républicains se défient ainsi de toute forme de théories capacitaires (formulées dès les années 1810-1820 par les libéraux)<sup>1198</sup> et autres conceptions sociales hiérarchiques, au nom de leur combat contre les principes de l'aristocratie d'Ancien régime. Reynaud lui-même, lorsqu'il avait rejoint avec enthousiasme le mouvement républicain au début des années 1830 (et se trouvait toujours sous l'influence plébéienne de Leroux), avait partagé des idéaux semblables, et s'était placé avec enthousiasme dans le sillage de Robespierre<sup>1199</sup> pour magnifier la volonté générale et la capacité du peuple à se gouverner en toute autonomie (ce qui l'amène à proposer son fameux article « *De la nécessité d'une représentation spéciale pour les prolétaires* » en avril 1832)<sup>1200</sup>.

Or, comme nous l'avons vu, sa position évolue tout au long des années 1830 et 1840. Si des troubles révolutionnaires qu'il considère comme irrationnels et l'expansion du babouvisme peuvent expliquer en partie ce revirement, il est également vraisemblable que les influences saint-simoniennes de Reynaud aient fini par reprendre une importance capitale dans sa pensée politique, notamment du fait de la persistance de ses réseaux de sociabilité saint-simoniens. Ceci est tout particulièrement notable au sein de l'*Encyclopédie nouvelle* elle-même, dont le noyau dur des contributeurs est constitué par des dissidents de l'école d'Enfantin qui demeurent marqués par les enseignements saint-simoniens<sup>1201</sup>, et notamment ses penchants hiérarchiques.

---

<sup>1198</sup> Pierre ROSANVALLON, *La démocratie inachevée. Histoire de la souveraineté du peuple en France*, Paris, Gallimard, 2000, p. 95.

<sup>1199</sup> David Albert GRIFFITHS, *Jean Reynaud : Encyclopédiste de l'époque romantique, d'après sa correspondance inédite*, Paris, Rivière, 1965, p. 132.

<sup>1200</sup> Jean REYNAUD, « De la nécessité d'une représentation spéciale pour les prolétaires », *Revue encyclopédique*, avril 1832.

<sup>1201</sup> Vincent BOURDEAU, « Un encyclopédisme républicain sous la monarchie de Juillet : Jean Reynaud (1806-1863) et l'Encyclopédie nouvelle », in *Les encyclopédismes en France à l'ère des révolutions (1789-1850)*, Besançon, Presses Universitaires de Franche-Comté, 2020, p. 63.

C'est clairement à partir de ceux-ci qu'est conceptualisé le modèle d'éducation méritocratique de l'Encyclopédie, qui fonde la légitimité de la nouvelle hiérarchie sociale, comme en témoigne l'article « Éducation », également écrit par Théodore Fabas, où ce dernier proclame :

Multiplions, perfectionnons les moyens de découvrir ces capacités jusque dans les rangs les plus humbles. Alors quelle nouvelle source de grandeur et de puissance pour la nation ! quelle noble satisfaction donnée aux droits des masses ! quel principe d'émulation pour les classes aisées, qui seront forcées de maintenir leur rang par leur mérite !<sup>1202</sup>

L'instruction et l'éducation ne font que révéler les capacités, et ne les produisent certainement pas *ex nihilo*. Il faut par ailleurs qu'elles enseignent :

À la fois les droits de l'égalité et ceux de la hiérarchie, tout en s'accoutumant à fonder celle-ci sur sa base légitime, c'est-à-dire sur la supériorité de mérite et sur les services rendus au public. Ils se forment en même temps à l'exercice de cette haute charité qui emploie au profit de tous la supériorité personnelle de chacun. Cette méthode républicaine, combattue par les vieux préjugés, a déjà pour elle le témoignage de l'expérience<sup>1203</sup>.

En déployant explicitement ses conceptions politiques capacitaires au cœur même de sa pensée méritocratique, l'*Encyclopédie nouvelle* de Jean Reynaud se distingue ainsi du courant républicain majoritaire du premier XIX<sup>e</sup> siècle pour se rapprocher de courants de pensée sensiblement plus conservateurs, et notamment des libéraux doctrinaires. Ces derniers, nous l'avons vu, sont en effet la grande force idéologique à avoir popularisé la notion de *capacité*, la mettant à profit pour théoriser un véritable « ordre capacitaire »<sup>1204</sup> sous la Restauration. Il s'agit alors pour eux de repenser l'héritage de 1789 pour l'arracher aux partis plébéiens<sup>1205</sup>, et nuancer la légitimité populaire par un principe complémentaire.

---

<sup>1202</sup> Théodore FABAS « Éducation », *Ibid.*, p. 607\*

<sup>1203</sup> Théodore FABAS « Éducation », *Ibid.*, p. 605\*

<sup>1204</sup> Pierre ROSANVALLON, *La démocratie inachevée. Histoire de la souveraineté du peuple en France*, *Ibid.*, p.95.

<sup>1205</sup> Pierre ROSANVALLON, Guizot et la Révolution française : <https://www.guizot.com/wp-content/uploads/1970/04/col87-Rosanvallon.pdf>, p. 64.

En réalité, ce n'est nullement un hasard si les contributeurs de l'*Encyclopédie nouvelle* participent au déploiement des réflexions capacitaires car, déjà sous la Restauration, le journal saint-simonien *Le Globe* avait célébré Guizot en considérant sa « théorie de la souveraineté de la raison » (qui comme nous le rappelle Pierre Rosanvallon se « prolonge sociologiquement dans le thème des capacités ») comme la « théorie du siècle »<sup>1206</sup>. C'est bien à partir de ce substrat saint-simonien que l'*Encyclopédie nouvelle* importe des conceptions capacitaires particulièrement fortes au sein du mouvement républicain, du fait d'un bouillonnement idéologique qui lie saint-simonisme et libéralisme au cours du premier XIX<sup>e</sup> siècle, et leur fait partager un langage commun pendant de nombreuses décennies.

C'est ainsi que l'*Encyclopédie nouvelle* paraît, de manière surprenante au premier abord, s'inscrire dans le champ des réflexions libérales (dont certaines deviennent franchement conservatrices) du fait de son profond enracinement saint-simonien. C'est également à partir de ce substrat qu'elle aspire à dépasser les « limitations » de la pensée libérale, qu'elle critique pour son manque d'ambitions théoriques, et dont elle entend surmonter les échecs par un approfondissement théorique systématique. Rappelons que la notion de *capacité* recouvre des définitions bien différentes chez Guizot et Saint-Simon, et se révèle bien plus précise chez ce dernier<sup>1207</sup>. Cet approfondissement de la question centrale des capacités est la grande spécificité qui confère aux contributeurs de l'*Encyclopédie* un statut singulier dans le champ républicain. Au cœur de celui-ci, le corpus développe ainsi certaines des idées saint-simoniennes les plus caractéristiques, notamment celle qui consiste à concevoir le politique sur le modèle des sciences naturelles, pour y substituer une administration entièrement rationnelle<sup>1208</sup>.

---

<sup>1206</sup> *Ibid.*

<sup>1207</sup> Frédéric BRAHAMI, « Le dieu intérieur », *Archives de Philosophie*, 2017, vol. 1, no 80, p. 111 : « La trame narrative de Guizot et celle de Saint-Simon sont bien différentes. Mais ils partagent la même thèse concernant les capacités, ou les supériorités naturelles, et cela provient certainement du point de vue sociologique qu'ils adoptent. La capacité chez Saint-Simon relève de la compétence industrielle ; plus indéterminée chez Guizot, elle appartient à la classe cultivée, lettrée, qui n'est pas tout entière, loin s'en faut, industrielle ».

<sup>1208</sup> Philippe CHANIAL, « Le projet utopique des sciences sociales : le paradigme de l'association », *Quaderni*, 2000 1999, n° 40, p. 81.

## 1.2 Le « savant en politique » comme cœur battant de la République

En affirmant la valeur centrale de la notion de « capacité », l'*Encyclopédie nouvelle* théorise celle-ci d'une manière originale, qui se distingue notamment de la vision des libéraux. L'ordre politique devrait ainsi être tout entier fondé sur la capacité *scientifique*, impliquant la maîtrise des nouveaux savoirs sociaux fondés sur le modèle des sciences *positives*, mathématiques et naturelles, réputées *exactes*. Rapportée à l'épistémologie générale que Reynaud insuffle au corpus, la capacité scientifique présente également une dimension éminemment religieuse ; l'ensemble renoue avec la figure du savant saint-simonien, grand administrateur du fait social appelé à siéger religieusement au cœur de la République.

### 1.2.1 Des « capacités » éminemment scientifiques

Les articles politiques de l'*Encyclopédie nouvelle* établissent clairement que la *capacité* majeure que doivent posséder les magistrats en charge des affaires publiques est la *capacité scientifique*. Ce faisant, ils s'inscrivent indéniablement dans la lignée intellectuelle de Saint-Simon, qui estimait que cette même capacité devait fournir la direction spirituelle de la société moderne, dont l'industrie et l'administration ne seraient que la mise en pratique concrète. Nous savons par ailleurs à quel point science et religion sont indissociablement liées dans la pensée de la Première Église, et le sont restées dans l'épistémologie de Jean Reynaud, telle que décrite dans son article « Encyclopédie ». Or, au sein des entrées politiques confiées à Théodore Fabas, c'est bien une *capacité scientifique* aux dimensions proprement religieuses qui est explicitement définie comme le critère fondamental de la légitimité politique de « l'aristocratie naturelle ». Ce point est tout particulièrement développé dans des articles qui reviennent sur les enjeux de la Révolution, et notamment celui portant sur Sieyès, dont l'*Encyclopédie nouvelle* reynaldienne se réclame avec enthousiasme.

D'après Fabas, c'est bien en suivant les intuitions de Sieyès que l'on pourra arbitrer entre les deux sources de la légitimité politique moderne, entre la souveraineté populaire d'une part et les capacités scientifiques d'autre part, puisque le révolutionnaire aurait établi que la « souveraineté » appartient « par droit égal à la volonté générale et à la science »<sup>1209</sup>. Sieyès est celui qui, dans la tradition révolutionnaire, aurait le mieux compris que le politique serait devenu une science à part entière, dont les titres de compétences seront bientôt aussi

---

<sup>1209</sup> Théodore FABAS, « Sieyès », *Ibid.*, p. 155.

sûrement identifiables que ceux des mathématiques, de la physique, ou de la biologie, une fois que des cursus spécialisés auront été mis en place :

La supériorité de génie ou de talents naturels peut être un sujet de doute et de discussion ; au contraire, la science acquise, soit théorique, soit pratique, est un fait positif et facile à établir. Qu'un homme ait reçu telle éducation, rempli telles fonctions, exercé tel ou tel art, voilà des indices incontestables de son initiation à un certain ordre de connaissances. Le législateur peut s'en servir pour distinguer de la masse du peuple un certain nombre d'hommes, et leur attribuer dans l'État une certaine influence <sup>1210</sup>.

C'est alors que le critère scientifique pourra prendre la primauté dans l'établissement d'une réelle « aristocratie par une capacité légalement constatée »<sup>1211</sup> :

La politique n'est pas seulement une affaire de patriotisme et de sentiment ; c'est encore un art et une science. Il n'y est pas question seulement de savoir ce que demande l'opinion publique dans un moment donné, mais encore si cela est conforme à la vraie doctrine, à la tradition nationale, aux règles de la constitution. Donc, à côté de la volonté générale, représentée par les élus du peuple, la science a droit de participer à la souveraineté par l'organe d'une corporation d'hommes d'État dont la politique soit l'étude spéciale et le métier. Il n'est pas nécessaire, en théorie du moins, que cette corporation prenne une part active à l'exercice de la souveraineté ; il suffit qu'elle y intervienne, soit par la discussion et l'exposition des idées, soit par un droit d'empêcher dans le cas où il y aurait violation des principes et des règles fondamentales. [...] C'est précisément de ce point de vue que Sieyès avait tracé son plan<sup>1212</sup>.

On le voit, les détenteurs de la capacité scientifique en politique ne seraient pas forcément des membres actifs du gouvernement, mais seraient néanmoins dépositaires d'un rôle fondamental : placés en position surplombante, constituant une « autorité distincte dans l'état », et qui auraient pour mission de contrôler la direction générale prise par cet État et la société dans son ensemble<sup>1213</sup> :

---

<sup>1210</sup> Théodore FABAS, « Pairie », p. 218-220.

<sup>1211</sup> Théodore FABAS, « Élection », *Ibid.*, p. 737.

<sup>1212</sup> Théodore FABAS, « Sieyès », *Ibid.*, p. 154.

<sup>1213</sup> Théodore FABAS, « Pairie », *Ibid.*, p. 219.

Toute la question se réduit à savoir s'il est juste et sage d'attribuer légalement une autorité distincte dans l'État aux hommes qui ont cultivé d'une manière spéciale et dans un rang éminent la science sociale et les diverses branches de l'art politique. Au fond, il ne peut guère y avoir de doute<sup>1214</sup>.

Tout l'enjeu serait bien de préserver un solide bastion de « science sociale »<sup>1215</sup> au cœur des soubresauts trop émotionnels de la vie politique, d'assurer l'efficacité et la cohérence de l'action publique malgré les aléas du suffrage et des alternances ministérielles. Les scientifiques du politique seraient l'incarnation même du principe aristocratique puisque :

La vraie et pure aristocratie consiste dans l'autorité exercée par les hommes qui possèdent la science politique, et qui, par conséquent, représentent la tradition sociale ; car, au fond, science acquise et tradition c'est tout un »<sup>1216</sup>.

Semblables en bien des points au clergé catholique dans leur structuration hiérarchique<sup>1217</sup>, ces savants (« cette élite des hommes versés dans la science sociale, qui doit [...] composer le corps aristocratique »<sup>1218</sup>) constitueraient donc le contrepoids social et politique essentiel au principe démocratique. Ces deux principes sont en réalité la manifestation politique des catégories saint-simoniennes du *sentiment* et de la *raison* :

Pour se diriger dans ce monde, l'homme a deux flambeaux : d'abord le sentiment moral qui vit au fond de son âme, développé lui-même par la raison et la tradition ; puis les notions raisonnées que la science a déposées dans son intelligence, et auxquelles chacun de nous ajoute lui-même son tribut de découvertes. Supprimer l'un de ces deux flambeaux, c'est se condamner volontairement à l'erreur, à l'ignorance ou à l'impuissance<sup>1219</sup>.

Si les deux principes doivent fonctionner de concert, l'*Encyclopédie* confirme que le principe scientifique et aristocratique est bien premier en termes d'organisation sociale, en ce qu'il structure et permet d'articuler le « sentiment moral » du peuple :

Sans le secours du raisonnement et de la science, le sentiment moral ne saurait presque jamais comment s'appliquer aux faits réels, ni comment se combiner, pour ainsi dire, avec lui-même dans ses multiples applications. L'ignorance, on

---

<sup>1214</sup> Théodore FABAS, « Pairie », *Ibid.*

<sup>1215</sup> *Ibid.*

<sup>1216</sup> *Ibid.*, p. 218.

<sup>1217</sup> *Ibid.*, p. 219.

<sup>1218</sup> *Ibid.*, p. 250.

<sup>1219</sup> *Ibid.*, p. 219.

le sait bien, fait des meilleurs sentiments une source de maux et quelquefois d'injustices. Enfin sans une raison éclairée et exercée, l'homme n'a réellement ni suite dans ses idées, ni esprit de conduite, ni sagesse, ni habileté, ni caractère, ni véritable moralité ; il peut vouloir le bien, mais il ne sait pas le faire, et ne le comprend même pas. Il en est de même d'une nation chez laquelle la science et l'expérience politiques, personnifiées dans les hommes qui en ont donné des preuves, n'interviennent pas, pour tenir part, dans le gouvernement<sup>1220</sup>.

#### En définitive

Bien loin de gêner la démocratie, c'est rendre son allure plus libre, que de placer à côté d'elle une aristocratie instituée spécialement pour fournir au gouvernement de l'état ce qu'il y faut de science politique et administrative »<sup>1221</sup>.

Notons que « [l']autorité distincte dans l'État »<sup>1222</sup> des tenants de la science politique ne saurait nullement être soumise au principe de l'élection, mais devrait au contraire être sanctuarisée par d'autres mécanismes institutionnels :

[Certains affirment que c'est par] l'élection démocratique que ces supériorités de la science politique doivent être portées au pouvoir. Erreur complète et funeste, car elle tend à dénaturer la démocratie elle-même en lui demandant autre chose que ce qu'elle doit donner, à la corrompre en lui attribuant une compétence qui ne lui appartient pas<sup>1223</sup>.

#### En effet :

Si ces hommes, que l'on peut appeler les savants en politique, étaient nommés par l'élection populaire, nécessairement dominés par l'opinion publique ou engagés vis-à-vis d'elle, ils n'auraient pas un libre arbitre suffisant pour jouer le rôle d'organes fidèles et spéciaux de la science<sup>1224</sup>.

C'est donc ici que la volonté générale et le suffrage universel trouvent leur limite, puisque :

---

<sup>1220</sup> *Ibid.*

<sup>1221</sup> *Ibid.*

<sup>1222</sup> *Ibid.*

<sup>1223</sup> *Ibid.*

<sup>1224</sup> *Ibid.*

Il n'est pas dans la nature du suffrage démocratique de distinguer les hommes les plus savants dans l'art de la politique; car la science seule peut apprécier la science, et s'il n'est pas nécessaire d'y être profondément versé soi-même pour bien apprécier les hommes qui y tiennent un rang supérieur, au moins faut-il y être initié : ainsi la foule des légistes, des militaires, des fonctionnaires saura bien reconnaître les plus savants jurisconsultes, les meilleurs guerriers, les plus habiles administrateurs; mais la masse du peuple n'y est pas propre [...] La charge de ce soin, c'est la distraire de sa fonction naturelle ; c'est nuire au libre exercice des facultés qui lui sont propres, et qui ont besoin de n'être entravées par aucune préoccupation étrangère. Ainsi, bien loin de gêner la démocratie, c'est rendre son allure plus libre, que de placer à côté d'elle une aristocratie instituée spécialement pour fournir au gouvernement de l'État ce qu'il y faut de science politique et administrative<sup>1225</sup>.

En somme, le bastion de « science sociale » à construire dans l'appareil étatique serait d'autant mieux sanctuarisé que ses savants ne seraient soumis qu'à leur propre sanction et validation : ce corps irait « se recrutant lui-même, comme c'est le droit des corps qui représentent la science »<sup>1226</sup>. En plus d'échapper à la sanction de l'élection, les savants en politique devront être pleinement protégés des interférences du gouvernement élu :

Étant une fois admis que dans la composition de l'autorité souveraine doivent entrer des éléments représentant spécialement la science politique et l'art de l'administration sociale, on se demande si ces éléments doivent être confondus dans un même corps avec ceux qui représentent le sentiment public. À nos yeux cet amalgame d'éléments hétérogènes, fait sans préparation, ne produirait qu'une fermentation stérile. [...] Il faut que ces deux conceptions s'élaborent séparément dans les délibérations de deux corps distincts<sup>1227</sup>.

Si les « représentants de la science politique » ne feront pas partie du gouvernement à proprement parler, ils constitueront une caste « persuasive », dont l'autorité surplombante s'exercera sur l'ensemble de la société :

La hiérarchie gouvernante est instituée pour présider par une influence persuasive, par la distribution équitable et éclairée des instruments de travail, rarement par voie de commandement, à l'activité industrielle et intellectuelle des

---

<sup>1225</sup> *Ibid.*, pp. 219-220.

<sup>1226</sup> Théodore FABAS, « Sieyès », *Ibid.*, pp. 154-155.

<sup>1227</sup> Théodore FABAS, « Pairie », *Ibid.*, p. 219.



citoyens ; de là, nécessité d'une hiérarchie d'administrateurs, c'est-à-dire d'économistes officiels et d'une hiérarchie de savants formant des tribunaux scientifiques<sup>1228</sup>.

Alors qu'elle déconsidère le politique traditionnel<sup>1229</sup> pour sa dimension trop humaine et passionnée, l'*Encyclopédie* en appelle donc à une nouvelle forme de gestion rationnelle et technocratique des faits sociaux, remplaçant, suivant les mots de Saint-Simon « le gouvernement des hommes par l'administration des choses ». Au cœur de ce projet, on retrouve clairement la figure éminente du « savant »<sup>1230</sup> telle que l'avait progressivement conceptualisée le mouvement saint-simonien.

### 1.2.2 Les mutations républicaines de la figure du savant saint-simonien

En théorisant la primauté de *la capacité scientifique*, l'*Encyclopédie nouvelle* continue à articuler, au cœur d'un discours se réclamant de la tradition et du mouvement républicains, certaines des conceptions les plus distinctives du mouvement saint-simonien, Ici encore, l'*Encyclopédie* confirme son rôle dans ce que Philippe Régnier désigne comme la « porosité qui, en dépit des clivages de toute sorte, existe entre les divers réseaux [d'anciens saint-simoniens] »<sup>1231</sup> et permet de continuer à faire vivre les enseignements et les espoirs de cette école de pensée, et tout particulièrement les aspirations politiques de la Première Église. Malgré les ruptures et les aléas des parcours individuels, nombre de dissidents demeurent marqués par les grandes aspirations du mouvement qui avait suscité leur enthousiasme, notamment celui des jeunes polytechniciens, en déclarant que « notre œuvre aujourd'hui doit consister dans l'application de l'algèbre et de la géométrie à la morale »<sup>1232</sup>.

Nous le savons, la Première Église affirmait que Science et Religion convergeaient dans la délimitation d'une voie *nécessaire* pour l'ordre social. Or, si le prêtre jouit d'une autorité spirituelle et même politique totale sur la hiérarchie sociale fraternelle, c'est bien la *science positive*, la pure méthode scientifique, qui doit fournir les outils concrets de la réorganisation sociale. C'est au sein de cet héritage intellectuel qui se déploie la centralité politique des capacités scientifiques théorisée par l'*Encyclopédie nouvelle*, faisant pleinement

---

<sup>1228</sup> Théodore FABAS, « Théocratie », in *Encyclopédie nouvelle Tome VIII*, Paris, Furne, 1843, p. 463.

<sup>1229</sup> Entendu comme gestion des conflictualités humaines, voir Introduction.

<sup>1230</sup> Philippe RÉGNIER, « Du Saint-Simonisme comme science et des Saint-Simoniens comme scientifiques : généralités, panorama et repères », *Bulletin de la Sabix*, 2009, n° 44, p. 4.

<sup>1231</sup> Philippe RÉGNIER, *Ibid.*, p. 7.

<sup>1232</sup> *Ibid.*, p. 4.

écho aux aspirations de Saint-Simon (rappelons que, pour ce dernier, « toute Constitution doit [désormais] faire jouir les savants du premier degré de considération »<sup>1233</sup>). L'*Encyclopédie* appelle de même à reconnaître le rôle essentiel de ceux qui sauront formuler et appliquer, selon les mots de Philippe Chanial, « une science redéfinie, [à laquelle] l'on demande de fonder le dogme de l'avenir, de livrer le secret des destinées humaines »<sup>1234</sup>.

Plus précisément, les saint-simoniens dissidents qui animent l'*Encyclopédie nouvelle* entreprennent de démentir la célèbre maxime du tribunal révolutionnaire prononcée contre Lavoisier<sup>1235</sup> et faire du *savant* le cœur battant de la République, celui qui seul pourra en finir avec l'arbitraire politique par sa maîtrise de la science sociale. C'est ainsi que le savant en général et le *savant en politique* en particulier est désigné comme le guide et interlocuteur privilégié du peuple. Rappelons néanmoins que, dans la philosophie de Reynaud, le savant est par nécessité une « grande âme » également douée de capacités religieuses particulières, et se plaçant dans la lignée des *druides* antiques. Ce fait ne ressort pas avec la plus grande clarté dans les articles politiques de l'*Encyclopédie*, certainement du fait du grand scepticisme qu'il pourrait causer chez la plupart des républicains ; c'est pourquoi il est particulièrement important de considérer les multiples *couches* du corpus, et tout particulièrement sa couche religieuse fondamentale. Pour Reynaud comme pour la *Doctrine* de la Première Église :

Le but de la science est de pénétrer de plus en plus dans la connaissance des phénomènes que présentent l'existence universelle et l'existence humaine, de découvrir les lois qui les régissent, autrement de constater l'ordre dans lequel ils se produisent ; et comme tout est Dieu, que tout phénomène par conséquent ne peut être qu'une manifestation de la divinité, il s'ensuit que la science, dans tout ce qu'elle comprend, n'est que la connaissance de Dieu, et qu'en ce sens elle peut être proprement appelée théologie<sup>1236</sup>.

---

<sup>1233</sup> Henri SAINT-SIMON, « Lettres de deux philanthropes », in *Œuvres complètes*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012, p. 184.

<sup>1234</sup> Philippe CHANIAL, « Le projet utopique des sciences sociales : le paradigme de l'association », *Quaderni*, 2000 1999, n° 40, p. 80.

<sup>1235</sup> « La République n'a pas besoin de savants ! »

<sup>1236</sup> Hippolyte CARNOT et Saint-Amand BAZARD, *Doctrine de Saint-Simon : exposition, 2<sup>e</sup> année, 1829- 1830*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, Bureau de l'Organisateur et du globe, 1830, p. 130.

De même, le savant et l'homme de science sont considérés par Reynaud comme des esprits universels, dont la légitimité est fondée sur leur capacité à coordonner l'ensemble des savoirs spécialisés et des disciplines scientifiques, leur permettant de dialoguer dans chacun de leurs langages spécialisés pour fournir une doctrine unitaire à la nation. Mais comment pérenniser leur influence sur la société républicaine et démocratique ? Ce défi est relevé, dans une perspective saint-simonienne classique, en relativisant la légitimité du politique traditionnel, ainsi qu'en permettant aux savants de diriger et d'investir un autre champ d'action parallèle, celui de l'*administration*. Celle-ci est en effet conçue par l'*Encyclopédie nouvelle* comme le principal pôle de stabilité et de continuité du régime républicain, permettant aux savants d'occuper une place de choix dans l'ordre social, grâce à des organes majeurs qu'il nous faut à présent décrire.

### **1.3 Des institutions dédiées à l'expression de la capacité scientifique**

Afin d'assurer l'indépendance et la capacité d'action du corps des savants au sein de l'appareil d'État, l'*Encyclopédie* envisage de leur attribuer une place de choix dans deux organes centraux, qui influenceront et contrôleront l'action publique à tous les stades de son développement. Ces deux organes majeurs seraient le sénat ou « chambre aristocratique », maître du processus législatif, et le Conseil d'État, interlocuteur obligé du pouvoir exécutif.

#### **1.3.1 Un Sénat comme axe de stabilité législatif**

Du fait de sa conception des capacités politiques, l'*Encyclopédie nouvelle* prend, sous la plume de Fabas, résolument parti pour le régime du bicamérisme, se réclamant d'une tradition républicaine modérée en défendant l'institution d'un sénat sur le modèle du « sénat conservateur » mis en place par la Constitution de l'an VIII. Nous constatons de nouveau, sur ce point, l'évolution de l'*Encyclopédie* au fil des années, passant d'un enthousiasme éminemment robespierriste en 1833 à la défense de la modération révolutionnaire, et à un certain conservatisme politico-social. Avec le départ de Leroux et de ses partisans, le corpus se défait et se défie des inspirations radicalement égalitaires et démocratiques, comme en atteste la correspondance entre Reynaud à Fabas<sup>1237</sup>, moquant notamment le philosophe de

---

<sup>1237</sup> Lettre à Théodore Fabas dans Jean REYNAUD, *Correspondance familiale*, Paris, Motteroz, 1886, p. 205.

Boussac<sup>1238</sup>. La défense du bicamérisme, c'est-à-dire d'un sénat pondérant le poids du suffrage universel et donc agissant comme un organe législatif conservateur (comme son nom l'indiquait déjà sous la Révolution), s'inscrit pleinement dans ce tournant progressif vers le conservatisme politique et social. En effet, Fabas conçoit le sénat comme le siège de la Raison et de la Tradition, dont le rôle serait précisément de limiter la capacité d'action d'autres organes politiques issus du suffrage universel, et notamment la représentation populaire. Conformément à la théorie générale évoquée précédemment, il faut adjoindre une « assemblée aristocratique »<sup>1239</sup> à « l'assemblée démocratique »<sup>1240</sup>. Fabas affirme d'ailleurs que l'institution de « l'assemblée aristocratique » est de tout temps indissociable de la haute civilisation et de l'efficacité politique<sup>1241</sup>. Bien sûr, par opposition à l'antiquité, ce n'est pas l'âge seul, mais la preuve de la « capacité »<sup>1242</sup> à servir l'État qui constituerait le critère essentiel pour faire partie de cette assemblée désormais<sup>1243</sup>.

Pour introduire sa conception du sénat républicain, Fabas s'en remet une fois de plus à l'autorité de Sieyès, pour lequel « les deux pôles de l'organisation politique [sont] la nation active réunie en assemblées primaires, et ce corps quasi-sacerdotal du sénat, dépositaire de la doctrine et de la tradition »<sup>1244</sup>. Le sénat serait appelé à être « [l']expression de la tradition politique et des antécédents nationaux, de la doctrine et des droits acquis »<sup>1245</sup>, celui qui permet de constituer un pôle de stabilité au cœur de l'État car « si [d'] autres pouvoirs représentent la volonté générale dans ce qu'elle a d'actuel, le sénat la représente dans ce qu'elle a de constant »<sup>1246</sup>. Surtout, Fabas se range au modèle constitutionnel de Sieyès pour concevoir le sénat comme un organe extrêmement puissant, surplombant l'ensemble de la vie politique nationale :

ne faisant pas les lois, mais annulant, sur la dénonciation du tribunal ou du conseil d'état, les actes des pouvoirs publics, du corps législatif, et même des

---

Parlant des communistes : « Quant à la parenté de ces fanatiques avec nos révolutionnaires, je ne l'adopterais pas volontiers. Il y a eu de tout temps, et dès l'Évangile même, des sectes de communistes : mais de là à la république française, il y a loin, bien que l'on puisse assurément soutenir aussi le côté de l'analogie. ».

<sup>1238</sup> *Ibid.* : « À propos de communistes, j'aurais bien voulu avoir par vous un mot de nouvelles sur Leroux : je m'en préoccupe souvent »

<sup>1239</sup> Théodore FABAS, « Pairie », in *Encyclopédie nouvelle Tome V-VII*, Paris, Charles Gosselin, 1843, pp. 218-220.

<sup>1240</sup> *Ibid.*, pp. 218-220.

<sup>1241</sup> *Ibid.*, p. 220.

<sup>1242</sup> *Ibid.*

<sup>1243</sup> *Ibid.*

<sup>1244</sup> Théodore FABAS, « Sieyès », *Ibid.*, p. 155.

<sup>1245</sup> Théodore FABAS, « Élection », *Ibid.*, p. 733.

<sup>1246</sup> *Ibid.*

assemblées du peuple, contraires à la constitution. À ce sénat appartenait ce droit [...] de préparer des réformes dans la constitution et le droit de les provoquer en évoquant du sein du peuple une convention ou assemblée constituante<sup>1247</sup>.

C'est sur ce modèle que Fabas théorise pour l'*Encyclopédie* les « attributions naturelles [du] sénat »<sup>1248</sup> soit les très larges prérogatives que sont « l'intervention dans le pouvoir législatif, la surveillance du pouvoir exécutif, l'arbitrage suprême en ce qui touche l'interprétation et l'application des lois fondamentales »<sup>1249</sup>. Décrit en apparence dans des termes classiques, le sénat conceptualisé par l'*Encyclopédie nouvelle* s'avère en réalité éminemment original, en ce qu'il n'est pas tant fondé sur la *tradition* que sur la *capacité scientifique* que nous avons préalablement décrite. Nous savons que l'*Encyclopédie* cherche à transcender toutes les contradictions philosophiques pour concilier, entre autres, tradition et modernité, religion et science, et il est clair que la *science* (divinement inspirée) est seule à pouvoir discerner la « Tradition » véritable des vaines superstitions, et qu'elle doit donc prendre le premier rôle dans la constitution de l'assemblée aristocratique :

[Les] représentants de la science sociale [sont] défenseurs naturels de l'ordre établi, de la stabilité, de la tradition. Il ne sera pas soutenu par eux avec passion, ambition, cupidité ; mais avec modération et intelligence. Que le sénat soit donc composé des représentants éminents de la science sociale, c'est la chose importante<sup>1250</sup>.

Et en effet, Fabas théorise « un sénat [...] fondé uniquement sur la science sociale »<sup>1251</sup>, en somme une « assemblée destinée à représenter la science sociale dans ce qu'elle a de plus élevé »<sup>1252</sup>. C'est bien dans le registre scientifique que l'aristocratie est la plus justifiée « car sur ce qui est du domaine de la science l'opinion d'un savant éminent a plus d'autorité »<sup>1253</sup> que celle de tout autre, fût-ce de la majorité. Ici, « c'est [...] le mérite qu'il faut chercher plutôt que le nombre »<sup>1254</sup>. Le sénat est donc la « forme normale de l'aristocratie »<sup>1255</sup> au sens où la définit l'*Encyclopédie*, soit le domaine de la capacité scientifique, qu'il s'agit de concentrer en ce lieu privilégié pour la rendre plus homogène et

---

<sup>1247</sup> Théodore FABAS, « Sieyès », *Ibid.*, p. 155.

<sup>1248</sup> Théodore FABAS, « Pairie », *Ibid.*, p. 220.

<sup>1249</sup> *Ibid.*

<sup>1250</sup> *Ibid.*, p. 222.

<sup>1251</sup> *Ibid.*, p. 221.

<sup>1252</sup> *Ibid.*, p. 220.

<sup>1253</sup> *Ibid.*

<sup>1254</sup> *Ibid.*

<sup>1255</sup> *Ibid.*

efficace encore : « l'état normal de [l'aristocratie] est d'être renfermée tout entière dans une élite peu nombreuse, organisée en corps politique, c'est-à-dire dans un sénat »<sup>1256</sup>.

En définitive, l'institution du sénat acte la domination sans partage du corps scientifique sur la vie politique et sociale, en tant qu'organe de contrôle suprême, ceci d'autant plus que ce sénat devra pouvoir intégralement gérer son propre recrutement et se voir protégé de l'ingérence des élus du peuple<sup>1257</sup>. L'*Encyclopédie* défend cette conception du sénat républicain dans le sillage de la théorie religieuse des « grandes âmes » formulée par Jean Reynaud, qui sont appelées à prendre en main la direction du pays tout entier. Nous voyons ainsi combien, chez les dissidents saint-simoniens qui animent l'*Encyclopédie nouvelle*, le réformisme social s'accompagne d'une grande défiance envers l'ensemble des forces et des acteurs qui ne relèvent pas de la classe des savants et autres ingénieurs sociaux. Il en résulte que les organes politiques de l'Assemblée parlementaire et de l'exécutif en général se trouvent considérablement affaiblis par rapport au rôle qui leur est traditionnellement dévolu dans la pensée républicaine, l'essentiel de leurs prérogatives devant être désormais confié à l'*administration*, dont le siège suprême sera le *conseil d'État*.

### 1.3.2 Le conseil d'État, contrepoids de l'exécutif et maître de l'administration

En plus du sénat, un autre organe politique essentiel doit selon l'*Encyclopédie* assurer la primauté des hommes de *capacité* dans la hiérarchie sociale, soit celui du *conseil d'État* qui se trouve au plus proche du pouvoir exécutif. Fabas commence par affirmer la centralité de cette institution dans toute forme de régime politique, et plus encore en République démocratique. En effet :

Le pouvoir actif, quelque maître de ses résolutions qu'on le fasse, a besoin d'être éclairé par les discussions d'un conseil [et ceci] à plus forte raison, dans un système représentatif, là où la nation se gouverne par elle-même et pour elle-même, le pouvoir exécutif doit être astreint à n'agir, même dans la sphère d'activité qui lui est propre, qu'avec l'avis, sous la surveillance et quelquefois avec la coopération nécessaire d'un conseil, délégué de la nation<sup>1258</sup>.

---

<sup>1256</sup> *Ibid.*

<sup>1257</sup> Théodore FABAS, « Élection », *Ibid.*, p. 733.

<sup>1258</sup> Théodore FABAS, « État (Conseil d') », in *Encyclopédie nouvelle Tome V-VII*, Paris, Charles Gosselin, 1843, p. 81.

Ce terme de « délégués » ne doit cependant nullement laisser croire que les membres du conseil d'État seraient issus de l'élection. Ils suivent au contraire le même principe de sélection aristocratique que les membres du sénat, au nom de leur capacité scientifique :

Pour qu'un tel corps fût à la hauteur du rôle que nous lui concevons, sa composition devrait satisfaire à des conditions rigoureuses. Ses membres, recrutés parmi les hommes instruits dans la science politique, soit par la pratique des hautes affaires et l'exercice des fonctions publiques, soit par de profondes études théoriques<sup>1259</sup>.

Autre similitude avec le sénat, le conseil d'État doit avant tout constituer un pôle de stabilité fondamental au sein de la société :

La mission d'un tel conseil est de maintenir les traditions gouvernementales, d'empêcher que des caprices individuels ou des intérêts d'un jour ne fassent dévier le gouvernement de la ligne droite de la vocation nationale et des intérêts permanents de l'État ; de veiller à ce que tous les actes s'enchaînent, faisant suite au passé et préparant l'avenir<sup>1260</sup>.

Tout autre qu'un simple organe subordonné au pouvoir exécutif, le conseil d'État serait en réalité un véritable contrepoids opposé à ce dernier, faisant valoir sa doctrine propre, celle de la *science sociale*, contre les dirigeants à courte vue. Notons que l'autorité du conseil d'État serait d'autant plus considérable que l'Assemblée nationale même se voit refuser toute possibilité d'ingérence dans l'action du pouvoir exécutif :

Le corps des représentants du peuple, [...] ne peut agir que par des décisions générales ; sa majorité n'est vraiment l'organe infaillible de la volonté nationale que sur les questions de principes; enfin, évidemment, il n'est pas fait pour s'immiscer, même d'une manière consultative, dans les actes ordinaires de gouvernement, encore moins dans le courant de l'administration<sup>1261</sup>.

En somme, le conseil d'État revêtirait une importance capitale dans l'appareillage institutionnel républicain, il devrait faire l'objet d'une « consultation permanente »<sup>1262</sup>, tandis que rien ne saurait se faire sans son assentiment<sup>1263</sup>. Ce *conseil* il faut :

---

<sup>1259</sup> *Ibid.*, p. 82.

<sup>1260</sup> *Ibid.*, p. 81.

<sup>1261</sup> *Ibid.*

<sup>1262</sup> *Ibid.*

D'abord, qu'il existe comme partie intégrante de la constitution, avec un rôle politique officiel ; qu'il ne soit donc pas seulement le conseil privé du chef de l'État, puisque celui-ci, loin d'être à lui seul un pouvoir actif, ne forme le pouvoir exécutif, l'autorité centrale, que par son accouplement avec le ministère ; que sur les projets de lois, les mesures générales et les règlements d'administration publique, il délibère effectivement, formulant et constatant toujours son avis ; que, même dans certaines circonstances où sont engagés la fortune et l'avenir de la chose publique, le pouvoir exécutif soit tenu d'en avoir une autorisation<sup>1264</sup>.

En plus de sa fonction exclusive de contrôle du pouvoir exécutif, le conseil d'État serait appelé à jouer un autre rôle essentiel dans l'organisation du pays, peut-être plus important encore, soit celui de diriger et d'organiser l'ensemble de son maillage administratif. Une telle responsabilité :

serait le moyen de substituer dans l'administration la règle et l'esprit de suite au caprice et à l'instabilité. Ainsi les ministres pourraient être obligés de prendre l'avis et quelquefois peut-être d'avoir l'assentiment de ce conseil, par exemple pour les nominations et les destitutions. Eh bien, dans l'hypothèse d'une telle réforme, le Conseil d'état serait le centre et l'arbitre naturel de ces conseils administratifs<sup>1265</sup>.

Ainsi placé à la direction de l'ensemble du corps administratif<sup>1266</sup>, le conseil d'État jouirait d'une autorité considérable sur la gestion de toutes les affaires du pays, et serait à même d'étendre la capacité d'action des représentants de la *science sociale* dans l'ensemble des dimensions du fait social, bien au-delà du seul espace institutionnel. Parallèlement, le *politique*, qu'il soit exécutif ou législatif, serait d'autant plus minoré, perdant encore davantage son autonomie et sa force d'action face aux détenteurs des capacités scientifiques. En effet, la conception éminemment technocratique du rôle du conseil d'état défendue par l'*Encyclopédie nouvelle* conduirait le *politique* à se voir dessaisi de toute forme d'autorité sur l'ensemble de l'administration. Cette dernière rentrerait intégralement dans le giron de ce corps des hommes de science qui se verrait investi d'une formidable puissance institutionnelle. En effet, la capacité d'action des élus du peuple (qu'ils soient membres de

---

<sup>1263</sup> *Ibid.*

<sup>1264</sup> *Ibid.*

<sup>1265</sup> *Ibid.*

<sup>1266</sup> *Ibid.*, p. 83 : « Le Conseil d'état est placé à la tête de la série des conseils administratifs, qui, correspondant aux divers degrés hiérarchiques de l'administration active, forment en France l'administration délibérante »



l'Assemblée ou du gouvernement) apparaît comme totalement dérisoire face à ces *savants* qui exerceront un contrôle systématique sur leur action depuis leur position sanctuarisée dans des institutions autonomes, et dont l'influence se répercutera en outre dans l'ensemble de la société à travers le maillage de l'appareil administratif. En somme, l'*Encyclopédie nouvelle* met à profit les institutions classiques du sénat et du conseil d'État pour théoriser la domination technocratique des *savants* sur le politique et les « masses ». En plus des questions institutionnelles, il nous reste maintenant à préciser comment l'administration elle-même serait appelée à devenir le bras armé de la *science* aux échelles les plus diverses.

## **1.4 L'administration comme champ d'action des capacités scientifiques**

La place prépondérante que l'*Encyclopédie nouvelle* accorde à la capacité scientifique ne se cantonne pas au champ institutionnel, aux organes supérieurs de l'État, mais est au contraire supposée rayonner dans l'ensemble de la société. C'est l'ordre administratif qui doit accomplir cette tâche, non pas au nom de la volonté générale, mais bien en celui des détenteurs de *capacités*. Ce faisant, l'administration s'émancipe totalement du politique, dont elle n'est plus nullement un simple relais, mais bien plutôt un contrepoids systématique, disposant de sa propre logique d'action.

### **1.4.1 Une conception double de la hiérarchie sociale : l'administration face au politique**

En théorisant le fonctionnement de l'État républicain, l'*Encyclopédie nouvelle* affirme que celui-ci doit être strictement divisé en deux champs distincts : le *politique* à proprement parler d'une part, expression de la volonté générale, constitué du pouvoir exécutif et législatif (et où les hommes de *capacité*, on l'a vu, conservent une influence majeure grâce au sénat et au conseil d'État), l'ordre *administratif* d'autre part. Ce dernier n'est nullement pensé comme une entité subalterne du pouvoir politique, mais comme un ensemble autonome (dont le conseil d'État représente l'organe suprême) où peuvent pleinement s'exprimer les capacités (tout particulièrement scientifiques) dans la société<sup>1267</sup>. Les deux domaines sont en effet pensés comme résolument distincts par Fabas puisque :

---

<sup>1267</sup> Théodore FABAS, « Élection », *Ibid.* p. 732.

la hiérarchie sociale se divise en deux grandes classes de fonctions : les fonctions politiques ou relatives à l'exercice de la souveraineté nationale ; les fonctions administratives ou relatives à la conduite des affaires<sup>1268</sup>.

Si pour les élus, l'objectif est « moins d'être une élite de capacités, que de représenter fidèlement la volonté générale »<sup>1269</sup> et que « l'influence de la capacité personnelle [...] doit être [seulement] secondaire », il en « est autrement dans l'ordre administratif »<sup>1270</sup>. L'on peut dire en réalité que « la capacité est tout dans l'ordre administratif »<sup>1271</sup> et c'est bien « pour l'exercice des fonctions publiques et de l'administration en général [...] que nous admettons la légitimité d'une aristocratie de mérite »<sup>1272</sup>. En effet, « s'il est nécessaire que les fonctionnaires administratifs soient l'expression de la volonté générale, il importe surtout qu'ils possèdent l'habileté et la science »<sup>1273</sup>. Pour sanctionner cette science, l'administration devra être pleinement indépendante du politique, ainsi que du peuple<sup>1274</sup> :

Dans la sphère des applications spéciales, lorsqu'il s'agit moins de déterminer le but que de trouver les moyens d'y atteindre, c'est la capacité personnelle, ce sont les facultés cultivées et les lumières acquises qui doivent faire autorité plus que le sentiment populaire<sup>1275</sup>.

Ce corps doit pouvoir recruter ses membres par une stricte sélection, opérée par nul autre que les plus éminents membres de l'ordre administratif, donc du conseil d'État. Ainsi :

Le classement selon la capacité n'est dans la réalité que le choix fait par les supérieurs, qui seuls ont qualité pour constater la capacité : c'est l'élection par en haut. Ainsi combiner, de manière à ce qu'elles se soutiennent et se limitent, l'élection populaire avec l'élection par les supérieurs, en donnant plus d'importance à cette dernière à mesure qu'il s'agit de fonctions plus spéciales et plus éloignées de la sphère politique, voilà le problème à résoudre dans la hiérarchie administrative »<sup>1276</sup>.

---

<sup>1268</sup> *Ibid.*

<sup>1269</sup> *Ibid.*

<sup>1270</sup> *Ibid.*

<sup>1271</sup> *Ibid.*

<sup>1272</sup> Théodore FABAS, « Sieyès », *Ibid.*, p. 154.

<sup>1273</sup> Théodore FABAS, « Élection », *Ibid.*, p. 736.

<sup>1274</sup> Théodore FABAS, « Sieyès », *Ibid.*, p. 154.

<sup>1275</sup> Théodore FABAS, « Sieyès », *Ibid.*

<sup>1276</sup> Théodore FABAS, « Élection », *Ibid.*, p. 736.

Il s'agirait de mettre en place un « brevet de capacité décerné par les juges compétents »<sup>1277</sup> pour sanctionner les capacités des futurs administrateurs, d'investir dans une instruction spécialisée afin « d'attribuer légalement une autorité distincte dans l'État aux hommes qui ont cultivé d'une manière spéciale et dans un rang éminent la science sociale et les diverses branches de l'art politique »<sup>1278</sup>, et qui doivent constituer la première ressource pour la régénération morale et physique du pays :

Exclure de la direction de l'état les hommes voués par profession à l'art d'administrer la chose publique, ce serait imiter celui qui, dans la conduite de sa propre vie, repousserait absolument les leçons de l'expérience, les enseignements de l'éducation, les lumières du raisonnement, pour se livrer à ses sentiments les plus irréflechis<sup>1279</sup>.

On le voit, c'est par le truchement de l'administration que la *capacité scientifique* doit être mise à profit pour transformer l'ensemble de la nation, et que les savants et ingénieurs sociaux promus par les saint-simoniens dissidents peuvent pleinement accomplir leur mission régénératrice. Si les membres d'élite du conseil d'État nous paraissent particulièrement correspondre à la figure de ces « druides » vantés par Reynaud, en tant prêtres-philosophes universels dépositaires du grand « cercle des sciences », ils doivent être secondés par des administrateurs spécialisés dans chacun des domaines du savoir et de la gestion sociale. C'est ainsi que, sous l'autorité de ce même conseil d'État, l'administration constitue une institution au pouvoir sans égal dans l'ordre social, dont elle doit déterminer l'évolution selon des principes « scientifiques » et donc non soumis au débat public.

On le voit, le poids conféré par l'*Encyclopédie nouvelle* à l'*administration* (conçue comme seule garante réelle de la stabilité et de la continuité de l'action publique dans un régime représentatif), lui permet de continuer à nuancer la force du suffrage universel, ainsi que des pouvoirs législatif et exécutif. On assiste ici à la matérialisation du legs théorique saint-simonien, à la constitution de cette *science du politique* infaillible qui doit devenir pure « administration des choses » puisque l'administration est en effet appelée à prendre la « direction suprême »<sup>1280</sup> de la société.

---

<sup>1277</sup> *Ibid.*, p. 737.

<sup>1278</sup> Théodore FABAS, « Pairie », in *Encyclopédie nouvelle Tome V-VII*, Paris, Charles Gosselin, 1843, p. 219.

<sup>1279</sup> *Ibid.*

<sup>1280</sup> LALANNE, « Voiture », in *Encyclopédie nouvelle Tome VIII*, Paris, Furne, 1843, p. 718.

## 1.4.2 L'administration ou le véritable dépositaire de l'Esprit dans l'État

Domaine d'expression des capacités par excellence, l'administration doit selon l'*Encyclopédie nouvelle* constituer un bloc idéologique homogène<sup>1281</sup>, dont la logique et l'action sont intégralement assimilées à celles de l'Esprit divin, imitant « Dieu dans l'infinitude de son administration des hommes »<sup>1282</sup>. Notons que ce corps administratif est d'ailleurs comparé par l'*Encyclopédie* au clergé catholique<sup>1283</sup>, et qu'il est frappant de voir que, outre son usage politique, la notion « d'administration » est employée le plus fréquemment dans des articles religieux tels que « Épiscopat », « Extrême-onction » et « Papauté » : la notion se rapporte donc autant aux choses et aux corps qu'aux âmes.

Ainsi, si les penchants autoritaires d'Enfantin ont été rejetés par les jeunes dissidents saint-simoniens au début des années 1830, on constate ici encore que les réflexions hiérarchiques du saint-simonisme continuent à infuser dans l'*Encyclopédie*. Dans celle-ci, Reynaud et ses contributeurs reformulent et recomposent les ambitions de pouvoir saint-simoniennes au cœur du projet républicain, en les logeant dans l'ordre administratif, seul domaine où est supposée pouvoir s'effectuer la conjonction de la Science et de la Religion, et où les hiérarchies célestes pourront trouver leur expression terrestre :

Les citoyens, il est vrai, ont besoin d'avoir à leur tête une hiérarchie gouvernante qui dirige le développement de leur vie, tantôt par des règlements obligatoires, tantôt par une initiative de simple conseil [...] les membres de cette hiérarchie sont seulement les premiers d'entre les citoyens<sup>1284</sup>.

Nous l'avons vu, les dissidents saint-simoniens qui animent l'*Encyclopédie nouvelle* reynaldienne montrent une grande réserve quant à la pertinence de la souveraineté populaire et du suffrage : leur intérêt pour l'Humanité ne les conduit pas à voir celle-ci comme le principal acteur de sa propre émancipation, mais plutôt comme un substrat à fertiliser par l'action raisonnée et technocratique de l'administration. Si les élus du peuple doivent pouvoir agir au jour le jour pour répondre à des défis circonstanciels et relativement mineurs (ou défendre la Nation), c'est bien à l'ordre administratif que revient la mission d'opérer en profondeur la grande régénération sociale de l'âge moderne. Or, il s'agit pour cela de

---

<sup>1281</sup> Théodore FABAS, « Élection », *Ibid.*, p. 737. Les membres de l'administration doivent pouvoir apporter « garantie de leur orthodoxie politique ». Élection p. 737.

<sup>1282</sup> Jean REYNAUD, « Encyclopédie », *Ibid.*, p. 792.

<sup>1283</sup> Théodore FABAS, « Pairie », *Ibid.*, p. 219.

<sup>1284</sup> Théodore FABAS, « Théocratie », *Ibid.*, p. 465

poursuivre l'exemple fondateur de la Révolution en le systématisant (ce qui était déjà l'objectif de Saint-Simon). Rappelons que, selon Pierre Rosanvallon :

La Révolution, en effet, ne se contente pas, dans une perspective démocratique-libérale, de dissocier l'État de la personne royale pour fonder un État de droit : elle modifie aussi toutes les visions antérieures de l'État comme puissance sociale. L'État n'est plus seulement compris comme le sommet régulateur et organisateur d'une hiérarchie articulée de corps intermédiaires. Il est érigé en instance de production du social et devient l'agent principal d'unification d'une société d'individus atomisés<sup>1285</sup>.

Les principaux rédacteurs de l'*Encyclopédie nouvelle* républicaine, Reynaud et Fabas en tête, se placent dans la lignée du messianisme scientifique de Saint-Simon et investissent leurs principaux espoirs de régénération sociale non plus dans l'action ponctuelle du peuple et du politique, mais dans la lente et rationnelle transformation du substrat social (soit des mœurs en général, et celles du peuple en particulier) par l'action de l'administration :

La hiérarchie gouvernante est instituée pour présider par une influence persuasive, par la distribution équitable et éclairée des instruments de travail, rarement par voie de commandement, à l'activité industrielle et intellectuelle des citoyens; de là, nécessité d'une hiérarchie d'administrateurs, [...] et d'une hiérarchie de savants formant des tribunaux scientifiques<sup>1286</sup>.

C'est bien à l'administration seule que revient la prérogative fondamentale d'altérer les mœurs du pays, de faire évoluer les fondements de l'organisation sociale pour transformer intégralement celle-ci, de manière progressive et paternaliste. On retrouve ici le goût de Reynaud pour les réformes incrémentales, et son hostilité aux bouleversements brusques. Parallèlement, les forces politiques, législatives ou exécutives, seraient rigoureusement interdites d'exercer une action similaire sur la société par le conseil d'État, puisque ce dernier doit veiller à ce que l'évolution sociale ne soit pas détournée de la voie « rationnelle » sur laquelle il la guide avec le concours de l'administration. L'œuvre de régénération sociale est ainsi totalement retirée à l'action politique en faveur d'une œuvre administrative fondée sur la « persuasion », plus diffuse mais bien plus efficace :

---

<sup>1285</sup> Pierre ROSANVALLON, *L'État en France de 1789 à nos jours*, Paris, Seuil, 1990, p. 96.

<sup>1286</sup> Théodore FABAS, « Théocratie », *Ibid.*, p. 463.

D'où il suit qu'en ce qui concerne les fonctions destinées à assurer l'existence matérielle des individus et celle de la société, c'est le droit de persuasion qui, dans un état bien réglé, doit principalement s'exercer. L'empire qui, lui appartient à cet égard n'est guère moindre que celui qu'il possède à l'égard de la religion, car c'est par la persuasion seulement que l'individu peut se trouver édifié sur la conception de sa vraie destinée temporelle, aussi bien que sur celle de sa vraie destinée éternelle, et désirer librement l'une comme l'autre ; ce qui est, en définitive, la condition fondamentale de d'accord des deux souverainetés, c'est-à-dire celle de la société parfaite<sup>1287</sup>.

### 1.4.3 La pierre angulaire d'une juste *théocratie*

Du fait de son œuvre civilisatrice exhaustive, l'ordre administratif est pensé par l'*Encyclopédie nouvelle* comme le véritable siège de la nouvelle religion républicaine, de cette « foi dans l'État »<sup>1288</sup> manifestée dans la confiance à une nouvelle forme de « prêtre-magistrat [...] véridique et saint missionnaire de l'intelligence universelle »<sup>1289</sup>. qui unira l'ensemble de la communauté des citoyens dans l'âge moderne. L'*Encyclopédie* note ainsi que manque encore :

Une autorité supérieure qui soit la source, le lien et le moteur de tout le système [républicain]. Cette autorité, c'est le législateur, le pouvoir souverain de l'état à lui de décréter la loi civile comme sénat et comma prince ; à lui, comme concile et grand pontife, de déclarer la religion nationale. Le sacerdoce et le pouvoir judiciaire n'ont qu'une chose à faire que de professer et d'appliquer cette double loi<sup>1290</sup>.

Nous l'avons vu, l'autorité souveraine en matière de science, de religion et de raison tout à la fois revient en dernière analyse à cette élite des *hommes de capacité*. L'*Encyclopédie* le confirme en notant que « pour exercer ce grand et difficile gouvernement de la vie religieuse, une hiérarchie constituée est au moins aussi nécessaire que pour les autres branches de l'administration publique »<sup>1291</sup>. Le corpus appelle ainsi à l'émergence d'un

---

<sup>1287</sup> Jean REYNAUD, « Souveraineté », in *Encyclopédie nouvelle Tome VIII*, Paris, Furne, 1839, p. 249.

<sup>1288</sup> Théodore FABAS, « Théocratie », *Ibid.*, p. 471.

<sup>1289</sup> Théodore FABAS, « Théocratie », *Ibid.*

<sup>1290</sup> *Ibid.*, p. 465.

<sup>1291</sup> *Ibid.*, p. 471.

« prêtre-magistrat »<sup>1292</sup> qui possèdera une influence considérable sur la vie du pays et le conditionnement de la volonté générale puisque, rappelons-le :

Ce n'est pas seulement comme expression suprême de la volonté humaine, c'est surtout comme manifestation de la volonté divine que la volonté générale est légitime et souveraine ; et c'est à ce dernier titre que les hommes accepteront sa loi, parce qu'ils auront compris comment Dieu vit dans l'humanité<sup>1293</sup>.

C'est seulement sous le patronage bienveillant de cette « hiérarchie de magistrats préposés par l'État à l'enseignement de la morale »<sup>1294</sup> qu'il sera possible d'enfin réaliser « l'unité sociale, la fraternité des hommes, la communauté matérielle et spirituelle »<sup>1295</sup> et de faire de la France une *théocratie* au sens noble du terme, moderne et éclairée :

Celle-là, nous le croyons, saura réaliser l'unité sociale, la fraternité des hommes, la communauté matérielle et spirituelle, sans qu'il en coûte rien à la liberté légitime. Le caractère moral du pouvoir et la religieuse confiance des citoyens en lui le rendront compétent pour exercer une haute et suprême influence sur toutes les branches de la vie humaine; en même temps, issu du libre vote des citoyens, il sera maintenu par eux dans le respect de leurs droits individuels. Ce n'est pas même, à vrai dire, la vie humaine elle-même qu'il gouvernera directement ; il ne fera qu'administrer le milieu, soit spirituel, soit matériel, où elle doit se déployer. Dépositaire de toutes les forces productives et de toutes les sources intellectuelles dont se compose le patrimoine commun de la nation, gardien de l'arsenal économique et de l'arsenal scientifique, il en distribuera les armes aux citoyens, selon leur capacité et leurs mérites, pour qu'ils s'en servent librement à l'accomplissement de leur carrière sociale. Par l'enseignement, il leur communiquera les notions acquises à l'esprit humain, mais sans les obliger à y croire ou déterminer l'usage qu'ils devront en faire; par le bail temporaire des divers ateliers de production, il mettra dans leurs mains suivant un ordre juste et impartial les instruments du travail, mais en leur en laissant le libre emploi sous leur responsabilité, et sans gêner en rien la libre disposition de la propriété légitime, c'est-à-dire des ressources que chacun se sera créées par son labeur. De même, sans s'immiscer comme inquisiteur ou comme tuteur absolu dans les relations morales, il interviendra dans les actes de la vie privée en fortifiant la

---

<sup>1292</sup> *Ibid.*

<sup>1293</sup> *Ibid.*

<sup>1294</sup> *Ibid.*, p. 472.

<sup>1295</sup> *Ibid.*

conscience individuelle des citoyens par les conseils, les inspirations et les lumières de la sagesse publique. Il serait digne de la France, jadis peuple très chrétien, aujourd'hui peuple de la philosophie, d'inaugurer dans le monde la théocratie ainsi transformée<sup>1296</sup>.

Cette relation de l'administration au fait religieux contribuera par ailleurs à sacraliser son action dans l'ensemble de ses champs d'action puisque :

Si l'on admet que Dieu a confié à des puissances fidèles l'administration des phénomènes naturels, il semble qu'il y ait une certaine logique à avouer en même temps que l'administration des phénomènes sociaux n'a pas été confiée à des agents moins sûrs ; en d'autres termes, que la Providence ne vise pas moins à l'ordre dans l'histoire politique que dans l'histoire naturelle<sup>1297</sup>.

Cette communion pleine et entière du religieux et du social serait le vrai titre d'honneur de la France future, il s'agirait de rien de moins que « la grande conquête désormais réservée à notre patrie [...] celle de la vérité morale et de la perfection politique »<sup>1298</sup>. En effet

La France, [...] semble prédestinée à remplir, dans la civilisation universelle de l'avenir, un rôle analogue à celui de Rome dans la civilisation européenne des siècles passés. Après avoir, comme la Rome antique, exercé une puissante influence par l'épée, elle la continuera sans doute, comme la Rome chrétienne, par l'ascendant moral<sup>1299</sup>.

En somme « la couronne promise à la France, c'est d'être la capitale de l'Esprit humain, la cité spirituelle du monde futur »<sup>1300</sup>. Les conceptions administratives de l'*Encyclopédie nouvelle* débouchent sur une *technocratie religieuse* théoriquement bienveillante, dont la pensée éclairée doit résulter dans l'amélioration du sort de tous et notamment de la « classe la plus nombreuse ». Ce projet apparaît d'autant plus ambitieux qu'il contraste avec la situation sommaire de l'administration française de l'époque, situation qui appelle, sur le plan pratique, à une réforme majeure de l'ordre administratif.

---

<sup>1296</sup> *Ibid.*

<sup>1297</sup> Jean REYNAUD, « Origène » in *Encyclopédie nouvelle Tome V-VII*, Paris, Charles Gosselin, 1843, p. 428.

<sup>1298</sup> Théodore FABAS, « Théocratie », *Ibid.*, p. 472.

<sup>1299</sup> *Ibid.*

<sup>1300</sup> *Ibid.*



## 1.5 Approfondir une rationalité administrative lacunaire, un projet marqué par la vision du monde d'une élite d'ingénieurs ?

Pour que l'administration française puisse accomplir l'ambitieuse œuvre de refondation sociale que lui confie l'*Encyclopédie nouvelle*, il convient de transformer profondément son organisation et ses modalités d'action. En effet, dans la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, le fonctionnement de l'administration française demeure particulièrement sommaire, notamment si on la compare avec celle d'autres grandes nations européennes. Reynaud et ses contributeurs, dont certains ingénieurs de premier plan, appellent ainsi à une rationalisation systématique de l'ordre administratif.

### 1.5.1 Une administration française profondément lacunaire

À l'heure où l'*Encyclopédie nouvelle* formule sa conception de l'administration, son projet paraît fort peu en phase avec la réalité concrète de l'époque. En effet, il est frappant de constater, au cours du premier XIX<sup>e</sup> siècle français, le contraste saisissant que signale Pierre Rosanvallon entre les bouleversements profonds de la réalité politique (changements de régime, extension du suffrage, libéralisation de la vie politique, etc.) et une « transformation des institutions administratives [...] beaucoup plus lente »<sup>1301</sup>. Selon l'historien, l'administration serait la grande laissée pour compte de l'histoire politique du premier XIX<sup>e</sup> siècle, entraînant un profond « paradoxe », celui qui fait que « la France — réputée terre de tradition étatique — est, au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, dotée d'une administration moins rationnellement organisée et d'administrateurs moins bien formés qu'en Allemagne, ou même qu'en Angleterre »<sup>1302</sup>. Notons que cette analyse ne doit pas laisser penser que l'administration française soit alors totalement impotente. Au contraire, selon Sébastien Charléty, sous la Monarchie de Juillet :

Nous percevons une puissance qui s'affirme, forgée sous le Consulat et l'Empire, puis maintenue, amplifiée même, par les régimes qui lui ont succédé : l'administration. Une administration qui ne se contente pas d'administrer, mais se prend d'un intérêt croissant pour la vie sociale, s'inquiète de la santé publique

---

<sup>1301</sup> Pierre ROSANVALLON, *L'État en France de 1789 à nos jours*, Paris, Seuil, 1990, p. 61.

<sup>1302</sup> *Ibid.* p 63.

et de la pauvreté, prend de plus en plus en charge ce que l'Église assumait jadis dans toute sa puissance<sup>1303</sup>.

Malgré tout, la capacité d'action de l'administration française demeure limitée, car il est certain qu'elle souffre d'un flagrant défaut d'organisation et de rationalisation, comme le confirment des sources d'époque, et notamment le témoignage d'Émile Girardin (1802-1881), qui affirme, dans son essai *De l'instruction publique en France*, publié en 1838 :

Les diverses branches de la science politique et administrative existent, mais elles sont disséminées ; elles ne sont réunies nulle part en faisceau ; elles ne forment pas un corps systématique et gradué d'enseignement ; il n'y a point d'école royale ou spéciale d'administration ; il n'existe pas une Faculté des sciences économiques, administratives et politiques où les jeunes gens qui se destinent aux affaires publiques puissent faire leur justification de capacité et prendre leurs grades. Aussi, tandis que les Facultés des lettres, des sciences, de droit, de médecine, de théologie, offrent aux diverses vocations des ressources étendues et placent une utile barrière, celle des examens, à l'entrée des carrières ouvertes à l'intelligence, la carrière administrative est-elle la seule dont les abords soient livrés sans défense aux prétentions de l'ignorance et à la présomption de l'incapacité<sup>1304</sup>.

Pierre Rosanvallon nous semble ainsi avoir raison de souligner que l'administration française n'apparaît, dans les décennies du premier XIX<sup>e</sup> siècle, nullement « homogène et régulière »<sup>1305</sup> et ses membres très peu formés et compétents<sup>1306</sup>. Pour leur part, les rédacteurs de l'*Encyclopédie* n'ont pas manqué d'identifier cette faiblesse de l'État français au moment où ils formulent leurs propres théories administratives. C'est justement à cet état de fait qu'ils appellent à remédier, en défendant le renforcement de l'ordre administratif sur tous les plans, fait notable à une époque où l'immense majorité des acteurs du monde politique se montre extrêmement réservé quant au déploiement de l'administration moderne.

En effet, l'explication du « retard » administratif français est très claire, et tient à ce que, dès 1789, les acteurs et partis politiques qui se succèdent au sommet de l'État craignent la force d'une administration qui, organisée en un corps structuré et relativement homogène,

---

<sup>1303</sup> Sébastien CHARLÉTY, *Histoire de la monarchie de Juillet*, Paris, Perrin, 2018, p. 12.

<sup>1304</sup> Émile GIRARDIN, *De l'instruction publique*, Paris, Desrez, 1858, n° 2.. 343.

<sup>1305</sup> Pierre ROSANVALLON, *L'État en France de 1789 à nos jours*, Paris, Seuil, 1990, *Ibid.*, p. 63.

<sup>1306</sup> *Ibid.*, p 66.

pourrait faire face, en égale, au pouvoir politique, et donc le menacer<sup>1307</sup>. Or, le noyau dur des contributeurs de l'*Encyclopédie nouvelle* ne partage nullement cette crainte, du fait de leur formation intellectuelle, marquée par les théories capacitaires et scientistes du saint-simonisme du début des années 1830, qui conçoivent l'administration comme la rationalisation suprême du fait politique, et encouragent activement le dépassement de ce dernier. En somme, Reynaud et ses contributeurs représentent une sensibilité idéologique singulière au cœur du mouvement républicain français du début du XIX<sup>e</sup> siècle, puisqu'ils promeuvent une théorie politique éminemment technocratique, privilégiant les vertus *scientifiques* de l'ordre administratif par opposition à la logique trop « passionnelle » du politique.

L'*Encyclopédie nouvelle* appelle ainsi, avec un enthousiasme peu commun sur la scène intellectuelle et politique de l'époque, à renforcer l'administration publique dans l'ensemble de ses dimensions, d'autant plus que, selon ses auteurs, l'efficacité administrative serait devenue la clé du succès des nations à l'époque moderne<sup>1308</sup>. C'est seulement en poursuivant sa grande geste centralisatrice dans un registre administratif trop longtemps délaissé que la France pourrait indiscutablement devenir la *grande Nation* de l'âge moderne face aux Anglais et aux Américains<sup>1309</sup>.

---

<sup>1307</sup> *Ibid.*, p 67 : « Pourquoi la France a-t-elle dit oui si vite à une École polytechnique et non si longtemps à une École nationale d'administration ? Ce décalage n'est compréhensible que s'il est replacé intellectuellement dans la conception qui émerge en 1789 d'un pouvoir administratif simple, exécutant mécaniquement les lois, complètement subordonné aux directives du pouvoir politique. On souhaite une administration efficace et rationnelle, mais on redoute que son organisation sur le mode des grands corps techniques et militaires ne la constitue en force trop indépendante. D'où la réticence, exprimée de façon permanente, devant tous les projets d'école d'administration comme devant toutes les propositions visant à soumettre à des règles précises le recrutement des fonctionnaires et l'organisation de leur caractère ».

<sup>1308</sup> « États-Unis », in *Encyclopédie nouvelle Tome V-VII*, Paris, Charles Gosselin, 1843, p. 96.

<sup>1309</sup> *Ibid.*.

### 1.5.2 Vers une organisation systématique de l'ordre administratif – Le Play

Pour préciser ses ambitions quant à la mise en place d'une administration pleinement rationnelle, l'*Encyclopédie nouvelle* présente, sous forme d'ébauches, quelques éléments de réflexion quant aux réformes qu'elle propose. Comme à l'habitude, cette entreprise passe d'abord par le recours à l'œuvre de grands précurseurs : Sieyès notamment, pour ses théories constitutionnelles, mais également de grands administrateurs historiques tels que Turgot. Ici encore, il ne s'agirait nullement de faire table rase du passé, mais bien de construire la société nouvelle du XIX<sup>e</sup> siècle sur des bases solides. Ainsi, selon Jean Reynaud :

Tout en demandant à l'avenir une administration plus parfaite, meilleure tutrice des classes laborieuses, meilleure directrice de la richesse publique, plus conforme à tous égards à l'esprit général et à la tradition de la France, sachons donc reconnaître le progrès que nous ont fait accomplir les institutions dont nous nous plaignons aujourd'hui, et qui, outre leurs propres avantages, étaient encore, selon toute apparence, la condition nécessaire de nos progrès vers un état nouveau<sup>1310</sup>.

Alors que la France a dépassé le stade de ces institutions antérieures, l'*Encyclopédie* appelle désormais à généraliser leurs innovations de manière systématique : il s'agit, pour satisfaire à l'ampleur des ambitions administratives du corpus, de mettre en place un maillage administratif serré et exhaustif autour de l'ensemble de la société. Aucun domaine d'activité ne doit théoriquement être laissé en dehors du champ de la rationalisation administrative, et c'est pourquoi l'on vante tous les exemples où « rien n'a été oublié par une administration sage et bienfaisante »<sup>1311</sup>. La description la plus précise et approfondie d'un tel système administratif est fournie par Frédéric le Play dans son article « Statistiques », publié dans le tome VIII, où sont décrites les « administrations spéciales, ayant pour objet l'amélioration du territoire et de l'état physique, moral et intellectuel de la population ; l'accroissement du capital social ; la participation et les encouragements à toutes les branches de l'activité sociale »<sup>1312</sup>. Nous reproduisons, dans les deux pages suivantes, le schéma d'organisation administrative proposé par l'ingénieur au nom de l'*Encyclopédie*, qui représente sa contribution essentielle aux thèmes dont nous traitons dans cette étude.

---

<sup>1310</sup> Jean REYNAUD, « Turgot », in *Encyclopédie nouvelle Tome VIII*, Paris, Furne, 1840, p. 557.

<sup>1311</sup> « Esclavage », in *Encyclopédie nouvelle Tome IV*, Paris, Charles Gosselin, 1843.

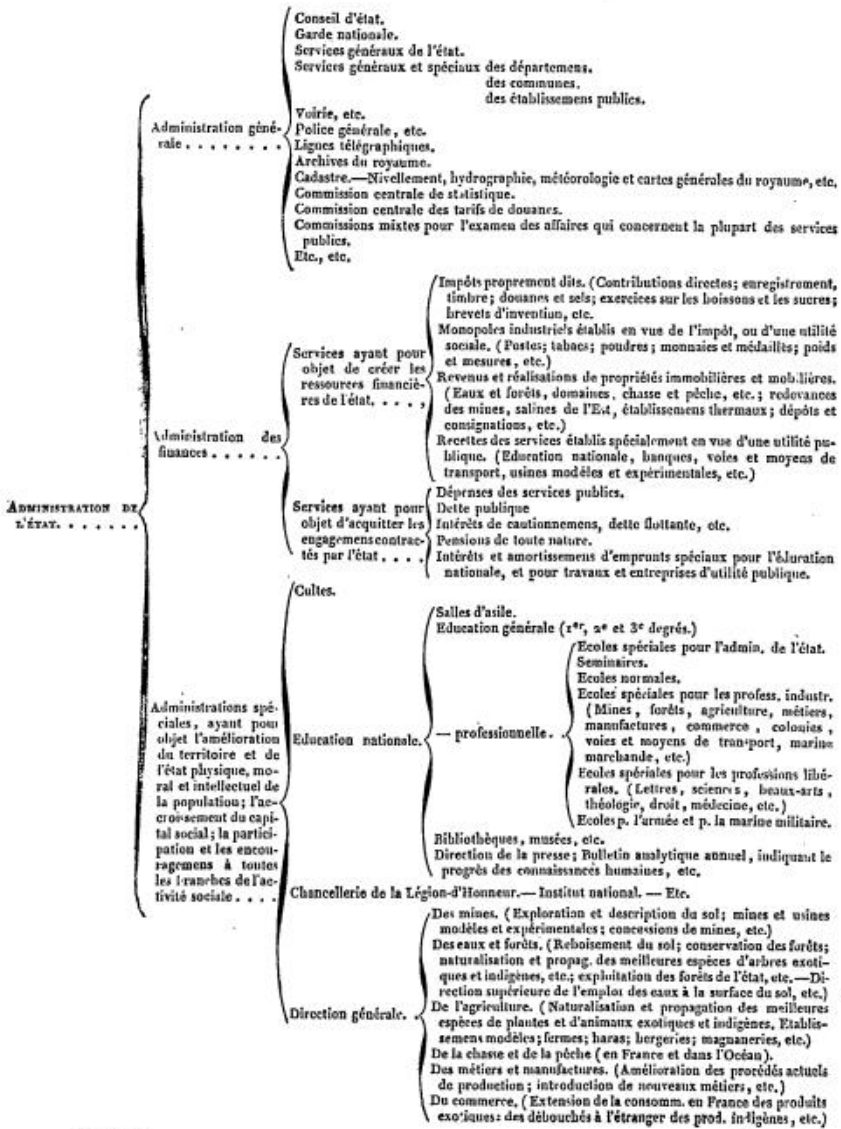
p. 45.

<sup>1312</sup> Frédéric LE PLAY, « Statistiques » in *Encyclopédie nouvelle Tome VIII*, Paris, Furne, 1843, p. 280.

CHAPITRE IV. — Suite.

**POUVOIRS DE L'ÉTAT, suite.** . . . . . { **Corps électoraux, jury, etc.**  
**Conseil des ministres.**

**RAPPORTS DE L'ÉTAT avec les pays étrangers.** . . . . . { **Direction des affaires étrangères. — Services spéciaux ayant pour objet l'extension des relations sociales entre la France et les pays étrangers. — Etc.**  
**Corps diplomatique. — Représentants de la France dans les pays étrangers, etc.**



CHAPITRE IV. — Suite.

<p><b>ADMINISTRATION DE L'ÉTAT, suite.</b> . . . . .</p>	<p>Administrations spéciales, etc. . . . .</p>	<p>Direction générale.</p>	<p>Des colonies. (Extension de la production des colonies, etc.) Des voies et moyens de transport. (Construction et entretien des voies de transport; routes, canaux et rivières; chemins de fer; paquebots à vapeur, etc. Travaux pour l'irrigation, pour l'approvisionnement en eau; pour l'emploi des forces motrices naturelles, etc. Grandes améliorations du sol; dessèchemens de marais; conquêtes sur la mer, sur les fleuves, etc.) Des arts libéraux. (Encourag. aux sciences, aux beaux-arts, etc.) Des bâtimens publics, etc. Des institutions de crédit. (Banques nationales et particulières; caisses d'épargne; établissemens de prêts sur gages; régime hypothécaire; sociétés industrielles, etc.) Des approvisionnemens et subsistances. (Etude spéciale des besoins de la consommation; lois et réglemens ayant pour objet de faire parvenir en quantité suffisante, aux divers points du territoire, les principaux objets de consommation, tels que matériaux de construction, combustibles pour le chauffage et l'éclairage, fontes et fers, grains, boisens, etc.—Etc.) Des secours publics. (Grandes améliorations dans la situation physique, morale et intellectuelle des classes inférieures et dangereuses de la société, etc.) Etc., etc.</p>
<p><b>DÉPENSE DE L'ÉTAT.</b> . . . . .</p>	<p>Administration générale de la guerre. — Armée de terre, etc. Administration générale de la marine. — Flotte de l'état, etc.</p>		
<p><b>LOI. DE LA JUSTICE.</b> . . . . .</p>	<p>Administration générale. — Corps judiciaires, etc. — Répression des crimes et délits, etc.</p>		

§ 2. Professions privées.

<p>PROFESIONS CONCOURANT à la production par la consécration du capital social; par la location ou le prêt des capitaux. . . . .</p>	<p>Propriétaires . . . . .</p>	<p>Des capitaux immobiliers. (V. la classification du chap. III.) Des capitaux mobiliers proprement dits, formant le capital de certaines industries. (Entrepreneurs de roulage, de messageries, etc.; armateurs, etc.) Des capitaux de circulation . . . . .</p>	<p>Capital des banques; des caisses d'épargne; des établissemens de prêts sur gages.—Fonds publics.—Titres des autres obligations de l'état.— Obligations hypothécaires. — Etc.</p>
<p>PROFESIONS INDUSTRIELLES CONCOURANT directement à la production par la mise en œuvre des capitaux immobiliers et mobiliers, et par l'emploi du capital intellectuel des chefs d'industrie . . . . .</p>	<p>Exploiteurs de mines. — de fer, de cuivre, de charbon, etc. Agriculteurs. Chasseurs et pêcheurs. (Commandans de navires pour les petites et les grandes pêches, etc.) Chefs de métiers et de manufactures. . . . . Commis. (Négocians, marchands, colporteurs, etc.) Colons (avec distinction des colons, des professions ou situations sociales, etc.) Exploiteurs de transports. . . . .</p>	<p>Capital des banques; des caisses d'épargne; des établissemens de prêts sur gages.—Fonds publics.—Titres des autres obligations de l'état.— Obligations hypothécaires. — Etc.</p>	<p>Combustibles minéraux. — Fonte, fer et acier. — Métaux autres que le fer, sel, bitumes minéraux. — Carrières. — Usines métallurgiques.</p>
<p>PROFESIONS LIBÉRALES non rétribuées par l'état, concourant à la production principalement par l'emploi de leur capital intellectuel. (Instituteurs, littérateurs, savans, artistes, légistes, médecins, ingénieurs, architectes, etc.)</p>	<p>OFFICIERS PUBLICS. (Notaires, agens de change, etc.)</p>		
<p>CLASSES INDUSTRIELLES non associées aux chances favorables ou défavorables des professions industrielles, et dont le concours est rétribué par un salaire. (Ouvriers, matelots, apprentis, etc.)</p>	<p>CLASSES attachées, à l'état de domesticité, aux diverses professions sociales.</p>		
<p>CLASSES plus ou moins DANGEREUSES. . . . .</p>	<p>CLASSES plus ou moins DANGEREUSES. . . . .</p>	<p>Indigens, malades, infirmes, etc., à la charge de la société. Prisonniers . . . . . Prévenus de crimes ou de délits. Condamnés pour divers crimes et délits. Libérés après condamnation pour crimes et délits graves. Prostitués. Individus sans profession ni moyens d'existence connus. Enfans orphelins du deuxième âge, ne recevant ni éducation ni apprentissage, etc., etc.</p>	<p>Transport sur terre des hommes, des choses. Transport sur mer: cabotage, grande navigation.</p>
<p>ÉTRANGERS non naturalisés . . . . .</p>	<p>ÉTRANGERS non naturalisés . . . . .</p>	<p>Étrangers en résidence permanente, n'exerçant aucune profession. Étrangers en résidence temporaire, exerçant une profession. Dans une situation plus ou moins entrecuse pour la France. (Réfugiés, indigens, individus sans moyens connus d'existence, etc.)</p>	

2<sup>e</sup> PARTIE. — Rapports que les professions et situations sociales ont entre elles-mêmes, et avec le territoire, la population et le capital social.

§ 1. — Rapports que les professions et situations sociales ont entre elles.

Tableaux de détail sur les professions exercées simultanément par les mêmes individus. — Sur la population ouvrière proprement dite, et sur sa répartition entre les diverses professions sociales. — Sur la population vivant en état de domesticité, et sur sa répartition entre les diverses professions sociales.

§ 2. — Rapports des professions et situations sociales avec le territoire.

Tableaux de détail, etc.

La participation théorique de Frédéric Le Play à l'*Encyclopédie nouvelle* confirme l'importance de la vision du monde et des aspirations d'une certaine élite d'ingénieurs polytechniciens au cœur du corpus reynaldien. Si celles-ci sont indéniablement déjà présentes chez Reynaud lui-même, dont la philosophie, constituée à bien des titres une « idéologie scientifique »<sup>1313</sup> puisée aux sources saint-simoniennes et polytechniciennes, elles sont également déployées au cœur du corpus par l'un des plus illustres représentants du corps des ingénieurs. Celui-ci est alors confronté directement aux principaux enjeux qui caractérisent l'action de sa profession au sein de plusieurs proto-champs sociaux en voie de différenciation, et tout particulièrement le proto-champ bureaucratique<sup>1314</sup>. Les ingénieurs d'État sont en effet situés aux premières loges de ce dernier : rappelons que, lorsque Le Play intègre les commissions du ministère Carnot en 1848, il dispose déjà de plus de vingt ans d'expérience de la haute administration et des cabinets ministériels<sup>1315</sup>. C'est fort de cette expérience qu'il aspire ardemment à les réformer pour les conformer aux standards mathématiques et rationnels qui sont ceux des ingénieurs, et permettre d'accélérer la modernisation du pays :

L'homme d'état qui parviendra à employer utilement, pour la création d'une statistique nationale, une partie de certaines forces qui restent presque improductives aujourd'hui dans l'administration française, aura fait faire un grand pas à l'éducation politique du pays ; il aura, en même temps, hâté la consolidation du nouvel ordre social où la France cherche vainement, depuis un demi-siècle, les hautes destinées que lui promettent la puissance de ses ressources et le génie de ses enfants<sup>1316</sup>.

Si les élites politiques ont longtemps pu ignorer les nouvelles ressources intellectuelles que leurs fournissent les ingénieurs, il est désormais temps de les implanter au sommet de l'État et au cœur de l'organisation sociale. À l'heure où Le Play écrit ces lignes en 1843, il ne sait nullement que c'est auprès du futur Napoléon III, (dont il est considéré par l'historiographie comme le principal conseiller en matières sociales<sup>1317</sup>), qu'il pourra conduire ce projet. Sa participation à l'*Encyclopédie nouvelle* républicaine, et plus tard au Ministère Carnot sous la Deuxième République, peut surprendre au regard de certaines de ses idées,

---

<sup>1313</sup> Jean-Paul FRICK, *Le Concept d'organisation chez Saint-Simon*, Paris, Classiques Garnier, 2022, p. 893.

<sup>1314</sup> Bruno BELHOSTE, *La formation d'une technocratie. L'École polytechnique et ses élèves de la Révolution au Second Empire*, Paris, Belin, 2003, p. 424.

<sup>1315</sup> Antoine SAVOYE, « Frédéric Le Play, concepteur d'une éducation libérale », *Le Télémaque*, 2008, vol. 1, n° 33, p. 34.

<sup>1316</sup> Frédéric LE PLAY, « Statistiques », *Ibid.*, p. 278.

<sup>1317</sup> Bruno SILHOL, « La théorie du patronage de Le Play : Une illustration », *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, 2007, vol. 1, n° 25, p. 112.

notamment inspirées par de fervents révolutionnaires tels que Bonald et de Maistre<sup>1318</sup>. Pourtant, elle dénote une réelle cohérence dans son parcours. En réalité, il apparaît selon Jean-Luc Coronel de Boissezon, que le conservatisme de Le Play a tendu à être parfois exagéré par l'historiographie, et que ses idées politiques n'avaient rien de très systématique, étant en réalité « compatibles avec des formes de régime assez différentes »<sup>1319</sup>. Fondamentalement, toujours selon le même auteur, il apparaît que Le Play « demandait le retour à une oligarchie morale, quelle qu'en fût la forme »<sup>1320</sup> : on voit à quel point, dans la tradition républicaine, les théories capacitaires et hiérarchiques de l'*Encyclopédie nouvelle* reynaldienne peuvent particulièrement correspondre à sa vision du monde. Si Le Play se tourne finalement vers le catholicisme institutionnel et l'Empire, il apparaît qu'une technocratie républicaine (dont les ingénieurs constitueraient une part centrale de l'administration paternaliste) aurait pu tout à fait lui convenir, et s'articuler à ses conceptions du *patronage*<sup>1321</sup> qui le voient professer dans *La méthode sociale* un modèle fondé sur « l'autorité et la hiérarchie »<sup>1322</sup> et où se combinent :

théocratie dans les âmes, autorité paternelle dans la famille, démocratie dans la commune, aristocratie dans la province, monarchie dans l'État<sup>1323</sup>.

Si elle est la sienne propre, la pensée de Le Play est également représentative de cet « élitisme corporatif »<sup>1324</sup> qui est selon Bruno Belhoste manié par les ingénieurs polytechniciens pour s'affirmer au sein de l'appareil administratif, et le transformer selon leurs propres aspirations. C'est cette perspective qu'il contribue à défendre dans une *Encyclopédie nouvelle* qui en est déjà fortement imprégnée.

Pour continuer d'évoquer la contribution de Le Play dans l'article « Statistique », notons que, d'après lui, l'une des clés les plus déterminantes du progrès administratif sera de parfaire l'instruction des administrateurs sociaux, c'est pourquoi il faudra fonder une École supérieure spécifique, où sera déployée une « étude spéciale »<sup>1325</sup> car il faut absolument que :

---

<sup>1318</sup> Michel DION, « Science sociale et religion chez Frédéric Le Play », *Archives de sociologie des religions*, 1967, n° 24, p. 83.

<sup>1319</sup> Jean-Luc CORONEL DE BOISSEZON, « La réinvention du conservatisme Le Play dans l'histoire des idées politiques », in *Frédéric le Play. Parcours, audience, héritage*, Paris, Presses des Mines, 2007, pp. 113-156, URL complète en biblio, paragraphe 20.

<sup>1320</sup> *Ibid.*

<sup>1321</sup> Bruno SILHOL, *Ibid.*

<sup>1322</sup> Frédéric LE PLAY, *La réforme sociale*, Livre 6, chap. 48, p. 444, cité dans Bruno SILHOL, *Ibid.* p. 112.

<sup>1323</sup> Frédéric LE PLAY, *La méthode sociale*, Tours, Alfred-Mame et fils, 1879, p. 476

<sup>1324</sup> Bruno BELHOSTE, Amy DAHAN DALMEDICO, Dominique PESTRE et Antoine PICON (dir.), *La France des X : deux siècles d'histoire*, Paris, Economica, 1995, p. 31.

<sup>1325</sup> Frédéric LE PLAY, « Statistiques », *Ibid.*, p. 277.



les plus hautes fonctions appartiennent à des hommes qui ont pu s’y préparer par de longues études, et acquérir dans la pratique des affaires cette connaissance des faits sociaux sans laquelle toute action intelligente du pouvoir est impossible<sup>1326</sup>.

Nous voyons ici l’ébauche de l’École d’administration qui constituera la grande innovation du Ministère de l’instruction publique et des cultes de Carnot en 1848. Notons enfin l’importance du fait que ces considérations de le Play quant à l’organisation d’une administration rationnelle soient disposées dans l’article « Statistiques », démontrant que, pour l’*Encyclopédie*, la bonne administration et gestion du pays est éminemment liée à la constitution des nouveaux savoirs émergents, et tout particulièrement de la quantification des phénomènes sociaux.

### 1.5.3 La constitution des savoirs comme enjeu de pouvoir

Les principaux animateurs de l’*Encyclopédie nouvelle* affirment résolument, à de multiples occurrences, que les progrès de la connaissance joueront un rôle majeur dans l’avènement de la modernité politique, ce qui donnera d’ailleurs toute sa légitimité sociale au *savant* d’inspiration saint-simonienne. Le Play, traduisant les convictions profondes de son ami Reynaud, affirme ainsi que la négligence par les gouvernants des nouveaux savoirs sociaux est une faute capitale à l’époque charnière où se trouve alors la nation française<sup>1327</sup>. L’heure est venue où la politique rationnelle doit voir le législateur appréhender en profondeur les phénomènes humains<sup>1328</sup> et donc faire pleinement usage des ressources de la *science sociale*, ce que seuls pourront faire les détenteurs des *capacités scientifiques* dans le champ politique.

Le Play insiste tout particulièrement sur la centralité de la statistique comme outil de gestion sociale, faisant écho à l’importance du processus de quantification du monde qui fascine alors le champ intellectuel<sup>1329</sup>, et à la manière dont le *monde social* des ingénieurs pense sa propre fonction sociale. C’est ainsi que le corpus rend par exemple hommage à Bernoulli qui innova « par de nombreuses applications du calcul des probabilités à la science

---

<sup>1326</sup> *Ibid.*

<sup>1327</sup> *Ibid.*

<sup>1328</sup> *Ibid.*

<sup>1329</sup> Olivier REY, *Quand le monde s’est fait nombre*, Paris, Stock, 2016.

sociale »<sup>1330</sup>. C'est justement au niveau de l'usage politique des statistiques et des mathématiques que le Play identifie un retard spécifiquement français, qui serait dû à son instabilité et son archaïsme politiques :

La statistique n'est pas moins avancée en France que chez les autres nations : si donc les inconvénients que nous avons signalés précédemment sont plus graves chez nous que partout ailleurs, il faut en chercher la cause, moins dans l'état de cette science, que dans la situation où le gouvernement se trouve placé chez nous<sup>1331</sup>.

Pourtant, l'*Encyclopédie* demeure optimiste quant aux possibilités pour la France de développer une pleine compréhension de l'ensemble des nouveaux savoirs sociaux. En effet, si l'enjeu est bien en partie de développer chacun des savoirs spécialisés dans son propre champ, il s'agit avant tout de structurer l'ensemble dans un *tout* cohérent : c'est bien sûr le projet même de l'*Encyclopédie*, exposé dans l'article du même nom par Reynaud<sup>1332</sup>, mais également l'horizon final du corps administratif, dont toute l'action doit être structurée par un principe unique. Nous avons vu à quel point, pour l'épistémologie reynaldienne, l'ensemble des sciences se rejoignent en un cercle cohérent et solidaire où la philosophie religieuse occupe le premier rang ; c'est à la délimitation de ce cercle que la France doit désormais consacrer ses plus grands efforts puisque :

La France s'est incorporé la vie des sociétés antiques : elle la continue. Rome et la Grèce sont en elle ; elle ne saurait faillir à ses destins, mentir à son génie. Ce n'est point dans le commerce ou dans l'industrie que plongent ses plus fortes racines, c'est dans la science par excellence, la science sociale, la philosophie, la religion. S'il est un pays sous le ciel où doive éclore un jour le problème de la liberté, de l'égalité, de la fraternité humaine , c'est assurément la France<sup>1333</sup>.

Le développement des divers éléments de la « science sociale »<sup>1334</sup> doit donc être effectué au sein d'une philosophie exhaustive et cohérente (idéalement incarnée par le conseil d'État et le sénat) pour déboucher sur une nouvelle forme de gestion rationnelle des sociétés humaines, évacuant toute logique conflictuelle. Ce faisant, l'*Encyclopédie nouvelle* continue à

---

<sup>1330</sup> Abel TRANSON, « Bernoulli » in *Encyclopédie nouvelle Tome II*, Paris, Charles Gosselin, 1835, p. 635.

<sup>1331</sup> Frédéric LE PLAY, « Statistiques », *Ibid.*, p. 277.

<sup>1332</sup> Jean REYNAUD, « Encyclopédie », in *Encyclopédie nouvelle Tome IV*, Paris, Charles Gosselin, 1843, pp. 782-783.

<sup>1333</sup> « Douanes », in *Encyclopédie nouvelle Tome IV*, Paris, Charles Gosselin, 1843, p. 590.

<sup>1334</sup> Théodore FABAS, « Pairie », in *Encyclopédie nouvelle Tome V-VII*, Paris, Charles Gosselin, 1843, p. 219.

souscrire aux ambitions saint-simoniennes qui visent à faire des sciences sociales émergentes le socle d'un nouveau « paradigme de l'association »<sup>1335</sup> qui serait une « matrice alternative, tant à l'individualisme qu'à l'organicisme médiéval »<sup>1336</sup> (Philippe Chanial). Or, cette mutation du rapport au fait social n'est pas sans présenter de lourdes conséquences sur la manière de concevoir le sujet humain.

## 1.6 Arraînement de la Nature et biopouvoir administratif

Si Fabas théorise l'administration du *fait humain* dans ses entrées proprement politiques, d'autres (et tout particulièrement celles du directeur) ne manquent pas d'étendre ce principe à la gestion de l'ordre naturel. En effet, dans la philosophie religieuse de Reynaud, dont le regard est rivé vers les étoiles, la Nature est décrite comme une ressource à employer pour favoriser le progrès humain, et la plier elle-même à ce dernier. Alors qu'ordres humain et naturel se mêlent dans la pratique administrative, l'*Encyclopédie* semble poser les jalons d'une pensée qui théorise une certaine forme de *biopouvoir*.

### 1.6.1 L'Humanité maîtresse de la Nature

L'*Encyclopédie nouvelle* reynaldienne déploie une défiance particulièrement marquée envers l'ordre naturel ; la différence avec Pierre Leroux s'observe ici encore sur la question de la métempsycose. Là où Leroux conçoit une réincarnation indéfinie de l'homme sur terre et, souvent accusé de panthéisme, fait preuve d'une bien plus grande mansuétude pour la matière sous toutes ses formes (voir notamment sa théorie du *Circulus*), Reynaud estime que les âmes humaines sont destinées à s'élever dans d'autres régions du cosmos. En conséquence, l'humanité n'entretient pour lui aucun lien intime et nécessaire avec le règne animal et végétal, et sa distinction vis-à-vis de ces derniers constitue un des critères majeurs de civilisation<sup>1337</sup>, ainsi qu'un devoir divin :

Il est manifeste qu'aucun but supérieur [au] développement [de l'homme] ne peut et par conséquent ne doit être cherché, car de tout ce que nous voyons ici-bas l'homme seul est en possession de s'étendre au-delà des bornes de la terre : il

---

<sup>1335</sup> Philippe CHANIAL, *Ibid.*, p. 79.

<sup>1336</sup> *Ibid.*, p. 81.

<sup>1337</sup> Jean REYNAUD, « Zoroastre », p. 820.

est fait pour nager à l'infini dans l'univers, et c'est d'ici même qu'il prend essor. Il est donc urgent, pour que rien ne manque à sa puissance, que sa confiance soit entière<sup>1338</sup>.

L'ensemble des formes vivantes non humaines sont d'une nature radicalement *autre*, rien moins que des « esclaves »<sup>1339</sup>, sauvages et dangereux : il s'agit donc que ces éléments soient « sagement administrés »<sup>1340</sup>, pour la plus grande gloire de Dieu et de l'Humanité :

Ce que l'ordonnance physique de la terre ne nous donne point, c'est à notre industrie à nous le procurer ; et comme la nature, dans toutes ses institutions, s'est constamment proposé ce qu'il y avait de plus avantageux pour le règne animal, qui est proprement le sien, nous devons de même tâcher d'introduire partout, à son exemple, ce qui convient le mieux au règne des âmes, qui est le nôtre. Il est indifférent que nous soyons ainsi conduits à détruire ses plans, car le point de vue qui nous est assigné domine complètement le sien<sup>1341</sup>.

La dichotomie ontologique entre l'Humanité et la Nature est ainsi affirmée dans des déclarations sans appel<sup>1342</sup>, qui affirment notamment que « le point de vue qui nous est assigné domine complètement [celui de la Nature] »<sup>1343</sup>. De manière générale, l'*Encyclopédie* affirme clairement que toute émancipation de l'homme vis-à-vis des lois aveugles de la Nature représente un progrès. C'est d'ailleurs ainsi que se serait produit le passage de la préhistoire aux premières formes de civilisation :

[Il fallait] humaniser les croyances naturalistes d'une époque antérieure, c'est-à-dire à les élever, par le principe fécond de l'anthropomorphisme, à la vie, à la passion, à la beauté ; [...] les réunir et [...] les hiérarchiser dans la cité divine de l'Olympe<sup>1344</sup>.

En somme, l'autonomisation et l'élévation du genre humain passe par un assujettissement symétrique de la Nature, dont les représentants sont supposés se plier aux forces de la Raison. Dans les termes mêmes de Reynaud, il est temps de dire : « Adieu aux lois tant vantées d'une fabuleuse nature ; salut aux lois plus saintes de Dieu et de

---

<sup>1338</sup> Jean REYNAUD, « Druidisme », *Ibid.*, p. 416\*\*\*\*

<sup>1339</sup> Le terme sera explicité dans Jean REYNAUD, *Œuvres choisies, lectures variées*, Paris, 1866, p. 44.

<sup>1340</sup> Jean REYNAUD, « Villes », in *Encyclopédie nouvelle Tome VIII*, Paris, Furne, 1841, p. 687 :»

<sup>1341</sup> Jean REYNAUD, « Druidisme », *Ibid.* p. 412.

<sup>1342</sup> *Ibid.* pp. 404-405.

<sup>1343</sup> *Ibid.* p. 412.

<sup>1344</sup> « Pelasges », in *Encyclopédie nouvelle Tome V-VII*, Paris, Charles Gosselin, 1843, pp.409-410

l'humanité »<sup>1345</sup>. Ce serait bien sûr à l'organisation administrative, appuyée sur les connaissances et les compétences scientifiques les plus avancées, qu'il reviendrait de réaliser cette transition, de permettre à l'homme d'enfin dominer la Terre dans son ensemble. L'objectif est tout d'abord de neutraliser et de maîtriser l'ensemble des éléments hostiles à l'humanité, ceci des prédateurs jusqu'aux « ronces et [...] épines »<sup>1346</sup> pour la faire passer de la sujétion et de la crainte à la domination et à la confiance. Domination sur ses « serfs » animaux notamment puisque « les animaux [que l'homme] administre [...] il faut qu'il les mène et les surveille »<sup>1347</sup>. De même, c'est l'ensemble de l'ordre naturel qui doit être plié aux besoins de l'Homme :

Depuis quelques siècles [...] les nations d'élite ont fait [...] de grands progrès. Les voies publiques asséchées et raffermissées, le régime des eaux sagement administré, les lieux de réunion mis à couvert ou agréablement plantés, la ventilation facilitée, sont des améliorations sensibles de notre vie extérieure. Dès à présent, il n'y a pas une ville digne de ce nom où l'on ne soit maître de la nuit. Cette seule conquête est immense. Elle en appelle bien d'autres<sup>1348</sup>.

On retrouve ici la perspective générale de la Première Église saint-simonienne, dont la *Doctrine* établissait clairement l'idéal d'une rationalisation complète de la nature terrestre par l'œuvre civilisatrice de l'humanité, au nom de Dieu et de l'industrie :

L'objet de l'industrie est l'exploitation du globe, c'est-à-dire l'appropriation de ses produits aux besoins de l'homme, et comme en accomplissant cette tâche elle modifie le globe, le transforme, change graduellement les conditions de son existence, il en résulte que par elle, l'homme participe, en dehors de lui-même en quelque sorte, aux manifestations successives de la divinité, et continue ainsi l'œuvre de la création. De ce point de vue l'industrie devient le culte<sup>1349</sup>.

---

<sup>1345</sup> Jean REYNAUD, « Babeuf », *Ibid.*, p. 330.

<sup>1346</sup> *Ibid.*

<sup>1347</sup> *Ibid.*, p. 443

<sup>1348</sup> Jean REYNAUD, « Terre », in *Encyclopédie nouvelle Tome VIII*, Paris, Furne, 1840, p. 441

<sup>1349</sup> Hippolyte CARNOT et Saint-Amand BAZARD, *Doctrine de Saint-Simon : exposition, 2<sup>e</sup> année, 1829- 1830*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, Bureau de l'Organisateur et du globe, 1830, pp. 130-131.

## 1.6.2 Administrer la *vie* en République, genèse d'un biopouvoir ?

Si l'*Encyclopédie nouvelle* reynaldienne appelle avec tant de force à exercer un contrôle total sur l'ordre naturel, c'est que ce contrôle permet d'agir de manière déterminante pour améliorer la *vie* même des hommes. Rappelons-le, le corpus n'hésite pas à affirmer que :

Les citoyens, il est vrai, ont besoin d'avoir à leur tête une hiérarchie gouvernante qui dirige le développement de leur vie, tantôt par des règlements obligatoires, tantôt par une initiative de simple conseil<sup>1350</sup>.

Le contrôle exercé sur la nature doit donc permettre de ménager les vies et les corps d'une population qui constitue la plus grande des richesses (suivant la philosophie religieuse humaniste de Reynaud). C'est tout particulièrement le cas en ce qui concerne le thème de l'alimentation, et donc de l'agriculture, thème productif particulièrement cher aux saint-simoniens. Désirant « qu'un jour vienne où tous les Français auront convenablement à manger »<sup>1351</sup>, Reynaud estime que la question de l'agriculture, des rendements et de la distribution de la nourriture est :

une question qui peut être souverainement résolue par un calcul rigoureux ; et ce calcul me semble un des préliminaires les plus essentiels de l'étude du perfectionnement de l'administration sociale<sup>1352</sup>.

Sans surprise, les rendements productifs doivent être maximisés par la *science*, et plus précisément la « science agronomique »<sup>1353</sup> :

C'est ainsi que l'on développera la richesse virtuelle du pays [...] Ce sont là des soins qui regardent la généralité de l'Etat; c'est l'administration générale de l'Etat qui doit en prendre charge<sup>1354</sup>.

Pour mettre au point cette grande réforme, il convient de recourir à un nouveau corps de techniciens, celui des « ingénieurs agricoles »<sup>1355</sup> que l'*Encyclopédie* appelle à recruter au sein de l'École polytechnique, pour uniformiser l'ensemble de la production alimentaire sur l'ensemble du territoire :

---

<sup>1350</sup> Théodore FABAS, « Théocratie », *Ibid.*, p. 465

<sup>1351</sup> REYNAUD Jean, « Viande », in *Encyclopédie nouvelle Tome VIII*, Paris, Furne, 1841, *Ibid.*, p. 660 :

<sup>1352</sup> *Ibid.*

<sup>1353</sup> *Ibid.*, p. 653.

<sup>1354</sup> REYNAUD Jean, « Viande », in *Encyclopédie nouvelle Tome VIII*, *Ibid.*, p. 653

<sup>1355</sup> « Engrais », in *Encyclopédie nouvelle Tome IV*, Paris, Charles Gosselin, 1843, p. 801.

Ce corps, [...] l'Encyclopédie en a signalé l'utilité et même l'urgence à l'attention publique et à la sollicitude du gouvernement, c'est celui des ingénieurs agricoles [...] L'agriculture a besoin d'ingénieurs plus que toute autre branche de l'activité humaine ; car à elle, plus qu'à toute autre industrie, plus qu'à tous autres travaux d'utilité générale, toutes les sciences sont utiles, et la plupart lui sont indispensables. Il est impossible de développer un sujet agricole sans reconnaître la nécessité d'un ensemble de travaux systématiques dont un corps permanent peut seul suivre les détails sous une règle uniforme<sup>1356</sup>.

L'intérêt que porte l'*Encyclopédie* à la condition biologique et physiologique des citoyens dépasse le thème de la simple alimentation, et s'exprime notamment sur le plan de la *santé* « et surtout [de] l'hygiène publique [...] qui, à ce titre, mérite l'attention de tout le monde et réclame particulièrement celle des administrateurs »<sup>1357</sup>, qui doivent parvenir un jour à la maîtrise de l'ensemble des germes présents dans les eaux et les airs. Reynaud consacre d'ailleurs de longs développements à « l'aéragé »<sup>1358</sup> pour militer activement en faveur de la prise en compte des besoins en oxygène d'un homme moyen, et ainsi défendre des politiques d'aération systématique dans les endroits qui le nécessitent : ateliers ouvriers, théâtres, lieux publics, etc.

On le voit, l'*Encyclopédie nouvelle* entend contrôler la Nature pour adoucir le sort des hommes ; pourtant, son discours particulièrement autoritaire sur le sujet est le théâtre d'un glissement fréquent entre ce qui relève de l'ordre naturel et de l'ordre humain. En effet, si la Nature doit être scientifiquement mise en coupe réglée par la hiérarchie administrative, la *vie* même de la population, au contact de cette Nature, en sera elle aussi tout particulièrement *déterminée*. Le même mouvement intellectuel qui entend soumettre intégralement la Nature conduit à faire de l'homme même, de sa vie, de son corps et de ses fonctions biologiques une donnée rationnellement administrable. Le glissement est d'ailleurs parfois franchement effectué entre les deux registres de discours, ainsi qu'en témoigne Reynaud lui-même :

Si l'on admet que Dieu a confié à des puissances fidèles l'administration des phénomènes naturels, il semble qu'il y ait une certaine logique à avouer en même temps que l'administration des phénomènes sociaux n'a pas été confiée à

---

<sup>1356</sup> *Ibid.*

<sup>1357</sup> Achille-Pierre REQUIN, « Contagion », in *Encyclopédie nouvelle Tome IV*, Paris, Charles Gosselin, 1838, p 24.

<sup>1358</sup> Jean REYNAUD, « Aéragé », in *Encyclopédie nouvelle Tome I*, Paris, Furne, 1834.

des agents moins sûrs ; en d'autres termes, que la Providence ne vise pas moins à l'ordre dans l'histoire politique que dans l'histoire naturelle<sup>1359</sup>.

Ces éléments de réflexion touchant au paternalisme administratif de l'*Encyclopédie nouvelle* reynaldienne ne sont pas sans évoquer les théories du *biopouvoir* et de la *biopolitique* théorisées par Michel Foucault pour rendre compte des nouvelles formes de pouvoir modernes s'exerçant respectivement sur les individus et les populations en tant qu'*êtres vivants*. Giorgio Agamben s'est également emparé de ce questionnement touchant aux enjeux politiques de la *vie* et du *vivant* en tant que tels<sup>1360</sup> en affirmant que la distinction opérée depuis l'antiquité grecque entre *zoé* et *bios*, entre « vie naturelle et vie politique »<sup>1361</sup>, s'était peu à peu brouillée dans l'âge moderne.

On le voit, il nous semble que l'*Encyclopédie*, dans sa conception éminemment organique du fait politique et social tend à effectuer un tel glissement de manière particulièrement franche. Le pouvoir de l'administration et des ingénieurs sociaux sur les questions d'alimentation et d'hygiène (les plus prégnantes à l'époque) touchent précisément à cette nouvelle relation effectuée entre société et biologie dont la *physiologie sociale* de Saint-Simon constitue une ébauche précoce. Rappelons, que selon Michel Foucault, la biopolitique fait partie d'une histoire de la « rationalisation de la pratique gouvernementale dans l'exercice de la souveraineté politique »<sup>1362</sup> et que la logique de la transition vers le *biopouvoir* et la *biopolitique*, selon Katia Genel est que :

Le pouvoir est de moins en moins pouvoir de faire mourir, de plus en plus droit d'intervenir pour faire vivre. Cependant, les deux dimensions ne se présentent pas comme une simple succession, mais comme des croisements de processus. Le pouvoir, pour prendre en charge la vie, a besoin de nouveaux procédés, de nouvelles technologies qui agissent en-deçà du pouvoir de la souveraineté<sup>1363</sup>.

---

<sup>1359</sup> Jean REYNAUD, « Origène » in *Encyclopédie nouvelle Tome V-VII*, Paris, Charles Gosselin, 1843, p. 428.

<sup>1360</sup> Giorgio AGAMBEN, *Homo sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue*, Paris, Seuil, 1997.

<sup>1361</sup> Maurizio LAZZARATO, « Du biopouvoir à la biopolitique », *Multitudes*, 2000, n° 1, p. 46.

<sup>1362</sup> Michel FOUCAULT, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978-1979)*, Paris, Seuil, Paris. p. 4

<sup>1363</sup> Katia GENEL, « Le biopouvoir chez Foucault et Agamben », *Methodos*, 2004, n° 4, URL complète en biblio, paragraphe 7.



Le paternalisme administratif de l'*Encyclopédie nouvelle* nous semble s'insérer pleinement dans l'histoire de ce processus historique, d'autant plus que ses réflexions religieuses et fraternelles ne sont pas sans évoquer ce « pouvoir pastoral »<sup>1364</sup> qui intéresse également Foucault au premier chef dans la généalogie de la politique moderne. Notre étude ne pourra pas effectuer une analyse approfondie de cette question, mais notons simplement que, d'une position *autre* et rivale de celle du libéralisme et de l'économie politique, une certaine ébauche de *biopouvoir* semble être initiée par l'*Encyclopédie nouvelle reynaldienne*, au nom d'une certaine idée de la République administrative.

À un titre moins important mais tout de même significatif, évoquons également la question de la *mobilité des corps*, de la capacité de mouvement et donc des voies de communication<sup>1365</sup>. Que celles-ci soient intérieures ou extérieures<sup>1366</sup>, elle permettent en effet pour l'*Encyclopédie* de décroiser les communautés enclavées dans leur environnement, et d'ouvrir le peuple à la conscience de son unité, ainsi qu'à la découverte de l'Humanité tout entière. Pour cette raison et pour d'autres, les voies de communication seraient désormais « appelées à exercer la plus haute influence sur les intérêts généraux »<sup>1367</sup>, réflexions qui rappellent le rôle majeur joué par les *réseaux* dans la pensée des saint-simoniens<sup>1368</sup>. Ces derniers, y compris le noyau dur de dissidents animant l'*Encyclopédie nouvelle*, conçoivent en effet l'interconnexion des différentes aires géographiques comme un des grands moteurs de la modernité sociale et politique, participant au renouvellement contemporain de la conception des « espaces »<sup>1369</sup>. Encore une tâche supplémentaire qui doit être prise en charge par l'administration rationnelle, dont le *triumvirat* s'appête à jeter les fondations alors que commence la Révolution de Février 1848.

---

<sup>1364</sup> Alexandre MACMILLAN, « La biopolitique et le dressage des populations », *Cultures & Conflits*, 2010, n° 78, URL complète en biblio, paragraphe 13.

<sup>1365</sup> Jean REYNAUD, « Voies de communication », in *Encyclopédie nouvelle Tome VIII*, Paris, Furne, 1841, p. 707.

<sup>1366</sup> *Ibid.*

<sup>1367</sup> *Ibid.*, p. 711 :

<sup>1368</sup> Pierre MUSSO, « La fétichisation du réseau chez les saint-simoniens et Proudhon », in *Critique des réseaux*, Paris, Presses Universitaires de France, 2003, p. 198.

<sup>1369</sup> Anne BRETAGNOLLE et Marie-Claire ROBIC, « Révolutions des technologies de communication et représentations du monde. Monde-point et monde difforme (1830-1840) », *L'information géographique*, 2005, vol. 69, n° 2, p. 150.

## Chapitre II - Le ministère Carnot et l'École d'administration, fer de lance de la modernité républicaine.

L'action idéologique et politique du *triumvirat* constitué par Reynaud, Carnot et Charton prend une toute nouvelle dimension au tournant de la Révolution de Février 1848. C'est en effet au cours des événements qui conduisent à l'instauration de la Deuxième République que les trois amis s'affirment véritablement et collectivement au premier plan de la scène politique nationale. Ils accèdent alors à des fonctions de première importance, puisque Hippolyte Carnot se voit attribuer le portefeuille du premier Ministère de l'instruction publique et des cultes du nouveau régime, dans lequel il convie ses deux amis. En réalité, d'après leur propre témoignage, les trois hommes dirigent ce ministère de manière collégiale, et y voient enfin l'opportunité d'appliquer leurs idées politiques et sociales pour, du cœur de l'appareil d'État, toucher l'ensemble des strates de la société. Leur action au sein du ministère confirme qu'ils demeurent durablement imprégnés de leur formation saint-simonienne, et que les idées professées dans l'*Encyclopédie nouvelle* constituaient pour eux un véritable programme d'action.

Centralisé autour du *triumvirat* et animé par une ligne idéologique qui, tout en se distinguant des tendances de gauche révolutionnaires, demeure indéniablement ambitieuse et radicale, le ministère attire immédiatement les critiques des partis conservateurs, qui y voient l'un des organes les plus dangereux du nouveau régime. Le projet de Carnot est en effet de poser les fondations de la République sur le temps long, en recourant à l'instruction publique pour former le corps civique qui fait encore défaut à la nation. Guidé par l'idée d'une réforme sociale intégrale et organique, le *triumvirat* souhaite contribuer à la transformation profonde du pays, notamment en matières de mœurs et de religion, puisqu'il entend imposer une nouvelle politique religieuse à l'ensemble des cultes pour les rallier au grand élan spirituel républicain. Enfin, Reynaud et Carnot nourrissent le grand projet d'une *École d'administration* qui formerait l'élite des futurs serviteurs de l'État républicain, et leur permettrait de donner corps à leurs idées politiques capacitaires, héritées du saint-simonisme.

## 2.1 Un ministère centralisé autour du *triumvirat*, dépositaire d'un véritable héritage saint-simonien

Le ministère Carnot prend forme dès avant l'instauration de la seconde République, grâce à l'action résolue des membres du *triumvirat* lors de la Révolution de 1848. Ils parviennent alors à s'imposer au sein de l'appareil d'État, tout en étant identifiés comme certains des éléments les plus subversifs du gouvernement républicain par l'opposition conservatrice. Pour analyser cette séquence, nous nous appuyons principalement sur les travaux historiques de Rémi Dalisson, David Albert Griffiths et Michael Brick afin de révéler la persistance de la pensée que nous avons mise au jour dans l'*Encyclopédie nouvelle*.

### 2.1.1 Des profils variés bénéficiant d'une réputation certaine

Hippolyte Carnot, Jean Reynaud et Édouard Charton, s'ils s'emploient chacun à des tâches fort diverses dans la deuxième moitié de la décennie 1840, se retrouvent rapidement réunis par les événements révolutionnaires qui agitent le mois de février 1848. Ces troubles leur paraissent alors constituer une formidable opportunité pour leur œuvre politique et sociale commune, qu'ils pensent enfin pouvoir faire passer de la théorie à la pratique. À cette date, les trois amis sont déjà largement reconnus sur la scène intellectuelle et politique du pays, chacun dans un registre particulier. Carnot, tout d'abord, se démarque comme un député singulier au sein du mouvement républicain, faisant preuve d'une grande liberté sur le plan idéologique. En effet, tout au long des années 1840, Carnot se range globalement avec l'aile gauche du parti<sup>1370</sup>, mais est également attaqué par des membres de celle-ci et par la presse radicale pour ce que Michel Brick désigne comme son occasionnelle « volonté visible de se compromettre avec l'opposition modérée »<sup>1371</sup>.

Cette indépendance affichée, autorisée par son appartenance à l'une des plus grandes dynasties républicaines, et donc à un statut exceptionnel dans son jeune mouvement, lui permet de séduire des interlocuteurs et observateurs issus d'un large spectre politique puisque, malgré des idées réputées radicales, il peut aisément faire état de son absence de dogmatisme et de son ouverture au dialogue avec ses adversaires. Cette singularité du profil de Carnot, qui lui permet de ne pas inquiéter excessivement les modérés alors qu'il est nommé ministre de

---

<sup>1370</sup> Michael BRICK, *The Proffered Pen: Saint-Simonianism and the Public Sphere in 19th Century France*, Eugene, University of Oregon, 2011, p. 126.

<sup>1371</sup> *Ibid.*

l'instruction publique et des cultes en février 1848, est en réalité largement due à la formation saint-simonienne qu'il partage avec ses collègues, et qu'il continue à faire vivre au cours des décennies 1830-1840. C'est en effet, comme nous le verrons encore en 1848, en suivant les grands enseignements de son ancienne école de pensée qu'il peut naviguer, de manière apparemment surprenante pour les observateurs extérieurs, entre progressisme et conservatisme.

Édouard Charton a pour sa part confirmé sa position privilégiée sur le champ intellectuel en tant qu'éditorialiste de renom. Son *Magasin pittoresque* est particulièrement apprécié du grand public comme d'une large part des élites parisiennes : identifié comme une figure de proue de la philanthropie contemporaine (qui fournit de nombreux partisans et de nombreux cadres à la République de 1848<sup>1372</sup>), sa nomination au sein du Ministère laisse suggérer une orientation humaniste et sociale qui s'accorde parfaitement avec les aspirations de la jeune République.

Jean Reynaud, enfin, s'est forgé une solide réputation de philosophe et de sage désintéressé, dont les retraites régulières lui ont gagné le surnom « d'ermite de Vineuil » ; c'est pourquoi Carnot est persuadé que la studieuse personnalité de son ami sera parfaitement adaptée aux défis qu'ils devront relever au sein de son ministère puisqu'il s'agit selon lui « avant tout peut-être, pour s'assurer une véritable force morale [de réunir] des hommes dont la vie publique et privée [puisse] défier les calomnies les plus habiles »<sup>1373</sup>. De fait, l'austère personnalité du philosophe entraîne le respect de nombreux révolutionnaires et observateurs de l'époque, et notamment d'Alphonse de Lamartine, qui décrit une figure « pleine d'un tranquille courage »<sup>1374</sup>. Enthousiaste, Carnot confie au philosophe, en lui apprenant sa nomination au sein du ministère que :

si j'avais eu un choix à faire pour vous, je ne vous aurais pas proposé autre chose. C'est là que vous pouvez rendre le plus de services et que nos idées trouveront le mieux leur application<sup>1375</sup>.

---

<sup>1372</sup> Catherine DUPRAT, *Usages et pratiques de la philanthropie. Pauvreté, action sociale et lien social, à Paris, au cours du premier XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Comité d'histoire de la Sécurité sociale, 1996, vol. II, p. 1227.

<sup>1373</sup> Hippolyte CARNOT, *Le Ministère de l'instruction publique et des cultes : depuis le 24 février jusqu'au 5 juillet 1848*, Paris, Pagnerre, 1848, p. 5.

<sup>1374</sup> Ernest LEGOUVÉ, *Jean Reynaud*, Paris, Charpentier, 1864, p. 81.

<sup>1375</sup> Hippolyte CARNOT, *Mémorial de 1848 (fragments)*, cité dans David Albert GRIFFITHS, *Jean Reynaud, encyclopédiste de l'époque romantique*, Paris, Marcel Rivière et Cie, 1965, p. 292.

Leur profonde entente idéologique se confirme donc une fois de plus, dans la ferveur qui les porte des barricades jusqu'aux bureaux ministériels, Carnot insistant sur l'absolue nécessité, pour Reynaud, de venir l'aider « à appliquer [nos idées]. L'entreprise est assez grande pour exiger le concours de plusieurs et nous sommes certains de marcher d'accord, car nous avons un même sentiment et un même but »<sup>1376</sup>.

### 2.1.2 Une accession rapide aux fonctions ministérielles

Malgré les divergences de parcours, il apparaît que la vieille amitié qui unit les trois hommes, indissociable de leur formation idéologique saint-simonienne commune, se révèle capitale pour structurer leur action et leurs ambitions au sein du contexte de la Révolution de 1848. Longtemps cultivée de manière occasionnelle dans leurs vies personnelles et publiques, cette amitié est pleinement réinvestie au cours des événements décisifs qui marquent le processus révolutionnaire de février 1848. Au cours de celui-ci, les trois amis s'imposent comme de véritables « hommes d'action » et acquièrent une légitimité et une crédibilité accrues au cours des événements. Ils se retrouvent en effet, notamment en tant que gardes nationaux, à participer activement aux événements qui suivent la Révolution parisienne et se positionnent immédiatement aux premières loges des discussions gouvernementales<sup>1377</sup>, principalement grâce à la réputation et aux réseaux républicains de Carnot.

Celui-ci apparaît particulièrement actif au cours de la grande campagne des banquets de 1847 qui précède la Révolution de Février, et dont on sait qu'elle constitue un moment charnière dans l'organisation des forces républicaines et contestataires à l'approche des événements qui conduisent à la chute de la Monarchie de Juillet<sup>1378</sup>. La correspondance de Carnot témoigne des divers banquets auxquels il participe, ainsi que des nombreuses invitations qui lui sont adressées (Valenciennes, Rouen, Chalon sur Saône, Béthune, etc.)<sup>1379</sup>. Il établit ainsi une présence directe dans le mouvement contestataire, et peut capitaliser sur cette implication militante pour accéder d'autant plus facilement aux responsabilités/

---

<sup>1376</sup> *Ibid.*

<sup>1377</sup> Paul CARNOT, *Hippolyte Carnot et le ministère de l'instruction publique de la II<sup>e</sup> République*, Paris, Presses Universitaires de France, 1948, p. 29.

<sup>1378</sup> Voir Vincent ROBERT, *Le temps des banquets*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2010, et Jérôme LOUIS, « Les banquets républicains sous la monarchie de Juillet », *Actes des congrès nationaux des sociétés historiques et scientifiques*, 2015, vol. 5, n° 138, pp. 147-161..

<sup>1379</sup> Hippolyte CARNOT, *Mémorial de 1848 (fragments)* – Archives nationales 108 AP/3, dossier 4, feuillet 4.

Une fois réunis en 1848, les trois compagnons conduisent une action commune décisive pour pouvoir appliquer concrètement les idées politiques et sociales qui n'ont cessé de guider leur engagement au fil des années, de manière plus ou moins souterraine. Selon les termes sans équivoque de Carnot,

parmi les hommes avec lesquels une communauté de travaux intellectuels m'avait mis en relation, il en était deux dont j'avais pu surtout apprécier la valeur ; les plus nobles âmes que j'aie rencontrées dans le cours de ma vie. Je résolus de les associer à ma nouvelle mission<sup>1380</sup>.

Notons que, dans ce cadre et dès les premières heures de la Révolution, leur action porte déjà le sceau de l'influence saint-simonienne : leur aspiration à la réforme sociale se couple en effet déjà à une dimension étonnamment hiérarchique et capacitaire, qui entend pleinement s'incarner dans le ministère dont ils prennent la charge. Selon Michael Brick :

Le souci de Carnot pour l'ordre [...] et une hiérarchie bien définie dans l'administration gouvernementale se font [rapidement] remarquer. Les réunions du gouvernement provisoire qui prirent place fin Février furent rendues particulièrement difficiles du fait de l'incursion fréquente de grandes foules de non-membres [...] Exécrant un tel chaos, Carnot favorisait plutôt la concorde entre un cercle relativement étroit de personnalités influentes [dans le cadre] d'une cordialité d'élite<sup>1381</sup>.

Les archives de Carnot témoignent en effet d'une claire défiance envers les partis plébéiens et les masses ouvrières qui jouent un rôle majeur dans la Révolution de Février et face auxquels il entend constituer un contrepoids au cœur de la République. Ses écrits de l'époque déplorent notamment que certains communiqués du Gouvernement provisoire ne parlent quasiment que des ouvriers, alors que « la République est à tous »<sup>1382</sup>. De même, lorsque Jean Reynaud est élu député de la Moselle (où son lien historique avec Merlin de Thionville lui confère une grande popularité) lors des élections de l'Assemblée constituante des 23 et 24 avril, il se présente sur une liste de candidats officiellement « modérés et socialement conservateurs »<sup>1383</sup>. Charton devient à la même date député de l'Yonne, et les nouvelles fonctions des deux collaborateurs ne font que renforcer le statut politique du

---

<sup>1380</sup> Hippolyte CARNOT, *Le Ministère de l'instruction publique et des cultes : depuis le 24 février jusqu'au 5 juillet 1848*, *Ibid.*, p. 6.

<sup>1381</sup> Michael BRICK, *Ibid.*, p. 127.

<sup>1382</sup> Hippolyte CARNOT, *Mémorial de 1848 (fragments)* – Archives nationales 108 AP/3, dossier 8.

<sup>1383</sup> David Albert GRIFFITHS, *Ibid.*, p. 217

*triumvirat*. Pour revenir à la Révolution de Février, Carnot et sa garde rapprochée investissent les locaux de la rue de Grenelle dès le 25 du mois ; le Ministre prend officiellement ses fonctions le lendemain, au sein d'un ministère qui, si son organisation laisse encore à désirer sur bien des points, fait rapidement état de sa profonde volonté de réforme.

### **2.1.3 L'organisation du ministère, un fonctionnement centralisé axé sur le *triumvirat* saint-simonien**

Le trait caractéristique le plus saillant du ministère Carnot est son organisation centralisée autour du « *triumvirat* »<sup>1384</sup> que le ministre forme avec ses deux proches amis. En termes de fonctions officielles, Charton se voit nommé secrétaire général du ministère, tandis que Reynaud devient sous-secrétaire d'État à l'instruction publique. Si Carnot conserve une place prépondérante, notamment dans ses rapports avec les autres officiels et avec les organes de l'État, tous trois confirmèrent plus tard qu'ils dirigeaient bien le ministère de manière collégiale, soumettant et corrigeant les idées de chacun au service de leur projet idéologique commun<sup>1385</sup>. Selon les mots enthousiastes de Carnot :

Charton, Reynaud, l'animation, la bonté, la justice — désormais nous, hommes les plus purs que j'ai connus — bien vite d'accord sans nous parler — une conversation et chacun au travail<sup>1386</sup>.

En tant que secrétaire général, Édouard Charton s'occupe principalement de tâches administratives liées au fonctionnement pratique du ministère. En 1908, Ferdinand Dreyfus rend hommage à son action par les mots suivants :

Édouard Charton était actif, aimable, courageux, attachant et simple. Il s'était fait éducateur populaire, maître d'école des humbles et des délaissés. [...] Travailleur actif et esprit conciliant, Charton sut, à la fois, dans ses nouvelles fonctions, éclairer, plaire et diriger. « Il avait, dit H. Carnot, l'art de renvoyer tout le monde satisfait »<sup>1387</sup>.

---

<sup>1384</sup> *Ibid.*, p. 313.

<sup>1385</sup> *Ibid.*, p. 293.

<sup>1386</sup> Hippolyte CARNOT, Mémorial de 1848 (à la date du 24 février 1848), cité dans GRIFFITHS *Ibid.*, p. 289.

<sup>1387</sup> Paul CARNOT, *Hippolyte Carnot et le ministère de l'instruction publique de la IIe République*, Paris, Presses Universitaires de France, 1948, pp. 38-39.

Jean Reynaud se voit pour sa part confier la tâche de mener à bien de grands travaux d'ensemble théoriques et pratiques. D'aucuns estiment déjà, à l'époque, qu'il est le maître à penser, ou selon les mots de Guillaume Cuchet, « l'âme et la plume »<sup>1388</sup> du ministère Carnot. Quoi qu'il en soit, l'œuvre théorique de Reynaud au sein du ministère est effectivement centrale : elle se concrétise tout d'abord dans sa fonction officielle de sous-secrétaire d'État à l'instruction publique, qui lui permet d'impulser et de coordonner la réorganisation de l'instruction primaire dans l'ensemble du pays. En plus de cette tâche capitale, Reynaud détient également un rôle important dans les destinées de l'enseignement supérieur puisqu'il obtient la mainmise sur la Commission des Hautes Études scientifiques et littéraires<sup>1389</sup> qui, divisée en trois sous-commissions<sup>1390</sup>, constitue le principal outil du ministère pour engager ses projets de réformes des enseignements universitaires. Enfin et surtout, Reynaud est nommé à la tête d'un grand projet d'École d'administration, supposée former l'élite dirigeante du pays. Le philosophe se voit ainsi reconnaître un rôle de tout premier plan pour penser et mettre en œuvre la *régénération* éducative, donc sociale et politique, du pays.

Le philosophe confirme, dans son autobiographie tardive, l'étendue de son rôle au sein du ministère, en affirmant qu'il a principalement travaillé dans trois domaines. D'abord l'instruction primaire : il affirme être le rédacteur du projet de loi final du Ministère Carnot en juin, sur lequel nous reviendrons. Le développement des études politiques et administratives ensuite, « entièrement négligée par l'université de la monarchie » et qui constituent selon lui une nécessité absolue pour l'établissement de « l'ordre nouveau »<sup>1391</sup>. Enfin, il a milité activement pour le développement de l'instruction du clergé pour ouvrir les prélats à et les ouvrir à « l'esprit moderne »<sup>1392</sup>.

---

<sup>1388</sup> Cuchet Utopie p. 580.

<sup>1389</sup> David Albert GRIFFITHS, *Ibid.*, : « L'influence de Jean Reynaud sous-secrétaire d'Etat à l'instruction publique s'exerce surtout au sein de la Commission des Hautes Etudes scientifiques et littéraires créée le 29 février 1848, et dont il occupe la présidence. C'est la réalisation d'une idée chère à Carnot que cette réunion d'universitaires de disciplines fort diverses, dont les travaux doivent compléter ceux des comités de droit et de médecine déjà existants. Élie de Beaumont, Isidore Geoffroy Saint-Hilaire, Frédéric Le Play, Henri Martin, Edgar Quinet 4, le docteur Serres et Abel Transon en sont les membres les plus éminents ».

<sup>1390</sup> *Journal général de l'instruction publique et des cultes*, 1848 : « Arrêté du ministre provisoire de l'instruction publique et des cultes en date du 1848 », p. 151.

<sup>1391</sup> Bibliothèque Nationale de France, Manuscrits NAF 12221, Jean REYNAUD *Autobiographie*, p. 109.

<sup>1392</sup> *Ibid.*



Le Ministère conserve, tout au long de son exercice, ce fonctionnement singulier centré autour du *triumvirat*: les trois amis se réunissent au cours de rendez-vous réguliers, souvent quotidiens<sup>1393</sup>, et se répartissent les tâches de manière à exercer un contrôle global sur l'action de leur administration. Cet état de fait, couplé au goût de Carnot pour des échanges confidentiels avec ses interlocuteurs extérieurs au ministère, finit par inquiéter les membres de l'opposition, qui y voient un fonctionnement opaque et donc suspect, camouflant une action de réforme « subversive »<sup>1394</sup>. Notons que cette forme d'organisation du ministère est directement tirée de la matrice idéologique saint-simonienne des trois amis et notamment de Carnot, puisque, selon Michael Brick, ce dernier reproduit, en tant qu'homme d'État, le modèle d'administration de Charlemagne<sup>1395</sup>, tel que décrit et loué dans la doctrine saint-simonienne qu'il avait lui-même contribué à rédiger en 1829.

Ce fait, couplé à ceux que nous pourrions bientôt mettre en lumière, tend à confirmer que Carnot partage les idées capacitaires que les anciens saint-simoniens Reynaud et Fabas avaient déployé dans l'*Encyclopédie nouvelle* quant à l'organisation de l'État et de l'administration, domaine des « grandes âmes » par excellence. C'est ainsi que le ministre associe son progressisme socialiste à une vision politique structurée par les notions de hiérarchie et d'ordre. Cette persistance des réseaux et des idées du saint-simonisme (d'après Roger Grégoire, on trouve autour du *triumvirat* « une majorité de saint-simoniens »<sup>1396</sup>, qui gravitent surtout de l'École d'administration, nous le verrons). Le fait n'échappe pas à certains observateurs avisés, tels que l'ancien saint-simonien Louis Jourdan, qui note que « le ministère de l'instruction publique est occupé par Carnot, Charton, Jean Reynaud. Il sortira bien quelque chose de là »<sup>1397</sup>.

---

<sup>1393</sup> David Albert GRIFFITHS, *Ibid.*, p. 293.

<sup>1394</sup> Rémi DALISSON, *Hippolyte Carnot (1801-1888). La liberté, l'école et la République*, Paris, CNRS éditions, 2011, [en ligne] <https://books.openedition.org/editions-cnrs/17748?lang=fr> paragraphe 15.

<sup>1395</sup> Michael BRICK, *Ibid.*, p. 132 : « Carnot seems to have modeled his ministry remarkably closely on the administration of Charlemagne as described in the second year of the exposition of *The Doctrine of Saint-Simon*. Unlike Charlemagne, however, the —civilizing mission appreciated by Carnot as minister was not that of the Catholic clergyman (although he had a part to play as well), but rather that of the republican public schoolteacher”.

<sup>1396</sup> Roger GREGOIRE, « Une tentative Saint-Simonienne : l'École d'Administration de 1848 », *Revue politique et parlementaire*, 1948, n° 582, p. 268.

<sup>1397</sup> Lettre citée par Charléty, *Histoire du saint-simonisme* (édition de 1931), 334. Cité dans Giffiths David Albert GRIFFITHS, *Ibid.*, p. 293.

## 2.2 Une aspiration réformatrice, radicale et contestée

Les projets les plus ambitieux du Ministère Carnot portent sur une réorganisation profonde de l'instruction publique, suivant un programme doctrinal précis, qui entend poser les fondations du régime républicain sur le temps long, notamment par la création des écoles maternelles, la rationalisation de l'enseignement primaire et l'amélioration du statut des instituteurs. Deux axes principaux structurent l'ensemble de ces projets : démocratisation de l'enseignement d'une part, approfondissement et rationalisation de la hiérarchie sociale d'autre part.

### 2.2.1 Une réorganisation éducative largement inspirée du saint-simonisme

Très vite, il apparaît selon les termes de David Albert Griffiths que « ceux qui s'attendent à voir naître dans les bureaux de la rue de Grenelle des réformes radicales de l'enseignement seront comblés »<sup>1398</sup>. De fait, l'action du ministère Carnot en termes d'instruction correspond à une entreprise idéologique singulière et radicale, soit celle de mettre en place un « programme d'éducation publique [issu] du républicanisme saint-simonien »<sup>1399</sup> (Michael Brick). Carnot l'indique postérieurement lorsque, au soir de sa vie, il réalise l'état des lieux de son parcours et de son action, en notant que « nul n'a passé [dans le saint-simonisme] sans en conserver un puissant souvenir »<sup>1400</sup>, et que

franchement le Saint-Simonisme était bien supérieur aux systèmes socialistes qui ont cours aujourd'hui. Les extravagances de sa dernière période ne doivent pas aveugler sur le généreux épanouissement moral qui accompagna son début<sup>1401</sup>.

Plus qu'un simple « souvenir » Carnot réaffirme en réalité que l'idéal saint-simonien était toujours demeuré le sien, la seule véritable erreur de l'école originelle ayant été son rapport à la contrainte : « l'erreur des saint-simoniens est d'avoir cru que tout peut se faire par l'autorité, de n'avoir pas compris que l'éducation universelle et la liberté doivent avoir pour résultat de montrer naturellement chacun à sa place dans la société »<sup>1402</sup>. Ceci est d'autant

---

<sup>1398</sup> *Ibid.*, p. 295.

<sup>1399</sup> Michael BRICK, *Ibid.*, p. 126.

<sup>1400</sup> Hippolyte CARNOT, *Mémorial de 1848 (fragments)* – Archives nationales, 108 AP/3, « Saint-simonisme », feuillet 4.

<sup>1401</sup> *Ibid.* feuillet 3.

<sup>1402</sup> *Ibid.*

plus dommageable que l'Église déployait des idées novatrices sur la question de l'instruction. Justement, si certains enseignements saint-simoniens ont évidemment influencé l'action du ministère Carnot de 1848, ce sont bien ceux portant sur l'instruction publique. Celle-ci, selon la *Doctrine* que Carnot avait co-rédigé en 1829, constituait tout à la fois un véritable impératif moral ainsi qu'un puissant vecteur de transformation sociale :

Personne, même aujourd'hui, ne nie que la législation ne doive rentrer dans les attributions des pouvoirs publics, quelle que soit, d'ailleurs, l'idée qu'on se forme de la nature de ces pouvoirs ; mais on ne pense point généralement que l'éducation soit dans le même cas ; et cependant, si l'on réfléchit à son importance, si l'on se rappelle que sa mission est de transmettre de génération en génération le trésor des progrès continus de l'humanité, et surtout d'exciter les efforts de toute nature qui peuvent l'augmenter, on s'étonne qu'on ait pu mettre en question de savoir si l'éducation devait être une attribution politique, lorsqu'elle est réellement la plus haute fonction, la plus noble tâche, que puissent ambitionner les hommes supérieurs, et [que] eux seuls, peuvent dignement accomplir<sup>1403</sup>.

C'est dans ce cadre que la figure de Charlemagne, en qui l'*Exposition de la doctrine* voyait la figure du grand civilisateur de l'Occident<sup>1404</sup>, doit en 1848 voir son flambeau passer aux mains de « l'instituteur républicain »<sup>1405</sup> dont le rôle pour le *triumvirat*, selon Michael Brick, « coïncidait de manière transparente avec le rôle du prêtre saint-simonien »<sup>1406</sup>. C'est à ce type de grand projet pédagogique et civilisateur que le ministère Carnot entend se confronter pour fonder une nouvelle société. Pour ce faire, il s'agit justement d'user des mêmes outils que l'illustre Charlemagne, soit la double transformation des structures éducatives et religieuses<sup>1407</sup>. Pour le *triumvirat* saint-simonien, l'instruction, en tant que partie du Tout social, est politique par définition, consubstantiellement liée à la nature du régime dans lequel elle se déploie. C'est pourquoi, si l'Ancien régime a cultivé les privilèges éducatifs, la République se doit pour sa part de développer une éducation entièrement

---

<sup>1403</sup> Hippolyte CARNOT et Saint-Amand BAZARD, *Doctrine de Saint-Simon : exposition, 2<sup>e</sup> année, 1829- 1830*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, Bureau de l'Organisateur et du globe, 1830, p. 15.

<sup>1404</sup> *Ibid.* p. 57.

<sup>1405</sup> Michael BRICK, *Ibid.*, p. 132.

<sup>1406</sup> *Ibid.*

<sup>1407</sup> Hippolyte CARNOT et Saint-Amand BAZARD, *Doctrine de Saint-Simon : exposition, 2<sup>e</sup> année, 1829- 1830*, *Ibid.*, p. 57.

démocratique<sup>1408</sup> pour consolider son modèle de société et, surtout, légitimer sa propre forme de hiérarchie sociale. Carnot affirme ainsi, dans un discours à l'assemblée du Conseil de l'Université prononcé le 5 mars 1848 que c'est l'instruction publique qui « consolidera la révolution », en rendant la France républicaine « par l'esprit et par le cœur »<sup>1409</sup> plus que par les seules institutions, qui ne sont rien sans l'investissement des hommes.

### 2.2.2 La transformation des écoles

La grande entreprise de réforme éducative envisagée par le *triumvirat* cible en priorité la réorganisation des structures éducatives. Il s'agit de réformer les écoles sous plusieurs axes, et notamment dans le but de prendre en charge les enfants dès le plus jeune âge : le ministère innove, sous l'impulsion de Jean Reynaud, par la volonté de créer des *écoles maternelles*, qui sont alors inconnues en France (où existent seulement des *salles d'asile*) et sont inspirées de la culture socialiste du *triumvirat*. C'est en effet au socialiste britannique Robert Owen que l'on doit la fondation des toutes premières écoles maternelles dans ses usines écossaises<sup>1410</sup>. Les innovations d'Owen ont été régulièrement suivies et analysées par les saint-simoniens dans les années 1830, expliquant la grande attention portée par le ministère Carnot à la petite enfance, qu'il considère comme un enjeu capital pour ses propres projets de réforme sociale. En effet, il s'agit, par la création des écoles maternelles, tout à la fois de favoriser la démocratisation de l'enseignement en assurant la plus grande égalité possible entre les enfants, pris en charge dès leur plus jeune âge, mais également de les influencer durablement à la période de leur plus grande malléabilité. Cette attention portée au rôle de l'instruction pour modeler les individus et à travers eux l'ensemble de la société est un legs durable de la doctrine saint-simonienne officielle, dans laquelle Carnot avait co-écrit :

---

<sup>1408</sup> Michael BRICK, *Ibid.*, p. 128 : “The single highest principle directing Carnot’s efforts as Minister of Public Instruction was the belief that a republic required a republican form of education. He quotes Aristotle as giving voice to the maxim that —It is necessary, in an oligarchy, for education to be oligarchic, monarchic in a monarchy, democratic in a democracy: without this condition there will be no stability. [...] In explaining the mission of the public education system, Carnot declared, —We form new citizens for the new institutions”.

<sup>1409</sup> *Journal général de l'instruction publique et des cultes*, 1848 : « Circulaire de Monsieur le ministre provisoire de l'instruction publique et des cultes à MM. les recteurs des académies » le 6 mars 1848, p. 152.

<sup>1410</sup> Quentin SCHWANCK, « Robert Owen’s influence on French republicanism in the first half of the nineteenth century: the role of former Saint-Simoniens and their networks », *History of European Ideas*, 2021, vol. 2, n° 47, pp. 299-314.

L'éducation se divise naturellement en deux branches ; l'éducation morale ou générale, et l'éducation professionnelle ou spéciale. La première (morale) a pour objet de mettre les idées et les sentiments en harmonie avec le but social, de faire aimer et vouloir à chacun ce qu'il doit faire. Elle s'empare de l'homme dès le berceau, et l'accompagne dans le cours entier de sa vie ; elle prépare et sanctionne dans les consciences tous les changements qu'appelle la tendance progressive de l'humanité. Plus cette éducation est directe, plus elle a de puissance, et moins l'intervention répressive de la législation devient nécessaire<sup>1411</sup>.

Si l'éducation générale est appelée à commencer dès la maternelle, le cœur de l'instruction publique demeure toutefois les écoles primaires, auxquelles les commissions ministérielles réservent la majeure partie de leurs travaux et projets de réforme. L'un des projets les plus ambitieux et contestés du ministère sera justement un projet de réforme égalitaire de l'instruction primaire, qui entend l'universaliser et faire accéder les jeunes filles à la même instruction (excepté quelques nuances) que les garçons<sup>1412</sup>.

Outre la question de l'égalité, le rôle de l'instruction primaire publique apparaît primordial en ce qui concerne la constitution et la légitimation de la hiérarchie sociale future. En effet, si l'instruction primaire est particulièrement importante pour les anciens saint-simoniens qui dirigent le ministère Carnot, c'est qu'il s'agit pour eux du premier organe de tri des citoyens en fonction de leurs capacités, lesquelles doivent décider de leur future position sociale<sup>1413</sup>. L'enjeu est bien, toujours selon la doctrine de 1829, que

les individus [soient] CLASSÉS et RÉTRIBUÉS dans la hiérarchie sociale en raison de leur CAPACITÉ, développée autant qu'elle pourra l'être par une éducation mise à la portée de tous<sup>1414</sup>.

C'est ainsi que :

---

<sup>1411</sup> Hippolyte CARNOT et Saint-Amand BAZARD, *Doctrine de Saint-Simon : exposition, 2<sup>e</sup> année, 1829-1830, Ibid.*, p. 11.

<sup>1412</sup> *Ibid.* p. 12 : « Le progrès de la puissance de l'éducation morale peut donc être envisagé comme l'aspect le plus important du progrès de la LIBERTÉ ».

<sup>1413</sup> *Ibid.* p. 8 : « L'humanité, avons-nous dû, s'achemine vers un état où chacun sera récompensé selon ses œuvres, après qu'il aura été mis à même de mériter (autant que son organisation le permettra) par une éducation à laquelle tous pourront prétendre »

<sup>1414</sup> *Ibid.*, p.7.

l'éducation et la législation font converger vers le but commun tous les actes, toutes les pensées, tous les sentiments ; la hiérarchie sociale devient l'expression de ce but, elle est réglée de la manière la plus favorable pour l'atteindre<sup>1415</sup>.

Indéniablement le projet éducatif résolument égalitaire du ministère se conjugue à une réelle dimension hiérarchique. Cette dernière est moins explicite mais aisément identifiable, puisqu'il s'agit, dans l'instruction primaire, de révéler les capacités naturelles de chacun avant de les faire fructifier. Le tout demeure fidèle à la vision de l'école de Saint-Simon, selon laquelle, selon les mots de Michèle Riot-Sarcey, « l'égalité n'a de sens que dans la reconnaissance réciproque, selon les capacités de chacun »<sup>1416</sup>.

C'est dans ce cadre que le ministère Carnot appelle à introduire des activités diverses dans les écoles pour identifier rapidement les différents registres de capacités et aiguiller au mieux les élèves vers l'enseignement de « spécialisation » qui leur conviendra le mieux. Ce souci de mettre en lumière les différentes capacités s'applique tout particulièrement au champ agricole, dont l'importance primordiale pour la Nation avait été affirmée avec force par les saint-simoniens, notamment et régulièrement dans le *Producteur*. Le ministère Carnot perpétue ces préoccupations productives, et entend faire en sorte que l'instruction publique républicaine puisse identifier et développer l'ensemble des capacités agricoles potentielles des jeunes enfants dans l'intérêt de la « subsistance publique »<sup>1417</sup>, que ce soit par l'observation des travaux agricoles ou par la pratique occasionnelle de ceux-ci<sup>1418</sup>. Carnot se félicite ainsi, dans son *Mémorial*, que la république de 1848 ait « fondé l'enseignement agricole »<sup>1419</sup> pour guider plus facilement les élèves destinés à ce domaine de compétences vital.

---

<sup>1415</sup> *Ibid.* p. 4.

<sup>1416</sup> Michèle RIOT-SARCEY, *Le procès de la liberté. Une histoire souterraine du XIXe siècle en France*, Paris, La Découverte, 2016, pp. 197-198.

<sup>1417</sup> *Journal général de l'instruction publique et des cultes*, 1848 : « Circulaires adressées par Monsieur le Ministre provisoire de l'instruction publique et des cultes à MM. les recteurs des Académie », le 27 février 1848, p. 144.

<sup>1418</sup> *Ibid.*

<sup>1419</sup> Hippolyte CARNOT, *Mémorial de 1848 (fragments)* – Archives nationales 108 AP/3, « Préambule » (1852) feuillet 10.

### 2.2.3 Un nouveau statut pour l'instituteur républicain

Pour mener à bien ses réformes éducatives, le ministère Carnot compte s'appuyer sur le corps des instituteurs publics, dont il entend relever significativement le statut social. Cette volonté a tout à la fois pour objectif de les rallier à la cause du ministère et de la République, mais également de leur conférer une position bien plus valorisante au sein de la société française, pour qu'ils y soient plus respectés et influents. Dès le 27 février, le ministère fait état de la priorité qu'il accorde à la situation des instituteurs, affirmant que les enseignants du primaire doivent voir leurs salaires et leurs statuts reconsidérés (à une valeur de 600 francs par an minimum)<sup>1420</sup>, car ceux qui ont les « bases de l'éducation nationale »<sup>1421</sup> ont rien de moins que la tâche de « fonder la République »<sup>1422</sup>, tout particulièrement dans les campagnes.

Pour Carnot, il ne s'agit désormais plus de défendre l'idéal républicain à la frontière, par les armes ; il faut désormais que les instituteurs la protègent contre « l'ignorance et le mensonge »<sup>1423</sup>. Cette analogie militaire est d'autant plus explicite lorsque Carnot compare la vocation de l'instituteur à celle du soldat<sup>1424</sup> pour souligner l'importance de son action : loin de se cantonner à un rôle strictement pédagogique, il reviendra à leur profession de devenir un pilier idéologique pour la jeune République. Les instituteurs devront ainsi soutenir la vie démocratique et institutionnelle du pays en fournissant à l'ensemble des citoyens des instructions et informations liées à la vie civique, notamment en encourageant le vote et en se présentant eux-mêmes aux élections les plus diverses. Si la chute du ministère empêche finalement Carnot de mettre en place l'ensemble de ses projets, sa conception de l'instituteur anticipe largement celle qui donnera naissance aux mythiques « hussards noirs » de la Troisième République<sup>1425</sup>.

Surtout, les instituteurs ont également un rôle capital à jouer pour permettre au ministère Carnot de refonder l'ensemble de la hiérarchie sociale française. En effet, sur le plan pratique, seuls les instituteurs seront en capacité de trier les enfants en fonction de leurs capacités, de prendre en charge l'aiguillage de chacun et, surtout, d'identifier les élèves les plus doués pour les accompagner vers le sommet des responsabilités sociales. Le tout sera rendu possible par un système de bourses confié à chaque établissement qui « créera une sorte

---

<sup>1420</sup> Rémi DALISSON, *Ibid.*, [en ligne] <https://books.openedition.org/editions-cnrs/17745>, paragraphe 45.

<sup>1421</sup> *Journal général de l'instruction publique et des cultes*, 1848, *Ibid.*

<sup>1422</sup> *Journal général de l'instruction publique et des cultes*, 1848, « Circulaire de Monsieur le ministre provisoire de l'instruction publique et des cultes à MM. les recteurs des académies » le 6 mars 1848, p. 152.

<sup>1423</sup> *Ibid.*

<sup>1424</sup> Michael BRICK, *Ibid.*, p. 133.

<sup>1425</sup> *Ibid.*, p. 132.

de *méritocratie républicaine* prémonitoire »<sup>1426</sup>, selon les mots de Rémi Dalisson. Pour que les instituteurs puissent pleinement appliquer cet idéal de mobilité sociale, il faudra d'ailleurs qu'ils y soient eux même ralliés et donc intimement associés. C'est ainsi que Carnot demande à ce que les instituteurs soient capables, s'ils en démontrent la capacité et le mérite, d'accéder aux rangs universitaires<sup>1427</sup>. Ceci permettra une fois de plus d'en faire des exemples vivants des vertus de la République, mais également d'accroître les échanges intellectuels et humains entre les deux mondes encore trop étrangers que sont l'école et l'université. L'enseignement supérieur constitue naturellement un champ de réforme complémentaire pour le ministère Carnot<sup>1428</sup>, qui entend y développer le pendant élitiste de son projet d'instruction égalitaire, tout particulièrement sous la forme de son « École d'administration ».

---

<sup>1426</sup> Rémi DALISSON, *Ibid.*, [en ligne] <https://books.openedition.org/editions-cnrs/17739?lang=fr>, paragraphe 32 : Carnot « estime que la République doit faciliter la mobilité sociale en soutenant les familles modestes. Leurs enfants, « que la fortune a moins heureusement dotés que la nature », pourront prolonger leurs études grâce à l'État. [...] Le plus juste moyen d'y parvenir reste les bourses d'État « qui doivent se transformer en système généreux et régulier d'adoption en faveur des élèves d'élite des écoles primaires ». Les collèges ou établissements secondaires devront ainsi préparer *gratuitement* les enfants méritants des classes populaires aux examens et concours d'entrée des grandes écoles « dont le recrutement ne s'opérait qu'à des conditions inabordables à la majorité des citoyens ». L'objectif reste de substituer le mérite et l'effort au favoritisme et à l'arbitraire. Ce système des bourses, que le ministre rebaptise « brevet d'honneur pour les fils du peuple », couplé avec le concours qui sélectionne sur les seules capacités, créera une sorte de *méritocratie républicaine* prémonitoire. Chaque grande école doit être accessible aux classes populaires et être « essentiellement démocratique, car dès que l'on s'éloigne des milieux populaires, il devient difficile de juger les dispositions de l'esprit public. [...] Les hommes de pouvoir ont besoin dans une démocratie de se retremper périodiquement dans l'onde nationale »

<sup>1427</sup> *Journal général de l'instruction publique et des cultes*, 1848 : « Circulaires adressées par Monsieur le Ministre provisoire de l'instruction publique et des cultes à MM. les recteurs des Académie », le 27 février 1848, p. 144.

<sup>1428</sup> *Ibid.*, 8 avril 1848 : « Rapport [d'Édouard Charton] à M. le Ministre provisoire de l'instruction publique et des cultes », p. 195.



## 2.3 L'École d'administration, fer de lance de l'État républicain

Parmi l'ensemble des réformes initiées par le ministère Carnot, le projet d'une grande « École d'administration » occupe une place capitale. Contrepoids des réformes égalitaires de l'enseignement primaire, elle doit permettre de former une élite politique républicaine apte à prendre en charge l'État suivant des préceptes rationnels. Ce projet, identifié par le *triumvirat* comme l'un des enjeux les plus pressants et fondamentaux de son administration, demeure une contribution singulière et visionnaire à la pratique du pouvoir républicain.

### 2.3.1 Une condition nécessaire à l'enracinement du régime

Dès le 26 février 1848, Carnot note, dans son journal : « École d'administration notre première pensée »<sup>1429</sup>. Cette priorité absolue est due à deux facteurs principaux : d'abord l'importance de la question administrative et hiérarchique dans la formation saint-simonienne du *triumvirat*, mais également aux défis urgents auxquels fait face la jeune République de 1848. En effet, cette dernière manque alors de personnels fiables, et souffre ainsi d'un réel défaut de compétences administratives<sup>1430</sup> pour conduire ses politiques et asseoir sa légitimité. Ce problème apparaît dans toute son acuité à l'ensemble des républicains de l'époque, et notamment à François Arago, nouveau ministre de la Marine et des Colonies, qui affirme que l'État souffre du « manque de sujets instruits, capables et moraux vis-à-vis de l'administration »<sup>1431</sup>.

Carnot lui-même avait anticipé cette problématique, grâce à l'expérience de ses aînés : « j'avais entendu dans ma jeunesse des acteurs importants de notre première Révolution se plaindre de la peine qu'ils avaient eue à remplacer l'ancien personnel administratif, et j'entendais précisément autour de moi des plaintes du même genre »<sup>1432</sup>. C'est ainsi que, bien avant la révolution de Février, Carnot pût réfléchir longuement à cet enjeu, en échangeant régulièrement avec Reynaud qui, avec l'aide de Fabas, théorise une conception éminemment saint-simonienne de l'administration républicaine dans l'*Encyclopédie*. La génération du *triumvirat* était consciente de la stagnation politico-administrative qui frappait le pays depuis

---

<sup>1429</sup> Mme M. R. Grégoire, art. cit., p. 264, cité dans Vincent WRIGHT, « L'École nationale d'administration de 1848-1849 : un échec révélateur », *Revue Historique*, mars 1976, vol. 1, n° 255, p. 22.

<sup>1430</sup> Rémi DALISSON, *Ibid.*, [en ligne] <https://books.openedition.org/editions-cnrs/17739?lang=fr>, paragraphe 1.

<sup>1431</sup> Hippolyte CARNOT, *Mémorial*, dossier 10, cité dans Rémi DALISSON, *Ibid.*, paragraphe 2.

<sup>1432</sup> Hippolyte CARNOT, *D'une école d'administration*, Versailles, Aubert, 1878, p. 18.

le XVIII<sup>e</sup> siècle, et estimait qu'il fallait enfin résoudre cette problématique de la formation des élites politiques et des serviteurs de l'État pour consolider le régime républicain.

Une fois nommé ministre, Carnot estime pouvoir enfin « ouvrir [le temps] des capacités » (Dalisson) dans l'administration<sup>1433</sup>, en portant un projet d'École qui se révèle particulièrement ambitieux au vu des réticences d'une grande partie du corps politique envers la rationalisation administrative<sup>1434</sup>. Reynaud encourage son ami et le gouvernement à ouvrir cette ère nouvelle dans un rapport qu'il remet à Carnot le 12 avril 1848, et dans lequel il attire l'attention sur la nécessité de « pressentir les mesures administratives qui devront remédier aux inconvénients de toute nature dont l'ordre actuel est affecté »<sup>1435</sup>. Il s'agit de trouver, selon les termes de Rémi Dalisson, les « moyens d'élever l'administration française à la hauteur des devoirs nouveaux que lui impose la République » et de « rehausser la valeur du service administratif en l'astreignant à de fortes études »<sup>1436</sup>.

Il n'est guère surprenant de voir Reynaud, formé à Polytechnique et issu des rangs du saint-simonisme où la sociologie des grandes écoles parisiennes jouait un rôle capital, plaider pour la fondation d'une « École ». Selon lui, les illustres fondateurs de la République de 1789 ont fait avec l'École polytechnique, pour les savants, ce qu'il faut désormais faire avec « toutes les branches de l'administration »<sup>1437</sup>. Le *triumvirat* est donc pleinement investi dans la fondation de cette nouvelle institution, dont le projet général est présenté à la nation dès le 8 mars par un décret du Gouvernement provisoire, qui stipule que :

une École d'administration, destinée au recrutement des diverses branches d'administration dépourvues jusqu'à présent d'écoles préparatoires, sera établie sur des bases analogues à l'École polytechnique »<sup>1438</sup>.

Faire le choix d'une grande école sur le modèle de Polytechnique, c'est bien sûr perpétuer la tradition révolutionnaire qui fit le choix de ces institutions d'élite contre les structures universitaires et académiques héritées de l'Ancien régime. S'inscrivant dans cette geste, l'École d'administration est donc supposée accroître et approfondir cette

---

<sup>1433</sup> Rémi DALISSON, *Ibid.*, paragraphe 2.

<sup>1434</sup> Pierre ROSENVALLON, *L'État en France de 1789 à nos jours*, Paris, Seuil, 1990, p 67.

<sup>1435</sup> *Journal général de l'instruction publique et des cultes*, 1848 : « Rapport [de Jean Reynaud] au Ministre de l'Instruction publique et des cultes, sur l'École d'administration établie au Collège de France », 12 avril 1848, p. 204.

<sup>1436</sup> *Ibid.*

<sup>1437</sup> *Ibid.*

<sup>1438</sup> Cité dans Rémi DALISSON, *Ibid.*, [en ligne] <https://books.openedition.org/editions-cnrs/17739?lang=fr>, paragraphe 6.

*Weltanschauung* polytechnicienne incarnée par ses étudiants, fondée sur l'esprit de corps, le dévouement plein et entier à la Nation et les valeurs méritocratiques. Carnot ne manque d'ailleurs pas d'admettre la dimension éminemment idéologique de son projet, puisqu'il faut selon lui reproduire avec cette nouvelle École d'administration « l'union touchante qui s'est établie sur les ruines de la monarchie entre le peuple et l'École polytechnique »<sup>1439</sup>.

Plus que la seule tradition républicaine, le projet de l'École d'administration résonne aussi pleinement avec les inspirations saint-simoniennes du *triumvirat*. Perpétuer le modèle des grandes écoles pour des hommes qui y ont été formés ou ont navigué dans leurs réseaux, ce n'est pas seulement entretenir une idéologie, mais également une sociologie. Si elle fut d'abord républicaine, Polytechnique a, on le sait, fourni un contingent particulièrement important et influent au saint-simonisme dans les premières décennies du siècle. Séduits par l'élitisme intellectuel de « l'Église », les Polytechniciens ont démontré quelle communauté d'idéaux pouvaient aisément les rallier aux prophètes de la capacité scientifique et de la technocratie humanitaire. Esprit de corps, culture des savoirs au service d'une vaste révolution sociale qui s'accorderait avec leurs intérêts sociaux et idéologiques, sont autant d'éléments qui, expliquant le ralliement des étudiants de Polytechnique aux idéaux saint-simoniens partagés par le *triumvirat*, pouvaient laisser présager d'un destin similaire pour les étudiants de la nouvelle École d'administration. En fondant cette dernière, Carnot et Reynaud entendent ainsi maintenir et développer le terreau social qui a, plus que tout autre, accueilli et nourri les aspirations saint-simoniennes depuis déjà deux décennies.

Ainsi, si la fondation de l'École d'administration correspond en partie à une logique d'urgence, qui veut que ses élèves puissent rapidement rejoindre les ministères pour renforcer les rangs du personnel qualifié de la République<sup>1440</sup>, elle relève également d'une logique idéologique portée sur le temps long. Tout comme les réformes de l'instruction primaire, cette école doit permettre d'ancrer la pratique républicaine sur la durée, dans une perspective résolument saint-simonienne, correspondant à la synthèse philosophique et sociale formulée dans les pages de l'*Encyclopédie nouvelle* reynaldienne entre les années 1830 et 1840.

---

<sup>1439</sup> *Journal général de l'instruction publique et des cultes*, 1848 : « Circulaires adressées par Monsieur le Ministre provisoire de l'instruction publique et des cultes à MM. les recteurs des Académie », le 27 février 1848, p. 144.

<sup>1440</sup> Rémi DALISSON, *Ibid.* [en ligne] <https://books.openedition.org/editionscnrs/17739?lang=fr>, paragraphe 6.

### 2.3.2 Le politique comme science

En faisant le choix de fonder une École d'administration sur le modèle de Polytechnique, le ministère Carnot entend signifier que l'âge de l'obscurantisme est définitivement révolu dans l'ordre politique, domaine qui doit désormais faire l'objet d'une véritable *science*, munie de sa méthode et de ses lois universelles<sup>1441</sup>. C'est bien l'idéal de Saint-Simon, selon lequel « l'administration des choses se substituerait au gouvernement des hommes »<sup>1442</sup> que doit cultiver cette école sur le long terme. Le 8 avril 1848, dans un rapport fourni par Carnot au gouvernement provisoire, texte lui-même fondé sur un rapport de Reynaud, le ministère signale le caractère insuffisant de l'enseignement des matières politiques en général<sup>1443</sup> et plaide pour que la nouvelle École d'administration puisse centraliser l'exercice d'une nouvelle « étude des hautes sciences du gouvernement »<sup>1444</sup>.

En réalité, le projet du ministère est bien de faire de cette école la source principale, et à terme unique, de la rationalité politique républicaine. Ce projet fait pleinement écho à la volonté de Reynaud, telle qu'exprimée dans *l'Encyclopédie nouvelle*, de faire de l'*administration*, soit le corps des élites politiques non élues, le véritable dépositaire de l'Esprit dans l'État, celle qui disposerait du monopole idéologique et scientifique pour guider la Nation sur la voie du progrès. C'est dans ce cadre qu'il s'agit de tendre vers la « perfection et la puissance de l'administration »<sup>1445</sup> entendue tout à la fois comme un corps d'élite et la science du politique qui lui est associée.

Notons que ce programme de « science politique » fondée sur la logique scientifique administrative, est formulé en opposition à un autre programme disciplinaire de gouvernement contre lequel le ministère entend porter le fer, soit « l'économie politique » classique. En effet, l'une des décisions les plus controversées du ministère est, dès avril, de supprimer purement et simplement la chaire d'économie politique tenue par Michel Chevalier au Collège de France. Loin d'être une attaque personnelle ou un fait d'humeur, cette suppression se fonde sur une implacable logique idéologique, qui voit dans l'économie politique, héritée du libéralisme anglo-saxon, la grande adversaire du républicanisme français.

---

<sup>1441</sup> *Journal général de l'instruction publique et des cultes*, 1848 : « Rapport [de Jean Reynaud] au Ministre de l'Instruction publique et des cultes, sur l'École d'administration établie au Collège de France », 12 avril 1848, p. 204 : « *l'École nouvelle et l'École polytechnique seront comme deux sœurs* ».

<sup>1442</sup> Philippe CHANIAL, « Le projet utopique des sciences sociales : le paradigme de l'association », *Quaderni*, 2000 1999, n° 40, p. 81.

<sup>1443</sup> *Journal général de l'instruction publique et des cultes*, 1848 : « Rapport du Ministre de l'instruction publique et des cultes au Gouvernement provisoire », 8 avril 1848 p. 196.

<sup>1444</sup> *Ibid.*

<sup>1445</sup> *Ibid.*, p. 196.

Comme le relate le *Journal général de l'instruction publique et des cultes* le 12 avril 1848, c'est bien par opposition aux « systèmes contradictoires qui se sont enseignés jusqu'ici sous le nom d'économie politique » que le ministère veut instituer « l'étude scientifique des faits qui doivent constituer la base d'une administration régulière des sociétés »<sup>1446</sup>. Il apparaît que l'économie politique « cet enseignement, convenable dans les livres, devait être éliminé d'un système d'études officiel »<sup>1447</sup> car elle ne présente aucun gage de scientificité. Simple assemblage empirique, elle ne se compose que de :

systèmes disputés, et sans aucun droit à la fixité, il [peut] y avoir du danger à attacher de jeunes esprits à l'un de ces systèmes plutôt qu'à un autre, [...] la véritable économie politique n'étant autre, en définitive, que la science de la politique et de l'administration, les cours proposés pour cette science et son perfectionnement devaient suffire<sup>1448</sup>.

Tout en appelant à démanteler l'économie politique en divisant l'étude de ses composantes techniques en plusieurs chaires<sup>1449</sup>, le ministère appelle donc la République à rejeter cette discipline pour promouvoir une toute autre science du politique, soit celle de l'*administration* telle que conçue par l'*Encyclopédie nouvelle* en tant que stade ultime de la rationalisation politique. Cette science nouvelle doit ainsi naturellement se nourrir de l'ensemble des savoirs spécialisés qui composent le grand « cercle de la connaissance » théorisé par Reynaud dans ses articles. Pour l'épistémologie totalisante que le philosophe reprend du saint-simonisme enfantinien, il s'agit de faire dialoguer le champ de l'administration avec la plus grande variété des disciplines scientifiques et savoirs spécialisés modernes, afin de toujours pénétrer plus avant dans le dévoilement progressif du grand *Tout* où le social rencontre le naturel et le surnaturel, et où tous s'éclairent mutuellement.

C'est pour cette raison que l'École d'administration devra fournir à ses étudiants des cours dans des disciplines aussi diverses que les mathématiques, la physique, la chimie, la mécanique, la géographie physique ou encore l'histoire naturelle de l'homme<sup>1450</sup> pour appréhender le fait social de la manière la plus exhaustive et rigoureuse qui soit. Le ministère

---

<sup>1446</sup> *Journal général de l'instruction publique et des cultes*, 1848 : « Rapport [de Jean Reynaud] au Ministre de l'Instruction publique et des cultes, sur l'École d'administration établie au Collège de France », 12 avril 1848, p. 205.

<sup>1447</sup> *Ibid.*

<sup>1448</sup> *Ibid.*

<sup>1449</sup> *Ibid.* : sont notamment citées, « l'étude de la population, l'économie générale de l'agriculture, l'économie des mines et des fonderies, l'économie des métiers et manufactures, l'économie générale des travaux publics, l'économie des finances et du commerce, particulièrement dans son adaptation à la République »

<sup>1450</sup> *Ibid.*

perpétue ainsi le grand enthousiasme de Saint-Simon et de ses disciples pour les sciences *positives*, qui devaient constituer le grand modèle de la « physiologie sociale » à venir. En somme, la dichotomie établie par le ministère Carnot entre la logique exhaustive de l'*administration* et celle, partielle, de l'économie politique, se situe largement dans la filiation de la critique saint-simonienne de cette même discipline, qui consistait selon les mots de Michel Bellet à « donner à l'industrialisme une philosophie générale, dont l'économie politique [ne serait] qu'un élément dépendant »<sup>1451</sup>.

Cette opposition épistémologique et philosophique, encore cordiale chez Saint-Simon, devait naturellement se radicaliser à la suite des troubles sociaux des décennies 1830-1840. Pour les membres du *triumvirat* qui accèdent au gouvernement en 1848, l'économie politique n'est plus seulement une adversaire intellectuelle, mais bien une ennemie politique, qu'il ne s'agit plus d'assimiler, mais bien d'annihiler pour favoriser leurs propres idées. Notons enfin, de manière naturelle, que le *triumvirat* s'inscrit également dans la continuité d'une autre critique saint-simonienne de l'économie politique, fondée sur le rapport à la *capacité* et à sa juste répartition dans la société<sup>1452</sup>.

Ainsi, le *triumvirat* théorise son projet d'École d'administration comme une réponse directe aux théories économiques, qu'il associe à la pensée libérale anglo-saxonne et, de manière fort péjorative, à un empirisme de courte vue. Face à cette discipline aux graves insuffisances théoriques, le ministère entend appliquer le projet politique et philosophique de l'*Encyclopédie nouvelle*, et voit le « savoir administratif » comme le creuset dans lequel fondre pratique politique et logique scientifique. La perspective épistémologique qui soutend ce projet est éminemment totalisante et *organique*, en ce qu'elle conçoit l'ensemble des phénomènes et des connaissances comme indissociablement liés dans un Tout qui les dépasse et les unit sur un plan ontologique supérieur. C'est ainsi que, pour toujours approcher davantage de la compréhension de ce Tout, il convient d'approfondir la pluridisciplinarité et l'étude des interconnexions entre les faits naturels, religieux et sociaux. Quantification et classification doivent partout triompher pour rejeter la « main invisible » au rang des superstitions médiévales. Notons toutefois que, si la science du politique républicaine doit

---

<sup>1451</sup> Michel BELLET, « La critique saint-simonienne de la secte des économistes : un positionnement original », in *Les voies de la richesse ? La physiocratie en question (1760-1850)*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2017 [en ligne] <https://books.openedition.org/pur/156375?lang=fr>, paragraphe 28.

<sup>1452</sup> Gilles JACOUD, « Droit de propriété et économie politique dans l'analyse saint-simonienne », *Revue économique*, 2014, vol. 2, n° 65, p. 313.

s'appuyer sur l'ensemble des savoirs spécialisés modernes, elle n'est en aucun cas un simple assemblage de savoirs techniques, mais bien une véritable *doctrine* de combat.

### 2.3.3 L'administrateur républicain comme esprit universel

Si l'administrateur républicain à venir doit être en capacité de manier les savoirs spécialisés les plus variés, il ne s'agit nullement pour lui de procéder de manière désordonnée, sans méthode, sans perspective et surtout sans idéal. Au contraire, pour s'opposer aux « systèmes fallacieux » de l'économie politique et des conservateurs, l'*esprit républicain*, soit celui du progrès, doit mettre en cohérence sa doctrine épistémologique avec ses présupposés philosophiques et politiques. Cette ambition est clairement annoncée par Reynaud et Carnot dans le rapport qu'ils remettent au gouvernement provisoire pour proposer de rattacher leur nouvelle école au Collège de France. Le ministère y fait état de sa volonté d'associer les deux institutions pour (en plus de raisons officieuses d'ordres pratiques et économiques) renforcer l'engagement républicain et la cohérence doctrinale de l'École d'administration.

Suivant son argumentaire, le Collège de France est déjà largement (mais doit le devenir encore davantage à l'avenir) le grand « foyer »<sup>1453</sup> des idées républicaines, que ce soit à l'échelle nationale ou européenne. Le Collège serait notamment, par ses découvertes intellectuelles, le véritable responsable de la fin du Moyen-âge et donc de l'Ancien régime sur le plan des idées, avant que la République n'acte ce triomphe en pratique<sup>1454</sup>. Considérant le « caractère capital de l'ère actuelle »<sup>1455</sup>, il s'agit ainsi de soutenir le programme philosophique de la nouvelle administration républicaine par le recours systématique aux ressources intellectuelles du Collège, dont les cours habituels devraient fonctionner de concert avec les cours de l'École d'administration pour les nourrir et les approfondir<sup>1456</sup>. Ce projet d'association devrait conduire à la création de sept chaires supplémentaire au sein du Collège, pour fournir à la nouvelle école les ressources intellectuelles nécessaires à sa nouvelle synthèse administrative. Le partenariat avec le Collège de France devrait déboucher, pour les jeunes apprentis administrateurs, sur des cours d'histoire, de littérature, de philosophie antique et moderne ou encore d'histoire de l'art, afin qu'ils puissent recevoir les « généralités

---

<sup>1453</sup> *Journal général de l'instruction publique et des cultes*, 1848 : « Rapport du Ministre de l'instruction publique et des cultes au Gouvernement provisoire », 8 avril 1848 p. 196.

<sup>1454</sup> *Ibid.*

<sup>1455</sup> *Ibid.*, p. 197.

<sup>1456</sup> *Ibid.*

les plus propres à agrandir l'esprit »<sup>1457</sup> et donc à soutenir leur engagement en faveur du progrès politique et social.

Notons que, en affirmant que le Collège de France « en permettant à la nation de renouer avec l'antiquité, est devenue une des causes principales de la clôture du Moyen-âge »<sup>1458</sup>, Reynaud ne manque pas, comme à son habitude, de souligner le caractère absolument fondamental des questions religieuses et civilisationnelles, et tout particulièrement de celles qui sont apparues au premier plan grâce à la Renaissance orientale. En réalité, l'École d'administration doit pour Reynaud être animée tout entière par une *Weltanschauung* fondée sur la grande *révélation nouvelle* qu'il s'était proposé de conduire dans son *Encyclopédie*. C'est pour cette raison que l'institution doit faire la part belle aux cours portant sur les « religions orientales »<sup>1459</sup> (soit celles « de Bouddha, des Védas et de Zoroastre »<sup>1460</sup>) ainsi qu'à la « connaissance des monuments sur lesquels repose l'histoire des institutions religieuses dans l'antiquité »<sup>1461</sup>. Si toutes les humanités et les savoirs spécialisés conduisent au grand Tout épistémologique et social théorisé par Reynaud, il convient de rappeler que, dans sa pensée, c'est bien la métaphysique et la science religieuse qui permettent le plus directement de saisir les grandes lignes de force de cette totalité ontologique.

Ainsi, l'administrateur républicain ne peut être simplement formé à des enjeux techniques, mais doit faire sienne une stricte hiérarchie épistémologique qui se conforme aux grandes conclusions de la philosophie religieuse que Reynaud a commencé à théoriser dans l'*Encyclopédie nouvelle*, sur le modèle du zoroastrisme-druidisme. On le voit, la « science politique » promue par le ministère dans son École d'administration n'est donc nullement placée sous le signe de l'égalité absolue entre les savoirs : elle entend toujours accorder la priorité aux causes premières, religieuses et métaphysiques, dont l'ordre social et politique ne serait que la manifestation secondaire. C'est ainsi que les futurs administrateurs doivent être ralliés au projet de mise en place de la *technocratie religieuse* dont le *triumvirat* s'est fait le porteur dans son interprétation du républicanisme saint-simonien, et devenir des membres

---

<sup>1457</sup> *Ibid.*

<sup>1458</sup> *Ibid.* p. 196.

<sup>1459</sup> Rémi DALISSON, *Ibid.*, [en ligne] <https://books.openedition.org/editions-cnrs/17739>, paragraphe 11.

<sup>1460</sup> David Albert GRIFFITHS, *Ibid.*, p. 297.

<sup>1461</sup> *Journal général de l'instruction publique et des cultes*, 1848 : « Rapport [de Jean Reynaud] au Ministre de l'Instruction publique et des cultes, sur l'École d'administration établie au Collège de France », 12 avril 1848, p. 205.



permanents de la nouvelle caste d'élite théorisée par Théodore Fabas dans les articles politiques qu'il écrit sous la supervision de Reynaud.

### 2.3.4 Une École saint-simonienne ?

On le voit, la mise en place de l'École d'administration s'effectue dans la filiation directe et cohérente de la philosophie religieuse de Reynaud telle qu'exposée dans l'*Encyclopédie nouvelle*. Ayant signalé, dans notre partie précédente, à quel point cette dernière était redevable de l'influence saint-simonienne (et tout particulièrement de celle de la Première Église), il ne nous étonnera pas de voir graviter, autour du projet de cette École, une importante concentration de dissidents saint-simoniens et d'ingénieurs. C'est ainsi que, dans la Commission chargée de mettre en place l'École, on trouve de nombreux polytechniciens, et tout particulièrement Abel Transon, alors simple répétiteur dont c'est surtout le statut d'ancien « Père » saint-simonien qui assure la légitimité aux yeux du triumvirat<sup>1462</sup>. Parmi les futurs professeurs se trouvent également d'illustres dissidents ou sympathisants saint-simoniens, notamment Émile Souvestre (1806-1854), Armand Marrast (1801-1852) et Alexandre-Pierre Freslon (1808-1867)<sup>1463</sup>, lequel tente de sauvegarder l'école après la chute du Ministère Carnot. Dans son agenda, le ministre évoque d'ailleurs un « Cercle d'administrateurs philosophes »<sup>1464</sup> qui, selon Roger Grégoire, semble bien évoquer « un groupe saint-simonien [...] qui, [...] décide le programme de l'École »<sup>1465</sup>.

Cette même Roger Grégoire estime d'ailleurs qu'interpréter l'École d'administration de 1848 comme une œuvre saint-simonienne est la seule manière de faire sens des conditions très particulières dans lesquelles celle-ci se met en place. Il est vrai qu'elle :

surgit brusquement « toute armée », toute faite, quelques jours après la formation du Gouvernement, dans le désordre et le bouleversement d'un changement de régime<sup>1466</sup>.

Nous ne pouvons que souscrire à cette analyse, puisque le déploiement soudain de cette École nous semble directement découler du projet idéologique de longue haleine que

---

<sup>1462</sup> Roger GREGOIRE, « Une tentative Saint-Simonienne : l'École d'Administration de 1848 », *Revue politique et parlementaire*, 1948, n° 582, pp. 262-274.

<sup>1463</sup> *Ibid.*

<sup>1464</sup> *Ibid.*

<sup>1465</sup> *Ibid.*, p. 269.

<sup>1466</sup> *Ibid.*

nous avons décrit, initié dès le début des années 1830 dans l'*Encyclopédie nouvelle* reynaldienne, et sans cesse nourri des réseaux de saint-simoniens et d'ingénieurs d'élite qui gravitent autour du corpus, comme du *triumvirat* en général. En réalité, l'École d'administration représente le point culminant, implanté au cœur de la Deuxième République, d'une réflexion sur la nature du pouvoir légitime qui trouve son origine dans les réflexions de la Première Église saint-simonienne, *moment* éminemment politique de l'histoire du mouvement. Si ces notions ont été sans cesse retravaillées et réinterprétées par la pluralité des acteurs saint-simoniens qui en furent influencés, il est certain que le noyau dur constitué par le *triumvirat* - surtout par Reynaud le théoricien et Carnot l'homme d'action (Charton est lié d'une profonde amitié aux deux hommes, mais semble plutôt être leur porte-voix et leur aide plutôt qu'un cocréateur actif de leur projet politique) – mobilise et centralise des efforts soutenus pour parvenir à une synthèse républicaine enrichie de certains idéaux saint-simoniens, dans cette lutte sans merci des capacités contre les notabilités.

## 2.4 Une école ambitieuse mais éphémère

Si l'École d'administration de 1848-1849 ne compte que deux promotions au total, le *triumvirat* réussit à en faire un véritable jalon dans l'histoire républicaine du premier XIX<sup>e</sup> siècle. Suite à une organisation rapide mais perfectible de l'institution, son fonctionnement se met en place suivant les aspirations pédagogiques de Reynaud, tandis que ses étudiants forment rapidement un puissant esprit de corps. Ils se verront néanmoins fermer la voie des hautes responsabilités administratives après la chute du ministère et de la République.

### 2.4.1 La fondation de l'école et la sélection des enseignants

Dès le 8 mars 1848, le *Moniteur universel* annonce publiquement l'inauguration imminente d'« une École d'administration, destinée au recrutement des diverses branches d'administration dépourvues jusqu'à présent d'écoles préparatoires »<sup>1467</sup>. La nouvelle est reprise le 11 mars<sup>1468</sup>, avec un enthousiasme qui cache un grand déficit de moyens, tant en termes de budgets que de personnels et même d'infrastructures<sup>1469</sup>. Jean Reynaud, grand

---

<sup>1467</sup> Cité dans David Albert GRIFFITHS, *Ibid.*, p. 295.

<sup>1468</sup> *Journal général de l'instruction publique et des cultes*, 1848, 11 mars 1848, p. 155.

<sup>1469</sup> Rémi DALISSON, *Ibid.*, [en ligne] <https://books.openedition.org/editions-cnrs/17739?lang=fr>, paragraphe 7.

organisateur de l'école, insiste pour que les locaux de son institution soient positionnés au plus proche du Collège de France, dans l'ancien Collège du Plessis, pour des raisons pratiques autant que symboliques<sup>1470</sup>. L'école est, comme prévu, associée à ce même Collège de France par un décret du 7 avril 1848, alors que les chaires d'enseignements de ce dernier sont réorganisées pour accueillir la nouvelle institution (c'est à cette occasion que la chaire d'Économie politique occupée par Michel Chevalier est supprimée).

L'association de l'École d'administration au Collège apparaît d'autant plus nécessaire que, en plus des questions doctrinales mises en avant par le ministère, elle manque d'enseignants qualifiés pour dispenser l'ensemble de son programme d'enseignement. Carnot peut ainsi « emprunter »<sup>1471</sup> plusieurs enseignants de renom au Collège, notamment Le Play, Ampère, Franck et Focillon, et ainsi fournir les rangs de son école tout en diminuant les coûts de fonctionnement grâce à un partenariat construit sur le modèle de celui existant entre l'École normale et les Facultés des lettres et des sciences<sup>1472</sup>. D'autres professeurs se joignent à l'entreprise, à titre souvent gratuit, comme l'évoque David Albert Griffiths :

Les âmes généreuses ne manquent pas pour mettre en œuvre ce programme. Le romancier breton, Émile Souvestre, se charge des cours de littérature française, Élie de Beaumont de la géographie physique. Juste Olivier — l'ami suisse de Sainte-Beuve — offre de donner des conférences littéraires »<sup>1473</sup>

En outre sont nommés « professeurs à titre extraordinaire », Lamartine, Ledru-Rollin, Garnier-Pagès et Armand Marrast<sup>1474</sup>. Jean Reynaud devient lui-même professeur et conserve un contrôle certain sur son École, en maintenant les membres de ses réseaux à des postes-clés. C'est tout particulièrement le cas pour la fonction de directeur des études, qui sera confiée à Sénarmont et Le Play, tous deux anciens polytechniciens et proches du directeur de l'*Encyclopédie nouvelle*. Dans son ensemble, l'équipe enseignante apparaît prestigieuse mais hétéroclite, rassemblée à la hâte pour répondre rapidement à un manque flagrant de personnels, ce qui se répercute dans la manière dont Reynaud organise le programme des études. Il doit en effet partir de rien, pour coordonner un curriculum général et un ensemble

---

<sup>1470</sup> David Albert GRIFFITHS, *Ibid.*, p. 297 : « Outre certains avantages matériels évidents, la nouvelle institution aura tout à gagner à être rattachée à ce nom connu de toute l'Europe, qu'illustraient sous la monarchie et qu'illustrent encore des professeurs d'avant-garde comme Michelet et Quinet, ce nom qui — chose importante pour la formation des futurs administrateurs — réunit dans une même enceinte des professeurs de toute discipline ».

<sup>1471</sup> Rémi DALISSON, *Ibid.*, [en ligne] <https://books.openedition.org/editions-cnrs/17739?lang=fr>, paragraphe 7.

<sup>1472</sup> *Ibid.*

<sup>1473</sup> David Albert GRIFFITHS, *Ibid.*, p. 297.

<sup>1474</sup> *Ibid.*, p. 298.

de savoirs dont il n'est nullement expert : c'est ainsi qu'il doit largement improviser au gré des ralliements de professeurs et des opportunités offertes par le Collège de France, ainsi que d'un apprentissage effectué sur le tas. Comme il s'en ouvre à sa femme :

Je travaille dans la matinée à lire et à compulser le volume que j'avais emporté à Neuville, [...] et dans lequel je trouve beaucoup à profiter pour renforcer mes connaissances administratives. Il faut, pour satisfaire à mon programme, que j'arrive à un mode de travail tout différent de celui dont j'avais l'habitude pour mes articles de l'Encyclopédie. Je suis sur la voie de ce nouveau mode, mais je ne l'ai pas encore trouvé bien nettement ; presque toujours la préparation se lie à une forme écrite et c'est ce qu'il faut éviter pour l'exposé oral<sup>1475</sup>.

Malgré les difficultés et la précipitation inhérentes à l'entreprise, Reynaud cherche à assurer un réel équilibre entre les enseignements professionnels, scientifiques et littéraires<sup>1476</sup> pour fournir, comme nous l'avons vu, un socle commun de connaissances exhaustives aux futurs administrateurs républicains. Notons encore, au sein de ces enseignements, le poids important du droit, présent à la fois sous la forme de droit « politique », c'est-à-dire constitutionnel (et abordé dans une perspective comparative avec les institutions d'autres États) ou encore droits privé, criminel et administratif<sup>1477</sup>. En définitive, l'école ne subsistera pas suffisamment longtemps pour que Reynaud puisse porter ses ambitions pédagogiques à une réelle maturité ; néanmoins, son programme d'action est clairement établi et amorcé. Une fois le travail préparatoire effectué, la première étape pour concrétiser cette toute nouvelle « éducation professionnelle »<sup>1478</sup>, entendue au sens saint-simonien, consiste à trouver les premiers étudiants de l'école, ce qui passe par l'organisation d'un grand concours national, constituant un véritable « évènement » au cours de l'année 1848.

---

<sup>1475</sup> *Ibid.* p. 322.

<sup>1476</sup> Rémi DALISSON, *Ibid.*, [en ligne] <https://books.openedition.org/editions-cnrs/17739?lang=fr>, paragraphe 9.

<sup>1477</sup> *Journal général de l'instruction publique et des cultes*, 1848 : « Rapport [de Jean Reynaud] au Ministre de l'Instruction publique et des cultes, sur l'École d'administration établie au Collège de France », 12 avril 1848, p. 204.

<sup>1478</sup> Hippolyte CARNOT et Saint-Amand BAZARD, *Doctrine de Saint-Simon : exposition, 2<sup>e</sup> année, 1829- 1830*, *Ibid.*, pp. 14-15 : « L'éducation professionnelle ou spéciale est destinée à distribuer les connaissances nécessaires à l'accomplissement des divers ordres de travaux ou de fonctions auxquels peut donner lieu l'état de la société ; c'est par elle que chaque individu doit se trouver placé dans la position qui lui convient le mieux, et dans laquelle il peut le plus facilement mériter. Le règlement de cette éducation suppose que, d'une part, toutes les fonctions, tous les ordres de travaux que comporte l'état social sont nettement déterminés, et que, de l'autre, des mesures ont été prises pour provoquer et observer le développement des aptitudes, des CAPACITÉS individuelles, afin de leur donner la culture qu'elles demandent. Ce second aspect du règlement de l'éducation spéciale constitue pour l'avenir une tâche du plus haut intérêt : car il ne s'agit de rien moins ici que du premier et du plus important degré de L'ÉLECTION aux fonctions sociales ».

## 2.4.2 Mise en place et conditions du concours d'entrée

Pour opérer sa première sélection parmi les meilleurs étudiants de la nation, l'École d'administration entend naturellement recourir à un concours. C'est en effet son illustre modèle, l'École polytechnique, qui a permis d'introduire et de pérenniser cette forme de sélection dans l'enseignement supérieur français, et d'en faire le symbole absolu de la méritocratie républicaine, autour duquel les classes préparatoires se sont structurées depuis 1789 et les réformes de Napoléon<sup>1479</sup>. Alors que la République reprend enfin pied en 1848, le ministère Carnot entend bien sûr consolider l'institution du concours et l'appliquer à la sélection des futures élites administratives, pour mieux opérer la consécration des principes méritocratiques du régime. En plus de l'idéal républicain, c'est également celui du saint-simonisme que l'on retrouve dans ce projet, soucieux de révéler les capacités d'élite encore méconnues et sous-exploitées au sein de la jeunesse française. En effet, en organisant un concours ouvert à l'ensemble des provinces du pays (y compris à l'Algérie), le ministère entend contourner les canaux habituels de promotion sociale et réunir des élèves aux profils et compétences variées au service de la nation, valorisant « l'intelligence plutôt que le savoir »<sup>1480</sup>.

Les conditions pratiques du concours de l'École d'administration sont rendues publiques dans un arrêté ministériel daté du 10 avril 1848 : les candidats, de nationalité française, lycéens ou étudiants d'un âge compris entre 18 et 20 ans<sup>1481</sup> (une exemption est accordée jusqu'à 22 ans pour la première année du concours) seront accueillis dès le 6 mai à Paris et dans 22 centres d'examen provinciaux pour se soumettre à une première épreuve d'admissibilité, entièrement orale et comprenant des questions de grec, de latin et d'histoire littéraire, de littérature française, d'arithmétique, de géométrie et d'algèbre. Par la suite, « les épreuves définitives d'admission se tinrent dans six villes seulement : Aix, Amiens, Alger, Angers, Bastia et Paris. Elles consistaient en des interrogations écrites et orales de version

---

<sup>1479</sup> BELHOSTE Bruno, « La préparation aux grandes écoles scientifiques au XIX<sup>e</sup> siècle : établissements publics et institutions privées », 2001, n° 90, pp. 5-6 : « Or, la grande œuvre de consolidation politique et administrative engagée par le régime napoléonien exige des fonctionnaires compétents et fidèles. C'est principalement pour assurer et contrôler leur formation que les lycées sont établis en 1802, et la préparation des candidats au concours de l'École polytechnique entre naturellement dans ce cadre. Il est prévu expressément par ailleurs que l'École spéciale militaire, fondée en même temps que les lycées, recrutera aussi parmi leurs élèves. Loin d'être un accident historique, l'implantation de l'enseignement préparatoire dans les lycées est donc pour eux une mesure fondatrice, au même titre que le rétablissement du latin comme base de la culture secondaire ».

<sup>1480</sup> Rémi DALISSON, *Ibid.*, [en ligne] <https://books.openedition.org/editions-cnrs/17739>, paragraphe 10.

<sup>1481</sup> Howard MACHIN et Vincent WRIGHT, « Les élèves de l'École Nationale d'Administration de 1848-1849 », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 1989, vol. 4, n° 36, p. 614 : « près les deux tiers des candidats reçus étaient encore au lycée. Un tiers, cependant, était déjà à l'université, préparant la licence en droit ».

latine, d'histoire de France, de physique, de chimie et de sciences naturelles. Seulement 152 (et non pas 200 comme il était prévu au début) sur les 865 candidats furent finalement choisis, présentant selon les examinateurs un niveau très satisfaisant<sup>1482</sup>. Les résultats furent sanctionnés par des examinateurs aux profils variés, parmi lesquels on retrouve quelques noms illustres tels que Barthélemy-Saint-Hilaire et Gabriel Lamé, Jean-Jacques Ampère, Abel Transon, Louis-Nicolas Rapetti, Adolphe Franck ou encore Sainte-Beuve<sup>1483</sup>. Les 152 jeunes lauréats du concours<sup>1484</sup> sont, comme les polytechniciens, exemptés de service militaire pour services rendus à la nation et peuvent immédiatement se rendre à Paris pour participer à la première rentrée universitaire de l'École.

Ce concours, en plus de satisfaire au modèle républicain canonique, est également pleinement inscrit dans les évolutions qui veulent que, selon Bruno Belhoste, « les épreuves écrites se multiplient à partir des années 1840 et prennent une importance grandissante »<sup>1485</sup>. Soucieuse d'évaluer impartialement les capacités et résultats de ses candidats, l'École d'administration de Reynaud met en effet un point d'honneur à réduire la marge d'appréciation des examinateurs<sup>1486</sup> pour recourir à des critères objectifs de sélection, s'éloignant du caractère parfois arbitraire de certaines pratiques d'évaluation orale caractérisant la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>1487</sup>. Ainsi, en plus de se conformer pleinement aux prétentions encyclopédiques promues par Reynaud dans ses programmes d'enseignement, ce concours est également conçu comme une contribution à la geste méritocratique française, dont il aspire à approfondir encore la rationalité.

---

<sup>1482</sup> *Ibid.* pp. 607-608.

<sup>1483</sup> David Albert GRIFFITHS, *Ibid.*, p. 296.

<sup>1484</sup> Pour une description détaillée des profils de ces étudiants, voir Howard MACHIN et Vincent WRIGHT, *Ibid.*

<sup>1485</sup> Bruno BELHOSTE, « Anatomie d'un concours. L'organisation de l'examen d'admission à l'École polytechnique de la Révolution à nos jours », *Histoire de l'éducation*, 2002, n° 94, p. 145 : « cet essor traduit une évolution des esprits : à l'idée traditionnelle selon laquelle une bonne évaluation des mérites exige l'interrogation des candidats, dans un face à face qui est aussi une mise à l'épreuve, s'ajoute dorénavant celle selon laquelle un travail écrit, préparé en temps limité et corrigé anonymement, permet de juger avec plus d'exactitude et d'objectivité leurs qualités de réflexion et d'analyse. [...] C'est là une conception défendue depuis longtemps par l'Université. Dès le XIX<sup>e</sup> siècle, par exemple, les concours de l'École normale supérieure et des agrégations accordent une place considérable aux compositions écrites ».

<sup>1486</sup> *Ibid.*, p. 165 : « les principes mêmes sur lesquels est fondé le concours de l'École polytechnique [sont] l'égalité des candidats face à l'examen et le recrutement sur le seul mérite individuel, sans autre considération ».

<sup>1487</sup> *Ibid.*

### 2.4.3 Le modèle d'organisation de l'école

Si peu de sources subsistent pour retracer le quotidien et les conditions générales des études au sein de l'École d'administration (nous nous appuyons ici principalement sur la description qu'en donne Rémi Dalisson), inaugurée le 8 juillet 1848, et fonctionnant sous l'autorité de Reynaud jusqu'en novembre, il apparaît que son cursus fut apprécié par la plupart de ses étudiants, qui se révélèrent enthousiasmés par l'ambition et la portée de leur enseignement, au sein duquel on retrouvait « à côté de l'enseignement professionnel [des études scientifiques et littéraires] l'architecture, le dessin, l'histoire de l'art et les religions orientales »<sup>1488</sup>. L'organisation concrète de l'école s'organise sur le tas et de manière progressive, Reynaud devant sans cesse composer avec les nouveautés, les défections et les imprévus. Il parvient toutefois à organiser une collaboration active avec les enseignants du Collège de France, pour proposer une pédagogie innovante à ses étudiants puisque les cours sont effectués sur le modèle des séminaires prussiens où, nous le rappelle Rémi Dalisson « chaque cours est répété en petits groupes puis discuté avec des maîtres de conférences comme à l'École normale supérieure et dans les universités allemandes »<sup>1489</sup>.

Élitiste et cherchant à reproduire la pédagogie la plus à la pointe de son époque, l'École a par ailleurs la tâche de préparer deux types d'étudiants : les internes et les externes. Ces derniers sont des « étudiants [...] classiques qui viennent approfondir leurs connaissances, recevoir une éducation aux principes du service de l'État et obtenir un diplôme original, la *licence es-administration* »<sup>1490</sup>. Permettant d'ouvrir l'école sur la société française, l'intégration d'étudiants externes dynamise également les enseignements qui s'y déroulent ; néanmoins, son cœur étudiant est bien constitué par les internes, qui correspondent véritablement au profil de l'administrateur républicain théorisé par Reynaud. En effet, selon Rémi Dalisson, ils :

se destinent expressément aux services publics, la vie en collectivité, l'internat, le partage des valeurs et des travaux sont une école de vie et de désintéressement. Cet ascétisme est encore dans la tradition révolutionnaire qui voulait que l'État prenne totalement en charge ses futurs serviteurs<sup>1491</sup>.

---

<sup>1488</sup> Rémi DALISSON, *Ibid.*, [en ligne] <https://books.openedition.org/editions-cnrs/17739>, paragraphe 11.

<sup>1489</sup> *Ibid.*

<sup>1490</sup> *Ibid.*, paragraphe 12.

<sup>1491</sup> *Ibid.*

Malgré leurs différences de statut, les deux types d'étudiants peuvent prétendre par la suite aux mêmes carrières, ce qui contribue à apaiser en partie les opposants du ministère au sujet de l'École d'administration, qui ne paraît ainsi pas aussi fermée et dogmatique qu'ils avaient pu le craindre à l'origine<sup>1492</sup>. Malgré cette indéniable ouverture, il est certain qu'un fort esprit de corps se développe chez les étudiants internes<sup>1493</sup>, et que de nombreux opposants continuent à redouter l'École, qui pourrait donner les moyens à la République de tenir fermement la haute administration du pays. Notons que leur inquiétude ne manque d'ailleurs pas d'être nourrie par d'autres projets du ministère Carnot touchant à la question religieuse, et considérés comme éminemment autoritaires.

## 2.5 Un projet de rénovation religieuse imposé par le sommet

Le ministère Carnot articule son action éducative à un grand projet de réforme religieuse et sociale. Aspirant à redéfinir le rapport entre les cultes et l'État, le *triumvirat* déploie une conception résolument saint-simonienne de la religiosité publique qui, axée sur l'idéal de fraternité et d'autorité, ne manque pas de susciter de fortes résistances. C'est dans ce domaine que le ministère acquiert une réputation d'autoritarisme et de dogmatisme qui lui nuira considérablement sur le long terme.

### 2.5.1 Une réforme fondée sur le modèle du Charlemagne saint-simonien

Comme le nom de son ministère l'indique, Carnot insiste en 1848 pour devenir ministre non seulement de l'instruction, mais également des cultes, deux champs d'action gouvernementaux qui n'avaient jamais été réunis auparavant. Cette innovation n'est pas sans souligner la radicalité des ambitions du *triumvirat* qui, profondément inspiré par la pensée saint-simonienne, cherche à initier un programme de réforme intégrale de la société<sup>1494</sup>, où

---

<sup>1492</sup> *Ibid.*, : « À leur sortie de l'école, les deux groupes doivent suivre une année de stage dans les diverses administrations publiques, avant d'obtenir des postes définitifs et d'être régulièrement évalués par des inspecteurs. Ce système recueille un tel assentiment chez les hommes politiques que, même après le départ de Carnot en juillet 1848, l'école subsiste. Cavaignac chargera ainsi le nouveau ministre de l'Instruction, Vaulabelle, de préparer un texte pour la pérenniser sur la base d'un rapport officiel positif de l'Assemblée nationale ».

<sup>1493</sup> *Ibid.*

<sup>1494</sup> Michael BRICK, *Ibid.*, p. 129 : « *The conjunction of the two positions was an innovation of the provisional government. [...] From Carnot's perspective, [...] the conjunction of religious worship with public instruction was [...] appropriate* ».



l'instruction des enfants doit s'accorder à une doctrine philosophique et surtout religieuse bien précise ; rappelons les termes mêmes de la *Doctrine* :

Quels seront les hommes chargés de diriger l'éducation, de faire les lois ? d'où leur viendra leur mandat ? quel sera leur caractère ? quel sera leur rang dans la hiérarchie sociale ? Quelle sera enfin cette hiérarchie, qui doit être l'expression de la société tout entière, de ses conceptions et de ses travaux ? Pour répondre à ces questions, il fallait avant tout nous expliquer sur une autre bien plus vaste, bien plus importante, la question religieuse<sup>1495</sup>.

Publiant le discours que le poète Victor de Laprade prononce à la Faculté des Lettres de Lyon le 11 mars 1848, le ministère s'accorde à dire que la France est la

terre du dévouement et de l'apostolat [et qu'elle a proclamé] la plus belle, la plus juste, la plus fraternelle, et par conséquent la plus religieuse des formes que puisse pendre l'association humaine<sup>1496</sup>.

Le Ministère entend véritablement fonder une nouvelle pratique religieuse au service de la République, et c'est pourquoi il distribue rapidement des « catéchismes républicains » ou « manuels du peuple »<sup>1497</sup>. S'il est encore mal défini et globalement associé au christianisme humanitaire républicain qui caractérise la religiosité quarante-huitarde<sup>1498</sup>, ce projet s'inscrit pleinement dans le « sentiment religieux nouveau »<sup>1499</sup> qui caractérisait selon Gustave d'Eichthal les anciens membres de la Première Église saint-simonienne. C'est à ce *sentiment* enthousiaste mais imprécis que le ministère cherche activement à rallier les principaux cultes présents sur le territoire national, entreprise qui n'est, une fois encore, pas sans rappeler l'action fondatrice du Charlemagne saint-simonien qui, d'après la *Doctrine* que Carnot co-rédige en 1829, personnifie la juste conjonction des pouvoirs temporel et spirituel :

---

<sup>1495</sup> Hippolyte CARNOT et Saint-Amand BAZARD, *Doctrine de Saint-Simon : exposition, 2<sup>e</sup> année, 1829-1830, Ibid.*, p. 14.

<sup>1496</sup> *Journal général de l'instruction publique et des cultes*, 1848, « Du principe moral dans la République. Discours prononcé le 11 mars 1848 par M. Victor de Laprade », p. 177.

<sup>1497</sup> *Journal général de l'instruction publique et des cultes*, 1848, 24 mars 1848, p. 173.

<sup>1498</sup> Frank Paul BOWMAN, *Le christ des Barricades*, Paris, Le Cerf, 1987, p. 21.

<sup>1499</sup> Gustave D'Eichthal, lettre à Freslon, 22 septembre 1841, Bibliothèque Thiers Fonds D'Eichthal, carton IV Cité dans Antoine PICON, « La religion saint-simonienne », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 2003, vol. 87, n° 1, p. 36.

Cette autorité se trouva dans la personne de CHARLEMAGNE. Pendant toute la durée de ce règne, nous voyons la puissance temporelle reprendre, dans les affaires de l'Église, la suprématie que les empereurs romains avaient autrefois exercée [...] C'est lui qui convoque les conciles, qui détermine l'objet de leur réunion, qui sanctionne leurs décrets et les fait exécuter.[...] il [...] trace la conduite que les membres de ces clergés doivent suivre dans les débats qui peuvent s'élever entre eux, et se réserve de prononcer souverainement sur ceux de ces débats »<sup>1500</sup>.

Pour les saint-simoniens, l'Empereur d'Occident n'aurait en aucun cas fait preuve d'excès et d'obscurantisme en instituant un tel rapport avec le clergé (à l'inverse des empereurs d'Orient), mais aurait au contraire essayé de fonder une pratique éminemment moderne du rapport entre politique et spirituel :

Au premier aspect il semble que l'action de CHARLEMAGNE sur l'Église ne se distingue en rien de la suprématie exercée par les empereurs d'Orient ; mais si l'on considère de plus près le caractère de ce prince, l'esprit et la tendance qui se manifestent dans ses actes, et la nature enfin des circonstances au milieu desquelles il agit, on reconnaît bientôt que cette ressemblance n'est qu'apparente. On sent, en effet, que bien loin de vouloir maîtriser, subalterniser, la puissance de l'Église, son but, au contraire, est de l'étendre, de l'exalter, parce qu'il comprend la haute mission qu'elle a à remplir dans le monde, et parce qu'il reconnaît particulièrement qu'elle seule peut rapprocher et confondre les peuples si divers soumis à son empire, et déterminer ces peuples à vivre sous un gouvernement régulier. La soumission du clergé envers lui, encore qu'elle soit complète, ne ressemble pas davantage à la servilité du clergé d'Orient envers les successeurs de CONSTANTIN : c'est un corps qui sent les destinées qui lui sont réservées, et qui s'unit avec empressement et avec amour à la puissance qui peut lui donner ce qui lui manque encore pour les accomplir<sup>1501</sup>.

C'est cet idéal mis en place par Charlemagne qui devait servir d'exemple pour la grande société organique saint-simonienne, afin que celle-ci puisse réaliser la messianique « uniformité dans le culte »<sup>1502</sup>. Comme l'Empereur, il s'agissait pour les saint-simoniens de

---

<sup>1500</sup> Hippolyte CARNOT et Saint-Amand BAZARD, *Doctrine de Saint-Simon : exposition, 2<sup>e</sup> année, 1829-1830, Ibid.*, p. 56.

<sup>1501</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>1502</sup> *Ibid.*, p. 57.

légiférer sur le message même des Églises et de leurs textes sacrés dans l'intérêt de la société nouvelle :

Au milieu des désordres, des troubles qui avaient pris place du VI<sup>e</sup> au VIII<sup>e</sup> siècle, la masse du clergé, dans une grande partie de l'Occident, était tombée dans l'ignorance ; l'intelligence des livres sacrés et des écrits des pères de l'Église s'était obscurcie, et les textes eux-mêmes de ces ouvrages avaient été altérés. CHARLEMAGNE fit revoir et corriger ces textes par les hommes les plus capables de son époque ; et, pour obvier aux inconvénients des interprétations vicieuses que des prêtres ignorants auraient pu en donner, il fit composer pour eux un recueil d'homélie qu'ils devaient apprendre par cœur et se contenter de réciter au peuple<sup>1503</sup>.

Si le *triumvirat* a rompu avec le saint-simonisme, il est clair que ce grand projet continue de l'inspirer. C'est précisément ce type de réforme religieuse qui est poursuivi par le ministère, qui cherche à unir l'ensemble de la nation et des cultes dans une réforme religieuse unitaire. Dès le 11 mars 1848, Carnot émet une circulaire dans le *Journal général de l'instruction publique et des cultes* à destination des « archevêques et évêques de la République » établissant que :

voulant associer la consécration du sentiment religieux au grand acte de la liberté reconquise, [j'] invite les ministres de tous les cultes qui existent sur le territoire de la République à appeler la bénédiction divine sur l'œuvre du peuple<sup>1504</sup>.

Il demande ainsi à l'archevêque de Paris d'adopter la formule de prière en *Domine salvam fac Republicam*<sup>1505</sup> en lieu et place du *Domine salvam fac Regem* et d'initier la grande convergence de l'Église de France avec le nouveau régime. Aspirant à associer le politique et le spirituel dans un tout nouvel équilibre, le *triumvirat* de l'instruction publique témoigne parfaitement du grand enthousiasme religieux de 1848, largement hérité de 1789<sup>1506</sup> mais néanmoins altéré par les transformations spirituelles du premier XIX<sup>e</sup> siècle<sup>1507</sup>. En réalité, le

---

<sup>1503</sup> *Ibid.* p. 57.

<sup>1504</sup> *Journal général de l'instruction publique et des cultes*, 1848, Circulaire adressée à MM. Les archevêques et évêques de la République, 11 mars 1848, p. 159.

<sup>1505</sup> *Ibid.*

<sup>1506</sup> Lucien JAUME, *Le religieux et le politique dans la Révolution française. L'idée de régénération*, Paris, Presses Universitaires de France, 2015.

<sup>1507</sup> Donald Geoffrey CHARLTON, *Secular religions in France, 1815-1870*, Oxford, Oxford University Press, 1963.

ministère Carnot n'aura guère que le temps de faire état de cette ambition rénovatrice, sans pouvoir lui donner une forme bien précise, avant de connaître une fin prématurée.

## 2.5.2 Une application autoritaire et contestée

Les projets religieux du ministère Carnot constituent l'un des éléments clés de sa chute finale en juin 1848, car c'est dans ce champ d'action plus que tout autre qu'il fut jugé comme « subversif », dogmatique autant qu'autoritaire, par les différents partis d'opposition, et tout particulièrement les monarchistes. Nous l'avons vu, comme Charlemagne qui aurait imposé son administration aux clercs pour réunir dans ses mains les pouvoirs spirituels et temporels en une nouvelle synthèse, le ministère Carnot entend employer son autorité pour imposer d'en haut les premières étapes de la grande réforme religieuse théorisée dans *l'Encyclopédie nouvelle*. La principale stratégie adoptée pour mener à bien ce projet, anticipant la résistance de Rome et des hautes autorités ecclésiastiques, est d'essayer de les court-circuiter en ralliant le bas-clergé à la République<sup>1508</sup>, projet qui se voit rapidement interprété comme une provocation et une menace par la plupart des autorités religieuses<sup>1509</sup>.

Cette défiance est en outre renforcée par le fait que le ministère fait preuve d'un certain dirigisme dans ses relations avec ces mêmes autorités. C'est ainsi que, d'après le *Journal de l'instruction publique*, une commission devra être mise en place pour juger bientôt quels cultes devront continuer à être subventionnés ou non<sup>1510</sup>, en fonction de la bonne volonté des associations religieuses à se plier aux nouvelles règles statutaires édictées par le ministère<sup>1511</sup>. Carnot reconnaît lui-même dans ses mémoires avoir fait preuve de « quelque sévérité »<sup>1512</sup> dans son rapport avec certains clercs, qui refusaient d'adopter les nouvelles formules liturgiques qu'il promouvait.

Si la portée générale de ses ambitions religieuses n'est pas directement perceptible, l'opposition remarque bien que le ministère commence à s'arroger un ensemble de prérogatives particulièrement étendues sur les questions cultuelles, et ses actes sont interprétés comme des abus de pouvoir, tandis que de fortes critiques émergent quant à son autoritarisme

---

<sup>1508</sup> Rémi DALISSON, *Ibid.*, [en ligne] <https://books.openedition.org/editions-cnrs/17745?lang=fr>, paragraphe 10.

<sup>1509</sup> Michael BRICK, *Ibid.* p. 130.

<sup>1510</sup> *Journal général de l'instruction publique et des cultes*, 1848, « Cultes », mars 1848, p. 152.

<sup>1511</sup> *Ibid.*

<sup>1512</sup> Hippolyte CARNOT, *Le Ministère de l'instruction publique et des cultes : depuis le 24 février jusqu'au 5 juillet 1848*, Paris, Pagnerre, 1848, p. 42.

envers l'Église<sup>1513</sup>. En témoigne au plan national un échange de lettres du ministre avec le cardinal archevêque de Lyon au cours du mois de mars 1848. Le 23, Carnot se doit de répondre aux plaintes émises par le prélat qui lui a préalablement écrit pour se plaindre de la dissolution autoritaire de plusieurs organisations religieuses placées sous sa responsabilité<sup>1514</sup>.

On le voit donc une fois de plus en ce qui concerne son approche de la religion, la vision politique du *triumvirat* demeure profondément marquée par la perspective organique et hiérarchique de la Première Église saint-simonisme<sup>1515</sup>, ce qui explique tout à la fois des projets d'ensemble (réforme religieuse intégrale, etc.) qui paraissent étrangement démesurés, ainsi qu'un usage résolu du *pouvoir* (mêlant temporel et spirituel) qui finit par susciter de vives réactions dans la société civile comme dans les institutions religieuses.

## 2.6 La chute d'un ministère trop ambitieux

Les actions du ministère, qui s'articulent aux grands axes de réformes audacieux que nous avons décrits, finissent par fédérer un large spectre d'opposants, qui passent à l'attaque à l'issue des journées de Juin 1848. La diffusion des « catéchismes républicains » sert de déclencheur, mais c'est bien l'ensemble de l'action de Carnot, et donc du *triumvirat*, qui est visé, tant la réforme de l'instruction primaire que celle des cultes. Si l'École d'administration parvient pour sa part à subsister un temps, elle ne tarde pas non plus à être mise à bas par les conservateurs monarchistes.

### 2.6.1 La convergence des oppositions

En multipliant les axes majeurs de réforme, le ministère Carnot suscite un large spectre de réactions hostiles. Il convient ainsi, alors nous soulignons l'inspiration profondément saint-simonienne de ce ministère, de signaler que celle-ci porte une lourde part de responsabilité dans sa chute. Nous l'avons vu, la formation saint-simonienne du *triumvirat* le conduit à concevoir son action de manière *organique*, chaque réforme circonstanciée ne pouvant se comprendre que comme l'une des facettes du même projet messianique, dont l'horizon final n'est autre que la régénération complète de la société, et son ralliement à un

---

<sup>1513</sup> Michael BRICK, *Ibid.*, p. 131.

<sup>1514</sup> *Journal général de l'instruction publique et des cultes*, 1848, « Lettre à Monsieur le cardinal-archevêque de Lyon », 23 mars 1848, p. 176.

<sup>1515</sup> Michael BRICK, *Ibid.*, p. 126.

nouveau paradigme intégral. Cette ambition peu commune chez les hommes d'État de l'époque, si elle fournit le cadre intellectuel nécessaire pour théoriser et entreprendre des politiques audacieuses et très largement « prémonitoires »<sup>1516</sup> par rapport à l'histoire du républicanisme, conduit également à une forme de démesure, éminemment suspecte, ainsi qu'à une certaine dispersion de l'action publique. Le ministère fait ainsi la preuve d'un réel manque de pragmatisme quant aux conditions de possibilité de ses réformes, et prête le flanc à un large ensemble de critiques, que ses adversaires peuvent aisément exploiter.

Modelant son action sur celle de nul autre que Charlemagne, grand instituteur et prélat de l'Occident, Carnot n'a pas manqué de susciter les moqueries et la défiance. Dès son premier mois d'activité, la révolte commence à gronder contre le *triumvirat* du ministère de l'instruction publique et des cultes, qui est accusé de l'administrer de manière trop opaque et discrétionnaire. Que ce soit dans l'administration, les corporations juridiques, mais surtout les milieux conservateurs et même chez les républicains modérés, le ministère Carnot concentre un grand nombre de critiques adressées au nouveau gouvernement. Surtout, les partis catholiques et des universitaires influents pour qui le seul nom de Carnot devient « une véritable menace »<sup>1517</sup>, font ensemble pression sur l'Assemblée nationale, notamment par voie de presse, pour lui nuire.

L'opposition se renforce au fil des mois et devient véritablement pressante après les journées de Juin. Avec l'insurrection ouvrière et la répression qui s'ensuit, les conservateurs sortent politiquement renforcés des récentes élections et se révèlent pleinement décidés à en finir avec les éléments « subversifs » du gouvernement. Depuis longtemps identifié comme un républicain trop atypique et radical, aux coupables sympathies socialistes, Carnot est donc directement menacé fin Juin, comme il se révèle en être pleinement conscient : « Je reste seul des barricades de février [...] et je tomberai comme le dernier débris de la révolution de Février. Je me sens miné sous les pieds par l'intrigue »<sup>1518</sup>. Malgré tout, il pense encore pouvoir conduire une dernière bataille, et non des moindres :

---

<sup>1516</sup> Rémi DALISSON, *Ibid.*, [en ligne] <https://books.openedition.org/editionscnrs/17739?lang=fr>, paragraphe 32.

<sup>1517</sup> David Albert GRIFFITHS, *Ibid.*, p. 295.

<sup>1518</sup> Cité dans Rémi DALISSON, *Ibid.*, [en ligne] <https://books.openedition.org/editionscnrs/17748>, paragraphe 10 : « Jusqu'à la fin de l'année, c'est le vainqueur de juin, Cavaignac, qui dirige l'exécutif avec un gouvernement de la tendance du *National* où seul Carnot incarne, pour quelques jours seulement, l'esprit de Février. Le ministre n'est pas dupe : « Je reste seul des barricades de février [...] et je tomberai comme le dernier débris de la révolution de Février. Je me sens miné sous les pieds par l'intrigue ». Il décide cependant de rester pour faire voter sa loi sur l'instruction primaire avant de se retirer « à la première condamnation à mort pour délit politique ».

Je garde le ministère, sans doute pour peu de temps [...]. Il paraît que j'ai beaucoup d'ennemis. Je m'en console avec la conscience de ne pas les avoir mérités car je ne suis l'ennemi de personne [...] à part que mes ennemis sont ceux de la République. [...] L'important est de pouvoir déposer la loi d'instruction primaire afin qu'il reste au moins quelque chose de notre passage, une trace qu'on aura peine à effacer<sup>1519</sup>.

Cette loi d'instruction primaire, qui n'eut en réalité que le temps d'être un projet, aspire à répandre l'instruction au plus grand nombre (aux garçons en priorité, mais également à améliorer celle reçue par les jeunes filles) et à en faire un relais moral pour la République. Citons le projet de loi déposé par Carnot le 30 juin :

Art. 1. — L'enseignement primaire comprend : 1. La lecture, l'écriture, les éléments de la langue française, les éléments du calcul, le système métrique, la mesure des grandeurs, des notions élémentaires sur les phénomènes de la nature et les faits principaux de l'agriculture et de l'industrie ; le dessin linéaire, le chant, des notions élémentaires sur l'histoire et la géographie de la France ;

2. La connaissance des devoirs et des droits de l'homme et du citoyen ; le développement des sentiments de liberté, d'égalité, de fraternité ;

3. Les préceptes élémentaires de l'hygiène, et les exercices utiles au développement physique. L'enseignement religieux est donné par les ministres des différents cultes<sup>1520</sup>.

Insistant sur la nécessité de développer le « grand principe de la fraternité que nous avons inscrit sur nos drapeaux et qu'il est indispensable de faire pénétrer et vivre partout dans les cœurs pour qu'il soit véritablement immortel<sup>1521</sup>, Carnot espère apaiser les opposants en reconnaissant un rôle majeur aux religions instituées. Et effectivement, son projet de loi ne fait l'objet d'aucune attaque particulière, il est en fait complètement ignoré par les parlementaires et la presse (à l'exception du *National*)<sup>1522</sup> car un autre d'angle d'attaque vient de s'ouvrir contre le ministère, du fait de l'explosion d'un scandale de proportions nationales. Celui-ci est lié à la publication du *Manuel républicain de l'homme et du citoyen* rédigé par le

---

<sup>1519</sup> Hippolyte Carnot, *Agenda*, 1848, 28 juin. Cité dans Rémi DALISSON, *Ibid.*, paragraphe 11.

<sup>1520</sup> Hippolyte CARNOT, « 30 juin 1848. Projet de loi sur l'instruction primaire. », in *L'enseignement du Français à l'école primaire – Textes officiels. Tome 1 : 1791-1879*, Paris, Institut national de recherche pédagogique, 1992, pp. 160-161. p. 161.

<sup>1521</sup> *Ibid.*, p. 160.

<sup>1522</sup> Rémi DALISSON, *Ibid.*, [en ligne] <https://books.openedition.org/editions-cnrs/17748>, paragraphe 13.

philosophe Charles Renouvier<sup>1523</sup> (1815-1903) au nom du ministère, en prévision des élections d'avril 1848. Le manuel, qui avait été distribué à hauteur de 15 000 exemplaires sur l'ensemble du territoire à destination des instituteurs<sup>1524</sup>, entendait incarner une certaine vision de la morale publique pour faire face à une Académie des Sciences Morales et Politiques qui cherche à imposer sa propre vision de « l'ordre moral » républicain<sup>1525</sup>. Renouvier y insiste sur la centralité de la *fraternité* et affirme que les valeurs religieuses seront pleinement incarnées par l'État social républicain, qui incarnera le « vrai christianisme »<sup>1526</sup>. À quelques nuances près, les idées éducatives et sociales défendues par le *Manuel* sont bien celles de l'administration Carnot, comme ce dernier le reconnaît :

Le livre de Renouvier n'a été qu'un prétexte, à défaut de celui-là on en eut trouvé un autre. [...] Ce petit livre, que j'avais à peine le temps de feuilleter en manuscrit [...] je l'ai lu plus attentivement et je ne me reproche pas d'avoir dit à la tribune qu'il me semblait irréprochable au point de vue de la morale publique ou privée. Il contient des [...] doctrines que je contesterai volontiers, mais pas une attaque au principe de la famille ou de la propriété. [...] L'auteur accusé de communisme, cela ne serait guère vraisemblable [...] car c'est un jeune homme fort riche, c'est un homme grave et savant<sup>1527</sup>.

En juin, le manuel fait l'objet d'une attaque généralisée, les monarchistes y ayant trouvé ce qu'ils estiment être un véritable manifeste socialiste et donc « subversif », tant sur la question de la condition des femmes (on y traite de divorce) que sur celle des rapports entre classes sociales<sup>1528</sup>. Ils accusent Renouvier et Carnot de *socialisme*, mot qui n'a plus guère le vent en poupe depuis juin, et déclenchent une tempête parlementaire majeure. Qui plus est, Carnot est accusé d'avoir fait preuve d'un excès de zèle en imposant ces manuels à l'ensemble de la Nation, notamment en ayant poussé au moins un recteur, celui de l'académie de Caen, à la démission<sup>1529</sup>. Mensongères ou tout du moins confuses, ces accusations se

---

<sup>1523</sup> Sur Renouvier, voir notamment Marie-Claude BLAIS, *Au principe de la République. Le cas Renouvier*, Paris, Gallimard, 2000 ainsi que le sixième chapitre de Jean-Fabien SPITZ, *La République ? Quelles valeurs ? Essai sur un nouvel intégrisme politique.*, Paris, Gallimard, 2022.

<sup>1524</sup> Paul CARNOT, *Hippolyte. Carnot et le Ministère de l'instruction publique de la IIe République : 24 février-5 juillet 1848*, Paris, Presses Universitaires de France, 1948, p. 76.

<sup>1525</sup> Vincent BOURDEAU, « Du manuel républicain (1848) à La science de la Morale (1869) : fraternité et solidarité selon Renouvier », in *Fraternité. Regards croisés.*, Besançon, Presses Universitaires de Franche-Comté, 2009, p. 272.

<sup>1526</sup> Cité dans Vincent BOURDEAU, *Ibid.*, p. 271.

<sup>1527</sup> Hippolyte Carnot, *Agenda*, 1848, 5 juillet, cité dans Rémi DALISSON, *Ibid.*, [en ligne] <https://books.openedition.org/editionscnrs/17748>, paragraphe 16.

<sup>1528</sup> Rémi DALISSON, *Ibid.*, [en ligne] <https://books.openedition.org/editionscnrs/17748>, paragraphe 16

<sup>1529</sup> Michael BRICK, *Ibid.*, pp. 130-131/



nourrissent de la réputation d'autoritarisme que le ministre a acquis dans sa gestion des affaires religieuses.

Notons malgré tout que, plus que l'autoritarisme, c'est surtout le profil *radical* de Carnot et de son ministère qui sont visés. Aux yeux des conservateurs monarchistes, peu soucieux de détailler précisément leurs adversaires à l'époque, Carnot est simplement un *socialiste* et un membre de l'extrême-gauche comme les autres, menaçant tout autant l'ordre social. Ce jugement aurait pu être nuancé par le simple fait que les partisans de Ledru-Rollin et du journal radical *La Réforme* avaient coutume de désigner Carnot comme un « radical-royaliste »<sup>1530</sup>. Nous le savons, les difficultés à cartographier le positionnement politique de Carnot et du *triumvirat* sont dues à leur inspiration saint-simonienne, et plus précisément aux idées politico-organiques de la Première Église, laquelle a alors disparu depuis près de dix-sept ans. Tandis que le saint-simonisme officiel est devenu pure doctrine industrielle, des dissidents de cette Première Église dont le *triumvirat* constitue le noyau dur continuent à faire vivre cet idéal politique.

Carnot pour sa part, maintenu à ses fonctions par Cavaignac le 28 juin 1848, tente de se défendre en même temps que son collaborateur Renouvier ; malgré tout, l'opposition se déchaîne et continue à porter ses coups<sup>1531</sup>. Durant la séance du 5 juillet, l'Assemblée nationale résonne des appels à la démission du ministre ; Carnot note ainsi dans son *Mémorial* que, en ce jour « Reynaud vint s'asseoir auprès de moi, [...] et me dit : “Votre attitude est excellente. Mais, en présence de ces attaques, qui vont se renouveler, la place ne sera plus tenable pour vous”. Je le sens parfaitement, lui répondis-je, et quel que soit le résultat de la séance, ma démission sera donnée ce soir »<sup>1532</sup>. Solidaires de leur ministre, Jean Reynaud et Charton démissionnent également de leurs fonctions. Les mois à venir sont marqués par une

---

<sup>1530</sup> Paragraphe 13.

<sup>1531</sup> David Albert GRIFFITHS, *Ibid.*, p. 321 : « Carnot et Reynaud — bien que maintenus le 28 juin 1848 par Cavaignac, chef du pouvoir exécutif — sont bientôt victimes de l'Assemblée réactionnaire, qui veut parachever sa victoire. C'est le député Bonjean qui donne le signal de l'assaut contre le noyau de l'instruction publique. Est-ce que vous avez, oui ou non, autorisé la publication d'écrits aussi « dangereux et [...]détestables » que le Manuel républicain de Charles Renouvier ? demande-t-il à Hippolyte Carnot au cours de la séance du 5 juillet 1848. Le sous-secrétaire d'Etat monte à la tribune et tente de défendre son ami. « Le ministre ! le ministre ! » crie-t-on de toutes parts. Et force est au ministre de reconnaître sa participation à la diffusion de cette propagande « séditeuse ».

<sup>1532</sup> Carnot, « Mémorial de 1848 », *La Politique nouvelle*, livraison du 29-6-51, 261, cité dans David Albert GRIFFITHS, *Ibid.*, p. 321.

véritable épuration de l'administration du ministère<sup>1533</sup> par les ministres catholiques Vaulabelle et Frelon qui se succèdent par la suite au portefeuille de l'instruction publique.

Ainsi s'achève le mandat du *triumvirat*, sans qu'ils aient pu laisser la « grande trace » qu'ils aspiraient à imprimer dans le pays. Si leur projet de réforme intégral devait s'avérer être un échec, et au sein de celui-ci tout particulièrement la réforme religieuse, rejetée ensuite par le choix républicain de la laïcité, leur entreprise de transformation de l'instruction primaire reste un jalon et une source d'inspiration importante pour la troisième république. Enfin et peut-être surtout, le versant capacitaire et administratif de leur action ne manque pas d'opérer une forte impression sur le paysage politique de l'époque, d'autant plus que l'École d'administration parvient à survivre un temps à la chute du ministère Carnot

## 2.6.2 Un bref répit pour l'École d'administration

L'École d'administration, toujours tenue par Jean Reynaud, parvient dans un premier temps à survivre à la chute du ministère qui l'avait fondée. En réalité, elle est même inaugurée par le successeur de Carnot, le monarchiste Vaulabelle, qui se révèle favorable à son maintien, de même qu'une très large partie du personnel politique. C'est ainsi que, dès le 31 août 1848, le nouveau ministre propose une loi pour pérenniser l'institution, recevant alors un accueil très favorable de la part de l'assemblée<sup>1534</sup>, soucieuse de recruter un grand nombre de serviteurs de l'État une fois le ministère Carnot neutralisé. Malgré tout, l'École suscite de plus en plus d'opposition<sup>1535</sup>. De manière schématique, selon Vincent Wright, « on peut diviser la source d'opposition à l'École en trois catégories principales : universitaire, politique et administrative. La frontière entre les trois est souvent imprécise et, quelquefois, impossible à discerner »<sup>1536</sup>. Des institutions de premier plan (la faculté de droit de Paris et l'Église), pèsent lourdement dans la balance, et mobilisent progressivement leurs réseaux pour saper les

---

<sup>1533</sup> Rémi DALISSON, *Ibid.*, [en ligne] <https://books.openedition.org/editions-cnrs/17748#tocto1n1>, paragraphe 42.

<sup>1534</sup> Vincent WRIGHT, « L'École nationale d'administration de 1848-1849 : un échec révélateur », *Ibid.*, p. 24 : « Un projet de loi destiné à donner un statut permanent à l'École fut présenté, le 31 août 1848, à l'Assemblée nationale par M. Vaulabelle, le nouveau ministre de l'Instruction publique (il avait remplacé Carnot le 5 juillet 1848). Ce jour-là, Vaulabelle critiqua l'insuffisance de l'enseignement des facultés de droit et défendit l'École avec beaucoup d'éloquence. La majorité de la commission parlementaire chargée d'examiner le projet de loi penchait également en faveur de l'École. Le rapporteur, M. Bourbeau, dans son rapport présenté à l'Assemblée nationale, le 16 décembre 1848, se prononça nettement en faveur de la prolongation de l'existence de l'École ».

<sup>1535</sup> Rémi DALISSON, *Ibid.*, [en ligne] <https://books.openedition.org/editions-cnrs/17739#tocto1n3>, paragraphe 13.

<sup>1536</sup> Vincent WRIGHT, *Ibid.*, p. 27.

fondations de l'établissement<sup>1537</sup>, au nom d'une persistante défiance idéologique. En effet, malgré la chute de Carnot, le passage du temps ne change rien au fait que l'École d'administration reste symboliquement associée à la république de Février et à ses « errements » socialistes ; ainsi, malgré les ressources pratiques qu'elle promet de fournir bientôt au monde politique et administratif, elle demeure suspecte.

Une première tempête parlementaire déferle en novembre 1848, alors que Barthélémy-Saint-Hilaire s'apprête à prendre la direction du Collège de France et démontre une grande hostilité à l'École d'administration. Jean Reynaud doit alors répondre de son programme d'enseignement, et connaît une passe difficile au cours des débats du 13 novembre 1848 : « Pourquoi Zoroastre ? », s'enquiert Saint-Hilaire, non sans ironie, alors qu'il lit le détail du programme de l'École d'administration à l'Assemblée. « Utile pour les hommes », répond Reynaud au milieu de l'hilarité générale et du charivari ; « Vous ne faites pas des hommes, mais des administrateurs » répond sèchement son adversaire<sup>1538</sup>. Ce dernier acte la suppression de l'ensemble des amendements que Carnot avait apportés aux Chaires du Collège de France, et met un terme à l'association étroite entre l'établissement et l'École d'administration. La vision organique et universelle de l'administrateur défendue par Reynaud est ainsi rejetée en bloc, et l'École d'administration ne peut continuer à exister qu'à condition de se voir idéologiquement « neutralisée » et ramenée à des enseignements purement pratiques. Désavoué, Reynaud se retire de la direction de l'établissement, et entend désormais se consacrer de nouveau à ses grandes entreprises philosophiques.

Quant à l'école elle-même, si elle parvient à survivre quelques mois, le coup de grâce lui est finalement donné par l'élection de Louis-Napoléon Bonaparte et la nomination du très conservateur comte de Falloux à la tête du ministère de l'instruction publique<sup>1539</sup>. L'école est officiellement supprimée le 22 janvier 1849 alors que le ministre réattribue ses principaux

---

<sup>1537</sup> Rémi DALISSON, *Ibid.*, [en ligne] <https://books.openedition.org/editionscnrs/17739#tocto1n3>, paragraphe 13 : « Les corps et institutions censés collaborer, notamment la faculté de Droit, bastion du conservatisme, rechignent à fournir des séquences aux étudiants. En outre, depuis les élections d'avril, dans un contexte à présent favorable à ses idées d'ordre, l'Église proteste sans répit auprès du gouvernement contre sa perte d'influence sur la haute administration ».

<sup>1538</sup> Le Moniteur universel du 14-11-48, cité dans David Albert GRIFFITHS, *Ibid.*, p. 326.

<sup>1539</sup> *Ibid.*, paragraphe 14 : « L'élection de Louis-Napoléon Bonaparte à la présidence de la République en décembre 1848 change totalement la donne. L'heure n'est plus aux idéaux républicains autrement qu'en apparence, comme le montre la nomination au ministère d'un monarchiste clérical de haute volée, le comte de Falloux. Dès janvier 1849, « la réaction s'étant installée avec Monsieur de Falloux au Ministère, [...] commença contre l'École nationale d'Administration une campagne qui annonçait le parti pris de la détruire ». Les cours de l'école sont suspendus, puis partiellement repris, avant d'être une seconde fois suspendus. En décembre, la discussion du rapport de l'Assemblée sur l'école est elle aussi interrompue. L'avenir est si sombre que les élèves de la première promotion pétitionnent avec des nouveaux étudiants pour demander le maintien de l'école ».

enseignements dans les facultés et universités existantes, notamment de droit<sup>1540</sup>. Les élèves se dispersent, la plupart retournant en province, et se voient privés de toute réelle perspective de carrière dans la haute administration<sup>1541</sup>. Malgré tout, une association d'anciens étudiants les réunira périodiquement pendant durant plusieurs décennies, et leurs réunions seront plusieurs fois présidées par Carnot et Charton<sup>1542</sup>.

---

<sup>1540</sup> Rémi DALISSON, *Ibid.*, [en ligne] <https://books.openedition.org/editions-cnrs/17739?lang=fr>, paragraphe 14.

<sup>1541</sup> Pour un état des lieux détaillé du destin de ces élèves, voir Howard MACHIN et Vincent WRIGHT, « Les élèves de l'École Nationale d'Administration de 1848-1849 », *Ibid.*

<sup>1542</sup> Voir le fond des Archives nationales : 4AS/1 *Archives de la Société des anciens élèves de l'École d'administration*

## Conclusion de la troisième partie

L'action du Ministère de l'instruction publique et des cultes dirigé par Hippolyte Carnot est profondément marquée par l'influence technocratique saint-simonienne. Non pas du saint-simonisme qui lui est contemporain en 1848, lequel a déjà effectué sa mue pour devenir une entreprise purement industrialiste et artistique, mais bien de la pensée de Saint-Simon lui-même, et surtout de l'interprétation qui en fut faite par la Première Église saint-simonienne (1829-1831). C'est de celle-ci que sont issus les dissidents du *triumvirat*, ainsi que les nombreux saint-simoniens qui les rejoignent au sein du Ministère, et avant celui-ci dans l'*Encyclopédie nouvelle* où fut théorisé son programme d'action.

C'est en effet au sein de l'*Encyclopédie* que Reynaud et ses contributeurs (notamment Théodore Fabas) formulent une théorie politico-administrative singulière, dont l'analyse éclaire considérablement les politiques du Ministère Carnot. Pour l'*Encyclopédie*, l'ordre politique est fondamentalement divisé entre deux logiques complémentaires : tout d'abord celle de la volonté générale, qui doit se matérialiser par l'élection d'une assemblée et des organes qui en découlent (gouvernement, etc.), mais également celle des *capacités*. Parmi ces dernières, c'est la *capacité scientifique* qui est clairement définie comme la capacité politique par excellence, puisqu'il s'agit que le politique lui-même devienne une science infaillible, et se dégage de la funeste logique conflictuelle qui fut historiquement la sienne.

On remarque bien sûr ici la persistance des réflexions saint-simoniennes les plus caractéristiques sur la substitution de l'*administration* au *politique*. Plus que Saint-Simon lui-même, c'est l'influence de la Première Église qui est ici patente, puisque l'*Encyclopédie* reynaldienne conçoit l'administration comme un *corps* centralisé dont l'action doit s'effectuer sur l'ensemble de la société. C'est bien l'*administration* (dont le sommet est constitué par un Conseil d'État radicalement distinct et autonome du gouvernement comme de l'assemblée démocratique) qui constitue le *domaine des capacités* méritocratique par excellence, et représente donc pour moitié la légitimité politique.

Or, l'étude approfondie de la théorie présentée par l'*Encyclopédie nouvelle* démontre que, en théorie comme en pratique, c'est bien cette administration capacitaire qui est détentrice de la primauté politique absolue. Le politique traditionnel qui manifeste la volonté générale par le suffrage (pouvoir exécutif, législatif, etc.) est en effet largement vidé de sa

substance, car il doit constamment faire l'objet d'un contrôle approfondi de la part de l'ordre capacitaire, notamment du fait de l'autorité surplombante du Conseil d'État et du sénat (également composé exclusivement de l'*aristocratie naturelle* des capacités). En somme, excepté des questions subalternes ou des situations de crise, c'est l'*administration* qui doit devenir le véritable dépositaire de l'Esprit dans l'État, disposant seule de la légitimité pour transformer progressivement le corps social, par une action rationnelle et persuasive.

La théorie politique de l'*Encyclopédie nouvelle* vérifie la primauté du principe hiérarchique établi par Reynaud dans sa philosophie générale, et débouche en principe sur une véritable *technocratie religieuse*, où l'administration républicaine est supposée émuler l'administration infaillible de Dieu sur les hommes et l'univers. Pour ce faire, elle doit s'emparer du cercle des sciences et savoirs spécialisés, qui s'unissent dans une *Weltanschauung* religieuse et organique (dont le modèle est fourni par les sciences *positives*, réputées exactes) et en faire l'unique outil légitime pour transformer la société en pratique. Cette responsabilité va jusqu'à la prise en charge des environnements et des corps qui n'est pas sans évoquer la genèse d'une certaine conception du biopouvoir, résolument distincte de la tradition libérale.

Ce programme est très clairement discernable dans le projet d'École d'administration mis en place par Reynaud au nom du ministère Carnot en 1848, puisque les futurs administrateurs doivent y recevoir l'enseignement le plus exhaustif possible (allant de l'histoire des religions jusqu'aux sciences les plus concrètes de leur époque) pour appréhender le fait social et humain dans l'ensemble de ces dimensions. Cette École, qui formera l'élite technocratique de la République, constitue le sommet de la pyramide méritocratique envisagée par le ministère, qui s'appuie également sur des réformes profondément égalitaires de l'instruction primaire.

Cet équilibre et cette tension entre égalité et élitisme, si caractéristiques du saint-simonisme, nous permettent de confirmer l'influence théorique et pratique durable des enseignements de la Première Église sur le *triumvirat*, de même que leurs ambitions en termes de réforme religieuse, qui leur attirent de nombreux ennemis. Identifié vaguement au socialisme, le projet politique du *triumvirat* n'est guère compris pour ce qu'il est par ses contemporains, soit une tentative saint-simonienne de transformer l'ordre politique en profondeur, avec toute l'ambition qui marque les disciples du « philosophe de l'industrie ».



## **Conclusion**

*Le triumvirat*, fenêtre sur la  
profondeur de l'idéal technocratique



La première École d'administration de l'histoire républicaine française fut originellement pensée et mise en œuvre comme l'épicentre institutionnel d'une future technocratie religieuse éclairée. C'est ce que révèle l'étude du parcours idéologique et partisan du *triumvirat* constitué par Jean Reynaud, Hippolyte Carnot et Édouard Charton (cités ici par ordre de responsabilité dans ce projet) qui, formés au sein de la Première Église saint-simonienne, ont continué à cultiver et déployer certains aspects fondamentaux de son messianisme scientifique au cœur de l'expérience républicaine du premier XIX<sup>e</sup> siècle. Ce parcours singulier révèle un ensemble d'éléments significatifs dans l'histoire du républicanisme français, au confluent de rapports sociaux précis, d'influences idéologiques souvent négligées ainsi que d'un rapport au fait religieux riche d'enseignements.

## **1.1 Un idéal technocratique profondément méritocratique, pensé dans des termes propres du premier XIX<sup>e</sup> siècle**

### **1.1.1 La méritocratie saint-simonienne, conditions de possibilités d'une interprétation technocratique**

Le questionnement général porté par le philosophe américain Michael Sandel quant aux liens théoriques profonds qui pourraient lier méritocratie et technocratie nous paraît particulièrement pertinent pour éclairer le développement de certaines idées technocratiques progressistes dans l'histoire du premier XIX<sup>e</sup> siècle français. En effet, la Révolution de 1789 permet aux réformistes libéraux et républicains qui prennent alors l'ascendant sur la scène politique, de repenser profondément les modalités de légitimation de la hiérarchie sociale. Face aux privilèges d'Ancien Régime, le nouveau pouvoir théorise (notamment sous l'influence de Condorcet) un véritable *élitisme républicain* qui connaît sa plus éclatante manifestation dans la mise en place de la méritocratie polytechnicienne<sup>1543</sup>. Stoppé net par la restauration du régime monarchique, ce grand projet de réorganisation sociale n'est toutefois nullement abandonné par ses défenseurs. Tandis que les Républicains sont contraints à la clandestinité et à l'impotence idéologique par les mesures de répression prises sous la Restauration, les libéraux doctrinaires (Royer-Collard et Guizot notamment) plus proches du pouvoir et même membres de ses gouvernements, commencent à déployer une conception

---

<sup>1543</sup> Bruno BELHOSTE, Amy DAHAN DALMEDICO et Antoine PICON, « Introduction », in *La formation polytechnicienne (1794 -1994)*, Paris, Dunod, 1994, p. 1.

inédite du mérite social, fondée sur une nouvelle notion centrale, celle de la *capacité*. Si la notion reste souvent vague<sup>1544</sup>, elle permet de conditionner la participation politique à la détention de certaines facultés intellectuelles, justifiant ainsi le principe du suffrage censitaire.

Henry Rouvroy de Saint-Simon, « prophète de l'industrie » formule dès la décennie 1810 une grande synthèse philosophique qui fera de lui l'un des deux pères fondateurs du socialisme français avec Charles Fourier. Or, il s'implique pleinement, sous la Restauration, dans le débat intellectuel qui émerge autour des *capacités*, concept qu'il réarticule de manière systématique dans sa pensée, pour en faire le socle d'une méritocratie radicale (systématisée par la formule de ses disciples : « À chacun selon sa capacité, à chaque capacité selon ses œuvres »). Tout en identifiant de nombreuses formes de capacités, Saint-Simon les hiérarchise néanmoins pour en distinguer deux principales : tout d'abord la *capacité scientifique*, qui a en réalité une importance première puisqu'elle correspond à la nouvelle autorité spirituelle qui doit guider l'humanité dans l'âge moderne, puis la *capacité industrielle*, pendant temporel et pratique de la précédente<sup>1545</sup>. Surtout, Saint-Simon estime que la capacité de gouverner doit désormais céder le pas à la *capacité administrative*, véritable « capacité combinante »<sup>1546</sup> en ce qu'elle permet justement, comme l'évoque Michel Bellet, de « combiner [capacités scientifique et industrielle], de manière pratique, en faveur du but social, au niveau individuel et collectif »<sup>1547</sup>.

En décrivant la disparition prochaine du politique traditionnel au bénéfice d'une administration rationnelle<sup>1548</sup>, fondée en dernière analyse sur la logique scientifique (sous toutes ses formes, mais avec un net penchant pour la « physique »<sup>1549</sup> appelée à devenir « sociale ») Saint-Simon effectue un grand pas pour mettre en place les conditions de possibilité idéologiques de l'idéal technocratique fluide et protéiforme que nous avons défini en introduction. Le prophète de l'industrie ne peut être considéré comme un technocrate au

---

<sup>1544</sup> Frédéric BRAHAMI, « Le dieu intérieur », *Archives de Philosophie*, 2017, vol. 1, no 80, p. 111

<sup>1545</sup> Jean-Pierre CALLOT, « Les polytechniciens et l'aventure saint-simonienne », *Bulletin de la Sabix*, 2009, vol. 42, URL complète en biblio., p. 1.

<sup>1546</sup> Michel BELLET, « Henri Saint-Simon et l'idée républicaine », *Revue d'histoire de la pensée économique*, 2022, vol. 1, n° 13, p. 200.

<sup>1547</sup> *Ibid.*

<sup>1548</sup> Pour appréhender les fondamentaux et nuances de ce basculement théorique, voir notamment Sayuri SHIRASE, *Le concept d'administration dans le système industriel : étude sur la pensée de Henri Saint-Simon*, Tours, Université de Tours, 2019.

<sup>1549</sup> La mathématisation des sciences physiques, est identifiée par de nombreux historiens et épistémologues comme le moteur principal de la « Révolution scientifique », voir David WOOTTON, *The Invention of Science. A New History of the Scientific Revolution*, New York, Harper Collins, 2016, p. 16.: « For Koyré and Butterfield it was physics, the physics first of Newton and then of Albert Einstein (1879–1955), which symbolized modern science ».

sens restrictif du terme (c'est-à-dire comme un froid partisan du « gouvernement des experts »), notamment car il déploie une philosophie éminemment morale, et envisage une diffusion de la capacité administrative dans l'ensemble de la société<sup>1550</sup>. Malgré tout, sa pensée contribue indéniablement à permettre le déploiement de certains idéaux technocratiques (comme en témoignent certaines orientations prises par ses disciples), ne serait-ce que par cette logique du « malentendu »<sup>1551</sup> qui joue un rôle majeur et souvent négligé dans l'histoire des idées. Outre la question du malentendu et des mésinterprétations, la pensée de Saint-Simon nous paraît véritablement représenter une étape significative, facilitante mais certainement pas suffisante, dans la formulation d'un certain idéal technocratique. Ceci car elle annonce la fin prochaine et souhaitable de la logique politique en tant que telle, glorifie le rôle social des savants et ingénieurs, et voit ses conceptions fraternelles placées en grande tension doctrinale avec un véritable culte des « hommes de génie » polyvalents qui peuplent le sommet de sa méritocratie capacitaire.

Si la riche philosophie de Saint-Simon mérite d'être considérée dans toute ses nuances, sa transition vers le statut d'*idéologie* et de mouvement communautaire (« l'Église » saint-simonienne, fondée en 1829) s'opère par un processus classique de « mythification »<sup>1552</sup> mobilisatrice. Dans ce cadre, certaines des maximes et des images fortes de Saint-Simon (les fameux « conseil de Newton » ou autres « Empereur pourfendant de son épée les ennemis de la science ») vont jouer un rôle souvent important (parfois plus que l'articulation interne sophistiquée de sa pensée) pour séduire de nombreux disciples. Ce nouveau *mythe* va justement être réinvesti par certains acteurs qui, pour des raisons personnelles ou sociologiques, se révèlent favorables à une lecture résolument technocratique des idées du maître, qu'ils continuent à appuyer sur ses revendications méritocratiques radicales.

---

<sup>1550</sup> Michel BELLET *Ibid.*, p. 200.

<sup>1551</sup> Marc ANGENOT, *L'histoire des idées - Problématiques, objets, concepts, méthodes, enjeux, débats*, Liège, Presses Universitaires de Liège, 2017, p. 321.

<sup>1552</sup> Francisco CAMPUZANO CARVAJAL, « Du mythe à la mythification », in *Figures de la mythification dans l'Espagne du XXe siècle*, Montpellier, Presses universitaires de la Méditerranée, 2015, pp. 3-9.

### 1.1.2 Des idéaux fédérateurs et transpartisans

C'est précisément la radicalité de la méritocratie saint-simonienne, qui se réclame de l'héritage de 1789 pour mieux le dépasser, qui séduit (entre autres) de nombreux républicains au cours des décennies 1820-1830. En témoigne tout particulièrement le cas de l'ancien carbonaro Saint-Amand Bazard, qui devient avec Enfantin l'un des deux pères fondateurs de l'Église saint-simonienne, déjà devenue une force idéologique majeure au tournant de 1830. C'est cette Première Église (1829-1831), encore balbutiante, qui a retenu notre attention en tant que substrat de la formation idéologique du *triumvirat*, et qui représente, comme nous l'avons vu, une étape significative dans la formulation d'un idéal technocratique original. En son sein, les idées de Saint-Simon sont réinterprétées et réarticulées dans un projet sensiblement plus autoritaire, dont la teneur s'explique notamment par la frustration liée au très faible impact des idées « industrielles » sur les élites gouvernementales et intellectuelles de l'époque, ainsi que par un contexte historique (contestations sociales et partisans croissantes, puis révolution de 1830) qui remet la question politique, notamment celle du contrôle de l'État, au centre des enjeux idéologiques.

Face aux troubles du temps et à la surdité des gouvernants, les saint-simoniens de la Première Église en viennent à estimer que la réorganisation sociale doit désormais être impulsée par un nouveau pouvoir fort. Réinvestissant pleinement les conceptions capacitaires de leur maître à penser, ils promeuvent la mise en place d'une société strictement hiérarchisée en fonction des capacités de chacun, au sommet de laquelle trônent des hommes d'élite qui concentrent les pouvoirs temporel et spirituel. Ils sont en effet légitimés à la fois par leur autorité religieuse et par leurs compétences scientifiques, puisque Religion et Science sont supposées bientôt converger dans un Tout organique.

Ainsi, tout en restant fondé sur un idéal méritocratique novateur, le projet politique de ces saint-simoniens prend des allures de théocratie scientifique, ou encore de technocratie religieuse. On voit ici comme des définitions trop restrictives de la *technocratie* peinent à rendre compte des innovations idéologiques qui se nouent alors dans la Première Église, où l'effacement du politique classique en faveur d'une administration scientifique et rationnelle est adossé à un réformisme progressiste et à une puissante morale humanitaire et religieuse. En observant ce processus, il nous semble que la technocratie ait en tant que concept et idéal suivi un processus progressif de décantation et de *sécularisation*, qui nuance son caractère supposément « inédit » ; nous aurons l'occasion d'y revenir.

Si les membres du *triumvirat* finissent par quitter le mouvement saint-simonien au cours du « schisme » de novembre 1831 (dans lequel Reynaud et Carnot jouent un rôle majeur), ils conservent indéniablement une empreinte majeure de cette première formation idéologique. Celle-ci est visible dès le début de leur autonomisation intellectuelle, alors qu'ils forment encore avec Pierre Leroux un quatuor qui anime une « Nouvelle école démocratique »<sup>1553</sup>, dont le souci pour les masses prolétaires suscite l'intérêt de la mouvance républicaine, qu'ils finissent par rejoindre officiellement en 1833. La même année, ils lancent l'*Encyclopédie nouvelle* pour servir « [d'] expression idéologique par excellence du jeune mouvement républicain »<sup>1554</sup>. Pourtant, des dissensions progressives finissent par avoir raison de la collaboration intellectuelle entre Leroux et Reynaud, actée en 1840 par une dispute alcoolisée portant sur leurs théories respectives de la *métempsychose*, qui structurent selon eux l'ensemble de leur pensée.

Au cœur de ce désaccord se trouve en réalité la question capacitaire de la *hiérarchie*. En effet, Leroux conçoit une métempsychose égalitaire, puisqu'il la décrit comme un phénomène qui voit la personnalité individuelle se dissoudre irrémédiablement à chaque mort physique (établissant ainsi un réel pont philosophique avec « l'Orient »), et l'âme se refondre dans l'Humanité pour prendre aléatoirement de nouvelles formes. Au contraire, Reynaud (qui reste attaché aux fondamentaux métaphysiques de « l'Occident ») estime que la personnalité individuelle ne peut que persister et rester attachée à l'âme après la mort, et surtout que le phénomène de réincarnation est avant tout un processus de *hiérarchisation*, au cours duquel chacun est rétribué (en fonction des œuvres et des mérites de ses vies passées) par l'obtention de capacités innées qui décident de sa place dans la hiérarchie spirituelle, politique et sociale de sa nouvelle existence. Ainsi, si la pensée de Reynaud, théoricien du *triumvirat*, demeure comme celle de Leroux animée par un profond souci humaniste et progressiste, elle est indéniablement caractérisée par de forts penchants capacitaires et hiérarchiques, qui accordent un rôle majeur à certains « grands hommes »<sup>1555</sup> qui ne sont pas sans rappeler les « hommes de génie » de Saint-Simon.

---

<sup>1553</sup> « Leroux (Pierre) », notice de l'édition de 1840 du *Conversations-Lexikon* (dictionnaire allemand), cité dans Jacques VIARD, *Pierre Leroux et les socialistes européens*, Le Paradou, Actes Sud, 1982.

<sup>1554</sup> David Albert GRIFFITHS, *Jean Reynaud, encyclopédiste de l'époque romantique*, Paris, Marcel Rivière et Cie, 1965, p. 122.

<sup>1555</sup> Jean REYNAUD, « Druidisme », in *Encyclopédie nouvelle Tome IV*, Paris, Charles Gosselin, 1846, pp. 412\*-413\*.

Ces « grandes âmes » sont appelées par Reynaud à prendre la direction de la société future, sur le modèle des druides gaulois qui auraient été tout à la fois les plus pieux des prêtres, les plus érudits des savants et les plus sages des conseillers politiques. Comme leurs illustres ancêtres, les prêtres de la religion républicaine devront se voir reconnus comme les dépositaires du « cercle des sciences », et donc comme les grands administrateurs rationnels de l'État, dans un projet de technocratie religieuse qui rappelle fortement certaines orientations de la Première Église. Or, selon Reynaud, c'est précisément pour que ces âmes d'élite soient identifiées et développées à leur plein potentiel que la République doit mettre en place un système d'instruction pleinement méritocratique, qui permette de leur faire rapidement gravir l'échelle sociale en brisant les carcans arbitraires des privilèges (le *sang* ne préjugeant nullement de la qualité de l'âme qui se réincarne dans un nouveau corps).

Si l'on observe plus largement l'action collective du *triumvirat* dont Reynaud demeure le philosophe attitré, on voit que, à chaque étape de son itinéraire partisan, il associe le progressisme méritocratique avec des idéaux indéniablement élitistes, qui finissent par s'exprimer dans un projet politique éminemment technocratique. Cette double orientation est particulièrement claire dans l'action du Ministère Carnot de 1848, par laquelle le *triumvirat* développe tout à la fois des réformes éducatives méritocratiques profondément égalitaires, progressistes et « prémonitoires »<sup>1556</sup> (notamment dans l'instruction primaire) tout en initiant le projet d'une École d'administration qui, tout aussi méritocratique, doit acter la transition de la République vers un régime technocratique et religieux.

Cette double dynamique nous a permis de confirmer l'intérêt heuristique du questionnement de Michael Sandel, mais également d'affirmer la nécessité d'élargir sa conception de la technocratie, qu'il n'est bien sûr pas le seul à défendre et qui est en réalité la plus partagée à l'heure actuelle. Sur cette question, nous avons pu constater comment, pour comprendre le déploiement progressif de l'idéal technocratique au cours du premier XIX<sup>e</sup> siècle, il convient de le resituer dans les luttes sociales et culturelles qui le déterminent largement.

---

<sup>1556</sup> Rémi DALISSON, *Hippolyte Carnot (1801-1888). La liberté, l'école et la République*, Paris, CNRS éditions, 2011..., [en ligne] <https://books.openedition.org/editions-cnrs/17739?lang=fr>, paragraphe 32.

### 1.1.3 Une idéologie liée à l'itinéraire ascendant des *capacités scientifiques*

En nous interrogeant, grâce aux outils de l'histoire sociale des idées politiques, sur les objectifs que les idées et l'action du *triumvirat* poursuivent dans différents champs sociaux, nous avons pu constater qu'elles étaient profondément liées aux aspirations d'un substrat sociologique et générationnel bien particulier. En effet, les réflexions méritocratico-technocratiques développées par le saint-simonisme, et reprises par ses dissidents au sein du républicanisme, trouvent, tout au long du premier XIX<sup>e</sup> siècle, un terreau particulièrement fertile et un soutien privilégié dans le milieu des étudiants et des ingénieurs parisiens. Le phénomène est particulièrement évident dans les dernières années de la Restauration, qui voit les jeunes étudiants de sensibilité réformiste fournir de très nombreuses recrues aux rangs les plus élevés de la hiérarchie saint-simoniennne. Attachés à l'idéal méritocratique qui leur a permis de s'élever par l'étude, ceux-ci s'estiment profondément lésés par la réintroduction des privilèges nobiliaires, qui leur ferment l'accès aux examens et donc aux perspectives de carrière, et sont déterminés à lutter pour leur condition sociale et leur reconnaissance symbolique, causes qui leur paraissent être particulièrement bien défendues par « l'Église ».

Parmi ce vivier d'étudiants, les idées les plus technocratiques du saint-simonisme sont surtout investies par l'élite des jeunes ingénieurs français, issus de l'École polytechnique (les plus soucieux de réforme sociale parmi leurs pairs) qui voient dans les promesses de Saint-Simon quant au futur *règne des savants* un message qui encourage leurs aspirations et légitime socialement leurs compétences. Antoine Picon note ainsi que la participation de nombreux polytechniciens au saint-simonisme a constitué « l'une des étapes constitutives des idéaux technocratiques contemporains »<sup>1557</sup>. En termes quantitatifs, on estime que, dès 1830, 130 polytechniciens gravitent franchement autour du mouvement saint-simonien (60 membres avérés et 70 sympathisants)<sup>1558</sup>. Surtout, même s'ils ne représentent pas une masse critique, les recrues saint-simoniennes de Polytechnique ont un « impact particulier »<sup>1559</sup> car elles sont surreprésentées dans le corps des Ponts et surtout des Mines (16 saint-simoniens sur 60 à 70 membres), soit les plus prestigieux des cursus ouverts aux polytechniciens. Ces recrues font donc pour beaucoup partie des meilleurs étudiants de l'école, jouant un grand rôle dans sa vie intellectuelle et comptant parfois rapidement parmi les grands esprits de leur temps.

---

<sup>1557</sup> Antoine PICON, « Générosité sociale et aspirations technocratiques : les Polytechniciens saint-simoniens », in *La France des X<sup>e</sup> : deux siècles d'histoire*, Paris, Economica, 1995, p. 154.

<sup>1558</sup> *Ibid.*, p. 146.

<sup>1559</sup> *Ibid.*, p. 147.

Lorsque le *triumvirat* rompt avec le saint-simonisme officiel, il conserve des liens durables avec le milieu des ingénieurs, principalement avec le noyau dur d'ingénieurs saint-simoniens dissidents bien sûr, mais pas uniquement. Jean Reynaud étant lui-même polytechnicien et étudiant de l'École des mines, il affirme régulièrement son durable attachement à ce corps, ainsi qu'en témoigne une lettre qu'il adresse en 1838 au directeur général des Ponts et Chaussées pour lui demander de le maintenir au rang d'ingénieur en disponibilité<sup>1560</sup>. Effectivement, la pensée du philosophe est en partie tributaire des aspirations du corps des ingénieurs, dont les plus actifs sur le plan social et politique eurent de toute manière tendance à rejoindre les saint-simoniens, et ainsi mêler leurs idées collectives à celle du jeune mouvement. Reynaud reprend indéniablement le flambeau de ce que Jean-Paul Frick désigne comme « l'idéologie scientifique »<sup>1561</sup> de Saint-Simon ; idéologie qui, si elle constitue une production intellectuelle typique d'un philosophe et non d'un homme de science<sup>1562</sup>, parvient néanmoins à saisir et exprimer les aspirations de nombreux savants, et à les séduire<sup>1563</sup>.

Cette importance de l'identité d'ingénieur de Reynaud se constate d'ailleurs dans ses projets encyclopédiques puisque, outre l'influence de l'encyclopédisme de Saint-Simon, le philosophe s'inscrit dans la lignée de la geste polytechnicienne qui, selon Bruno Belhoste et al., « demeure à certains égards d'une surprenante fidélité à ses idéaux fondateurs, à commencer par l'ambition encyclopédique qui animait un Gaspard Monge »<sup>1564</sup>. L'esprit encyclopédique est également particulièrement important au sein de l'École des mines, comme le remarque Jean-Marc Oury en désignant le « grand ancien »<sup>1565</sup> Jean Reynaud comme l'un des exemples les plus précoces et frappants des ambitions intellectuelles des ingénieurs des Mines, qui ne se cristalliseront explicitement qu'à la fin du siècle<sup>1566</sup>.

En somme, la pensée de Reynaud et l'action du *triumvirat* au cours du premier XIX<sup>e</sup> siècle s'articulent largement aux enjeux qui touchent un champ scientifique en pleine

---

<sup>1560</sup> F 14 27361, Archives nationales, cité dans GRIFFITHS, *Ibid.* p. 175.

<sup>1561</sup> Jean-Paul FRICK, *Le Concept d'organisation chez Saint-Simon*, Paris, Classiques Garnier, 2022, p. 893.

<sup>1562</sup> *Ibid.*, p. 895.

<sup>1563</sup> Voir notamment Jean-Pierre CALLOT, « Les polytechniciens et l'aventure saint-simonienne », *Ibid.*

<sup>1564</sup> Bruno BELHOSTE, Amy DAHAN DALMEDICO, Dominique PESTRE et Antoine PICON (dir.), « Introduction », *La France des X : deux siècles d'histoire*, Paris, Economica, 1995, p. 15.

<sup>1565</sup> Jean-Marc OURY, « La raison de la mine et la raison de la machine à vapeur », in *Les ingénieurs des Mines : cultures, pouvoirs, pratiques. Colloque des 7 et 8 octobre 2010*, Paris, Cheff-IGPDE, 2013, p. 121.

<sup>1566</sup> Anne-Françoise GARÇON, « Existe-t-il un « esprit mines » ? », in *Les ingénieurs des Mines : cultures, pouvoirs, pratiques. Colloque des 7 et 8 octobre 2010*, Paris, Cheff-IGPDE, 2013, p. 13.



mutation<sup>1567</sup>. Certains acteurs de ce dernier font alors l'objet d'une intégration accrue dans la société française, tant sur le plan symbolique<sup>1568</sup> que par la formalisation de nouveaux rôles sociaux. C'est bien sûr tout particulièrement le cas du corps des ingénieurs, dont l'élite polytechnicienne demeure marginale dans le champ scientifique du début du XIX<sup>e</sup> siècle, et estime que la Nation sous-emploie ses compétences polymorphes, qui pourraient pourtant permettre d'initier le dialogue entre sciences fondamentales et corps social. Les ingénieurs se trouvent en effet au confluent de plusieurs champs sociaux inégalement différenciés, dominés dans un champ scientifique déjà structuré, mais dominants dans un champ technique encore fragmenté et désuni, tandis qu'ils commencent à s'implanter dans un champ bureaucratique émergent qui s'articule profondément au proto-champ politique.

Alors que, selon Anne-Françoise Garçon, « dès la Restauration, le monde des ingénieurs d'État a déjà émergé en France et s'est imposé au sein de l'appareil d'État comme un univers culturel et professionnel aux caractéristiques propres et bénéficiant d'une grande autonomie »<sup>1569</sup>, ce « monde » devient progressivement un acteur de poids dans les champs intellectuel et politique. Il apparaît ainsi que, lors de ce premier XIX<sup>e</sup> siècle qui représente un moment cardinal pour la redéfinition des rapports entre science et société, le *triumvirat* semble jouer un rôle particulièrement important pour permettre aux discours de certains scientifiques, et surtout de certains ingénieurs, de pénétrer la pensée républicaine, puisque c'est dans leurs publications que nombre de ces derniers purent déployer une pensée qui dépasse largement les spécificités techniques de leur profession<sup>1570</sup>. C'est donc en partie dans le cadre du déploiement de la méritocratie ingénieriale, qui représente selon Bruno Belhoste une « étape aussi bien dans le développement de l'égalitarisme démocratique que dans celui d'un État bureaucratique moderne »<sup>1571</sup>, qu'il faut comprendre la mobilisation par le *triumvirat* du double registre méritocratique et technocratique, qu'il fait culminer dans sa conception singulière de l'*administration*.

---

<sup>1567</sup> Voir notamment Dominique PESTRE, *Histoire des sciences et des savoirs. Tome II : Modernité et globalisation*, Paris, Points, 2019.

<sup>1568</sup> Voir notamment Volny FAGES, « Ordonner le monde, changer la société. Les systèmes cosmologiques des socialistes du premier XIX<sup>e</sup> siècle », *Romantisme*, 2013, n° 159, pp. 123-134.

<sup>1569</sup> Chatzis KONSTANTINOS, « Les ingénieurs français au XIX<sup>e</sup> siècle (1789–1914) – Émergence et construction d'une spécificité nationale », *Bulletin de la Sabix*, 2009, n° 44, p. 4, doi:[10.4000/sabix.691](https://doi.org/10.4000/sabix.691). Voir également Bruno BELHOSTE et Chatzis KONSTANTINOS, « From Technical Corps to Technocratic Power: French State Engineers and their Professional and Cultural Universe in the First Half of the 19th Century », *History and Technology*, 2007, vol. 3, n° 23, pp. 215-217.

<sup>1570</sup> Voir notamment l'article « Statistiques » où Frédéric le Play émet une théorie globalisante du fait social et de son organisation : LE PLAY Frédéric, « Statistiques » in *Encyclopédie nouvelle Tome VIII*, Paris, Furne, 1843.

<sup>1571</sup> Bruno BELHOSTE, « L'élitisme polytechnicien: excellence scolaire et distinction sociale », in *La France des X : deux siècles d'histoire*, Paris, Economica, 1995, p. 20.

#### 1.1.4 L'administration républicaine comme véhicule de la gouvernance technocratique

Si elle est issue de la filiation de Saint-Simon, véritable « philosophe de l'industrie » souvent considéré comme le grand thuriféraire du fait économique, la pensée technocratique que nous avons étudiée au travers de l'*Encyclopédie nouvelle* reynaldienne ne cherche nullement à incarner son projet de gouvernance scientifique sous une forme économique. Au contraire, les membres du *triumvirat* témoignent d'une grande hostilité à la pensée économique en tant que paradigme, et à l'économie politique en tant que discipline. C'est pourquoi l'une des premières mesures prises par le ministère Carnot en 1848, dans le contexte de sa réorganisation du Collège de France, est de supprimer purement et simplement la chaire d'économie politique occupée par Michel Chevalier, ce qui révèle d'ailleurs quelles divergences avaient pu apparaître parmi les héritiers de Saint-Simon, et comment les républicains saint-simoniens en étaient venus à privilégier une lecture politique, et donc *administrative*, de la pensée du maître.

En effet, s'il s'en prend avec tant de force à l'économie politique, c'est que le *triumvirat* entend lui substituer une autre *science du politique*, tributaire des réflexions de Saint-Simon sur la nécessaire transition du politique à l'*administration*. L'*Encyclopédie nouvelle*, qui constitue le programme idéologique et politique du *triumvirat* (comme le confirme la cohérence de son exercice ministériel en 1848) déploie une conception très particulière de la méritocratie politique, qui la conduit à localiser intégralement la rationalité technocratique dans l'ordre administratif. Reynaud confie ce travail de théorisation au juriste républicain et dissident saint-simonien Théodore Fabas, qui lui est très proche idéologiquement et religieusement, et lui paraît donc pouvoir mettre en place une pensée politique qui soit fidèle à sa propre philosophie religieuse capacitaire.

Fabas formule une théorie institutionnelle ambivalente, qui reconnaît la légitimité de la souveraineté populaire tout en affirmant qu'elle doit être nuancée et guidée par des hommes que distinguent leur *science*. Pour lui, la « souveraineté » appartient « par droit égal à la volonté générale et à la science »<sup>1572</sup>, représentée par « cette élite des hommes versés dans la science sociale, qui doit [...] composer le corps aristocratique »<sup>1573</sup>. La *capacité scientifique* est en réalité clairement établie comme la *première* source de légitimité politique

---

<sup>1572</sup> Théodore FABAS, « Sieyès », *Ibid.*, p. 155.

<sup>1573</sup> Théodore FABAS, « Pairie », *Ibid.*, p. 250.

républicaine, puisqu'elle doit contrôler et amender les délibérations des représentations du peuple. Pour que cette nouvelle forme de gouvernance puisse prendre corps, il s'agit de développer le « domaine des capacités » par excellence qu'est l'*administration*, et au sein de laquelle la capacité scientifique doit régner en maître. On le voit, la notion d'administration est entendue dans un double sens : à la fois en tant que mode de gouvernance infaillible, qui constitue la rationalisation suprême du fait politique, mais également en tant que corps constitué inamovible, lieu de rassemblement « d'une hiérarchie d'administrateurs, [...] et d'une hiérarchie de savants formant des tribunaux scientifiques »<sup>1574</sup> qui doivent conserver un empire absolu sur la vie politique de la Nation.

On le voit, ce projet administratif présente de sérieuses divergences avec celui de Saint-Simon. Là où ce dernier promouvait selon Pierre Musso « l'idée-clef de la suppression du gouvernement »<sup>1575</sup> et envisageait une diffusion de la capacité administrative dans l'ensemble de la société, le projet de l'*Encyclopédie* se révèle bien plus technocratique et autoritaire, rappelant bien davantage les réflexions de la Première Église. De même alors que Saint-Simon voyait dans l'administration une institution et une logique « neutres »<sup>1576</sup>, l'*Encyclopédie* reynaldienne tient à en faire un corps idéologique autonome dans la structure étatique républicaine, un véritable collège solidaire d'experts, détenteur de sa propre *Weltanschauung* forgée par son rapport privilégié aux sciences et aux savoirs spécialisés. Ici encore, le *triumvirat* se fait largement l'écho des revendications de certains ingénieurs et intellectuels déclassés, aspirant à pénétrer les rangs de l'élite technico-administrative<sup>1577</sup> qui constitue l'un des grands enjeux politiques du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>1578</sup>.

Si cette théorie politique semble bien difficile à concilier avec la tradition républicaine française, elle doit néanmoins attirer notre attention sur ce que Michel Bellet désigne comme la « plasticité du contenu de l'idée républicaine »<sup>1579</sup> tout particulièrement quant à son rapport au phénomène administratif puisque « le rôle nouveau confié à l'administration a appartenu et appartient aussi à certaines lectures et initiatives considérées comme républicaines »<sup>1580</sup>. Bien sûr, l'*Encyclopédie nouvelle* reynaldienne constitue indéniablement une interprétation très

---

<sup>1574</sup> Théodore FABAS, « Théocratie », *Ibid.*, p. 463.

<sup>1575</sup> Pierre MUSSO, « L'organisateur-réseau ou la politique de Saint-Simon », in *Télécommunications et philosophie des réseaux*, Presses Universitaires de France, 1998, p. 115.

<sup>1576</sup> *Ibid.*, paragraphe 79.

<sup>1577</sup> Bruno BELHOSTE, « L'élitisme polytechnicien: excellence scolaire et distinction sociale », in *La France des X<sup>e</sup> : deux siècles d'histoire*, Paris, Economica, 1995, p. 19.

<sup>1578</sup> Pierre ROSANVALLON, *L'État en France de 1789 à nos jours*, Paris, Seuil, 1990, p. 61.

<sup>1579</sup> Michel BELLET, « Henri Saint-Simon et l'idée républicaine », *Ibid.*, p. 196.

<sup>1580</sup> *Ibid.*

originale et technocratique, mais nous permet de voir comment, dès le premier XIX<sup>e</sup> siècle, le républicanisme français s'est très rapidement interrogé, (notamment sous l'influence du saint-simonisme) sur son rapport « scientifique » à l'*administration*. Processus qui lui a indéniablement fait développer une relation singulière à cette notion<sup>1581</sup> puisque, d'après Jacky Hummel, c'est « dans la postérité d'exigences saint-simoniennes (l'introduction du mode administratif dans la direction des intérêts nationaux) [que] les fondateurs de la V<sup>e</sup> République appellent de leurs vœux une autorité étatique [...] appuyée sur l'efficacité d'une Administration rationnelle »<sup>1582</sup>. L'étude du *triumvirat* confirme que la pensée républicaine historique est très rapidement sensible aux mutations politiques sous-tendues par la rationalisation administrative « scientifique ». À l'heure actuelle, ces thèmes sont tout sauf négligeables pour élucider le rapport du républicanisme français à la brûlante « question technocratique », qui ne peut nullement être réduite à un développement exogène typique du XX<sup>e</sup> siècle néolibéral.

Comme nous l'avons indiqué dans notre développement, la théorie administrative de l'*Encyclopédie nouvelle* apparaît également comme une étape dans le cheminement vers une certaine conception du *biopouvoir*, au cours du premier XIX<sup>e</sup> siècle. En affirmant qu'« il est manifeste qu'aucun but supérieur [au] développement [de l'homme] ne peut et par conséquent ne doit être cherché »<sup>1583</sup>, l'*Encyclopédie nouvelle* fait certes état d'un objectif humaniste et progressiste (améliorer la condition du genre humain dans son ensemble), mais dégage en pratique une dynamique d'« arraisonement de la Nature » qui se mue rapidement en un arraisonement de l'Homme, permis par les ressources théoriques et pratiques des disciplines scientifiques les plus développées.

En somme, en passant en revue les idées et l'action du *triumvirat* du ministère Carnot de 1848, nous avons pu analyser une pensée technocratique singulière, qui nous permet de mieux saisir la nature fluide et polysémique de l'idéal technocratique. Ce dernier a pu prendre dans l'histoire des formes diverses, et se nourrir parfois, paradoxalement, d'aspirations éminemment morales, humanitaires et progressistes. Ceci nous permet d'ailleurs de dégager quelques éléments de réflexion plus généraux sur ce concept même de *technocratie*.

---

<sup>1581</sup> *Ibid.*

<sup>1582</sup> Jacky HUMMEL, « L'institution gouvernementale au sein d'une République administrative. Une lecture hauriouriste de l'article 20 », *Jus Politicum*, 2015, n° 24, p. 39.

<sup>1583</sup> Jean REYNAUD, « Druidisme », *Ibid.*, p. 416\*\*\*\*

### 1.1.5 Quelques contributions à la délimitation des concepts de *technocratie* et d'*idéal technocratique* depuis le champ de l'histoire des idées

L'étude de la genèse de la pensée technocratique du *triumvirat* nous permet d'apporter une contribution issue du champ de l'histoire des idées à la délimitation générale des concepts de *technocratie*, entendu comme une forme de gouvernance caractérisée par le règne des *experts* issus des champs de la « science, technologie, gestion [et] administration »<sup>1584</sup>, ainsi qu'à celui d'*idéal technocratique* qui promeut cette gouvernance. Nous l'avons précisé dès notre introduction, il n'existe guère d'*idéologie technocratique* au sens restrictif (la science et rien que la science), qu'il serait possible de désigner, par exemple, par le néologisme très précis et volontariste de *technocratie*. Nous préférons ainsi conserver la notion d'*idéal technocratique* pour désigner le faisceau d'idées et de préférences informel, souple mais néanmoins opératif, qui sous-tend la préférence marquée pour une politique rationalisée suivant la logique scientifique et technique<sup>1585</sup>, mais peut s'articuler à d'autres arguments.

Notre analyse confirme que, dans la pensée saint-simonienne, les éléments technocratiques ne constituent en aucun cas un composé chimiquement pur, aisé à identifier et à retrancher de son contexte idéologique pour faire l'objet d'une définition restrictive. Au contraire, il apparaît que l'idéal technocratique s'est peu à peu décanté au sein d'une *materia prima* idéologique complexe et profondément organique. En se proposant de repenser l'ensemble des phénomènes naturels et sociaux dans sa philosophie propre, Saint-Simon déploie un ensemble original d'articulations entre des idées (anciennes ou neuves) qui ouvrent un vaste « champ des possibles » sur le plan idéologique. C'est ainsi que, sans s'y engager pleinement, sa pensée produit certaines conditions de possibilité théoriques privilégiées pour l'émergence de certains idéaux technocratiques. En témoignent les usages qui en seront faits par ses disciples, puisque les tout premiers d'entre eux (une fois organisés) privilégieront justement un ensemble d'articulations résolument technocratiques, qui n'étaient présentes qu'en germes et contrebalancées par d'autres idées chez le philosophe de l'industrie.

Pourtant, même au sein de la Première Église qui hypertrophie les réflexions capacitaires de Saint-Simon, l'idéal technocratique n'apparaît nullement comme un *objet* circonscrit, mais se trouve notamment mêlé, comme ce sera plus tard le cas chez Reynaud, à

---

<sup>1584</sup> Francis-Paul BENOIT, « Le problème du technocratisme », in *La Démocratie libérale*, Paris, Presses Universitaires de France, 1978, p. 217.

<sup>1585</sup> Eri BERTSOU et Daniele CARAMANI, « People Haven't Had Enough of Experts: Technocratic Attitudes among Citizens in Nine European Democracies », *American Journal of Political Science*, 2022, vol. 1, n° 66, pp. 5-23, doi: <https://doi.org/10.1111/ajps.12554>.

une vision théocratique qui lui confère une dimension radicalement différente de ce que nous connaissons comme la *technocratie* depuis l'émergence des formes de gouvernance néolibérales. Ainsi, le caractère fluide et protéiforme de l'idéal technocratique que nous avons décrit en introduction n'est nullement une altération récente, mais se vérifie depuis l'origine. Comme l'indique particulièrement bien l'exemple des saint-simoniens et du *triumvirat*, le concept de *technocratie* semble d'ailleurs en réalité avoir suivi un processus classique de *sécularisation*<sup>1586</sup>, qui l'a progressivement détaché d'un cadre discursif religieux<sup>1587</sup>.

Plus largement, on voit avec le cas des premiers saint-simoniens que les arguments technocratiques ne constituent pas une rupture totale dans le discours philosophique classique, mais représentent au contraire l'un des développements du *topos* du « gouvernement des meilleurs ». Les modalités conceptuelles dans lesquelles s'exprime ce *topos* millénaire sont largement rebattues en France au tournant du XIX<sup>e</sup> siècle, dans le cadre des débats capacitaires initiés pour conceptualiser la notion de *mérite*. La « capacité scientifique » fait alors partie des nombreuses formes de légitimités qui sont convoquées pour repenser les caractéristiques des élites futures, et l'idéal technocratique qui en découle secondairement ne saurait donc être réduit à un phénomène apolitique, amoral et purement économique. Plutôt, il fait partie intégrante des grandes orientations philosophiques et politiques qui ont émergé dans la modernité démocratique, ce qui contribuerait à expliquer pourquoi le problème technocratique est devenu si *central*, d'après l'analyse de nombreux politistes.

Tout en ayant précisé le caractère « impur » de la formulation première de l'idéal technocratique chez Saint-Simon et les saint-simoniens, nous pouvons tout de même nous appuyer sur cet exemple pour délimiter davantage ce concept, et par là même contribuer à préciser la nature de celui de *technocratie*. Il s'agira donc pour nous de nous questionner sur le « cœur inéliminable »<sup>1588</sup> de l'idéal technocratique, comme certains historiens des idées

---

<sup>1586</sup> Sur ce thème, voir notamment la synthèse de Jean-Claude MONOD, *La querelle de la sécularisation - de Hegel à Blumenberg*, Paris, Vrin, 2002.

<sup>1587</sup> Jackson LEARS, *Something for Nothing: Luck in America*, New York, Viking, 2003, p. 22 : « Bien qu'elle préfère aujourd'hui le langage de la technocratie à celui de la religion, la culture du contrôle reprend la version suffisante et séculière du providentialisme chrétien qui forme la trame de la moralité américaine depuis deux siècles. L'hubris de cette vision providentielle réside dans la tendance à sanctifier le séculier ; dans notre certitude désinvolte de ne pas faire seulement partie d'un plan divin – ou « évolutionnaire » –, mais d'être véritablement capables de comprendre comment ce plan s'incarne concrètement dans les arrangements sociaux et économiques, ou même dans les luttes de pouvoir globales ».

<sup>1588</sup> Michael FREEDEN, *Ideologies and Political Theory: A Conceptual Approach*, Oxford, Clarendon Press, 2006, p. 78.

ont par exemple essayé de le faire dans le cas du fascisme<sup>1589</sup> pour préciser quelle serait l'articulation conceptuelle absolument *nécessaire* de cette idéologie, qui transcenderait les époques et les contextes sociaux.

Bien sûr, un projet si ambitieux ne nous paraît pas pleinement réalisable dans le cas du concept de *technocratie*, puisque ce dernier ne semble pas pouvoir trouver de sens pertinent avant la « Révolution scientifique »<sup>1590</sup>, qui transforme profondément la vision du monde du genre humain (et fait progressivement des sciences et des techniques des outils privilégiés pour penser Nature comme société). Nous ne saurions insister assez (et sans mauvais jeu de mots) sur l'importance de cette véritable révolution copernicienne que représente « l'invention de la science »<sup>1591</sup>, source d'un « nouveau langage »<sup>1592</sup> pour appréhender l'ensemble de l'ordre *phénoménal*, et donc promesse de rien de moins qu'une « Nouvelle Alliance »<sup>1593</sup> pour l'esprit humain. Dans ce contexte, « la Science » (construction idéologique qui ne s'est en réalité pleinement consolidée qu'aussi tard qu'au XIX<sup>e</sup> siècle<sup>1594</sup>) n'est pas qu'une idée parmi d'autres, mais se construit en partie comme une *perspective métaphysique alternative*<sup>1595</sup> aux grands cadres intellectuels structurants (religieux et philosophiques) qui l'ont précédée, et cohabitent désormais avec elle. Bien plus que l'économique, c'est le fait *scientifique* (dont découlent les techniques modernes) qui conditionne la pensée technocratique sous toutes ses formes.

---

<sup>1589</sup> Roger EATWELL, « On defining the 'Fascist Minimum': The centrality of ideology », *Journal of political Ideologies*, 2007, vol. 1, n° 3, pp. 303-319.

<sup>1590</sup> Ce phénomène est classiquement considéré comme initié au XVI<sup>e</sup> siècle (avec Francis Bacon notamment), mais d'autres temporalités ont été proposées par l'historiographie, tandis que la notion même de « Révolution scientifique » a été nuancée par certains historiens. Voir notamment Pascam DURIS, *Quelle révolution scientifique ? Les sciences de la vie dans la querelle des Anciens et des Modernes (XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles)*, Paris, Hermann, 2016, ainsi que Sandrine PARAGEAU, « "Le trivial et l'ordinaire" : pour une histoire intellectuelle de la Révolution scientifique », *Dix-septième siècle*, 2012, vol. 4, n° 257, pp. 627-637.

<sup>1591</sup> David WOOTTON, *The Invention of Science. A New History of the Scientific Revolution*, New York, Harper Collins, 2016.

<sup>1592</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>1593</sup> Ilya PRIGOGINE et Isabelle STENGERS, *La nouvelle alliance. Métamorphose de la science*, Paris, Gallimard, 1979.

<sup>1594</sup> Guillaume CARNINO, *L'Invention de la science. La nouvelle religion de l'âge industriel*, Paris, Seuil, 2015.

<sup>1595</sup> Pour appréhender comment la Révolution scientifique se déploie autour d'une véritable révolution métaphysique, voir David WOOTTON, *Ibid.*, p. 109 : "The new metaphysics of the seventeenth century, which treated space as abstract and infinite, and location and movement as relative, was grounded in the new mathematical sciences of the fifteenth and sixteenth centuries". Également : Edwin BURTT, *The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science: A Historical and Critical Essay*, Londres, Routledge, 1924, Matteo MORGANTI, « Science-based Metaphysics: On Some Recent Anti-metaphysical Claims », *Philosophia Scientiae*, 2015, vol. 1, n° 19, pp. 57-70, et Claudine TIERCELLIN, « La métaphysique Et Les Sciences. Les Nouveaux Enjeux », *Lato Sensu: Revue De La Société De Philosophie Des Sciences*, 2016, vol. 1, n° 3, pp. 1-16, doi:<https://doi.org/10.20416/lrsrps.v3i1.583>.

Dans ce cadre général, on peut estimer que la question technocratique, si elle découle bien d'un cadre philosophique classique qui touche au *topos* du « gouvernement des meilleurs », représente tout de même un saut qualitatif majeur dans cette tradition. Ceci car elle représente l'irruption progressive, dans le discours philosophico-politique, d'une *perspective métaphysique* nouvelle, axée sur des « idéologies scientifiques »<sup>1596</sup> dont le *scientisme* représente sans nul doute la forme la plus chimiquement pure. Saut qualitatif mais non rupture, car tout comme la pensée philosophique s'est arrimée au référentiel religieux avant de s'en émanciper, la pensée scientifique s'est déjà imbriquée dans ce même *continuum*, sans que nous puissions préjuger des inflexions que son déploiement donnera à la « Nouvelle Alliance ».

En effet, à l'échelle de l'histoire de l'humanité, la Révolution scientifique demeure extrêmement récente. Il n'est ainsi pas impossible de penser que tout ce qui touche à cet *idéal technocratique* qui s'en réclame, ne demeure encore qu'une « proto-idéologie », dont l'appareillage argumentatif serait encore en construction. Envisager l'idéal technocratique comme une proto-idéologie, ce n'est d'ailleurs nullement minimiser son pouvoir de conviction, qui pourrait être d'autant plus fort qu'il s'incarnerait non dans une logique implacable, mais plutôt dans un *mythe* mobilisateur. Quoi qu'il en soit, à l'heure actuelle, ce n'est pas une formulation philosophique rigoureuse qu'il nous semble falloir dégager de la problématique technocratique, mais plutôt un « cœur mythologique »<sup>1597</sup> dessinant un horizon qui, encore imprécis, suscite pourtant l'adhésion d'une partie croissante des populations des démocraties modernes<sup>1598</sup>. La puissance de l'idéal technocratique en tant que mythe politique nous paraît tenir en plusieurs idées-forces, qui s'emboîtent de manière successive et sont assez bien incarnées dans l'histoire du saint-simonisme :

(1) Tout d'abord, le socle fondateur ou premier « étage » nécessaire (mais loin d'être suffisant) pour commencer à formuler l'idéal technocratique consiste dans l'idée que l'émergence des sciences modernes (et plus précisément les méthodes des sciences mathématiques et naturelles ou encore « exactes ») constitue une rupture dans l'histoire de l'Humanité, et que « la science » doit désormais prendre une place qu'elle n'avait pas par le

---

<sup>1596</sup> Jean-Paul FRICK, *Le Concept d'organisation chez Saint-Simon*, Paris, Classiques Garnier, 2022, p. 893.

<sup>1597</sup> Marcel VAN HERPEN, « Defining Fascism: The “Thin” Method », in *Putinism: The Slow Rise of a Radical Right Regime in Russia*, Palgrave Macmillan, 2013, pp. 116-126.

<sup>1598</sup> Eri BERTSOU et Daniele CARAMANI, « People Haven't Had Enough of Experts: Technocratic Attitudes among Citizens in Nine European Democracies », *American Journal of Political Science*, 2022, vol. 1, n° 66, p. 14, doi: <https://doi.org/10.1111/ajps.12554>.



passé. Vraie ou fausse, cette idée est indéniablement devenue structurante dans la conception que nous nous faisons, « Modernes », de notre singularité par rapport aux « Anciens ». Exprimée précocement, explicitement et systématiquement (et de manière messianique) par Saint-Simon, cette conception générale de l'importance du phénomène scientifique est devenue une conviction explicite ou implicite dans une très large majorité des populations des démocraties modernes et surtout occidentales. S'il ne conduit pas nécessairement à la *technocratie* (car pouvant produire d'autres formes d'intégrations des sciences dans le fait politique), c'est ce substrat premier, implicite et largement répandu, qui nous paraît expliquer en premier lieu comment l'idéal technocratique peut être formulé depuis l'ensemble des couches de nos sociétés démocratiques<sup>1599</sup>, hors de toute idéologie structurée.

(2) Le deuxième « étage » de l'idéal technocratique, déjà plus spécifique mais encore très protéiforme, touche aux premiers degrés du « scientisme » soit cette « attitude consistant à considérer que toute connaissance ne peut être atteinte que par les sciences, particulièrement les sciences physico-chimiques, et qui attend d'elles la solution des problèmes humains »<sup>1600</sup>. Encore une fois implicite et très rarement articulée dans une idéologie claire de la « suprématie absolue de la science », cette *attitude* fait émerger l'idée que le progrès des sciences et des techniques doit entraîner une mutation radicale de la nature même du politique. À mesure que ce « deuxième étage » s'élève et se précise, ses partisans affirment de manière de plus en plus claire l'idée que la logique conflictuelle du politique, basée sur le compromis, doit céder la place, au moins dans certaines sphères, à la « logique scientifique » entendue comme une rationalisation systématique permise par les méthodes des sciences naturelles et des techniques qui y sont liées. C'est dans le déploiement progressif de ce deuxième étage, appuyé sur les fondations globales du premier, qu'il nous semble falloir trouver l'une des modalités de cette « révolution » technocratique « silencieuse » et « sans visage »<sup>1601</sup> qui aurait peu à peu pénétré le cœur des démocraties, jusqu'à ce que, selon Frank Fischer, « le nombre de citoyens qui soutiennent des positions technocratiques à travers l'Europe ne soit en aucun cas négligeable »<sup>1602</sup>. La philosophie de Saint-Simon nous semble se situer à un stade assez avancé de ce deuxième étage avec toutes les nuances que nous avons déjà évoquées.

---

<sup>1599</sup> Eri BERTSOU et Daniele CARAMANI, *Ibid.*

<sup>1600</sup> « Scientisme », *CNRTL*, URL complète en biblio.

<sup>1601</sup> Frank FISCHER, *Technocracy and the Politics of Expertise*, Londres, Sage, 1990. p. 19.

<sup>1602</sup> *Ibid.*

(3) Enfin, le troisième et dernier étage du mythe technocratique correspond à la culmination explicite de cet idéal. Ce serait là que le mythe tendrait à devenir idéologie, en proposant un programme doctrinal et institutionnel précis, comparable à ce qu'ont pu entreprendre les saint-simoniens de la Première Église. Arrivé à son *paroxysme*, l'idéal technocratique n'en serait pas pour autant nécessairement *restrictif*, et pourrait toujours théoriquement se nourrir d'un vaste registre argumentatif moral (humanisme biotechnique, gestion néolibérale, intérêt général, etc.). L'essentiel est que, fondamentalement, soit affirmée explicitement la supériorité radicale de la logique scientifique sur le politique (et donc sur la délibération démocratique), pour favoriser une administration pleinement rationnelle, entendue sous toutes ses formes potentielles (lois du marché, normes, etc.). Enfin, cet idéal technocratique accompli présenterait un véritable programme institutionnel, qui insisterait sur la nécessité d'assurer la suprématie d'un corps d'experts scientifiques et techniques triés sur le volet, par la transformation ou l'abolition de l'État. La Première Église saint-simonienne, (et après elle l'*Encyclopédie nouvelle* reynaldienne), nous semble franchement toucher à cette extrémité en théorie ; ses considérations sur la primauté du *sentiment* l'en éloignent néanmoins quelque peu, et elle demeure une « technocratie religieuse » plus qu'une pure technocratie.

Voilà donc, au travers des réflexions saint-simoniennes que nous avons pu évoquer dans notre analyse, les différentes composantes de ce qui nous semble constituer le cœur du mythe politique, et peut-être de la proto-idéologie, que représente l'idéal technocratique, et pourraient contribuer à expliquer son succès polymorphe dans les démocraties modernes. Bien sûr, ces éléments de définition restent très schématiques, ils ne prétendent nullement être exhaustifs ou définitifs, et supposent on le voit une large gamme de nuances et de degrés. Malgré tout, ils nous semblent permettre d'appréhender globalement le problème de fond de la « question technocratique », et d'envisager ses développements potentiels.

### 1.1.6 Les chemins potentiels de l'idéal technocratique

Notre étude nous a permis de dégager certaines dynamiques fondamentales qui expliquent le déploiement et le succès de certaines idées technocratiques au cours du premier XIX<sup>e</sup> siècle, et pourraient contribuer à mieux appréhender les émergences et résurgences technocratiques futures. L'enseignement le plus clair (et récurrent) de notre analyse est que, comme nous l'avons indiqué, les définitions restrictives de la technocratie produisent un véritable angle mort dans le questionnement de ce phénomène. Hier comme aujourd'hui, l'idéal technocratique peut tout à fait puiser dans des argumentaires philosophiques, moraux et éthiques pour se déployer - comme il le fit avec l'humanisme et le progressisme au cours du premier XIX<sup>e</sup> siècle. Ce phénomène est d'ailleurs observé par la recherche contemporaine puisque, selon Annabelle Littoz-Monnet, par exemple, « l'expertise éthique est [aujourd'hui] sollicitée afin de (re)technocratiser le processus politique, lorsque les débats deviennent trop politisés et qu'aucun consensus sociétal n'est envisageable »<sup>1603</sup>.

Autre axe de déploiement potentiel de l'idéal technocratique : la frustration scientifique et élitaire. Au cours de notre analyse, nous avons pu étudier les processus généraux par lesquels certains acteurs mobilisent les réflexions technocratiques pour défendre et conquérir des positions de pouvoir dans divers champs sociaux. Or, il est apparu que l'idéal technocratique n'est jamais aussi fort et fédérateur que quand il se voit formulé de manière réactive, pour contester une situation de perte de sens et d'injustice perçue par certains groupes d'acteurs. En effet, la grande radicalité de certains idéaux technocratiques qui se déploient au cours du premier XIX<sup>e</sup> siècle est en partie due aux conditions particulières vécues par les représentants d'une certaine élite intellectuelle (souvent d'orientation « scientifique ») frustrée par les politiques et les valeurs de la Restauration puis de la Monarchie de Juillet (qui tarde à consacrer les *capacités*). Largement privés de perspectives sociales et de reconnaissance symbolique, ne pouvant mettre leurs talents spécifiques au bénéfice de la société, nombre de jeunes étudiants rejoignent alors la Première Église pour affirmer la centralité de leurs valeurs et compétences propres dans le proto-champ politique : la place des jeunes ingénieurs est centrale dans ce processus de contestation technocratique.

Ces revendications idéologiques fortes tendent justement à s'affaiblir au cours du XIX<sup>e</sup> siècle, notamment car les ingénieurs ont été de plus en plus valorisés et intégrés aux

---

<sup>1603</sup> Annabelle LITTOZ-MONNET, « L'expertise éthique, un outil de gouvernance technocratique ? », *Revue française d'éthique appliquée*, 2016, n° 2, p. 5.

classes dirigeantes au fil des décennies, en particulier par Napoléon III, qui put être comparé à un véritable « Saint-Simon à cheval »<sup>1604</sup>. Cette intégration progressive du corps des ingénieurs à l'élite technico-administrative et à la « noblesse d'État »<sup>1605</sup> a sans nul doute joué un grand rôle pour assécher le grand mouvement technocratique qui avait émergé au début du siècle. Il semble donc que l'idéal technocratique soit très largement nourri par un certain ressentiment sociopolitique, qui peut toucher hommes et femmes éduqués, dans certaines conditions.

Justement, la recherche contemporaine semble indiquer que, aujourd'hui encore, selon Howard Greenwald, « la pensée technocratique n'apparaît pas comme une idéologie managériale, mais comme une forme de protestation [d'individus] dont les hautes aspirations ont été contrariées »<sup>1606</sup> et qui se déclarent insatisfaits de leurs carrières professionnelles. Notons toutefois que cette forme de pensée contestatrice n'est pas limitée aux milieux scientifiques, ce qui semble cohérent avec le déploiement progressif de l'idéal technocratique dans les champs sociaux les plus variés. Si au cours du premier XIX<sup>e</sup> siècle les scientifiques, ingénieurs et étudiants parisiens étaient parmi les seuls à être touchés par un messianisme scientifique opératif, l'expertise scientifique et technique, et le mythe politique qui y est lié, s'est désormais largement répandue, et peut être mobilisée par tous types d'élites intellectuelles. Les démocraties modernes devraient ainsi prêter une attention soutenue à ces phénomènes de « frustrations élitaires » pour mesurer le « risque technocratique » qui se déploie en leur sein.

Nous l'avons vu, c'est précisément ce genre d'idéal technocratique contestataire qui est entré en contact avec le parti républicain au cours du premier XIX<sup>e</sup> siècle, et a eu une véritable influence sur certaines de ses expressions idéologiques et institutionnelles. Notre analyse indique que le républicanisme français (tel qu'il s'est historiquement construit) ne peut aujourd'hui balayer d'un revers de main les accusations qui lui sont faites pour son supposé « technocratisme ». Les réflexes technocratiques qui peuvent se développer et être combattus au cœur de la V<sup>e</sup> République ne sont pour certains aucunement des phénomènes exogènes, mais apparaissent au contraire issus de choix historiques fondamentaux, et notamment de cette nouvelle alliance entre science et politique que certains républicains ont

---

<sup>1604</sup> Éric ANCEAU, *Napoléon III: Un Saint-Simon à cheval*, Paris, Tallandier, 2008.

<sup>1605</sup> Voir les considérations de Pierre Bourdieu sur l'École polytechnique dans l'écosystème des Grandes écoles françaises : Pierre BOURDIEU, *La noblesse d'État. Grandes écoles et esprit de corps*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1989.

<sup>1606</sup> Howard GREENWALD, « Scientists and Technocratic Ideology », *Social Forces*, 1979, vol. 2, n° 58, p. 630.

entrepris d'opposer à celle de la royauté<sup>1607</sup> en privilégiant le registre rationnel de l'*administration*.

Parallèlement, selon la grille de lecture de nombreux politistes que nous avons cités en introduction, si populisme et technocratie progressent aujourd'hui de concert pour prendre en tenaille la démocratie, il ne faut pas négliger la possibilité que la V<sup>e</sup> République connaisse une exacerbation de certaines de ces tendances technocratiques profondes. Cela pourrait notamment s'opérer par le recours à une certaine interprétation technocratique de la tradition saint-simonienne ; perspective d'autant moins négligeable qu'elle s'est déjà produite historiquement<sup>1608</sup>, et que notre étude nous a conduits à constater comment l'idée républicaine a fait preuve en France, au cours du premier XIX<sup>e</sup> siècle, de sa grande « plasticité », justement (et entre autres) par son dialogue soutenu avec le saint-simonisme.

## **1.2 Le *triumvirat* : un profil singulier pour une véritable place dans l'histoire républicaine française**

### **1.2.1 Des hommes issus de la tradition républicaine la plus sûre et durablement marqués par le saint-simonisme...**

Alors que nous décrivons leur parcours idéologique, il convient de ne pas réduire les membres du *triumvirat* à de purs « saint-simoniens » qui se seraient infiltrés tardivement dans le mouvement républicain pour y implanter des idées qui lui seraient totalement étrangères. Opérer une délimitation partisane si nette dans leur itinéraire et leur action ne nous paraît pas pertinent, tout d'abord du fait de la grande porosité des tendances idéologiques de l'époque, et surtout de l'histoire personnelle de nos trois personnages, dont la profonde imprégnation républicaine précède la conversion saint-simonienne. En effet, les membres du *triumvirat* présentent le point commun d'avoir chacun, dès leur jeune âge, bénéficié d'une formation républicaine privilégiée pour leur époque, en réalité la seule qui existât encore dans une situation de répression et de clandestinité : la tradition orale des aînés.

---

<sup>1607</sup> Arnault SKORNICKI, *L'économiste, la cour et la patrie*, Paris, CNRS éditions, 2011, p. 373 : « le ministère de Turgot scella l'alliance des savants, ingénieurs et économistes ».

<sup>1608</sup> Jacky HUMMEL, « L'institution gouvernementale au sein d'une République administrative. Une lecture hauriouriste de l'article 20 », *Jus Politicum*, 2015, n° 24, p. 39.

Hippolyte Carnot est bien sûr issu de l'une des plus grandes dynasties républicaines de l'époque, de ces traditions familiales qui ont été décisives pour permettre au républicanisme de ne « pas mourir »<sup>1609</sup>, selon les mots de Pamela Pilbeam et de voir son idéal être transmis à une jeune génération qui l'aurait sinon ignoré. Il est ainsi intéressant de voir que ce jeune homme, recruté de haut rang pour les saint-simoniens, considéra son engagement dans l'*Église* comme la stricte continuité de son héritage républicain, avec lequel il ne rompt d'ailleurs à aucun moment (il devient l'une des grandes figures publiques du jeune parti dès le début de la décennie 1830). De même, Jean Reynaud eut pour tuteur l'ancien conventionnel Merlin de Thionville, qui lui inculqua « l'amour de la patrie et de la république » dans le respect de la tradition révolutionnaire. Charton eut également un père « déiste et républicain »<sup>1610</sup> qui lui transmet les principales valeurs et aspirations de cette sensibilité politique.

Nous le voyons, il est frappant de voir ces trois jeunes hommes, parmi les mieux placés de leur génération pour juger de ce qui peut correspondre à la « tradition républicaine », rejoindre le saint-simonisme pour y puiser les ressources nécessaires à leur combat. Ceci tient probablement en partie au fait que les membres du *triumvirat* faisaient partie de la toute première génération à n'avoir pas directement vécu la Révolution, et pour laquelle la République ne constituait donc pas un phénomène politique concret à construire, mais avant tout une tradition à reconstituer, à partir des outils intellectuels qui paraissaient alors les plus pertinents.

Quoi qu'il en soit, les trois amis pensèrent toujours leur engagement saint-simonien comme la continuation et l'approfondissement « scientifique » de la tradition républicaine. Même après le « schisme » de 1831, ils conservent l'approche et les grands outils théoriques qui les ont marqués dans la Première Église pour les mettre au service de la mouvance républicaine. Ils conservent un statut privilégié dans celle-ci grâce à Carnot, et vont surtout influencer la mouvance idéologique plus informelle qui gravite autour de lui. Leur imprégnation saint-simonienne se vérifie encore dans les dernières décennies de leur vie et de leur action, lorsque Carnot note que « nul n'[...]a passé [dans le saint-simonisme] sans en conserver un puissant souvenir »<sup>1611</sup> ou encore que

---

<sup>1609</sup> Pamela PILBEAM, *The 1830 revolution in france*, Hong-Kong, MacMillan, 1991, p. 20.

<sup>1610</sup> Marie-Laure AURENCHÉ, « CHARTON Édouard », *Le Maitron*, 2009.

<sup>1611</sup> Hippolyte CARNOT, *Mémorial de 1848 (fragments)* – Archives nationales 108 AP/3, « Saint-simonisme », feuillet 4.

les saint-simoniens, audacieux, ont cru édifier une religion nouvelle : ils se sont trompés, je le veux bien ; Quoi qu'il en soit, éclaireurs du progrès, ils ont fait une exploration hardie vers un monde ignoré... Je me félicite, en ce qui me touche d'avoir passé par l'École saint-simonienne<sup>1612</sup>.

De même, Reynaud affirme ne rien regretter de son passage dans l'Église, qu'il estime avoir été nécessaire à sa formation intellectuelle<sup>1613</sup> et avoir posé les questions les plus fondamentales de son temps, comme en témoigne une lettre de 1854 à Carnot :

La République aura bien de la peine à prendre dans notre peuple tant qu'elle n'aura qu'une bannière politique : comme la monarchie a eu sa bannière religieuse, il faut que la démocratie songe sérieusement à se préparer la sienne. Je crois fermement que c'est par là que la Révolution périclité ; et, à travers bien des erreurs, des exagérations, le saint-simonisme a été dans le droit sens de ce côté. On le verra de plus en plus<sup>1614</sup>.

C'est ce « droit sens » qu'ils ont poursuivi sans trêve, en tant qu'authentiques membres de la mouvance du républicanisme saint-simonien.

---

<sup>1612</sup> Hippolyte CARNOT, « *Sur le Saint-simonisme* », *Lecture faite à l'Académie des Sciences Morales et Politiques*, Paris, Alphonse Picard, 1887, p. 4.

<sup>1613</sup> Bibliothèque Nationale de France, Manuscrits NAF 12221, Jean REYNAUD *Autobiographie*, pp. 77-78.

<sup>1614</sup> Lettre à Carnot du 3 août 1854, dans Jean REYNAUD, *Correspondance familiale*, Paris, Motteroz, 1886. pp. 341-342.

### 1.2.2 ...reflets d'une orientation idéologique valable au sein d'une tradition républicaine plurielle

La sensibilité politique du *triumvirat* peut-être la mieux définie par le concept de *républicanisme saint-simonien*, qui serait rejeté comme un non-sens par le néo-républicanisme anglo-saxon, et sans doute aussi par de nombreux commentateurs du républicanisme français. S'il est aisé de dresser, rétrospectivement, des barrières conceptuelles étanches entre ces deux registres d'idées et de pratiques politiques, cette démarche tend à négliger les conceptions des acteurs de l'époque eux-mêmes, ainsi que la très grande « plasticité du contenu de l'idée républicaine »<sup>1615</sup> qui s'observe historiquement. La fluidité de cette tradition de pensée est soulignée par Juliette Grange, qui rappelle que :

Le républicanisme français du XIX<sup>e</sup> siècle s'appuie sur la connaissance de l'organisation sociale. La question principale n'est pas la nature du gouvernement car le pouvoir ne s'exerce pas sur le corps social de l'extérieur de celui-ci par violence et contrainte. Le pouvoir est donc une administration ou un « service public ». Une fois encore, il faut souligner qu'il ne s'agit pas de changer les possesseurs ou les titulaires du pouvoir mais plutôt de transformer sa nature. Ou plutôt d'aller dans le sens de l'histoire, celui de la transformation technique et économique<sup>1616</sup>.

Saint-Simon, qui inspira entre autres Durkheim, peut être selon Michel Bellet considéré comme l'un des grands inspirateurs du socialisme républicain<sup>1617</sup>. Au moment où « l'idée républicaine en France, [...] s'éclipse [...] dès 1814 »<sup>1618</sup> et où la référence au républicanisme devient dangereuse sous la Restauration. Saint-Simon déploie un ensemble de réflexions qui touchent largement aux grands axes de réflexion républicains, sans s'en réclamer explicitement<sup>1619</sup>. Quoi qu'il en soit, c'est en considérant le républicanisme tel qu'il se donna à voir au cours du premier XIX<sup>e</sup> siècle qu'il nous semble pouvoir mieux comprendre les synthèses républicaines saint-simoniennes qui parurent pertinentes à cette

---

<sup>1615</sup> Michel BELLET, « Henri Saint-Simon et l'idée républicaine », *Ibid.*, p. 196.

<sup>1616</sup> Juliette GRANGE, « Préface », in *Le Concept d'organisation chez Saint-Simon*, Paris, Classiques Garnier, 2022, p. 24.

<sup>1617</sup> Juliette GRANGE, *Ibid.*, p. 23.

<sup>1618</sup> Michel BELLET, *Ibid.*, p. 149.

<sup>1619</sup> *Ibid.*, p. 152.



période, et eurent parfois un aspect remarquablement « prémonitoire »<sup>1620</sup> en initiant certaines grandes orientations prises par le républicanisme français au tournant du XX<sup>e</sup> siècle.

En définitive, notre étude du *triumvirat* nous a permis de bénéficier d'une fenêtre sur les réseaux plus larges que constituèrent les dissidents saint-simoniens au cours du premier XIX<sup>e</sup> siècle, dont l'ensemble forma une sensibilité idéologique réelle dans la mouvance idéologique protéiforme qui se rattache au jeune parti républicain, et dont les relations privilégiées contribuent d'ailleurs à expliquer la durabilité de certaines idées du « philosophe de l'industrie ». Indéniablement, avoir quitté « l'Église » n'empêche pas les saint-simoniens de cultiver un ensemble de convictions communes, encore une fois un « idéal »<sup>1621</sup>, parfois mal défini mais toujours opératif, comme l'affirme Gustave D'Eichthal dans sa correspondance :

Tous les hommes qui ont passé par cette initiation en ont gardé l'empreinte. Tous ont conservé quelque chose de particulier dans leur manière de considérer l'avenir du monde et leur propre avenir. Et aujourd'hui même, après que leur association a été brisée il y a bientôt dix années, lorsqu'ils se rencontrent, il se sentent encore rapprochés par les espérances qu'ils ont poursuivies, par le souvenir du bien qu'ils ont cherché en commun<sup>1622</sup>.

Nous avons justement pu voir à quel point les membres du *triumvirat* purent, liés aux réseaux de dissidents saint-simoniens qui les appuient dans la *Revue encyclopédique* et l'*Encyclopédie nouvelle*, lutter pour implanter durablement leurs « espérances » au sein du parti républicain. Ils paraissent dans un premier temps en capacité d'accomplir pleinement cette mission, du fait de leur capital social et culturel majeur, qui leur confère une véritable stature d'idéologues républicains dès l'année 1833, où ils sont conviés à rédiger les tout premiers manifestes et traités de la *Société des droits de l'homme*. Pourtant, leur conquête du champ politique par échouer, pour plusieurs raisons.

La principale est sans nul doute l'émergence et l'exacerbations de clivages politiques qui rendent caduques de nombreuses aspirations « harmoniques » des saint-simoniens. Ainsi des revendications populaires et ouvrières de plus en plus structurées et combatives, qui

---

<sup>1620</sup> Rémi DALISSON, *Hippolyte Carnot (1801-1888). La liberté, l'école et la République*, Paris, CNRS éditions, 2011., [en ligne] <https://books.openedition.org/editionscnrs/17739?lang=fr>, paragraphe 32.

<sup>1621</sup> Antoine PICON, « La religion saint-simonienne », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 2003, vol. 1, n° 87, p. 36.

<sup>1622</sup> G. D'Eichthal, lettre à Freslon, 22 septembre 1841, Bibliothèque Thiers Fonds D'Eichthal, carton IV, cité dans Antoine PICON, *Ibid.*, p. 36.

s'expriment au fil de la décennie 1830, notamment par le biais du babouvisme, mais également au sein même du parti républicain. Cette autonomisation du discours populaire n'allant pas dans le sens du paternalisme saint-simonien, elle tend à accroître la défiance des dissidents face à ces masses qu'ils avaient ardemment cherché à convertir. Humaniste mais capacitaire, la tendance saint-simonienne qui trouve son expression la plus claire dans l'action du *triumvirat* finit par apparaître suspicieusement élitiste, à l'image du Ministère Carnot de 1848. Ce dernier, qui constitue ce qui peut le plus ressembler à un organe gouvernemental saint-simonien lors de la Révolution de Février, finit en effet par susciter la méfiance des républicains modérés comme de l'opposition, pour son fonctionnement opaque et ses politiques religieuses autoritaires, qui inquiètent quant à ses projets administratifs, mais surtout par ses projets éducatifs égalitaires et méritocratiques, considérés trop radicaux.

En définitive, seul Carnot s'avère individuellement capable de dialoguer durablement avec les structures du parti républicain et de s'imposer dans le champ politique, tandis que Charton et surtout Reynaud ne parviennent pas à s'y implanter. L'échec sera amer, comme en témoigne Carnot qui déplore dans ses mémoires le fait que : « nous avons trop présumé des lumières publiques [...] de tout temps, on a accusé la lumière d'avoir produit les maux dont elle révélait l'existence »<sup>1623</sup>. L'ancien ministre n'en poursuit pas moins son militantisme républicain sous le Second Empire, mettant un point d'honneur à se rendre aux réunions des anciens élèves de l'École d'administration<sup>1624</sup>. Charton retourne vers ses activités d'éditeur, qui lui permettront de faire du *Magasin pittoresque* un succès d'édition remarquable, dont le triomphe aura duré plus d'un demi-siècle. Quant à Jean Reynaud, il se retire de la vie publique pour se consacrer à la philosophie et à la spéculation métaphysique. Il rédige notamment son maître *Terre et Ciel* (1854), qui développe les idées présentées dans l'*Encyclopédie nouvelle*, et, tout en se voyant mis à l'index, suscite l'intérêt de très nombreux lecteurs. Selon les mots d'Hippolyte Taine :

Combien de gens dans le monde, demi-croyants, demi-sceptiques, essayent de concilier les vérités qu'ils ont apprises avec les traditions qu'ils n'ont point oubliées ! On flotte entre la religion et la philosophie ; on aime à la fois l'obéissance et l'indépendance ; on est fidèle aux idées modernes, mais l'on ne

---

<sup>1623</sup> Hippolyte CARNOT, *Mémorial de 1848 (fragments)* – Archives nationales 108 AP 3, « Saint-simonisme », feuillet 4.

<sup>1624</sup> Voir les archives de la Société des anciens élèves de l'École d'administration – Archives nationales, 4AS/1 : Carnot est présent à de nombreuses réunions annuelles durant la décennie 1850, Charton est indiqué présent en 1856.

veut point rompre avec les idées anciennes, et l'on souhaite involontairement qu'une main heureuse ou habile, accordant les deux puissances rivales, rétablisse la paix dans l'esprit de l'homme. [...] Entre tous les projets qu'on échange, celui de M. Jean Reynaud nous paraît un des plus dignes d'attention et d'estime ; car il exprime un penchant de l'esprit public<sup>1625</sup>.

Les échecs politiques du *triumvirat* sont largement représentatifs de ceux des dissidents saint-simoniens en général, dont la sensibilité ne s'est jamais pleinement fondue dans la geste républicaine. Malgré tout, le saint-simonisme et l'action de ces dissidents a indéniablement joué un rôle significatif dans l'histoire du parti républicain, tant sur le plan idéologique et institutionnel que partisan. La principale contribution des dissidents saint-simoniens est peut-être d'avoir largement « appris » aux républicains à produire un discours susceptible de toucher et convaincre les masses populaires. C'est pour cette raison que Cavaignac s'appuie initialement sur les deux maîtres à penser de la Nouvelle école démocratique, Leroux et Reynaud, pour rédiger les manifestes et traités de la Société des droits de l'Homme. À peine sortie de la clandestinité et des conjurations souterraines, l'idée républicaine a considérablement bénéficié de l'expérience de terrain des dissidents saint-simoniens, rompus à la prédication populaire au sein de leur « Église » humanitaire.

Sur le fond, outre la question technocratique, notre analyse s'est principalement attachée par la force des choses à mettre en lumière la dimension éminemment religieuse du républicanisme saint-simonien. Comme l'affirmait encore Gustave d'Eichthal pour éclairer la sensibilité dont il se réclamait : « ce qui est plus important encore, quoiqu'on ne le croie pas généralement [c'est que] le saint-simonisme a vraiment produit un sentiment religieux nouveau »<sup>1626</sup>. Or, contrairement à ce que pourrait laisser penser un trop rapide regard rétrospectif, ce sentiment religieux n'apparaît pas du tout dans un rapport de stricte « incompatibilité » avec la pensée républicaine, mais en révèle au contraire certaines dimensions longtemps négligées, et s'est pleinement inscrit dans le grand enthousiasme de la « religiosité quarante-huitarde » qui marque l'avènement de la Deuxième République.

---

<sup>1625</sup> Hippolyte TAINÉ, *Nouveaux essais de critique et d'histoire*, Paris, Hachette, 1865. pp. 1-2.

<sup>1626</sup> G. D'Eichthal, lettre à Freslon, 22 septembre 1841, Bibliothèque Thiers Fonds D'Eichthal, carton IV, cité dans Antoine PICON, *Ibid.*, paragraphe 36, URL complète en biblio.

### 1.2.3 Un réel succès du discours religieux pour introduire certaines idées dans le champ intellectuel républicain

Malgré son échec final dans le champ politique, le *triumvirat* accumule quelques victoires significatives dans le champ intellectuel français du premier XIX<sup>e</sup> siècle, et y laisse une empreinte réelle, après que ses membres soient parvenus à y faire irruption grâce à une stratégie éditoriale multidimensionnelle. S'étant révélés collectivement (avec Pierre Leroux) au grand public par le rachat de la célèbre *Revue encyclopédique*, ils parviennent à toucher un lectorat éduqué et progressiste, qu'ils entendent fédérer par la diffusion de leur navire amiral doctrinal, l'*Encyclopédie nouvelle*. Ils espèrent également que celle-ci captera l'attention du lectorat populaire, auquel ils destinent plus spécifiquement leur *Magasin pittoresque*. Dans cette entreprise de conquête idéologique, le cadre discursif religieux qu'ils emploient n'apparaît nullement comme un handicap, mais constitue au contraire un atout pour toucher certaines franges de la population qui sont particulièrement touchées par le grand renouveau religieux de la décennie 1830 que nous avons décrit dans notre développement.

En effet, dans un premier XIX<sup>e</sup> siècle dont le *Zeitgeist*<sup>1627</sup> est profondément marqué par une réelle dimension religieuse (qui suscite d'ailleurs en retour une profonde réaction anti-religieuse et laïque dans certaines sphères sociales et politiques), le discours de Reynaud et du *triumvirat* polarise largement la réception de leurs idées. Leurs grandes envolées métaphysiques suscitent l'enthousiasme considérable de certains aussi bien que l'hostilité moqueuse des autres. Leroux, membre du quatuor formé avec ses trois amis tout au long de la décennie 1830, captive un grand nombre de lecteurs soucieux de rénovation religieuse et sociale par ses considérations sur la Religion de l'Humanité. C'est ainsi que George Sand devient sa prophétesse<sup>1628</sup> et déploie nombre de ses pensées (mâtinées des siennes propres) dans ses romans, tout particulièrement *Spiridion* (1840).

Alors que les idées de Leroux seront largement « sécularisées » pour fournir aux républicains les grandes articulations de leur conception du solidarisme<sup>1629</sup>, certaines des théories de Jean Reynaud connaissent un destin similaire. Rappelons que ce dernier apparaît, de son vivant, à mesure que les années passent, comme une figure bien plus influente et

---

<sup>1627</sup> Marc ANGENOT, « Esprit du temps et coupe synchronique : la théorie du discours social », *Corela*, 2016, HS-19, pp. 1-18.

<sup>1628</sup> Marie-Reine RENARD, « Évolution religieuse et émancipation dans l'œuvre de George Sand (1804-1876) », *Nouvelle revue théologique*, 2004, vol. 4, n° 126, pp. 567-576.

<sup>1629</sup> Armelle LE BRAS-CHOPARD, « Métamorphoses d'une notion : la solidarité chez Pierre Leroux », in *La Solidarité : un sentiment républicain ?*, Paris, PUF, 1992, pp. 55-70.

respectée que Leroux. Pleinement inséré dans les salons et les milieux intellectuels, il dialogue de manière soutenue avec Burnouf, Quinet, Lamennais, Michelet parfois, et gagne une réputation flatteuse d'homme de science autant que de philosophe universel.

Reynaud joue également de son vivant un grand rôle dans les premiers développements de la Renaissance orientale, et à travers celle-ci du déploiement de l'orientalisme européen. Ses travaux initient en effet un axe majeur d'interprétation républicain du phénomène indo-européen, puisqu'il interprète ce dernier dans le sens d'une segmentation de l'humanité en grandes traditions, sur des bases religieuses. Ses réflexions précèdent ainsi de deux décennies les principaux textes de Michelet sur la question<sup>1630</sup> (1864) qui suit une voie similaire au directeur de l'*Encyclopédie nouvelle*, sans toutefois reprendre son cadre discursif religieux.

Surtout, le plus grand succès intellectuel de Reynaud demeure sans nul doute l'intérêt qu'il parvient à susciter en France pour la Gaule antique. Il aborde cette dernière à travers l'angle de la religion druidique, dont il fait rien de moins que le modèle spirituel à suivre pour l'avenir de la Nation. Extrait de l'*Encyclopédie nouvelle* pour être publié en tant qu'ouvrage à part du fait de son succès<sup>1631</sup>, l'article « Druidisme » lance la grande « folie gauloise » qui prend son essor vers la moitié du XIX<sup>e</sup> siècle. Ce thème a pénétré en profondeur la pensée républicaine, trouvant sa place dans l'historiographie politique de la Troisième République pour justifier la « spécificité française » par rapport à Rome et aux Germains. Les réflexions de Reynaud sur le druidisme inspirent également les historiens et les intellectuels, tels son ami Henri Martin, les écrivains<sup>1632</sup> et marquent ainsi profondément certains pans de la société française.

Cet usage structurant du discours religieux par Reynaud et les dissidents saint-simoniens paraît *a priori* surprenant voire déplacé dans une pensée républicaine, pourtant, il ne constitue nullement une totale anomalie, mais nous a permis de constater toute la continuité, au XIX<sup>e</sup> siècle de certaines influences religieuses et mystiques durables dans la tradition républicaine. C'est à ce thème, qui ne se trouvait pas initialement au cœur de notre problématique, que nous avons été confrontés régulièrement dans notre analyse, et dont il nous semble falloir donner un aperçu plus systématique, pour mieux comprendre le processus de *sécularisation* de l'idéal technocratique que nous avons observé.

---

<sup>1630</sup> Aurélien ARAMINI et Arnaud MACE, « Introduction », *Romantisme*, 2019, vol. 3, n° 185, p. 13.

<sup>1631</sup> Jean REYNAUD, *Considérations sur l'Esprit de la Gaule*, Paris, L. Martinet, 1847.

<sup>1632</sup> Eugène SUE, *Les Mystères du peuple. Tome I*, Paris, Librairie du Progrès, 1888, p. 298.

#### 1.2.4 La religiosité du républicanisme saint-simonien ou la persistance des « sources mystiques » des Lumières et du républicanisme

La dimension religieuse revendiquée par le *triumvirat* et les dissidents saint-simoniens ne les place pas forcément en rupture radicale avec le mouvement républicain historique, et nous incite à prêter attention à un durable phénomène de « religiosité révolutionnaire » qui tend à être minimisé par l'historiographie française classique. Cette dernière a longtemps considéré les Lumières et le républicanisme moderne comme l'expression de purs « rationalismes » dont la logique se déploierait dans un sens nécessairement inverse à celui de la « religion » sous toutes ses formes (institutionnelles, théologiques ou cosmogoniques - certains auteurs tels que Voltaire désignant effectivement cet ensemble sous le vocable globalisant « d'obscurantisme »), à l'exception d'un déisme que l'on pourrait considérer comme plus philosophique que religieux, ou en tout cas très restrictif sur ce dernier plan.

Or, ce point de vue est largement dû aux conditions particulières dans lesquelles se sont construites les Lumières françaises, matrice du républicanisme moderne. En effet, pour toute une série de raisons<sup>1633</sup>, ces dernières se sont globalement construites en opposition avec les autorités religieuses nationales, et ont dû engager un long combat face au clergé catholique (lutte pleinement poursuivie et radicalisée sous la Révolution) et à la « religion » dans toutes les dimensions que peut recouvrir ce mot. Pourtant, il apparaît en réalité que les Lumières comme le républicanisme, en France comme en Europe, ont tous deux puisé régulièrement une partie de leurs influences à des sources religieuses et mystiques.

Ce fait a été notamment mis en relief par de nombreux travaux anglo-saxons et allemands, qui ont démontré comment les Lumières britanniques et germaniques ont largement mis à profit les ressources de la culture protestante<sup>1634</sup>. Plus généralement, il apparaît en réalité que de très nombreux arguments et idées des Lumières (même l'athéisme, et y compris dans des pays catholiques tels que la France)<sup>1635</sup>, tirent une partie de leur origine

---

<sup>1633</sup> Voir notamment Dominique JULIA, « Le catholicisme français et les Lumières », in TALLON Alain et VINCENT Catherine, *Histoire du christianisme en France*, Armand Colin, 2014, pp. 277-296.

<sup>1634</sup> Jonathan SHEEHAN, *The Enlightenment Bible: Translation, Scholarship, Culture*, Princeton, Princeton University Press, 2007.

<sup>1635</sup> Voir notamment Alan Charles KORS, *Atheism in France. Vol. 1: The Orthodox Sources of Disbelief, 1650–1729*, Princeton, Princeton University Press, 1991, et Dan EDELSTEIN et Anton MATYTSIN, « Introduction », in *Let There Be Enlightenment: The Religious and Mystical Sources of Rationality*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2018, p. 2 : “even the arguments against the existence of God and against the immortality of the human soul could be traced back to the debates of Catholic learned culture that “generated its own philosophical antithesis.” [...] atheism emerged as a philosophical alternative not from a tradition of “free thought” and clandestine literature but from “deeply learned Christian culture.” Operating in a dynamic atmosphere of scholastic disputations—a setting in which students were trained to devise counterarguments and

de débats théologiques et de controverses mystiques. Le rationalisme moderne se serait ainsi en partie construit sur des influences extra-rationalistes<sup>1636</sup> avant de s'en émanciper. C'est pourquoi Jonathan Sheehan appelle à nuancer les interprétations qui feraient de la sécularisation une rupture culturelle brutale, et négligeraient d'importantes formes de « compréhensions implicites et explicites de la religion »<sup>1637</sup>.

Si les Lumières françaises présentent une part d'influences religieuses, c'est plus clairement encore le cas de la tradition républicaine. La Première République se construit indéniablement en opposition avec la religion catholique instituée ; pourtant, elle fut bien loin de renier toute dimension spirituelle et religieuse alternative. En réalité, les modalités de la Révolution trouvent elles aussi en partie leur origine dans certaines influences de type religieux, comme l'ont mis en évidence divers travaux de recherche<sup>1638</sup>. Citons notamment ceux de Dale Van Kley<sup>1639</sup> qui se consacrent au rôle joué par la tradition protestante dans le cas français, mais également de Catherine Maire, qui souligne l'action de certains jansénistes dans la « sécularisation » de plusieurs grandes controverses théologiques<sup>1640</sup>. Évoquons en outre les travaux de Lucien Jaume, qui démontre ce que l'idéologie révolutionnaire de la *régénération* doit aux conceptions chrétiennes associées au baptême et à la Parousie<sup>1641</sup>, et comment la Première République avait entrepris des syncrétismes audacieux (notamment entre judaïsme et christianisme avec le symbole de l'œil divin)<sup>1642</sup> dans sa propre synthèse religieuse. Dans ce contexte, les différentes formes de « cultes révolutionnaires »<sup>1643</sup>, de religions nouvelles<sup>1644</sup> et autres manifestations de piétés citoyennes<sup>1645</sup> ne constituent pas qu'une curiosité folklorique et théâtrale, un pur simulacre social ou un « dévoiement » de

---

objections to any and all philosophical propositions— seventeenth- and eighteenth-century thinkers engaged in “debates that generated the components of atheistic thought.”

<sup>1636</sup> Voir notamment Dan EDELSTEIN (dir.), *The Super-Enlightenment: daring to know too much*, Oxford, Voltaire Foundation, 2010 et Pierre THUILLIER, *La revanche des sorcières. L'irrationnel et la pensée scientifique*, Paris, Belin, 1997.

<sup>1637</sup> Jonathan SHEEHAN, « Enlightenment, Religion, and the Enigma of Secularization: A Review Essay », *The American Historical Review*, 2003, vol. 4, n° 108, p. 1064.

<sup>1638</sup> Pour un état des lieux de la question, voir Rita HERMON-BELOT, « Religion et révolution, rencontres interdisciplinaires et interrogations du présent », in *La Révolution à l'Oeuvre. Perspectives actuelles dans l'histoire de la Révolution française*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2005, pp. 193-203.

<sup>1639</sup> Dale VAN KLEY, *Les Origines religieuses de la Révolution française, 1560-1791*, Paris, Seuil, 2002.

<sup>1640</sup> Catherine MAIRE, *De la cause de Dieu à la cause de la Nation. Le jansénisme au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Gallimard, 1998.

<sup>1641</sup> Lucien JAUME, *Le religieux et le politique dans la Révolution française. L'idée de régénération*, Paris, Presses Universitaires de France, 2015, p. 14.

<sup>1642</sup> *Ibid.*, p. 62.

<sup>1643</sup> Albert MATHIEZ, *Les origines des cultes révolutionnaires (1789-1792)*, Genève, Slatkine, 1977.

<sup>1644</sup> Albert MATHIEZ, *La théophilanthropie et le culte décadaire : essai sur l'histoire de la Révolution, 1796-1801*, Genève, Slatkine Reprints, 1975.

<sup>1645</sup> Charles LYTTLE, « Deistic Piety in the Cults of the French Revolution », *Church History*, 1933, vol. 1, n° 2, pp. 22-40.

l'idée républicaine, mais représentent à bien des égards une véritable *étape* d'un processus d'autonomisation et de sécularisation de cette même idée, par rapport à un substrat discursif religieux qui l'avait en partie alimentée, et qui continue durablement de le faire au cours du XIX<sup>e</sup> siècle. C'est pourquoi selon Philippe Régnier, il est capital de « remettre l'organisation ecclésiastique, le dogme et le culte qui s'identifient sous le nom de Saint-Simon en relation avec les tentatives de (re)fondation ou de relance religieuse dont les cultes révolutionnaires ont donné le signal »<sup>1646</sup>.

En effet, avant que ne soit formulé l'idéal laïque qui deviendra officiellement celui de la République au XX<sup>e</sup> siècle, nombre des partisans de celle-ci continuent à se nourrir d'influences religieuses plurielles, qui leur paraissent pouvoir s'articuler à leur combat réformiste. C'est tout particulièrement le cas au cours du premier XIX<sup>e</sup> siècle où, dès avant 1848, ce phénomène conduit à la rédaction d'une surprenante liturgie de véritables « Évangiles républicains »<sup>1647</sup>. En somme, la religiosité des dissidents saint-simoniens ne les isole nullement au sein du parti républicain, mais contribue au contraire à l'éclosion de la grande « religiosité quarante-huitarde » qui fédère dans un premier temps les insurgés de Février.

Dans cette filiation, il est cependant certain que les républicains saint-simoniens, et tout particulièrement le théoricien du *triumvirat* Jean Reynaud, se singularisent par la richesse et la diversité de leurs inspirations religieuses. Outre ses influences zoroastriennes et druidiques, le philosophe conserve un goût certain pour tout ce qui relève de l'hétérodoxie religieuse en général. Ceci lui permet, depuis un substrat idéologique inspiré d'un vieux fond messianique chrétien et para-chrétien, de mettre à profit des formes de spiritualité que certains politistes ont plus tard désignées comme des objets d'étude fondamentaux pour questionner la nature même de la modernité politique. C'est à ce dernier thème qu'il nous semble falloir consacrer un dernier développement, pour considérer à quel point, à partir de la pensée de Reynaud qui a constitué l'objet central de notre étude, l'idéal technocratique peut être replacé dans une très longue histoire.

---

<sup>1646</sup> Philippe RÉGNIER, « Entre politique et mystique, sécularisation et resacralisation. Pour une nouvelle approche de la religion saint-simonienne », *Archives de sciences sociales des religions*, 2020, n° 190, pp. 87-108. p. 87.

<sup>1647</sup> Frank Paul BOWMAN, *Le christ des Barricades*, Paris, Le Cerf, 1987, p. 25.



### 1.3 Une dimension gnostique qui révèle des dynamiques intellectuelles potentielles de certaines *périodes critiques* ?

#### 1.3.1 Des idées nouvelles puisées à des sources séculaires

La philosophie religieuse de Jean Reynaud, maître à penser du *triumvirat*, se situe comme nous l'avons vu dans un certain héritage républicain, qui n'hésite pas à articuler son projet de *régénération* politique et sociale à un registre discursif profondément religieux, à l'image d'ailleurs du saint-simonisme. Nous l'avons également indiqué, le tropisme religieux de Jean Reynaud est en partie dû, comme c'est le cas pour de nombreux républicains avant lui<sup>1648</sup>, à de nombreuses influences issues du champ des groupes et textes « ésotériques » et messianiques, et plus précisément ceux qui fleurissent au tournant de la décennie 1830 (Reynaud deviendra lui-même l'un des grands initiateurs du mouvement spirite sous le Second Empire). Dans ce cadre, il est important de remarquer que la pensée de Reynaud se nourrit, entre autres, de deux influences majeures qui ont fait l'objet d'un grand intérêt dans le champ de la théorie politique, où elles ont été mobilisées pour questionner le concept même de *modernité* : Joachim de Flore<sup>1649</sup> et la « gnose »<sup>1650</sup>.

La plus claire de ces deux influences est celle de Joachim de Flore, moine calabrais du XII<sup>e</sup> siècle, désigné de son vivant tout à la fois comme un *magnus propheta*<sup>1651</sup> et comme un hérétique, qui aurait été le premier à déployer une « conception trinitaire »<sup>1652</sup> de l'histoire humaine. Joachim formule en effet une théologie de l'histoire dans laquelle l'humanité doit passer par trois âges : celui du Père (marqué par le paganisme et le judaïsme), celui du Fils (acté par la venue du Christ) et le futur âge de l'Esprit, objet d'une attente messianique qui devait voir la Terre s'unir au sein d'une véritable « Église spirituelle » et marquerait la fin de l'Histoire (Joachim l'envisageait pour l'an 1260, avec l'apparition d'un charismatique *Dux e Babylone*). Optimistes et audacieuses, les réflexions eschatologiques de Joachim de Flore ont « captivé l'imagination »<sup>1653</sup> des Européens pendant des siècles, et ont été, au cours du XX<sup>e</sup> siècle, considérées par divers penseurs et universitaires comme une, sinon *la* « clé » majeure

---

<sup>1648</sup> Albert MATHIEZ, *Ibid.*

<sup>1649</sup> Pour les détails de la pensée de Joachim de Flore, voir la bibliographie rassemblée dans Warwick GOULD et Marjorie REEVES, *Joachim of Fiore and the Myth of the Eternal Evangel in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, Oxford, Clarendon Press, 1987, p. 7.

<sup>1650</sup> Marc LEBIEZ, *Le culte du nouveau. La gnose dans la modernité*, Paris, Kimé, 2017.

<sup>1651</sup> Warwick GOULD et Marjorie REEVES, *Joachim of Fiore and the Myth of the Eternal Evangel in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, Oxford, Clarendon Press, 1987, p. 7.

<sup>1652</sup> Henri de LUBAC, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore. Vol. I: de Joachim à Schelling*, Paris, Lethielleux, 1978, p. 19.

<sup>1653</sup> Warwick GOULD et Marjorie REEVES, *Ibid.*, p. 1.

pour comprendre le développement de la pensée occidentale moderne<sup>1654</sup>. Ainsi de Norman Cohn qui évoque « [le système prophétique] le plus influent connu de l'Europe jusqu'à l'apparition du marxisme »<sup>1655</sup>, de Roger Garaudy qui estime que les premiers grands mouvements révolutionnaires européens étaient tous plus ou moins inspirés par les « idées de Joachim de Flore »<sup>1656</sup>, de Karl Löwith<sup>1657</sup> ou encore d'Eric Voegelin, pour lequel « Joachim a créé l'agrégat de symboles qui gouvernent l'auto-interprétation de la société politique moderne jusqu'à ce jour »<sup>1658</sup>.

Or, Joachim de Flore connaît un regain d'intérêt considérable au cours du premier XIX<sup>e</sup> siècle<sup>1659</sup> et notamment des décennies 1830 et 1840, qui donnent corps à la fameuse « religiosité quarante-huitarde ». Pour Isabelle Hoog Naginski, qui a étudié son impact sur George Sand, la figure du moine calabrais est dès avant 1848 devenue une influence intellectuelle majeure pour de larges pans des élites réformistes françaises<sup>1660</sup>, et surtout sur les réseaux de Sand et Leroux<sup>1661</sup>. Notons que, selon Henri de Lubac, le « système de Saint-Simon » déjà, en tant que programme de régénération sociale, présente la plus grande ressemblance formelle non pas avec les ceux des scientifiques Bacon ou Descartes, ni même avec ceux des « utopistes » Platon et More, mais bien plutôt avec le projet trinitaire de Joachim de Flore<sup>1662</sup>. Si cette analyse reste sujette à débat, le joachimisme influence indéniablement l'Église saint-simonienne, ne serait-ce que par l'influence de Ballanche, que les disciples lurent avec attention et qui était un « véritable joachimite »<sup>1663</sup>, identifiant 1789 au grand commencement de l'âge de l'Esprit. Ballanche eut une influence particulièrement importante sur les membres du quatuor de la « nouvelle école démocratique »<sup>1664</sup>, et il faut sans doute y voir l'une des causes majeures de l'influence de Joachim de Flore sur Leroux et

---

<sup>1654</sup> *Ibid.*

<sup>1655</sup> Norman COHN, *The Pursuit of the Millenium*, Londres, Secker & Warburg, 1957, p. 99.

<sup>1656</sup> Roger GARAUDY, « Faith and Revolution », *CrossCurrents*, 1973, vol. 1, n° 23, pp. 31-47.

<sup>1657</sup> Karl LÖWITH, *Meaning and History*, Chicago, The University of Chicago Press, 1957, p. 159.

<sup>1658</sup> Eric VOEGELIN, *The New Science of Politics. An Introduction*, Chicago, The University of Chicago Press, 1987, p. 111.

<sup>1659</sup> Warwick GOULD et Marjorie REEVES, *Ibid.*, p. 43.

<sup>1660</sup> Isabelle HOOG NAGINSKI, *George Sand mythographe*, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise-Pascal, 2007, p. 192.

<sup>1661</sup> Warwick GOULD et Marjorie REEVES, *Ibid.*, p. 84.

<sup>1662</sup> Henri de LUBAC, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore. Vol. II: de Saint-Simon à nos jours*, Paris, Lethielleux, 1980, p. 19.

<sup>1663</sup> Henri de LUBAC, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore. Vol. I: de Joachim à Schelling*, Paris, Lethielleux, 1978, p. 310.

<sup>1664</sup> *Ibid.*, p. 324.

Sand, ainsi que sur Reynaud lui-même, qui propose une philosophie de l'histoire religieuse structurée en trois âges historiques et culminant avec la « Modernité »<sup>1665</sup>.

La deuxième influence sur laquelle nous insisterons, plus diffuse pour des raisons assez naturelles sur lesquelles nous reviendrons, est celle de la gnose, soit des idées qui sont attribuables aux courants hérétiques dits « gnostiques » des II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles de notre ère. Cette influence est également visible chez Ballanche, qui fut notamment inspiré par Joseph-Marie de Gérando<sup>1666</sup> (1772-1842), autre lyonnais qui avait étudié en profondeur le gnosticisme<sup>1667</sup> et la philosophie alexandrine. Or, que ce soit par l'intermédiaire de Ballanche ou d'autres influences, il apparaît que la pensée de Leroux et Reynaud est fortement teintée d'idées gnostiques. C'est notamment l'opinion de Jérôme Peignot, pour lequel « rien, en fait, n'empêche de tenir [Leroux] pour un adepte de Basilide et de Valentin, [...] philosophiquement lié aux gnostiques qui prêchaient que la rédemption pouvait s'opérer par une série de métempsycoses »<sup>1668</sup> ; bien sûr, la même conclusion peut être appliquée à la pensée de Reynaud. En outre, Henri de Lubac estime que « l'école qui a pour chefs Pierre Leroux et Jean Reynaud joue un grand rôle au XIX<sup>e</sup> siècle pour revivifier le « gnosticisme » combattu par saint Irénée au II<sup>e</sup> siècle<sup>1669</sup>. Une fois mis bout à bout, ces éléments se révèlent particulièrement intéressants pour contribuer à un débat de théorie politique qui fut lancé avec fracas par Eric Voegelin vers le milieu du XX<sup>e</sup> siècle, grâce au concept de *gnosticisme*.

---

<sup>1665</sup> REYNAUD Jean, « Âge », in *Encyclopédie nouvelle Tome I*, Paris, Furne, 1834.

<sup>1666</sup> Auguste VIATTE, *Les sources occultes du Romantisme, Illuminisme. Théosophie (1770-1820). Tome second - La génération de l'Empire*, Paris, Champion, 1928, p. 217.

<sup>1667</sup> Joseph-Marie GERANDO (DE), *Histoire comparée des systèmes de philosophie. Tome III*, Paris, Alexis Eymery, 1823.

<sup>1668</sup> Jérôme PEIGNOT, *Pierre Leroux, inventeur du socialisme*, Paris, Klincksieck, 1988, p. 37.

<sup>1669</sup> Henri de LUBAC, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore. Vol. II : de Saint-Simon à nos jours*, Paris, Lethielleux, 1980, p. 94.

### 1.3.2 Le « gnosticisme » politique : une discussion polémique

Les concepts de *gnose* et de *gnosticisme* ont été introduits dans le champ de la science politique par le politiste Eric Voegelin, qui est également l'inventeur du concept moderne de « religion politique »<sup>1670</sup>, qu'il avait initialement appliqué aux totalitarismes. Finissant par renoncer à ce concept, il emploie par la suite ceux de « pneumopathologie » (au sens du *pneuma*) de « révolte égophanique » ou encore de « foi métastatique ». À partir des années 1950, c'est toutefois un autre terme qu'il emploie, inspiré par les recherches d'histoire des religions les plus novatrices de l'époque, c'est-à-dire le terme de « gnosticisme »<sup>1671</sup>. Le concept est alors employé pour désigner ce que l'hérésiologue Saint-Irénée de Lyon dénonçait comme la « gnose au nom menteur » (*gnosis* désignant la connaissance sous sa forme la plus noble), soit une forme d'hérésie *a priori* caractérisée par une réelle unité doctrinale.

Si le gnosticisme demeure encore largement méconnu à l'époque où Voegelin formule ses réflexions à son sujet, deux traits semblent déjà caractériser puissamment cette forme de religiosité. Tout d'abord son hostilité au monde physique, puisque les gnostiques du II<sup>e</sup> et du III<sup>e</sup> siècle s'accordaient sur le fait que la Création était l'œuvre d'un « mauvais démiurge » qui avait enfermé les étincelles divines que sont les *âmes* dans la matière. L'objectif du gnostique était ainsi de libérer son âme éternelle de sa prison de chair, qui se reformait à chaque réincarnation. Il s'agissait pour cela (deuxième trait caractéristique) de développer la connaissance (*gnosis*) des choses éternelles, afin de s'émanciper des illusions terrestres. À partir de ces deux données, Voegelin estime que le « gnosticisme » représente la source de toutes les révoltes contre l'ordre du monde dans la civilisation occidentale, de ces « hérésies politiques » (totalitarisme, constructivisme radical, etc.), qui n'accordent aucune valeur métaphysique à l'ordre du monde, et se sentent donc d'autant plus légitimes à le transformer par une doctrine messianique.

Selon Voegelin et ses successeurs, le gnosticisme serait ainsi passé au cours de son histoire d'un mouvement religieux quiétiste à une idéologie « révolutionnaire et destructrice »<sup>1672</sup>, évolution progressive dans laquelle Joachim de Fiore aurait justement joué un rôle majeur, puisqu'il aurait articulé le messianisme gnostique à un projet de régénération

---

<sup>1670</sup> Thierry GONTIER, « Eric Voegelin et les religions politiques », p. 2, URL complète en biblio. Voir Eric VOEGELIN, *Les Religions politiques*, Paris, Cerf, 1988.

<sup>1671</sup> Voir notamment Eric VOEGELIN, *Science, politics and gnosticism*, Washington, Regnery publishing, 1997.

<sup>1672</sup> Dante GERMINO, « Foreword », in *The New Science of Politics. An Introduction*, Chicago, The University of Chicago Press, 1987, p. vi.

spirituelle de l'ordre terrestre<sup>1673</sup>. À partir de Joachim, la pensée gnostique n'entreprendrait plus d'user de la connaissance pour fuir le monde, mais au contraire pour le « re-diviniser »<sup>1674</sup> dans un projet volontariste. C'est dans ce basculement que le gnosticisme moderne aurait progressivement abandonné la transcendance<sup>1675</sup> pour se consacrer pleinement à la « divinisation » future de l'homme et de la société<sup>1676</sup> dans un nouveau « Paradis terrestre ». C'est ce déploiement de la *libido dominandi* qui aurait culminé dans la mise en place des régimes totalitaires, dans ce que Thierry Gontier désigne comme une logique « destructive d'immanéntisation et de clôture de la substance sacrale »<sup>1677</sup>.

En somme, le « gnosticisme » représente pour Voegelin une *Weltanschauung* alternative à la religion judéo-chrétienne lovée au cœur même de la sphère occidentale, qui se serait souterrainement déployée jusqu'à triompher et définir la véritable « nature de la modernité »<sup>1678</sup> suivant des « (1) programmes immanentistes pour transformer le monde, et (2) [en promouvant] la déification de l'Homme en tant que Surhomme, maître de la Nature et de l'histoire »<sup>1679</sup>. On le voit, la dynamique religieuse décrite par Voegelin n'est pas sans faire penser très sérieusement à certaines dimensions de la technocratie humaniste de Jean Reynaud. D'autant plus si l'on constate que, selon Voegelin, le gnosticisme serait un mouvement religieux éminemment élitiste<sup>1680</sup>, qui estime que seul un petit nombre, armé de la connaissance suprême, peut accéder au salut (gnosticisme ancien) ou à la compréhension des « étapes de l'histoire [menant au] Royaume [terrestre] »<sup>1681</sup> (gnosticisme moderne). Cette interrogation paraît d'autant plus pertinente que, selon Voegelin, le « scientisme » constitue l'un des « mouvements gnostiques les plus puissants dans la société occidentale »<sup>1682</sup>, et qu'il

---

<sup>1673</sup> Sur la problématique association entre Joachim de Flore et le gnosticisme, voir Matthias RIEDL, « Joachim of Fiore and Gnosticism (draft version) », 2009, URL complète en biblio.

<sup>1674</sup> Eric VOEGELIN, *The New Science of Politics. An Introduction*, Chicago, The University of Chicago Press, 1987, p. 110.

<sup>1675</sup> Ellis SANDOZ, « Introduction », in *Science, Politics and Gnosticism*, Washington, Regnery publishing, 1997, p. xi.

<sup>1676</sup> Eric VOEGELIN, *The New Science of Politics. An Introduction*, Chicago, The University of Chicago Press, 1987, p. 107.

<sup>1677</sup> Thierry GONTIER, « Corps mystique et société politique chez Eric Voegelin », *Noesis [En ligne]*, 2007, n° 12, doi:<https://doi.org/10.4000/noesis.1313>, p. 8.

<sup>1678</sup> Eric VOEGELIN, *The New Science of Politics. An Introduction*, Chicago, The University of Chicago Press, 1987, p. 107.

<sup>1679</sup> Ellis SANDOZ, « Introduction », in *Science, Politics and Gnosticism*, Washington, Regnery publishing, 1997, p. xi.

<sup>1680</sup> Dante GERMINO, « Foreword », in *The New Science of Politics. An Introduction*, Chicago, The University of Chicago Press, 1987, p. vi.

<sup>1681</sup> Ellis SANDOZ, « Introduction », in *Science, Politics and Gnosticism*, Washington, Regnery publishing, 1997, p. xii.

<sup>1682</sup> Eric VOEGELIN, *The New Science of Politics. Ibid.*, p. 127.

en identifie l'origine à l'œuvre de Comte<sup>1683</sup>, dont on sait à quel point les relations avec Saint-Simon, qui fut un temps son maître, furent capitales<sup>1684</sup>.

Si ce questionnement général initié par Voegelin mérite d'être exploré au regard de ses connexions évidentes avec notre objet d'étude, nous ne pourrions toutefois pas l'effectuer dans les termes exacts du politiste. En effet, en plus d'un ton excessivement polémique, les travaux de Voegelin sont marqués par un usage problématique du concept de *gnosticisme*. Ceci est notamment lié à la rareté des sources disponibles à son époque, mais également à une trop grande imprécision dans son usage du concept<sup>1685</sup>. Les recherches récentes ont permis de donner une définition très différente du *gnosticisme* par rapport à celle qu'envisageait Voegelin (il devint lui-même largement conscient de ce problème à la fin de sa vie et questionnait la nécessité d'employer un nouveau concept ; nombre de ses commentateurs ont ainsi appelé à abandonner totalement le concept de *gnosticisme*<sup>1686</sup> pour en employer d'autres, et notamment celui de « *pneumopathological consciousness* »<sup>1687</sup>). En outre, il apparaît que Joachim de Flore ne peut nullement être considéré comme un gnostique<sup>1688</sup> qui aurait initié un grand mouvement de subversion de la civilisation occidentale, et dont Hegel, Marx ou Heidegger ne seraient que les pâles épigones, au simple titre d'avoir employé une structure ternaire dans leur pensée.

Malgré tout, il apparaît que, en ce qui concerne les rapports que la modernité peut entretenir avec la *gnose*, « nul de ceux qui se sont intéressés à ce débat ne l'ont jugé infondé »<sup>1689</sup>, et il nous paraît donc important de les aborder, pour mieux situer la philosophie religieuse du *triumvirat* dans la longue durée des formes de religiosités contestataires et réformistes. Il est d'ailleurs intéressant ici de rappeler la réaction d'Hannah Arendt à l'issue d'une conférence donnée Voegelin sur son ouvrage *The New Science of Politics*, où est

---

<sup>1683</sup> *Ibid.*

<sup>1684</sup> Voir notamment Henri GOUHIER, *La Jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme. II Saint-Simon jusqu'à la Restauration*, Paris, Vrin, 1936.

<sup>1685</sup> Hans KELSEN, *Une nouvelle science du politique. Une réplique au livre d'Eric Voegelin*, Paris, Kimé, 2021, Paragraphe 2, URL complète en biblio.

<sup>1686</sup> Eugene WEBB, « Voegelin's « Gnosticism » Reconsidered », *The Political Science Reviewer*, 2005, n° 34, pp. 48-76.

<sup>1687</sup> Michael FRANZ, *Ideology and Pneumopathological Consciousness: Eric Voegelin's Analysis of the Spiritual Roots of Political Disorder*, Chicago, Loyola University Chicago, 1988.

<sup>1688</sup> Hans KELSEN, *Ibid.*, Paragraphe 2.

<sup>1689</sup> Marc LEBIEZ, *Ibid.*, p. 40.

exposée sa thèse centrale sur le gnosticisme : « Je pense que le livre se fourvoie, il est cependant important. La première discussion de vrais problèmes depuis Max Weber »<sup>1690</sup>.

### 1.3.3 Définir le gnosticisme

Comment définir la spiritualité gnostique ? Il convient tout d'abord d'effectuer la distinction entre le *gnosticisme* à proprement parler et la notion plus large de *gnose*. Contrairement à l'usage qui en est fait par Voegelin, le concept de *gnosticisme* est désormais employé dans un sens restrictif, pour désigner les mouvements historiques bien précis qui se sont effectivement déployés au cours des II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles et qui ont été désignés comme « gnostiques » par les hérésiologues de l'Église. Notons tout d'abord que, en réalité, « le spectre de tolérance du gnosticisme est fort large »<sup>1691</sup> puisque « l'un des rares points d'accord universels dans les études gnostiques est que le gnosticisme est syncrétique. Le syncrétisme est [...] un facteur clair qui différencie christianisme et gnosticisme »<sup>1692</sup>. Rassemblant des idées chrétiennes, juives ou païennes, les différents mouvements gnostiques ont produit un ensemble de mouvements religieux et de doctrines extrêmement diversifié avant de se voir sévèrement réprimés. Malgré ces nombreuses divergences, quelques points communs fondamentaux peuvent être identifiés dans un ensemble que l'on qualifie de gnostique.

Fondamentalement, comme nous l'avons précédemment indiqué, ces mouvements religieux se caractérisaient par la conviction que le monde était radicalement mauvais, créé par un mauvais démiurge et non par Dieu lui-même, et que pour sauver son âme (et non son corps) l'homme devait accéder à la connaissance des réalités divines (*gnosis*)<sup>1693</sup>. Cette possibilité n'était toutefois réservée qu'à une petite élite parmi les hommes, ceux de nature « pneumatique » ; certains systèmes gnostiques prévoient néanmoins la possibilité pour

---

<sup>1690</sup> LAIGNEL-LAVASTINE, « La gnose, ferment de tous les maux », *Le Monde*, 2000, URL complète en biblio.

<sup>1691</sup> Ioan CULIANU, *Les gnosés dualistes d'Occident: Histoire et mythes*, Paris, Plon, 1990, p. 18.

<sup>1692</sup> Karen KING, « The Politics of Syncretism and the Problem of Defining Gnosticism », *Historical Reflections / Réflexions Historiques*, 2001, vol. 3, n° 27, p. 462.

<sup>1693</sup> Pour approfondir la question, voir Henri-Charles PUECH, *En quête de la Gnose - Tome I, La gnose et le temps*, Paris, Gallimard, 1978.

certaines âmes non *pneumatiques* de se rapprocher de cet idéal au fil des réincarnations<sup>1694</sup>, mais généralement de manière parcellaire<sup>1695</sup>.

Surtout, profondément hostile au *kosmos*<sup>1696</sup> et marquée par une dimension élitiste fondée sur la grâce et le savoir, la pensée gnostique originelle apparaît, de manière particulièrement intéressante, comme ayant d'abord été un mouvement religieux d'élites intellectuelles insatisfaites. En effet, selon Hans Kippenberg<sup>1697</sup>, « les sectes gnostiques naquirent parmi l'élite intellectuelle hellénisée impuissante des franges orientales de l'Empire romain [...] et [certains] composants idéologiques du gnosticisme sont le reflet d'une réalité sociopolitique dans laquelle les gnostiques se sentaient réprimés et aliénés »<sup>1698</sup>. Cette situation sociopolitique présente un certain nombre de similitudes certaines avec celle des jeunes saint-simoniens sous la Restauration. Et il est frappant de constater que, dans les deux cas, l'une des préoccupations idéologiques majeures de ces deux groupes d'élites contrariées fut de théoriser une nouvelle forme de « stratification »<sup>1699</sup> sociale fondée sur une stricte hiérarchie entre les différents ordres d'êtres humains. Pour les gnostiques, qui semblent largement anticiper les réflexions capacitaires d'un certain saint-simonisme et notamment de Jean Reynaud :

Il y avait trois classes d'hommes : les charnels (hyliques), les psychiques et les pneumatiques. Le pneumatique ou homme spirituel était celui qui possédait l'esprit et était donc sauvé. Le psychique était un homme qui possédait âme et libre-arbitre, mais pas l'esprit [...] et [l'hylique] était de la Terre, [...] ontologiquement mauvais. Cet ordonnement hiérarchique est vu comme ontologiquement déterminé<sup>1700</sup>.

---

<sup>1694</sup>Jean-Daniel DUBOIS, « Gnose et manichéisme », *Annuaire de l'EPHE, section des Sciences religieuses (2010-2011)*, 2012, n° 119, p. 149.

<sup>1695</sup> Henry Alan GREEN, « Suggested Sociological Themes in the Study of Gnosticism », *Vigiliae Christianae*, 1977, vol. 3, n° 31, p. 177.

<sup>1696</sup> Thomas ALTIZER, « The Challenge of Modern Gnosticism », *Journal of Bible and Religion*, 1962, vol. 1, n° 30, p. 18.

<sup>1697</sup> Hans Kippenberg, Versuch einer soziologischen Verortung des antiken Gnostizismus, *Numen* 17 (1970), pp. 211-232

<sup>1698</sup> Henry Alan GREEN, « Suggested Sociological Themes in the Study of Gnosticism », *Vigiliae Christianae*, 1977, vol. 3, n° 31, p. 170.

<sup>1699</sup> *Ibid.* p. 176.

<sup>1700</sup> *Ibid.*, pp. 176-177.



### 1.3.4 Précisions sur la *gnose* comme phénomène transhistorique

Éloignons-nous à présent du *gnosticisme* à proprement parler pour nous intéresser à la *gnose*, qui revêt quant à elle un sens plus large. Corps de doctrine initié par le gnosticisme historique, elle pose une « question philosophique »<sup>1701</sup> qui dépasse très largement le contexte antique, et représente en outre un axe de recherche pertinent pour interroger la modernité contemporaine<sup>1702</sup>. C'est ainsi que Robert Galbreath propose d'employer une conception élargie du phénomène gnostique qui « refers to modern manifestations of value structures and concepts which significantly parallel those of ancient Gnosticism, without necessarily imputing or implying historical connection, either as survival or as revival »<sup>1703</sup>. Les concepts et structures de valeurs gnostiques sont bien sûr liés aux idées premières du gnosticisme, mais devraient naturellement démontrer une évolution, comme tout type d'idéologie ou de système de pensée. Dans ce cadre, il serait tout à fait possible de dégager un « mode de pensée propre à la gnose »<sup>1704</sup> qui, s'il n'est jamais exempt d'hybridations et de transformations, peut s'observer à divers degrés dans des phénomènes contemporains tels qu'un certain *hubris* scientifique<sup>1705</sup> (notamment exprimé dans les promesses du transhumanisme ou la conquête spatiale) ou encore la spiritualité New-Age<sup>1706</sup>. C'est notamment l'avis d'Edward Tiryakian qui y voit une véritable « métaculture »<sup>1707</sup> à l'œuvre dans la modernité. La *gnose* transhistorique peut être caractérisée par 5 traits essentiels :

(1) La définition la plus générale et consensuelle de la *gnose* semble bien être celle qui y voit une « religion de la connaissance »<sup>1708</sup>, une idéologie insistant sur le caractère proprement « salvifique »<sup>1709</sup> d'un certain type de savoir, qui peut prendre des formes différentes suivant ses contextes de formulation historiques.

---

<sup>1701</sup> Nathalie DEPRAZ et Jean-François MARQUET (dir.), *La gnose, une question philosophique. Pour une phénoménologie de l'invisible*, Paris, Cerf, 2000.

<sup>1702</sup> Thomas ALTIZER, « The Challenge of Modern Gnosticism », *Journal of Bible and Religion*, 1962, vol. 1, n° 30, pp. 18-25.

<sup>1703</sup> Robert GALBREATH, « Problematic Gnosis: Hesse, Singer, Lessing, and the Limitations of Modern Gnosticism », *The Journal of Religion*, 1981, vol. 1, n° 61, p. 21.

<sup>1704</sup> Marc LEBIEZ, *Ibid.*, p. 64.

<sup>1705</sup> Christopher LASCH, « Gnosticism, Ancient and Modern: The Religion of the Future? », *Salmagundi*, 1992, n° 96, p. 40.

<sup>1706</sup> *Ibid.*,

<sup>1707</sup> Edward TIRYAKIAN, « Three Metacultures of Modernity. Christian, Gnostic, Chthonic », *Theory, Culture and Society*, 1996, vol. 1, n° 13, pp. 99-118.

<sup>1708</sup> Lebiez, Marc, *Ibid.*, p. 24.

<sup>1709</sup> Jean-Louis VIEILLARD-BARON, « Gnose et idéalisme », in *La gnose, une question philosophique. Pour une phénoménologie de l'invisible*, Paris, Cerf, 2000, p. 151.

(2) La gnose déploie un rapport particulier envers la Création, généralement opposé à celui du panthéisme. Si elle ne recourt plus forcément à l'anti-cosmisme radical des premiers siècles<sup>1710</sup>, elle tend à favoriser une conception religieuse qui voit dans l'Homme un interlocuteur extrêmement favorisé de Dieu, profondément singulier par rapport à l'ordre naturel et aux autres de formes de vie, qui sont plutôt considérés comme le domaine de l'aliénation par excellence<sup>1711</sup>.

(3) Autre point central, qui découle de cette insatisfaction envers le *Kosmos* et l'ordre établi, la gnose semble constituer sous bien des aspects un véritable « culte du nouveau », tendant à penser le « moderne » comme ontologiquement supérieur à « l'ancien » en ce qu'elle favorise une « théologie de l'histoire ouverte sur un avenir caractérisé par sa totale nouveauté »<sup>1712</sup>, d'où son association récurrente avec la *modernité*.

(4) La gnose, dans ses formes les plus spiritualistes, accorde une attention particulière au thème de la réincarnation. Dans ce cadre, elle présente souvent un réel penchant élitiste et hiérarchique, qui voit dans les « pneumatiques » et autres « vieilles âmes » les principaux détenteurs de la connaissance salvifique.

(5) Enfin, la gnose, qui ne fut jamais institutionnalisée dans une institution et un clergé durables mais par contre systématiquement réprimée, est caractérisée par sa grande fluidité et son caractère syncrétique, qui l'amène à s'associer à des idées très variables au fil de l'histoire, suivant les milieux où ses thèmes furent mobilisés (sectes, cercles ésotériques, salons, etc.). C'est cette dimension syncrétique de la « gnose » qui rend si difficile de circonscrire cette tradition idéologique, laquelle s'est effectivement retrouvée mêlée à bien d'autres influences religieuses et messianiques au cours de l'histoire, notamment dans cet illuminisme qui constitue les « sources occultes du romantisme »<sup>1713</sup>.

Si nous nous dégageons des définitions polémiques et erronées de Voegelin, nous reconnaissons dans la tradition gnostique, non pas l'antithèse souterraine du christianisme, mais une tradition religieuse alternative de longue durée (que certains ont décrite comme le modèle de l'ésotérisme occidental par excellence<sup>1714</sup>), constante dans ses appels à dépasser l'ordre des choses pour dessiner un nouvel horizon. Fluide et fragile, la gnose peut

---

<sup>1710</sup> Thomas ALTIZER, *Ibid.*, p. 18.

<sup>1711</sup> *Ibid.* pp. 18-19.

<sup>1712</sup> Lebiez, Marc, *Ibid.*, p. 25.

<sup>1713</sup> Auguste VIATTE, *Les sources occultes du Romantisme, Illuminisme. Théosophie (1770-1820)*, Paris, Champion, 1928, 2 volumes.

<sup>1714</sup> Lebiez, Marc, *Ibid.*

indéniablement être discernée dans certains milieux et dans certaines pensées, à la condition de disposer d'un faisceau de présomptions solides, comme c'est le cas chez Jean Reynaud.

### 1.3.5 Une gnose active chez Jean Reynaud ?

Au regard de l'ensemble de ces éléments de définition, une « orientation gnostique » nous paraît être clairement décelable dans certains aspects essentiels de la pensée technocratique de Jean Reynaud, théoricien du *triumvirat*. Celui-ci partage avec Leroux, on le sait, une conception du salut spirituel qui passe par une série de métempsycoses successives : conviction fortement réminiscente de la pensée gnostique<sup>1715</sup>. Les deux philosophes, qui ne formèrent pendant si longtemps « qu'un seul homme »<sup>1716</sup> sont également d'ardents partisans du « culte du nouveau », puisqu'ils sont parmi les premiers à proclamer, dès le début des années 1830 la « supériorité » radicale de la modernité sur l'Antiquité<sup>1717</sup>, notamment dans l'article programmatique « Âge » rédigé par Reynaud pour l'*Encyclopédie nouvelle*.

Les tendances gnostiques de Leroux ne restent cependant que partielles, et atténuées par un réel penchant panthéiste qui valorise la relation de l'être humain à son environnement terrestre. Au contraire, la dimension gnostique de la pensée de Reynaud apparaît extrêmement cohérente et puissante, comme en témoigne son opposition à Leroux sur deux points précis et capitaux. Tout d'abord son hostilité à la Nature terrestre que, comme les anciens gnostiques, il estime être radicalement étrangère à la véritable loi de Dieu et des hommes. La cosmologie du XIX<sup>e</sup> siècle a bien sûr connu des évolutions majeures par rapport à celles du II<sup>e</sup>, et Reynaud ne rejette pas l'ensemble de l'ordre cosmique puisqu'il envisage avec enthousiasme la conquête des espaces stellaires ; il rejoint néanmoins la sensibilité gnostique sur sa conviction que l'homme doit absolument s'extraire de son milieu actuel<sup>1718</sup> pour investir un nouvel « espace » d'expansion spirituelle.

Surtout, Reynaud établit clairement la dimension *salvifique* du savoir dans une perspective hiérarchique qui fait fortement écho aux réflexions élitistes des grandes anthropologies gnostiques, qui séparent les *pneumatiques* du reste des hommes. Reynaud fait

---

<sup>1715</sup> Jérôme PEIGNOT, *Pierre Leroux, inventeur du socialisme*, Paris, Klincksieck, 1988, p. 37.

<sup>1716</sup> David Albert GRIFFITHS, *Jean Reynaud, encyclopédiste de l'époque romantique*, Paris, Marcel Rivière et Cie, 1965, p. 52.

<sup>1717</sup> Pierre LEROUX, « Philosophie de l'histoire. De la loi de continuité qui unit le XVIII<sup>e</sup> siècle au XVII<sup>e</sup> siècle », *Revue Encyclopédique*, n° 57, p. 1833, p. 494.

<sup>1718</sup> G. J. STOKES, « Gnosticism and Modern Pantheism », *Mind*, 1895, vol. 15, n° 4, p. 327 : "It has been said of Gnosticism that it was a grand anathema, hurled by man against creation"

ainsi du *savoir* (notamment scientifique) la clé de ses conceptions méritocratiques et technocratiques, établissant l'instruction publique comme modalité de stratification sociale principale, et faisant des « âmes d'élite » des « grands hommes » le sommet des hiérarchies spirituelles et donc sociales. Le philosophe est particulièrement clair sur ce point dans son maître-ouvrage *Terre et Ciel*, paru en 1854 et qui clarifie la pensée religieuse initiée dans l'*Encyclopédie* : « Enfants, les peuples ont besoin de se fier aux anges pour se soutenir devant Dieu ; devenus plus mûrs, ils osent regarder Dieu face à face et s'abandonner à sa providence sans intermédiaires. C'est l'état où sont dès aujourd'hui sur la terre les âmes les plus élevées »<sup>1719</sup>. Ces dernières ne doivent rien à l'expérience, mais disposent au contraire de leurs capacités de manière tout à fait innée :

Il ne peut y avoir aucun doute pour quiconque a étudié l'enfance, que tandis que les uns ont en partage une bonne âme dans un corps pur, modéré, sans emportements charnels d'aucun genre, les autres ont, au contraire, en partage une âme dépravée dès le berceau dans un corps irritable et sensuel. Ainsi les hommes ne sont même pas hors du sein maternel que leur caractère est déjà virtuellement formé, les uns pour la douceur, les autres pour la colère, et Dieu, qui les connaît dans le secret de leur enfantement, sait que dans la vie qui va s'ouvrir, les uns trouveront la grâce et les autres le châtiment<sup>1720</sup>.

Cette dimension hiérarchique de la pensée reynaldienne, déjà décelable et source de nombreux conflits avec les tenants des socialismes égalitaires dès le tournant de la décennie 1840, se révèle en toute franchise avec la parution de *Terre et Ciel*. Commentant l'ouvrage, Proudhon évoque une véritable « théodicée de la servitude » : « M. Jean Reynaud, quelque ami qu'il se dise de la Révolution, est de l'école hiérarchique et féodale ; il ne croit pas à l'égalité ; il est avec l'Église, à laquelle il est venu, après la chute de la République, offrir le secours de sa philosophie druidique, magique et pythagoricienne »<sup>1721</sup>. Le polémiste voltairien Alexandre Erdan s'indigne également :

Vous avez bien raison de le dire, vous êtes très Gaulois, et nullement Français.

Oui, quand je songe que vous concluez de la préexistence des âmes à l'inégalité essentielle des hommes, je vous signe des deux mains un brevet de druide.

---

<sup>1719</sup> Jean REYNAUD, « Origène » in *Encyclopédie nouvelle Tome V-VII*, Paris, Charles Gosselin, 1843, p. 451.

<sup>1720</sup> Jean REYNAUD, *Philosophie religieuse. Terre et Ciel*, Paris, Furne, 1854, p. 167.

<sup>1721</sup> Pierre Joseph PROUDHON, *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église*, t. III, Paris, 1930-1935, p. 982, cité dans Guillaume CUCHET, « Utopie et religion au XIX<sup>e</sup> siècle. L'œuvre de Jean Reynaud (1806-1863), théologien et saint-simonien », *Revue historique*, 2004, vol. 3, n° 631, p. 593.

Songez-y donc, monsieur !, d'une pareille hypothèse, dont vous n'avez pas l'ombre d'une preuve, tirer une semblable conséquence pratique ! Oh, vraiment, c'est druidique et plus que druidique, c'est révoltant et votre spiritualisme me fait peur ! Quoi ! Le système de Grégoire VII ne suffisait pas pour contenir et réfréner l'homme, lui qui pourtant impose la résignation dans le présent, et fait des billets à ordre pour rétablir l'équilibre dans l'avenir ! Il fallait que le système de Jean Reynaud donnât un frein nouveau<sup>1722</sup>.

L'association polémique de Reynaud avec le druidisme et l'Église (qui ne manque pourtant pas de mettre *Terre et Ciel* à l'index) ne doit pas masquer les sources plus surprenantes de l'élitisme métaphysique reynaldien, et tout particulièrement celui de la *gnose*. Le rapport que nous établissons entre cette tradition et la pensée de Reynaud n'est pas qu'une spéculation fondée sur des parentés doctrinales, mais se nourrit également d'influences directes et de lectures reconnues par le directeur de l'*Encyclopédie nouvelle*. Citons de nouveau l'influence de Ballanche, théoricien de la métempsycose qui avait longuement étudié la gnose antique par l'intermédiaire des travaux de Gérando. Surtout, évoquons le rapport privilégié de Reynaud avec Origène, qui entretint des échanges nombreux et approfondis avec les gnostiques<sup>1723</sup>, et a ainsi été considéré avec suspicion par l'Église pour cette raison (parmi d'autres). Il semblerait en réalité qu'Origène ait été inspiré par l'eschatologie<sup>1724</sup> et la cosmogonie<sup>1725</sup> gnostiques de Valentin. Or, Reynaud fait d'Origène l'un des grands précurseurs des grandes questionnements que doit se poser la religion future :

S'il est souvent dans l'erreur pour la direction des voies qu'il enseigne [possible sacrifice nécessaire de Reynaud à la censure], il est dans le vrai du moins pour toutes les portes qu'il ouvre ; et son suprême service consiste, si je ne me trompe, dans ces vastes et flottantes perspectives, qui, aux endroits mêmes où le christianisme romain ferme l'horizon par des murailles, se découvrent successivement à la pensée quand on le suit. Il peut donc, mieux encore que les

---

<sup>1722</sup> La France mystique [orthographe « réformée »], t. II, Paris, 1855, p. 853-85, cité dans Guillaume CUCHET, *Ibid.*, p. 594.

<sup>1723</sup> Wincenty MYSZOR, « Origène et les gnostiques : état de la question », *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne*, 2005, n° 38, p. 56 : « Dans ce contexte, les points de contact entre les gnostiques et les penseurs chrétiens comme Origène est frappante »

<sup>1724</sup> *Ibid.*, p. 56. « La question de l'eschatologie. – L'eschatologie Origène suit les idées valentiniennes sur la double résurrection des pneumatiques (la première par la gnose, et la seconde – à venir, en tant que libération du corps). Il reprend également l'idée d'une eschatologie par étapes. Pour lui, cependant la résurrection charnelle est seulement un passage sur la voie vers l'incorporité parfaite dans l'apocatastase. Ici l'idée origénienne de la „terre céleste” en tant que „Jérusalem céleste” différente du „ciel céleste” c'est-à-dire d'une place supérieure, semble bien correspondre à l'ogdoade et au Plérôme valentiniens »

<sup>1725</sup> *Ibid.*, p. 54 : « Le monde spirituel chez Origène et le Plérôme dans le Traité Tripartite ont beaucoup de points communs »

théologiens d'un esprit plus irréprochable, devenir utile aux développements que la religion commence à demander à la société, sans qu'il y ait cependant à le craindre après les anathèmes qui ont fait justice de ses erreurs, et dans lesquels je me plais à résumer tout ce travail<sup>1726</sup>.

La réactivation par Jean Reynaud d'un ensemble de réflexions éminemment gnostiques ne présente pas qu'un aspect résolument folklorique, mais nous permet également de mieux comprendre les conditions de réactivation d'un certain réseau sémantique qui semble s'exprimer de manière privilégiée dans les temps de crise civilisationnelle ou « périodes critiques ».

### 1.3.6 Une ressource intellectuelle récurrente des « périodes critiques » ?

Notre détour gnostique a été l'occasion d'évoquer certaines similarités entre le corps de doctrine de cette « métaculture »<sup>1727</sup> persistante et la pensée de Jean Reynaud. Plus qu'une simple curiosité, ces rapports nous paraissent pouvoir indiquer de possibles pistes de recherche pour questionner, dans une conception de l'histoire des idées en partie « discontinue », les parentés et résurgences idéologiques qui peuvent rapprocher des périodes historiques bien distinctes, mais néanmoins apparentées sous certains aspects. Dans notre cas, il s'agirait avant tout de ces époques que Saint-Simon et ses disciples désignaient comme des « périodes critiques » en tant que grands moments de *crise civilisationnelle* polymorphe.

En effet, à l'image du tournant du XIX<sup>e</sup> siècle, le contexte historique du formation du gnosticisme originel est marqué par une profonde crise de civilisation, qui voit les structures sociales et intellectuelles du monde méditerranéen oriental se reconfigurer rapidement sous l'effet de la domination romaine et de basculements culturels significatifs. C'était alors une « période de changement social rapide et d'expérimentation religieuse [dans laquelle] les valeurs traditionnelles et les modes de vie étaient contestés et refaçonnés [...] dans laquelle la famille, les rôles de genre et la sexualité étaient redéfinis »<sup>1728</sup>. Si la crise qui toucha le monde méditerranéen antique fut sans nul doute plus profonde et radicale que celle connue par le premier XIX<sup>e</sup> siècle, toutes deux demeurent comparables par leur ampleur globale et le foisonnement remarquable des idées qu'elles suscitèrent.

---

<sup>1726</sup> Jean REYNAUD, « Origène » in *Encyclopédie nouvelle Tome V-VII*, Paris, Charles Gosselin, 1843, p. 472.

<sup>1727</sup> Edward TIRYAKIAN, *Ibid.*

<sup>1728</sup> Karen KING, « The Politics of Syncretism and the Problem of Defining Gnosticism », *Historical Reflections / Réflexions Historiques*, 2001, vol. 3, n° 27, p. 478.

Comme nous l'avons également noté dans l'intérêt plus précis de notre étude, les deux périodes sont marquées par la désorientation d'une partie de leurs élites, plus précisément de certaines franges des élites intellectuelles qui s'estiment « impotentes » et déconsidérées politiquement et socialement par rapport à leurs facultés (que ce soient les lettrés antiques hellénisés privés de citoyenneté romaine ou les jeunes étudiants et ingénieurs privés de carrières sous la Restauration). En réaction, ces élites intellectuelles jouent un rôle considérable dans la théorisation et la diffusion d'idéologies qui, si leurs modalités de formulation varient indéniablement au fil de l'histoire et des contextes sociaux, présentent néanmoins certains points communs remarquables.

Le principal et le plus durable de ces points communs, qui a constitué l'objet de notre étude, est la valorisation radicale et élitiste du *savoir*, mobilisé dans la mise en place d'un nouveau projet de stratification sociale. Anciennement conçu comme une *gnose* spirituelle et plus récemment comme une *science* universelle, le savoir est mobilisé réactivement et sous différentes formes par ces élites contrariées pour formuler un projet religieux, social et politique qui fasse la part belle à leur vision du monde et à leurs compétences propres. L'*idéal technocratique* pourrait ainsi être compris dans cette histoire longue des idées, sans nier les spécificités historiques de sa formulation effective, fondée sur les nouvelles ressources métaphysiques fournies par la « Révolution scientifique ».

Alors que nous effectuons cette comparaison historique, un certain contraste nous est justement offert par la figure de Joachim de Flore (qui malgré ce que put affirmer Voegelin ne fut nullement un gnostique). En effet, si Joachim propose dans sa théologie messianique l'idée d'une réorganisation prochaine de l'ordre du monde, il ne le fait nullement en faveur d'une valorisation unilatérale du *savoir*, mais plutôt dans celle d'un *amour* fraternel universel (Leroux se situe à ce titre dans sa continuité plutôt que dans celle des gnostiques). Cette différence est très certainement due en partie au fait que, si la pensée de Joachim répond comme tant d'autres messianismes et hétérodoxies religieuses<sup>1729</sup> à une période de crise<sup>1730</sup>, la crise politique du XII<sup>e</sup> siècle ne menace nullement le statut de l'élite intellectuelle à laquelle il appartient. Au contraire, dans une Europe féodale parfois chaotique, l'Église et ses membres représentent alors un pôle de stabilité et d'autorité qui fait l'objet du respect de la grande majorité de la population européenne. Les enjeux qui structurent le projet religieux de

---

<sup>1729</sup> Abel KOUVOUAMA, *Une histoire du messianisme. Un « monde renversé »*, Paris, Karthala, 2018.

<sup>1730</sup> Thomas BISSON, *La Crise du XII<sup>e</sup> siècle. Pouvoir et seigneurie à l'aube du gouvernement européen*, Paris, Les Belles Lettres, 2014.

Joachim de Flore ne sont donc nullement liés à un déclassement semblable à celui subi par les élites hellénisées des II-III<sup>e</sup> siècles ou encore par certains intellectuels du premier XIX<sup>e</sup> siècle, et ne nécessitent nullement la formulation réactive d'un idéal de contestation sociale et politique par le *savoir* (idem pour Leroux, issu de la classe ouvrière et pressé par d'autres enjeux).

Si ces considérations gnostiques demeurent schématiques, elles nous permettent indéniablement d'identifier des précédents historiques (distincts mais apparentés) de l'idéal technocratique sur le temps long, et donc d'envisager les conditions privilégiées de son déploiement futur. Notons simplement que, au vu des interrogations récurrentes de la pensée gnostique sur le caractère inconfortable du séjour terrestre et de la vie corporelle, les perspectives de la conquête spatiale et des biotechnologies (notamment celles qui touchent au « transhumanisme ») semblent constituer de sérieuses ressources potentielles pour un idéal technocratique qui puiserait aux sources de la tradition gnostique, et pourrait notamment y articuler de nouvelles formes d'élitisme fondées sur « la science ».

Surtout, notre analyse nous pousse à envisager cette histoire longue du déploiement des idées technocratiques dans une histoire des idées discontinue, structurée par des époques aux *Zeitgeists*<sup>1731</sup> particulièrement troublés, que l'on peut désigner, à la suite des saint-simoniens, comme des « périodes critiques ». Ces dernières se définissent, nous l'avons vu, comme des époques de crise civilisationnelles majeures, marquées par une déstructuration profonde des différents registres du *sens* (politique, social, religieux, philosophique, etc.) et où les valeurs sociales les plus fondatrices sont battues en brèche. Il s'agirait en somme de contextes intellectuels particulièrement susceptibles de voir s'opérer des redéfinitions et réarticulations intellectuelles radicales, dont la formulation s'effectue grâce à des cosmogonies et des idéologies tout à la fois syncrétiques et ambitieuses.

Dans ce type de périodes critiques, la pensée humaine (celle des élites intellectuelles notamment, mais pas uniquement) semble se tourner avec une vigueur renouvelée vers ses ressources métaphysiques et ontologiques les plus structurantes (religion, philosophie, et désormais également science) pour repenser en profondeur le sens même de l'existence. C'est ce phénomène qui nous semble en partie expliquer certains déterminants de la pensée de Saint-Simon et de ses disciples, ainsi que la grande effervescence religieuse qui touche un peu

---

<sup>1731</sup> Marc ANGENOT, « Esprit du temps et coupe synchronique : la théorie du discours social », *Corela*, 2016, HS-19, pp. 1-18.



plus tard des pans entiers de la société française dans les années 1830. Alors que c'est désormais « la science » qui occupe une place de plus en plus importante dans les catégories de pensée des populations des États démocratiques, il est tout à fait envisageable que des « périodes critiques » futures puissent précipiter, de manière accélérée, la formulation d'idéaux technocratiques polymorphes et volontaristes.

Autre point central qui mériterait d'être étudié avec d'avantage de systématisme, ces périodes critiques sont d'autant plus cardinales que certaines des synthèses idéologiques audacieuses qui y sont formulées semblent parfois en capacité de poser des bases théoriques durables pour les périodes de stabilisation doctrinale qui les suivent. Ce fut bien sûr le cas pour la pensée de Saint-Simon, dont presque toutes les idéologies modernes se sont inspirées<sup>1732</sup>, et ce fut également le cas pour la gnose, bien que de manière plus discrète du fait de sa répression systématique par l'Église officielle. En réalité, si le gnosticisme ne constitua jamais un système doctrinal et institutionnel cohérent, son syncrétisme prolifique et ses riches symboles ont fasciné l'imaginaire occidental pendant plus de deux millénaires.

Sur le plan de l'anecdote, rien sans doute n'incarne mieux ce paradoxe de la persistance de la gnose que la figure divine que les Basilidiens nomment Abraxas et qui, symbolisant les 365 émanations du Dieu Suprême, est représenté comme un anthropomorphe à tête de coq et aux jambes-serpents, maniant le fouet et portant un bouclier gravé du nom de IAW (forme hellénisée de YWH). La description d'Abraxas ne peut bien sûr manquer de paraître particulièrement fantasque à l'homme moderne ; et pourtant, cette divinité est indirectement familière de chacun de nous dès son plus jeune âge, si l'on en croit l'étymologie que le *Robert historique de la langue française* propose de la formule *Abracadabra*<sup>1733</sup>. Outre ce cas anecdotique mais néanmoins emblématique, il est surtout particulièrement frappant de voir que certains thèmes gnostiques fondateurs ont perduré à travers les millénaires, et sont même considérés par certains historiens, philosophes et politistes comme l'une des grandes forces motrices de la modernité rationnelle<sup>1734</sup>. Notre étude nous a permis d'analyser une dynamique similaire dans le champ de l'histoire des idées politiques du premier XIX<sup>e</sup> siècle, par la mise en lumière de la genèse surprenante de la toute première École d'administration de la tradition républicaine française. Cette dernière ne fut

---

<sup>1732</sup> Pierre MUSSO, « La « science politique » de Saint-Simon contre l' utopie », *Quaderni*, 2000, n° 42, p. 75.

<sup>1733</sup> « Abracabrant, ante », in *Le Robert historique de la langue française*, Paris, Le Robert, 2011, voir également Thierry LEROY, *Les Templiers, légendes et histoire*, Paris, Imago, 2008, pp. 50-51 et Claude LECOUEUX, *Le Livre des Grimoires : De la magie au Moyen Age*, Paris, Imago, 2008.

<sup>1734</sup> Voir Marc LEBIEZ, *Ibid.* et Edward TIRYAKIAN, *Ibid.*

pas uniquement mise en place sur une base « rationnelle » (au sens que nous donnons à ce mot), mais fut également conçue par son principal artisan comme le moyen privilégié de ressusciter le modèle d'autorité spirituelle des druides gaulois, et de favoriser la prise de pouvoir des « grandes âmes » que leurs vies antérieures auraient prédéterminé à gouverner la Modernité républicaine.

En somme, l'étude des « périodes critiques » paraît riche d'enseignements pour nuancer certaines idées reçues, en histoire des idées comme en histoire au sens large. Notons par exemple que la mise au jour des textes gnostiques a joué un grand rôle pour démontrer à quel point les distinctions (limpides pour notre regard rétrospectif) entre juifs, chrétiens et païens ne relevaient certainement pas de l'évidence à certaines époques, et nous conduisent à sous-estimer l'étendue, l'audace et la richesses des échanges intellectuels qui se nouaient alors. Surtout, les synthèses idéologiques critiques peuvent paraître fantasques avec le recul, mais disposent pour beaucoup d'un pouvoir de mobilisation mythologique et symbolique très fort, qui perdure longtemps après que leur logique interne se soit dissipée, comme en témoigne le cas de la gnose, et de Jean Reynaud. En effet, le républicanisme français contemporain n'a pas grand-chose à voir avec la synthèse idéologique hétéroclite formulée par le philosophe ; pourtant ce dernier a indéniablement joué un rôle moteur dans certaines dimensions de son histoire. Parmi ses contributions les plus importantes figurent ainsi l'affirmation théorique et pratique radicale du rôle singulier de l'*administration* dans la tradition républicaine, ainsi que la mise en valeur de l'héritage gaulois comme enjeu historique et politique central. Ambitieuse mais parfois peu assurée sur le fond, la pensée de Jean Reynaud verra son intérêt et ses limites être particulièrement bien résumés après sa mort par le livre que son ami Ernest Legouvé consacre à sa mémoire :

À côté des esprits [...] qui ne marchent que pas à pas, mais dont chaque pas est une conquête définitive, il [...] faut des intelligences aventureuses, hardies, inventives, qui se jettent aux points les plus obscurs des origines comme des pionniers au plus épais des forêts vierges, hache en main, abattant, défrichant, faisant trouée. Ne leur demandez pas la régularité et la sûreté de marche des premiers. Leur rôle n'est pas de bâtir des villes et de tracer des rues ; mais de porter violemment la lumière dans les inaccessibles solitudes. Ce sont des soldats d'avant-garde. Tel fut Reynaud.<sup>1735</sup>

---

<sup>1735</sup> Ernest LEGOUVÉ, *Jean Reynaud*, Paris, Charpentier, 1864, pp. 76-77.

# Bibliographie

## 1.1 Sources primaires

### 1.1.1 Saint-Simon

SAINT-SIMON Henri, « Lettres d'un habitant de Genève à l'humanité & Lettres d'un habitant de Genève à ses contemporains », 1803, in *Œuvres complètes*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012, vol. I.

SAINT-SIMON Henri, « Lettres de deux philanthropes », 1804, in *Œuvres complètes*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012, vol. I.

SAINT-SIMON Henri, « Le passé, le présent et l'avenir », in *Œuvres complètes*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012, vol. I.

SAINT-SIMON Henri, « Les textes sur les sciences de 1807-1808 », in *Œuvres complètes*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012, vol. I.

SAINT-SIMON Henri, « Les textes sur les sciences de 1807-1808 », in *Œuvres complètes*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012, vol. I, p.

- « Introduction aux travaux scientifiques du XIXe siècle, Tome second », 1808.

SAINT-SIMON Henri, « Les écrits sur la nouvelle encyclopédie (I - Les manuscrits de fin 1808 ou de 1809) », in *Œuvres complètes*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012, vol. I.

-« Projet d'Encyclopédie. Deuxième aperçu »,

SAINT-SIMON Henri, « Les écrits sur la nouvelle encyclopédie (II - Les imprimés - 1810) », in *Œuvres complètes*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012, vol. I.

-« Esquisse d'une nouvelle Encyclopédie ou introduction à la philosophie du XIXe siècle »

SAINT-SIMON Henri, « Les écrits sur la nouvelle encyclopédie (III - Les manuscrits de 1810) », in *Œuvres complètes*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012, vol. I.

-« Seconde Lettre à son neveu »

-« Projet d'Encyclopédie par Claude-Henri Saint-Simon – Second prospectus, première partie ».

SAINT-SIMON Henri, « La contestation avec M. de Redern II (1811-1812) », in *Œuvres complètes*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012, vol. I.

SAINT-SIMON Henri, « Mémoire sur la science de l'homme et Travail sur la gravitation universelle », in *Œuvres complètes*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012, vol. II.

SAINT-SIMON Henri, « De la réorganisation de la société européenne », 1814, in *Œuvres complètes*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012, vol. II.

SAINT-SIMON Henri, « L'industrie », 1816-1817, in *Œuvres complètes*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012, vol. II.

SAINT-SIMON Henri, « Le Politique par une société de gens de lettres ou Essais sur la politique qui convient aux hommes du XIXe siècle », 1819, in *Œuvres complètes*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012, vol. III.

SAINT-SIMON Henri, « L'organisateur », 1819-1820, in *Œuvres complètes*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012, vol. III.

SAINT-SIMON Henri, *Considérations sur les mesures à prendre pour terminer la Révolution*, Paris, Les Marchands de nouveauté, 1820, vol. III.

SAINT-SIMON Henri, « Du système industriel », 1821, in *Œuvres complètes*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012, vol. III.

SAINT-SIMON Henri, « Catéchisme des industriels », 1823, in *Œuvres complètes*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012, vol. IV.

SAINT-SIMON Henri, « Opinions littéraires, philosophiques et industrielles », in *Œuvres complètes*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012, vol. IV.

SAINT-SIMON Henri, « Nouveau Christianisme. Dialogues entre un conservateur et un novateur », 1825, in *Œuvres complètes*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012, vol. IV.

SAINT-SIMON Henri, *Œuvres complètes*, 4 volumes, Paris, Presses Universitaires de France, 2012.

### 1.1.2 Saint-Simonisme

CARNOT Hippolyte et BAZARD Saint-Amand, *Doctrine de Saint-Simon : exposition, 2<sup>e</sup> année, 1829- 1830*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, Bureau de l'Organisateur et du globe, 1830.

CARNOT Hippolyte, « *Sur le Saint-simonisme* », *Lecture faite à l'Académie des Sciences Morales et Politiques*, Paris, Alphonse Picard, 1887.

*Religion saint-simoniennes. Recueil de prédications*, Paris, Bureaux du Globe, 1832, n<sup>o</sup> . 2/.

### 1.1.3 Revue encyclopédique

CHARTON Édouard, « Mémoires d'un prédicateur saint-simonien », *Revue encyclopédique*, 1832.

COLLECTIF, « Préface. Aux souscripteurs de la Revue », in *Revue encyclopédique*, Paris, Imprimerie de Bourgogne et Martinet, 1833, vol. LX, pp. I-LXXI.

LEROUX Pierre, « Religion. Aux philosophes », *Revue encyclopédique*, septembre 1831.

LEROUX Pierre, « De l'influence philosophique des études orientales », *Revue encyclopédique*, 1832.

LEROUX Pierre, « Philosophie de l'histoire. De la loi de continuité qui unit le XVIII<sup>e</sup> siècle au XVII<sup>e</sup> siècle », *Revue Encyclopédique*, , n<sup>o</sup> 57, 1833, p. 494.

REYNAUD Jean, « De la nécessité d'une représentation spéciale pour les prolétaires », *Revue encyclopédique*, avril 1832.

REYNAUD Jean, « Sur la vie et les ouvrages d'Achille Roche », in *Revue encyclopédique*, Paris, Imprimerie de Bourgogne et Martinet, 1833, vol. LX, pp. 5-93.

## 1.1.4 Encyclopédie Nouvelle

### .1.1.4.1 Articles des directeurs

LEROUX Pierre, « Arianisme », in *Encyclopédie nouvelle Tome I*, Paris, Furne, 1834.

LEROUX Pierre, « Brahmanisme et bouddhisme », in *Encyclopédie nouvelle tome III*, Paris, Charles Gosselin, 1836.

LEROUX Pierre, « Christianisme », in *Encyclopédie nouvelle Tome III*, Paris, Charles Gosselin, 1836.

LEROUX Pierre, « Éclectisme », in *Encyclopédie nouvelle Tome IV*, Paris, Charles Gosselin, 1838.

LEROUX Pierre, « Égalité », in *Encyclopédie nouvelle Tome IV*, Paris, Charles Gosselin, 1838.

REYNAUD Jean, « Achmet », in *Encyclopédie nouvelle Tome I*, Paris, Furne, 1834.

REYNAUD Jean, « Aérage », in *Encyclopédie nouvelle Tome I*, Paris, Furne, 1834.

REYNAUD Jean, « Âge », in *Encyclopédie nouvelle Tome I*, Paris, Furne, 1834.

REYNAUD Jean, « Antiquité », in *Encyclopédie nouvelle Tome I*, Paris, Furne, 1834.

REYNAUD Jean, « Babeuf », in *Encyclopédie nouvelle Tome II*, Paris, Charles Gosselin, 1835.

REYNAUD Jean, « Bazard », in *Encyclopédie nouvelle Tome II*, Paris, Charles Gosselin, 1835.

REYNAUD Jean, « Centralisation », in *Encyclopédie nouvelle Tome III*, Paris, Charles Gosselin, 1836.

REYNAUD Jean, « Colonies », in *Encyclopédie nouvelle Tome III*, Charles Gosselin, 1837.

REYNAUD Jean, « Condorcet », in *Encyclopédie nouvelle Tome III*, Paris, Charles Gosselin, 1838.

REYNAUD Jean, « Druidisme », in *Encyclopédie nouvelle Tome IV*, Paris, Charles Gosselin, 1846.

REYNAUD Jean, « Duvet », in *Encyclopédie nouvelle Tome IV*, Paris, Charles Gosselin, 1838.

REYNAUD Jean, « Encyclopédie », in *Encyclopédie nouvelle Tome IV*, Paris, Charles Gosselin, 1843.

REYNAUD Jean, « Origène » in *Encyclopédie nouvelle Tome V-VII*, Paris, Charles Gosselin, 1843.

REYNAUD Jean, « Scandinaves », in *Encyclopédie nouvelle Tome VIII*, Paris, Furne, 1840.

REYNAUD Jean, « Souveraineté », in *Encyclopédie nouvelle Tome VIII*, Paris, Furne, 1839.

REYNAUD Jean, « Terre », in *Encyclopédie nouvelle Tome VIII*, Paris, Furne, 1840.

REYNAUD Jean, « Turgot », in *Encyclopédie nouvelle Tome VIII*, Paris, Furne, 1840.

REYNAUD Jean, « Zoroastre », in *Encyclopédie nouvelle Tome VIII*, Paris, Furne, 1840.

REYNAUD Jean, « Viande », in *Encyclopédie nouvelle Tome VIII*, Paris, Furne, 1841.

REYNAUD Jean, « Villes », in *Encyclopédie nouvelle Tome VIII*, Paris, Furne, 1841.

REYNAUD Jean, « Voies de communication », in *Encyclopédie nouvelle Tome VIII*, Paris, Furne, 1841.

#### **.1.1.4.2 Articles d'autres contributeurs**

D'AVEZAC Armand, « Afrique » in *Encyclopédie nouvelle Tome I*, Paris, Furne, 1834,

BOUÉ Ariste, « Affiches », in *Encyclopédie nouvelle Tome I*, Paris, Furne, 1834.

EMMANUEL, Charles « Tatars », in *Encyclopédie nouvelle Tome VIII*, Paris, Furne, 1840.

EMMANUEL, Charles « Turks », in *Encyclopédie nouvelle Tome VIII*, Paris, Furne, 1840.

FABAS Théodore, « Brissot », in *Encyclopédie nouvelle Tome III*, Paris, Charles Gosselin, 1836.

FABAS Théodore, « Droit », in *Encyclopédie nouvelle Tome IV*, Paris, Charles Gosselin, 1846.

FABAS Théodore, « Éducation », in *Encyclopédie nouvelle Tome IV*, Paris, Charles Gosselin, 1843.

FABAS Théodore, « Élection » in *Encyclopédie nouvelle Tome IV*, Paris, Charles Gosselin, 1838.

FABAS Théodore, « État (Conseil d') », in *Encyclopédie nouvelle Tome V-VII*, Paris, Charles Gosselin, 1843.

FABAS Théodore, « Pairie », in *Encyclopédie nouvelle Tome V-VII*, Paris, Charles Gosselin, 1843.

FABAS Théodore, « Sieyès », in *Encyclopédie nouvelle Tome VIII*, Paris, Furne, 1843.

FABAS Théodore, « Théocratie », in *Encyclopédie nouvelle Tome VIII*, Paris, Furne, 1843.

FABAS Théodore, « Vol », in *Encyclopédie nouvelle Tome VIII*, Paris, Furne, 1843.

LALANNE, « Voiture », in *Encyclopédie nouvelle Tome VIII*, Paris, Furne, 1843.

LEGOUVÉ Ernest, « Femmes », in *Encyclopédie nouvelle Tome V-VII*, Paris, Charles Gosselin, 1846.

LE PLAY Frédéric, « Statistiques » in *Encyclopédie nouvelle Tome VIII*, Paris, Furne, 1843.

MONGIN Jules, « Sappho », in *Encyclopédie nouvelle Tome VIII*, Paris, Furne, 1843.

MONGIN Jules, « Utopie », in *Encyclopédie nouvelle Tome VIII*, Paris, Furne, 1843.

PAUTHIER, « Chine », in *Encyclopédie nouvelle Tome III*, Paris, Charles Gosselin, 1836.

REQUIN Achille-Pierre, « Contagion », in *Encyclopédie nouvelle Tome IV*, Paris, Charles Gosselin, 1838.

TRANSON Abel, « Bernouilli » in *Encyclopédie nouvelle Tome II*, Paris, Charles Gosselin, 1835.

TOURNACHON DE MONTVÉRANT Jean Edmond, « Bibliographie », in *Encyclopédie nouvelle Tome II*, Paris, Charles Gosselin, 1836.

YOUNG, « Agriculture », in *Encyclopédie nouvelle Tome I*, Paris, Furne, 1834.

« Dessin », in *Encyclopédie nouvelle Tome IV*, Paris, Charles Gosselin, 1843.

« Douanes », in *Encyclopédie nouvelle Tome IV*, Paris, Charles Gosselin, 1843.

« Éducation », in *Encyclopédie nouvelle Tome IV*, Paris, Charles Gosselin, 1843.

« Engrais », in *Encyclopédie nouvelle Tome IV*, Paris, Charles Gosselin, 1843.

« Esclavage », in *Encyclopédie nouvelle Tome IV*, Paris, Charles Gosselin, 1843.

« États-Unis », in *Encyclopédie nouvelle Tome V-VII*, Paris, Charles Gosselin, 1843.

« Panthéisme », in *Encyclopédie nouvelle Tome V-VII*, Paris, Charles Gosselin, 1843.



« Pelasges », in *Encyclopédie nouvelle Tome V-VII*, Paris, Charles Gosselin, 1843.

### **1.1.5 Magasin pittoresque**

CHARTON Édouard, *Magasin Pittoresque. Première année*, Paris, Fondation Charton, 1833.

CHARTON Édouard, *Magasin Pittoresque. Cinquième année*, Paris, Fondation Charton, 1837.

CHARTON Édouard, *Magasin Pittoresque. Huitième année*, Paris, Fondation Charton, 1840.

### **1.1.6 Livres et autres documents rédigés par Jean Reynaud, Pierre Leroux, Hippolyte Carnot et Édouard Charton**

CARNOT Hippolyte, « 30 juin 1848. Projet de loi sur l'instruction primaire. », in *L'enseignement du Français à l'école primaire – Textes officiels. Tome 1 : 1791-1879*, Paris, Institut national de recherche pédagogique, 1992, pp. 160-161.

CARNOT Hippolyte, *Le Ministère de l'instruction publique et des cultes : depuis le 24 février jusqu'au 5 juillet 1848*, Paris, Pagnerre, 1848.

CARNOT Hippolyte, *Mémoires sur Carnot, par son fils. Lazare Carnot, 1753-1823*, Paris, Pagnerre, 1863, vol. 2.

CARNOT Hippolyte, *D'une école d'administration*, Versailles, Aubert, 1878.

CHARTON Édouard, *Le tableau de Cébès. Souvenirs de mon arrivée à Paris*, Paris, Librairie Hachette et Cie, 1882.

LEROUX Pierre, *De l'humanité, de son principe et de son avenir*, Perrotin libraire éditeur, Paris, 1845,

LEROUX Pierre, *La grève de Samarez*, Paris, E. Dentu, 1863, n° 1.

REYNAUD Jean, *Considérations sur l'Esprit de la Gaule*, Paris, L. Martinet, 1847.

REYNAUD Jean, *Philosophie religieuse. Terre et Ciel.*, Paris, Furne, 1854.

REYNAUD JEAN, *Œuvres choisies, lectures variées*, Paris, 1866.

REYNAUD Jean, *Correspondance familière*, Paris, Motteroz, 1886.

### 1.1.7 Archives

#### Archives nationales :

108 AP/1-6, Carnot Hippolyte, *Mémorial de 1848 (fragments)*.

4AS/1 *Archives de la Société des anciens élèves de l'École d'administration*

#### Bibliothèque Nationale de France :

MS 7774 Fonds Infantin de la bibliothèque de l'Arsenal, feuillet 77, Lettre de Jean Reynaud à Abel Transon du 21 décembre 1830.

Manuscrits NAF 12221, Jean REYNAUD, *Autobiographie*.

#### Autres

« Du nouveau procès entre la République et le Tiers-parti », *Le National (numéro 300)*, 27-10 1833.

« De la perfectibilité de l'espèce humaine — Encyclopédie pittoresque — Revue encyclopédique — M. Pierre Leroux », *Le National*, 30-03 1834.

*Journal général de l'instruction publique et des cultes*, 1848.

### 1.1.8 Autres textes d'époque

AMPÈRE Jean-Jacques, « De l'histoire de la littérature française. Discours prononcé au Collège de France le 14 février 1834 », *Revue des deux mondes*, février 1834, pp. 406-425.

BURET Eugène, *De la misère des classes laborieuses en Angleterre et en France*, Paris, Chez Paulin libraire, 1840.

FRÉGIER Antoine-Honoré, *Des classes dangereuses de la population dans les grandes villes et des moyens de les rendre meilleures*, Paris, Chez J-B Baillièrre, 1840.

GIRARDIN Émile, *De l'instruction publique*, Paris, Desrez, 1858, n° 2.

JULLIEN Marc-Antoine, « Lettre à MM. les Collaborateurs et les Correspondans de la Revue Encyclopédique », in *Revue encyclopédique vol. 17*, Au bureau central de la Revue encyclopédique, Paris, 1823 (janvier), pp. 5-15.

LERMINIER Eugène, « De l'Encyclopédie à deux sous, et de l'instruction publique », in *Revue des Deux Mondes*, Paris, Au bureau de la Revue des deux mondes, 1834, pp. 270-287.

LE PLAY Frédéric, *La méthode sociale*, Tours, Alfred-Mame et fils, 1879.

SUE Eugène, *Les Mystères du peuple. Tome I*, Paris, Librairie du Progrès, 1888.

TAINÉ Hippolyte, *Nouveaux essais de critique et d'histoire*, Paris, Hachette, 1865.

## **1.2 Travaux portant sur des figures d'époque**

### **1.2.1 Travaux portant sur Jean Reynaud, Pierre Leroux, Hippolyte Carnot et Édouard Charton**

ARAMINI Aurélien, « Zoroastre républicain. Les enjeux philosophiques et politiques de la découverte des textes “zends” chez Eugène Burnouf et Jean Reynaud », *Klesis*, 2014, n° 30, pp. 27-54.

ARAMINI, Aurélien et BOURDEAU Vincent, « Synthèse et association. La Revue encyclopédique de Leroux, Reynaud et Carnot » dans Thomas BOUCHET, Vincent BOURDEAU, Edward CASTLETON, Ludovic FROBERT et François JARRIGE, *Quand les socialistes inventaient l'avenir. Presse, théories et expériences, 1825-1860*, Paris, La Découverte, 2015.

AURENCHE Marie-Laure, « L'Égypte contemporaine dans le Magasin pittoresque entre 1833 et 1870. Les silences d'Édouard Charton, saint-simonien républicain », in *Études saint-simoniennes*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 2002, pp. 271-303.

AURENCHE Marie-Laure, « CHARTON Édouard », *Le Maitron*, 2009.

BOURDEAU Vincent, « Un encyclopédisme républicain sous la monarchie de Juillet : Jean Reynaud (1806-1863) et l'Encyclopédie nouvelle », in *Les encyclopédismes en France à l'ère des révolutions (1789-1850)*, Besançon, Presses Universitaires de Franche-Comté, 2020.

BRICK Michael, *The Proffered Pen : Saint-Simonianism and the Public Sphere in 19th Century France*, Eugene, University of Oregon, 2011.

CARNOT Paul, *Hippolyte. Carnot et le Ministère de l'instruction publique de la IIe République : 24 février-5 juillet 1848*, Paris, Presses Universitaires de France, 1948.

CUCHET Guillaume, « Utopie et religion au XIXe siècle. L'œuvre de Jean Reynaud (1806-1863), théologien et saint-simonien », *Revue historique*, 2004, vol. 3, n° 631, pp. 577-599.

DALISSON Rémi, *Hippolyte Carnot (1801-1888). La liberté, l'école et la République*, Paris, CNRS éditions, 2011. URL : <https://books.openedition.org/editionscnrs/17691>. Consulté le 10 juin 2023.

« Fabas, Théodore », *Saint-Simonisme. Bibliothèque saint-simonienne*, URL : <https://saint-simonisme.huma-num.fr/node/2111>. Consulté le 5 janvier 2023.

FEDI Laurent, « La démocratie religieuse de Pierre Leroux, ou les Esséniens du monde », *Le Télémaque*, 2001, vol. 1, n° 19, pp. 47-56.

FORCINA Marisa, « Préface », in *I diritti dell'esistente: la filosofia della "encyclopédie nouvelle" (1833-1847)*, traduction en ligne, URL : <https://utopies19.hypotheses.org/100>.

FROBERT Ludovic, « Politique et économie politique chez Pierre et Jules Leroux », *Revue d'histoire du XIXe siècle*, 2010, vol. 1, n° 40, pp. 77-94.

FROBERT Ludovic, « Les chantiers », *UTOPIES19*, 2012, URL : <https://utopies19.hypotheses.org/43>. Consulté le 8 janvier 2023.

GOBLOT Jean-Jacques, *Pierre Leroux et ses premiers écrits (1824-1830)*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1977.

GUÉRY François, « Le Magasin pittoresque », *Milieus*, 1982, n° 9, pp. 20-25.

GRIFFITHS David Albert, *Jean Reynaud, encyclopédiste de l'époque romantique*, Paris, Marcel Rivière et Cie, 1965.

LACASSAGNE Jean-Pierre, « Préface », in *Encyclopédie nouvelle Tome I*, Genève, Slatkine Reprint, 1971.

LACASSAGNE Jean-Pierre, *Histoire d'une amitié. Pierre Leroux et George Sand*, Paris, Klincksieck, 2000.

LAGARDE-FOURQUET Annie et LAGARDE Christian, *Édouard Charton (1807-1890) et le combat contre l'ignorance*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2006.

LANZA Andrea, « L'encyclopédisme en acte de Pierre Leroux : entre savoirs savants et savoirs d'atelier », in *Les encyclopédismes en France à l'ère des révolutions (1789-1850)*, Besançon, Presses Universitaires de Franche-Comté, 2020, pp. 80-84.

LE BRAS CHOPARD Armelle, *De l'égalité dans la différence. Le socialisme de Pierre Leroux*, Paris, Presses de la fondation nationale des sciences politiques, 1986.

LE BRAS-CHOPARD Armelle, « 'Métamorphoses d'une notion : la solidarité chez Pierre Leroux' », in *La Solidarité : un sentiment républicain ?* », in *La Solidarité : un sentiment républicain ?*, Paris, PUF, 1992, pp. 55-70.

LEGOUVÉ Ernest, *Jean Reynaud*, Paris, Charpentier, 1864.

MACHIN Howard et WRIGHT Vincent, « Les élèves de l'École Nationale d'Administration de 1848-1849 », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 1989, vol. 4, n° 36, pp. 605-639.

MARTIN Henri, *Jean Reynaud*, Paris, Furne, 1863.

MOUGIN Henri, *Pierre Leroux*, Paris, Editions sociales internationales, 1938.

PEIGNOT Jérôme, *Pierre Leroux, inventeur du socialisme*, Paris, Klincksieck, 1988.

SCHWANCK Quentin, « Robert Owen's influence on French republicanism in the first half of the nineteenth century: the role of former Saint-Simonians and their networks », *History of European Ideas*, 2021, vol. 2, n° 47, pp. 299-314.

THOMAS Pierre-Félix, *Pierre Leroux. Sa vie, son oeuvre, sa doctrine*, Paris, Félix Alcan, 1904.

VIARD Jacques, *Pierre Leroux et les socialistes européens*, Le Paradou, Actes Sud, 1982.

VIARD Bruno, *À la source perdue du socialisme français*, Paris, Malakoff : Desclée de Brouwer, 1997.

VIARD Jacques, *Sur Pierre Leroux*, Mauss [online] <http://www.journaldumauss.net/?Sur-Pierre-Leroux>

WRIGHT Vincent, « L'École nationale d'administration de 1848-1849 : un échec révélateur », *Revue Historique*, mars 1976, vol. 1, n° 255, pp. 21-42.

### 1.2.2 Travaux portant sur d'autres figures d'époque

BLAIS Marie-Claude, *Au principe de la République. Le cas Renouvier*, Paris, Gallimard, 2000.

DION Michel, « Science sociale et religion chez Frédéric Le Play », *Archives de sociologie des religions*, 1967, n° 24, pp. 83-104.

DROLET Michael et FROBERT Ludovic, *Jules Leroux, d'une philosophie économique barbare*, Lormont, Editions Le Bord de l'eau, 2022.

HOOG NAGINSKI Isabelle, *George Sand mythographe*, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise-Pascal, 2007.

LÉCUYER Bernard-Pierre, « Frédéric Le Play, fondateur de la "science sociale" », *Communications*, 1992, n° 54, pp. 39-51.

OFFEN Karen, « Ernest Legouvé and the Doctrine of « Equality in Difference » for Women: A Case Study of Male Feminism in Nineteenth-Century French Thought », *The Journal of Modern History*, 1986, vol. 2, n° 58, pp. 452-484.

PHILIPPE Pierre, « L'écriture encyclopédique en pratique : Achille Requin, la physiologie et l'hygiène dans l'Encyclopédie Nouvelle », in *Les encyclopédismes en France à l'ère des révolutions (1789-1850)*, Besançon, Presses Universitaires de Franche-Comté, 2020, pp. 80-84.

RENARD Marie-Reine, « Évolution religieuse et émancipation dans l'œuvre de George Sand (1804-1876) », *Nouvelle revue théologique*, 2004, vol. 4, n° 126, pp. 567-576.

ROSANVALLON Pierre, *Le moment Guizot*, Paris, Gallimard, 1985.

SAVOYE Antoine, « Frédéric Le Play, concepteur d'une éducation libérale », *Le Télémaque*, 2008, vol. 1, n° 33, pp. 31-44.

SILHOL Bruno, « La théorie du patronage de Le Play : Une illustration », *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, 2007, vol. 1, n° 25, pp. 109-124.

THUILLIER Guy, « Le Play et la "Réforme Sociale" », *La Revue administrative*, 1958, n° 63, pp. 249-259.

### 1.3 Technocratie

ABBUNDO (D') Antoine et BOËTON Marie, « Pierre Rosanvallon : “L’époque nous appelle à la vigilance et à la lucidité” », *La Croix*, 22 avril 2022, URL : <https://www.la-croix.com/France/Pierre-Rosanvallon-Lepoque-nous-appelle-vigilance-lucidite-2022-04-22-1201211578>. Consulté le 20 avril 2023.

ACCETTI INVERNIZZI Carlo et BICKERTON Christopher, « Populism and technocracy: opposites or complements? », *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 2017, vol. 2, n° 20, pp. 186-206.

ACCETTI INVERNIZZI Carlo et BICKERTON Christopher, *Technopopulism : The New Logic of Democratic Politics*, Oxford, Oxford University Press, 2021.

ANCEAU Éric, « Supprimer l’ÉNA : une faute d’État », *Revue politique et parlementaire*, 9 avril 2021, URL : <https://www.revuepolitique.fr/supprimer-lena-une-faute-detat/>. Consulté le 20 avril 2023.

BELHOSTE Bruno, DAHAN DALMEDICO Amy et PICON Antoine, *La formation polytechnicienne (1794 -1994)*, Paris, Dunod, 1994.

BELHOSTE Bruno, DAHAN DALMEDICO Amy et PICON Antoine, « Introduction », in *La formation polytechnicienne (1794 -1994)*, Paris, Dunod, 1994.

BELHOSTE Bruno, DAHAN DALMEDICO Amy, PESTRE Dominique et PICON Antoine (dir.), , *La France des X : deux siècles d’histoire*, Paris, Economica, 1995.

BELHOSTE Bruno, « L’élitisme polytechnicien: excellence scolaire et distinction sociale », in *La France des X : deux siècles d’histoire*, Paris, Economica, 1995, pp. 19-32.

BELHOSTE Bruno, *La formation d ’une technocratie. L’École polytechnique et ses élèves de la Révolution au Second Empire*, Paris, Belin, 2003.

BELHOSTE Bruno et KONSTANTINOS Chatzis, « From Technical Corps to Technocratic Power: French State Engineers and their Professional and Cultural Universe in the First Half of the 19th Century », *History and Technology*, 2007, vol. 3, n° 23, pp. 209-225.

BELHOSTE Bruno et GARÇON Anne-Françoise (dir.), , *Les ingénieurs des Mines : cultures, pouvoirs, pratiques*. Colloque des 7 et 8 octobre 2010, Paris, Cheff-IGPDE, 2013.

BENOIT Francis-Paul, « Le problème du technocratisme », in *La Démocratie libérale*, Paris, Presses Universitaires de France, 1978, pp. 217-229.

BERTSOU Eri et CARAMANI Daniele, « Measuring Technocratic Attitudes among Citizens in Nine European Democracies », *Research Note to be presented at the University of Leuven, May 23rd, 2017*, 2017, URL : <http://eribertsou.com/wp-content/uploads/2015/01/BertsouCaramaniWorkinProgress.pdf>. Consulté le 20 avril 2023.

BERTSOU Eri et CARAMANI Daniele, « People Haven't Had Enough of Experts: Technocratic Attitudes among Citizens in Nine European Democracies », *American Journal of Political Science*, 2022, vol. 1, n° 66, pp. 5-23, doi:<https://doi.org/10.1111/ajps.12554>. Consulté le 20 avril 2023. Consulté le 20 avril 2023.

BERTSOU Eri et PASTORELLA Giulia, « Technocratic attitudes: a citizens' perspective of expert decision-making », *West European Politics*, 2017, vol. 2, n° 40, pp. 430-458.

BLIN Simon, « Interview. Pierre Rosanvallon : “On se rapproche d’une démocratie à tendance technocratique mâtinée d’un penchant liberticide” », *Libération*, 4 décembre 2020, URL : <https://www.liberation.fr/debats/2020/12/04/pierre-rosanvallon-on-se-rapproche-d-une-democratie-a-tendance-technocratique-matinee-d-un-penchant-1807550/>. Consulté le 20 avril 2023.

BOURDIEU Pierre, *La noblesse d'État. Grandes écoles et esprit de corps*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1989.

BUCCHI Massimiano, *Beyond Technocracy. Science, Politics and Citizens*, New-York, Springer, 2009.

CENTENO Miguel Angel, « The New Leviathan: The Dynamics and Limits of Technocracy », *Theory and Society*, 1993, vol. 3, n° 22, pp. 307-335.

CHOPIN Thierry, « La République des technocrates, une faiblesse démocratique du macronisme », *Telos*, 27 avril 2018, URL : <https://www.telos-eu.com/fr/societe/la-republique-des-technocrates-une-faiblesse-democ.html>. Consulté le 21 avril 2023.

EDIN Vincent, « “Le populisme et la technocratie sont tous les deux anti-pluralistes”. Interview de Jan-Werner Müller », *Usbek & Rica*, 15 juin 2020, URL : <https://usbeketrica.com/fr/article/populisme-et-technocratie-sont-anti-pluralistes>. Consulté le 20 avril 2023.



ESMARK Anders, « The technocratic take-over of democracy : connectivity, reflexivity and accountability », in *ICPP 2017, Singapore*, Singapour, 2017, URL : <https://www.ippapublicpolicy.org/file/paper/594bba371f736.pdf>. Consulté le 20 avril 2023.

ESMARK Anders, « How does crisis affect the conflict between technocracy and populism ? Lessons from the COVID-19 pandemic », *Politics*, 2021, pp. 1-16. Consulté le 21 avril 2023.

FISCHER Frank, *Technocracy and the Politics of Expertise*, Londres, Sage, 1990.

FRIEDMAN Jeffrey, *Power Without Knowledge. A critique of Technocracy*, Oxford, Oxford University Press, 2020, URL : <https://academic.oup.com/book/33623/chapter-abstract/288134654?redirectedFrom=fulltext>. Consulté le 21 avril 2023.

GARÇON Anne-Françoise, « Existe-t-il un « esprit mines » ? », in *Les ingénieurs des Mines : cultures, pouvoirs, pratiques. Colloque des 7 et 8 octobre 2010*, Paris, Cheff-IGPDE, 2013, pp. 9-15.

GATINOIS Claire et ROYER (DE) Solenn, « Décomposition, hystérisation du débat et radicalisation. La démocratie envahie par le bruit et la fureur », *Le Monde*, 12 juin 2021, URL : [https://www.lemonde.fr/politique/article/2021/06/12/decomposition-hysterisation-du-debat-et-radicalisation-la-democratie-envahie-par-le-bruit-et-la-fureur\\_6083855\\_823448.html](https://www.lemonde.fr/politique/article/2021/06/12/decomposition-hysterisation-du-debat-et-radicalisation-la-democratie-envahie-par-le-bruit-et-la-fureur_6083855_823448.html). Consulté le 20 avril 2023.

GUASTI Petra et PEROTTINO Michel, « Technocratic Populism à la Française? The Roots and Mechanisms of Emmanuel Macron's Success », *Politics and Governance* (, 2020, vol. 4, n° 8, pp. 545-555.

GOURNAY Bernard, « Technocratie et administration », *Revue française de science politique*, 1960, vol. 4, n° 10, pp. 881-890.

GREENWALD Howard, « Scientists and Technocratic Ideology », *Social Forces*, 1979, vol. 2, n° 58, pp. 630-650.

GUNNELL John, « The Technocratic Image and the Theory of Technocracy », *Technology and Culture*, 1982, vol. 23, n° 3, pp. 392-416.

HAYEK Friedrich, *Studies on the abuse and decline of reason. Text and Documents*, Chicago, The University of Chicago Press, 2010.

HEBENSTREIT Jörg et REISER Marion, « Populism versus Technocracy ? Populist Responses to the Technocratic Nature of the EU », *Politics and Governance*, 2020, vol. 4, n° 8, pp. 568-579.

HORTON Richard, « Offline : The coming technocracy », *The Lancet*, 12 décembre 2020, URL : [https://www.thelancet.com/journals/lancet/article/PIIS0140-6736\(20\)32668-4/fulltext](https://www.thelancet.com/journals/lancet/article/PIIS0140-6736(20)32668-4/fulltext). Consulté le 20 avril 2023.

HUDSON Jennifer, *The Bureaucratic Mentality in Democratic Theory and Contemporary Democracy*, New-York, Columbia University, 2016.

HUMMEL Jacky, « L'institution gouvernementale au sein d'une République administrative. Une lecture hauriouriste de l'article 20 », *Jus Politicum*, 2015, n° 24, pp. 39-56.

KANTAR, *European citizens' knowledge and attitudes towards science and technology. Survey conducted by Kantar at the request of the European Commission* [Rapport], Commission européenne, 2021.

KREUZER Marcus et STEPHAN Ina, « France: Enduring Notables, Weak Parties, and Powerful Technocrats », in *The Political Class in Advanced Democracies: A Comparative Handbook*, Oxford, Oxford University Press, 2004.

KONSTANTINOS Chatzis, « Les ingénieurs français au XIXème siècle (1789–1914) – Émergence et construction d'une spécificité nationale », *Bulletin de la Sabix*, 2009, n° 44, pp. 53-63, doi:[10.4000/sabix.691](https://doi.org/10.4000/sabix.691). Consulté le 13 mai 2023.

CHATZIS Konstantinos, « Le « monde social » polytechnicien de la première moitié du XIXe siècle et la question de la circulation des savoirs en son sein », *Philosophia Scientiæ*, 2015, vol. 2, n° 19, pp. 37-55.

LAIRD Frank, « Technocracy revisited: knowledge, power and the crisis in energy decision making », *Organization & Environment*, 1990, vol. 4, n° 49, pp. 49-61.

LITTOZ-MONNET Annabelle, « L'expertise éthique, un outil de gouvernance technocratique ? », *Revue française d'éthique appliquée*, 2016, n° 2, pp. 5-7.

MEYNAUD Jean, *La technocratie. Mythe ou réalité ?*, Paris, Payot, 1964.

MUSSO Pierre, « La fétichisation du réseau chez les saint-simoniens et Proudhon », in *Critique des réseaux*, Paris, Presses Universitaires de France, 2003, pp. 198-236.

MONNOYER Laurence, « La légitimation par la science : un défi pour la démocratie. L'exemple du discours politique sur les essais nucléaires », *Hermès, La Revue*, 1997, vol. 1, n° 21, pp. 157-169.

OURY Jean-Marc, « La raison de la mine et la raison de la machine à vapeur », in *Les ingénieurs des Mines : cultures, pouvoirs, pratiques. Colloque des 7 et 8 octobre 2010*, Paris, Cheff-IGPDE, 2013, pp. 117-124.

PICON Antoine, « Générosité sociale et aspirations technocratiques : les Polytechniciens saint-simoniens », in *La France des X : deux siècles d'histoire*, Paris, Economica, 1995, pp. 145-156.

PICON Antoine, « French Engineers and Social Thought, 18–20th Centuries: An Archeology of Technocratic Ideals », *History and Technology*, 2007, vol. 23, n° 3, pp. 197-208.

SHAPIRO Martin, « “Deliberative,” “Independent” Technocracy v. Democratic Politics: Will the Globe Echo the E.U.? », *Law and Contemporary Problems*, 2005, vol. 3/4, n° 68, pp. 341-356.

SNEGAROFF Thomas, « Regard sur l'info. L'ENA, la fin d'un idéal républicain devenu symbole des élites dévoyées. Interview d'Eric Anceau », *France Info*, 11 avril 2021, URL : [https://www.francetvinfo.fr/replay-radio/regard-sur-l-info/regard-sur-l-info-l-ena-la-fin-d-un-ideal-republicain-devenu-symbole-des-elites-devoyees\\_4350503.html](https://www.francetvinfo.fr/replay-radio/regard-sur-l-info/regard-sur-l-info-l-ena-la-fin-d-un-ideal-republicain-devenu-symbole-des-elites-devoyees_4350503.html). Consulté le 20 avril 2023.

THOUROT Patrick, « Supprimer l'ENA ? Est-ce la vraie question ? », *Commentaire*, 2021, vol. 2, n° 174, pp. 279-282.

WAHNICH Stéphane, « Introduction. La construction de la légitimité et de l'autorité : les démocraties face à la Covid-19 », *Argumentation & Analyse du discours*, 2002, 28 : La légitimité et l'autorité à l'épreuve : les premières allocutions sur le coronavirus, URL : <https://journals.openedition.org/aad/5953>. Consulté le 18 avril 2023.

### 1.3.1 Définitions

« Bureaucratie », *CNRTL*, URL : <https://cnrtl.fr/definition/bhvf/bureaucratie>. Consulté le 15 avril 2023.

« Scientisme », *CNRTL*, URL : <https://www.cnrtl.fr/definition/scientisme#:~:text=masc,-.SCIENTISME%2C%20subst.,la%20solution%20des%20probl%C3%A8mes%20humains>. Consulté le 15 avril 2023.

« Technocracy », *Cambridge Dictionary*, URL : <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/technocracy>. Consulté le 15 avril 2023.

« Technocratie », *CNRTL*, URL : <https://www.cnrtl.fr/definition/technocratie>. Consulté le 15 avril 2023.

### 1.3.2 Science

AL-ZAHRANI Hesham et al., « L'équité Nord-Sud dans la lutte contre le changement climatique », in *L'urgence écologique vue du Sud*, Paris, Éditions Syllepse, 2020.

BRETAGNOLLE Anne et ROBIC Marie-Claire, « Révolutions des technologies de communication et représentations du monde. Monde-point et monde difforme (1830-1840) », *L'information géographique*, 2005, vol. 69, n° 2, pp. 150-167.

BURTT Edwin, *The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science: A Historical and Critical Essay*, Londres, Routledge, 1924.

CARNINO Guillaume, « Les transformations de la technologie : du discours sur les techniques à la “techno-science” », *Romantisme*, 2010, vol. 4, n° 150, pp. 75-84.

CARNINO Guillaume, *L'Invention de la science. La nouvelle religion de l'âge industriel*, Paris, Seuil, 2015.

CORTÉS GARCIA Francisco Joaquín, « Política y economía en la École Polytechnique », *Historia i política*, 2011, n° 25, pp. 309-330.

DAUMAS Maurice, *Arago. La jeunesse de la science*, Paris, Belin, 1987.

DURIS Pascal, *Quelle révolution scientifique ? Les sciences de la vie dans la querelle des Anciens et des Modernes (XVIe-XVIIIe siècles)*, Paris, Hermann, 2016.

GRIMOULT Cédric, « 1800-1859, la première bataille du transformisme », in *Le Développement de la paléontologie contemporaine*, Genève, Librairie Droz, 2000.

GRIMOULT Cédric, « Des métamorphoses au mythe du progrès. Les racines de l'idée d'évolution biologique », *Alliage*, 2012, n° 70, pp. 47-61.

GUILLERME Jacques et SEBESTIK Jan, « Les commencements de la technologie », *Documents pour l'histoire des techniques*, 2007, vol. 14, pp. 49-122.

JARRIGE François, *Technocritiques. Du refus des machines à la contestation des technosciences*, Paris, La Découverte, 2014.

MORGANTI Matteo, « Science-based Metaphysics: On Some Recent Anti-metaphysical Claims », *Philosophia Scientiæ*, 2015, vol. 1, n° 19, pp. 57-70.

OLSON Richard, *Science Deified & Science Defied. The Historical Significance of Science in Western Culture*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1990, n° Volume 2: From the Early Modern Age through the Early Romantic Era, ca. 1640 to ca. 1820.

PARAGEAU Sandrine, « “Le trivial et l'ordinaire” : pour une histoire intellectuelle de la Révolution scientifique », *Dix-septième siècle*, 2012, vol. 4, n° 257, pp. 627-637.

PESTRE Dominique, *Histoire des sciences et des savoirs. Tome II : Modernité et globalisation*, Paris, Points, 2019.

PORTER Theodore, « Objectivity and Authority. How French Engineers Reduced Public Utility to Numbers », *Poetics Today*, 1991, vol. 12, n° 2, pp. 245-265.

PRIGOGINE Ilya et STENGERS Isabelle, *La nouvelle alliance. Métamorphose de la science*, Paris, Gallimard, 1979.

RENNEVILLE Marc, « Le propre de l'ordre. Hygiène et biopolitique en République », *Revue de Synthèse*, 1999, n° 120, pp. 621-635.

RIBEILL Georges, « De l'objet technique à l'utopie sociale. Les ressorts de l'imaginaire technologique des ingénieurs au XIXe siècle », *Réseaux*, 2001, vol. 5, n° 109, pp. 114-144.

THUILLIER Pierre, *La revanche des sorcières. L'irrationnel et la pensée scientifique*, Paris, Belin, 1997.

TIERCELLIN Claudine, « La métaphysique Et Les Sciences. Les Nouveaux Enjeux », *Lato Sensu: Revue De La Société De Philosophie Des Sciences*, 2016, vol. 1, n° 3, pp. 1-16, doi:<https://doi.org/10.20416/lrsrps.v3i1.583>. Consulté le 19 mai 2023.

WOOTTON David, *The Invention of Science. A New History of the Scientific Revolution*, New York, Harper Collins, 2016.

### 1.3.3 Biopouvoir et biopolitique

AGAMBEN Giorgio, *Homo sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue*, Paris, Seuil, 1997.

FOUCAULT Michel, Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978-1979), Paris, Seuil, Paris.

GENEL Katia, « Le biopouvoir chez Foucault et Agamben », *Methodos*, 2004, n° 4, URL : <https://journals.openedition.org/methodos/131#tocto2n1>. Consulté le 22 juin 2023.

LAZZARATO Maurizio, « Du biopouvoir à la biopolitique », *Multitudes*, 2000, n° 1, pp. 45-57.

MACMILLAN Alexandre, « La biopolitique et le dressage des populations », *Cultures & Conflits*, 2010, n° 78, pp. 39-53.

### 1.3.4 Saint-Simonisme et technocratie (débat public) – consulté le 21 avril 2023

ANR SAINT-SIMONISME 18-21, « Le macronisme est-il un saint-simonisme ? », 23 mars 2018, URL : [https://stsimonism.hypotheses.org/files/2018/08/macron\\_saint-simon.pdf](https://stsimonism.hypotheses.org/files/2018/08/macron_saint-simon.pdf).

CHASSAGNON Virgile, « “Le saint-simonisme moderne” d’Emmanuel Macron », *Le Monde*, 30 janvier 2018, URL : [https://www.lemonde.fr/idees/article/2018/01/30/le-saint-simonisme-moderne-d-emmanuel-macron\\_5249220\\_3232.html](https://www.lemonde.fr/idees/article/2018/01/30/le-saint-simonisme-moderne-d-emmanuel-macron_5249220_3232.html).

VOOGD (DE) Christophe, « “Le jour d’après” : Saint-Simon 2.0 au pouvoir ? », *Le Figaro*, 12 avril 2020, URL : <https://www.lefigaro.fr/vox/politique/christophe-de-voogd-le-jour-d-apres-saint-simon-2-0-au-pouvoir-20200412>.

VOOGD (DE) Christophe, « L’égalité des chances revue et corrigée à la sauce Saint-Simon par Emmanuel Macron », *Atlantico*, 12 février 2021, URL :

<https://atlantico.fr/article/decryptage/l-egalite-des-chances-revue-et-corrigee-a-la-sauce-saint-simon-par-emmanuel-macron-grandes-ecoles-inegalites-ena-christophe-de-voogd>.

VOOGD (DE) Christophe, « Derrière le revers essuyé par Emmanuel Macron, le rejet de la dérive technocratique du saint-simonisme », *Atlantico*, 26 juin 2022, URL : <https://atlantico.fr/article/decryptage/derriere-le-revers-essuye-par-emmanuel-macron-le-rejet-de-la-derive-technocratique-du-saint-simonisme-elections-legislatives-deputes-ensemble-en-marche-lrem-christophe-de-voogd>.

## 1.4 Républicanisme

ARNAUD Pascal, « Charbonnerie et Maçonnerie. Modèles, transferts et fantasmes... », *Cahiers de la Méditerranée*, 2006, n° 72, pp. 171-202.

AUDIER Serge, *Les théories de la république*, Paris, La Découverte, 2015.

BASQUIAT Paul, *Une dynastie de la bourgeoisie républicaine. Les Pelletan*, Paris, L'harmattan, 1996.

BELLET Michel, « Henri Saint-Simon et l'idée républicaine », *Revue d'histoire de la pensée économique*, 2022, vol. 1, n° 13, pp. 147-212.

BOUCHET Thomas, « Les sociétés secrètes pendant la monarchie censitaire », in *Histoire des gauches en France*, Paris, La Découverte, 2005, pp. 161-168,

BOUTHILLON Fabrice, *L'illégitimité de la République : Considérations de l'histoire politique de la France au XIXe siècle (1851-1914)*, Paris, Plon, 2014.

BOURDEAU Vincent, « Du *Manuel Républicain* (1848) à *La science de la morale* (1869) : fraternité et solidarité selon Renouvier », in *Fraternité. Regards croisés*, Besançon, Presses Universitaires de Franche-Comté, 2009, pp. 269-285.

BOYER Pierre-Xavier, « Aux origines de l'élitisme républicain : Les aristocraties d'Alfred Fouillée », *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, 2005, vol. 2, n° 22, pp. 37-49.

BRAHAMI Frédéric et ROYNETTE Odile, « Introduction », in *Fraternité. Regards croisés*, Besançon, Presses Universitaires de Franche-Comté, 2009, pp. 7-10.

COMBES André, « Réformistes et révolutionnaires dans la Maçonnerie (1815–1871) », *Humanisme*, 2012, vol. 1, n° 295, pp. 55-60.

- COUTEL Charles, « Pour l'élitisme républicain », *Humanisme*, vol. 1, n° 326, pp. 39-45.
- DROLET Michael, « La liberté des Modernes. Isaiah Berlin et les néo-républicains », *Politique et Sociétés*, 2001, vol. 1, n° 20, pp. 25-43.
- DUPUIS-DÉRI Francis, *Démocratie. Histoire politique d'un mot. Aux États-Unis et en France*, Montréal, Lux, 2013.
- FACUNDO ESCALANTE Pablo, « Revisiting French Foundational Republicanism from a Non-teleological Approach », *Contributions to the History of Concepts*, 2018, vol. 2, n° 13, pp. 1-24.
- FOISNEAU, Luc, « Gouverner selon la volonté générale : la souveraineté selon Rousseau et les théories de la raison d'Etat », *Les Études philosophiques*, 2007, vol. 4, n° 83, pp. 463-479.
- FORAY Philippe, « Républicanisme scolaire : émancipation et méritocratie », *Le Télémaque*, 2013, vol. 1, n° 43, pp. 35-44.
- FRANÇOIS Bastien, *Le régime politique de la Ve République*, Paris, La Découverte, 2011.
- GÄDEKE Dorothea, « From Neo-Republicanism to Critical Republicanism », in *Radical Republicanism: Recovering the Tradition's Popular Heritage*, Oxford University Press, 2020, pp. 23-46.
- GAUTHERIN Jacqueline, « Le « modèle républicain » en France : un modèle sous tensions », *Histoire, monde et cultures religieuses*, 2014, vol. 4, n° 32, pp. 43-53.
- GRANGE Juliette, *L'Idée de République*, Paris, Pocket, 2018 (2ème édition avec postface inédite).
- GRANGE Juliette, « École de Cambridge et néo-républicanistes analytiques. Une "tradition" à mettre en doute », in *Économie, républicanisme et république*, Paris, Classiques Garnier, 2019, pp. 45-57.
- HAYAT Samuel, *La souveraineté populaire. Citoyenneté, république, démocratie en France 1789-1899*, 2014. fffhalshs-03693510f
- HAYAT Samuel, *Quand la République était révolutionnaire. Citoyenneté et représentation en 1848*, Paris, Seuil, 2014.
- HAZAREESINGH Sudhir, *Intellectual Founders of the Republic. Five Studies in Nineteenth-Century French Republican Political Thought*, Oxford, Oxford University Press, 2001.



- HUARD Raymond, *La naissance du parti politique en France*, Paris, Presses de Sciences Po, 1996.
- JAUME Lucien, *Le religieux et le politique dans la Révolution française. L'idée de régénération*, Paris, Presses Universitaires de France, 2015.
- LABORDE Cécile, *Critical Republicanism: The Hijab Controversy and Political Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2008.
- LANGINS Janis, *La République avait besoin de savants*, Paris, Belin, 1987.
- LEIPOLD Bruno, NABULSI Karma et WHITE Stuart (dir.), *Radical Republicanism: Recovering the Tradition's Popular Heritage*, Oxford, Oxford University Press, 2020.
- LELIÈVRE Claude, « L'« égalité d'éducation » pour les filles : égalité dans la différence », in *École d'aujourd'hui à la lumière de l'histoire*, Paris, Odile Jacob, 2021, pp. 108-111.
- LOUIS Jérôme, « Les banquets républicains sous la monarchie de Juillet », *Actes des congrès nationaux des sociétés historiques et scientifiques*, 2015, vol. 5, n° 138, pp. 147-161.
- MOLE Gregory, *Republicanism without a Republic: political culture in Consular France, 1799-1804*, Chapel Hill, University of North Carolina, 2011.
- PETTIT Philip, *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, oxford, Oxford University Press, 1997.
- PILBEAM Pamela, *The 1830 revolution in France*, Hong-Kong, MacMillan, 1991.
- PILBEAM Pamela, *Republicanism in Nineteenth Century France 1814-1871*, Londres, MacMillan, 1995.
- POCOCK John, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton, Princeton University Press, 2003.
- ROBERT Vincent, *Le temps des banquets*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2010.
- ROSANVALLON Pierre, Guizot et la Révolution française : <https://www.guizot.com/wp-content/uploads/1970/04/col87-Rosanvallon.pdf>. Consulté le 13 janvier 2023.
- ROSANVALLON Pierre, *Le sacre du citoyen: Histoire du suffrage universel en France*, Paris, Gallimard, 1992.

ROSANVALLON Pierre, *La démocratie inachevée. Histoire de la souveraineté du peuple en France.*, Paris, Gallimard, 2000.

SANDEL Michael, *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy*, Harvard, The Belknap Press, 1998.

SKINNER Quentin, *The Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.

SPITZ Jean-Fabien, « Républicanisme et libéralisme dans le moment révolutionnaire », *Annales historiques de la Révolution française*, novembre 2009, n° 358, pp. 21-47.

SPITZ Jean-Fabien, *La République ? Quelles valeurs ?*, Paris, Gallimard, 2022.

TARDY Jean-Noël, « Le flambeau et le poignard. Les contradictions de l'organisation clandestine des libéraux français, 1821-1827 », *Revue d'histoire moderne & contemporaine*, 2010, vol. 1, n° 57, pp. 69-90.

TARDY Jean-Noël, *L'Âge des ombres. Complots, conspirations et sociétés secrètes au XIXe siècle*, Paris, Les Belles Lettres, 2015.

TEGA Walter, *Une philosophie pour la République. La longue transition (1799 - 1871)*, Paris, Kimé, 2019.

VIROLI Maurizio, *Republicanism*, New-York, Hill and Wang, 2002.

WEILL Georges, *Histoire du parti républicain en France de 1814 à 1870*, Paris, Félix Alcan éditeur, 1900.

WHATMORE Richard, *Republicanism and the French Revolution: An Intellectual History of Jean-Baptiste Say's Political Economy*, Oxford, Oxford University Press, 2000.

## 1.5 Mérite et méritocratie

ALLOUCHE Annabelle, *La société du concours. L'empire des classements scolaires*, Paris, Seuil, 2017.

BELHOSTE Bruno, « La préparation aux grandes écoles scientifiques au XIXe siècle : établissements publics et institutions privées », *Histoire de l'éducation*, 2001, n° 90, pp. 101-130.

BELHOSTE Bruno, « Anatomie d'un concours. L'organisation de l'examen d'admission à l'École polytechnique de la Révolution à nos jours », *Histoire de l'éducation*, 2002, n° 94, pp. 141-175.

BOURDIEU Pierre, *La Reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1970.

BRUYÈRE-OSTELLS Walter, « Devenir Général sous la Révolution et l'Empire, un modèle de méritocratie ? », *Inflexions*, 2023, vol. 1, n° 52, pp. 87-94.

DAMAMME Dominique, « Genèse sociale d'une institution scolaire », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1987, vol. 70, n° 2, pp. 31-46.

DUBET François, « Faut-il se débarrasser du mérite ? », *Critique*, 2022, n° 898, pp. 181-191.

CORDOBA Pedro, « L'école et les antinomies du mérite », *Critique*, 2022, vol. 3, n° 898, pp. 164-180.

DRAELANTS Hugues, « “Le mérite n'existe pas”. Critique d'une vulgate sociologique », *Le Débat*, 2018, vol. 5, n° 202, pp. 176-183.

DROLET Michael, « Carrying the Banner of the Bourgeoisie: Democracy, Self and the Philosophical Foundations to François Guizot's Historical and Political Thought. », *History of Political Thought*, 2011, vol. 4, n° 32, pp. 654-690.

DUMAY Jean-Michel, « L'X, prestigieuse inconnue Modèle de la méritocratie française, l'École polytechnique fête son bicentenaire et rêve de se faire un nom à l'étranger », *Le Monde*, 14 mai 2014, URL : [https://www.lemonde.fr/archives/article/1994/03/11/l-x-prestigieuse-inconnue-modele-de-la-meritocratie-francaise-l-ecole-polytechnique-fete-son-bicentenaire-et-reve-de-se-faire-un-nom-a-l-etranger\\_4417131\\_1819218.html](https://www.lemonde.fr/archives/article/1994/03/11/l-x-prestigieuse-inconnue-modele-de-la-meritocratie-francaise-l-ecole-polytechnique-fete-son-bicentenaire-et-reve-de-se-faire-un-nom-a-l-etranger_4417131_1819218.html). Consulté le 16 avril 2023.

FORAY Philippe, « Républicanisme scolaire : émancipation et méritocratie », *Le Télémaque*, 2013, vol. 1, n° 43, pp. 35-44.

GIRARDOT Dominique, « Les apories du mérite », *Revue du Mauss*, 2008, vol. 2, n° 32, pp. 369-382.

GIRARDOT Dominique, *La société Du mérite. Idéologie méritocratique et violence néolibérale*, Lormont, Le bord de l'eau, 2011.

GUIBAUD David, *L'illusion méritocratique*, Paris, Odile Jacob, 2018.

IHL Olivier, « Hiérarchiser des égaux. Les distinctions honorifiques sous la révolution française », *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, 2006, vol. 1, n° 23, pp. 35-53.

IHL Olivier, *Le Mérite et la République. Essai sur la société des émules*, Paris, Gallimard, 2007.

KROP Jérôme, *La méritocratie républicaine. Élitisme et scolarisation de masse sous la Troisième République*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2014.

LE MAREC Yannick, *Le temps des capacités. Les diplômés nantais à la conquête du pouvoir dans la ville*, Paris, Belin, 2000.

MAGNAUDEIX Mathieu, *Macron et Cie. Enquête sur le nouveau président de la République*, Paris, Don Quichotte, 2017.

MICHAUD Yves, « Le mérite une approche conceptuelle », *Revue française d'administration publique*, 2015, vol. 1, n° 153, pp. 15-21.

PASQUALI Paul, *Héritocratie Les élites, les grandes écoles et les mésaventures du mérite (1870-2020)*, Paris, La Découverte, 2021.

PEUGNY Camille, *Le destin au berceau. Inégalités et reproduction sociale*, Paris, Seuil, 2013.

RENAUT Alain, *Les révolutions de l'université. Essai sur la modernisation de la culture*, Paris, Calmann-Lévy, 1995.

ROSANVALLON Pierre, « De l'égalité des chances à la société des égaux », in *Inégalités et justice sociale*, Paris, La Découverte, 2014, pp. 48-64.

SANDEL Michael, *La Tyrannie du mérite: Qu'avons-nous fait du bien commun ?*, Paris, Albin Michel, 2021.

## 1.6 Saint-Simonisme

ANCEAU Éric, *Napoléon III: Un Saint-Simon à cheval*, Paris, Tallandier, 2008.

BELLET Michel, « La critique saint-simonienne de la secte des économistes : un positionnement original », in *Les voies de la richesse ? La physiocratie en question (1760-1850)*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2017.

BELLET Michel, « Henri Saint-Simon et l'idée républicaine », *Revue d'histoire de la pensée économique*, 2022, vol. 1, n° 13, pp. 147-212.

BELLET Michel, « Postface », in *Le Concept d'organisation chez Saint-Simon*, Paris, Classiques Garnier, 2022, pp. 923-941.

BRICK Michael, *The Proffered Pen : Saint-Simonianism and the Public Sphere in 19th Century France*, Eugene, Oregon, University of Oregon, 2011.

CALLOT Jean-Pierre, « Les polytechniciens et l'aventure saint-simonienne », *Bulletin de la Sabix*, 2009, vol. 42, URL : <http://journals.openedition.org/>. Consulté le 12 mai 2023.

CARLISLE Robert B., « The Birth of Technocracy: Science, Society, and Saint-Simonians », *Journal of the History of Ideas*, 1974, vol. 35, n° 3, pp. 445-464.

CHARLÉTY Sébastien, *Histoire du saint-simonisme 1825-1864*, Paris, Denoël Gonthier, 2018 (1896).

COILLY Nathalie et RÉGNIER Philippe, *Le siècle des Saint-simoniens. Du nouveau christianisme au canal de Suez*, Paris, Bibliothèque nationale de France, 2006.

DERRE Jean-René (dir.), *Regards sur le Saint-Simonisme et les Saint-Simoniens*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1985.

DUMAS Georges, « Saint-Simon, père du positivisme », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 1904, n° 57, pp. 263-287.

ESPAGNE Michel, « Le saint-simonisme est-il jeune-hégélien ? », in *Regards sur le Saint-Simonisme et les Saint-Simoniens*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1986, pp. 45-69.

FAGES Volny, « Ordonner le monde, changer la société. Les systèmes cosmologiques des socialistes du premier XIXe siècle », *Romantisme*, 2013, n° 159, pp. 123-134.

FRICK Jean-Paul, *Le Concept d'organisation chez Saint-Simon*, Paris, Classiques Garnier, 2022.

GALLICE François, « Les ingénieurs saint-simoniens : le mariage de l'utopie et de la raison ? », *Recherches contemporaines*, 1994, n° 2, pp. 5-24.

GILORMINI Patrick, *Vers une conception saint-simonienne de l'entreprise et de la société industrielle*, Grenoble, Université Grenoble Alpes, 2018.

GOUHIER Henri, *La Jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme. II Saint-Simon jusqu'à la Restauration*, Paris, Vrin, 1936.

GOUHIER Henri, *La jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme. III Auguste Comte et Saint-Simon*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1941.

GRANGE Juliette, « Une philosophie de l'industrie et du monde industriel », in *L'actualité du saint-simonisme. Colloque de Cerisy*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004, pp. 47-66.

GRANGE Juliette, MUSSO Pierre, RÉGNIER Philippe et YONNET Franck, « Introduction », in *Œuvres complètes*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012.

GRANGE Juliette, Retour à Saint-Simon, La vie des idées <https://laviedesidees.fr/Retour-a-Saint-Simon.html> Consulté le 23 novembre 2019.

GRANGE Juliette, « Préface », in *Le Concept d'organisation chez Saint-Simon*, Paris, Classiques Garnier, 2022, pp. 9-25.

GREGOIRE Roger, « Une tentative Saint-Simonienne : l'École d'Administration de 1848 », *Revue politique et parlementaire*, 1948, n° 582, pp. 262-274.

HIRSCH Jean-Pierre, « Saint-simonisme et organisation du territoire. Sur un programme de 1832 », *Revue du Nord*, 2003, vol. 4, n° 352.

IGGERS Georg, *The cult of authority. The political philosophy of the Saint-Simonians.*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1970.

ISAMBERT François-André, *De la Charbonnerie au Saint-Simonisme. Étude sur la jeunesse de Buchez (Chapitre 2 Premières expériences politiques)*, Paris, Éditions de Minuit, 1966.

LAVAL Christian, *L'ambition sociologique. Saint Simon, Comte, Tocqueville, Marx, Durkheim, Weber*, Paris, La Découverte/M.A.U.S.S, 2002.

LEROY Maxime, *Le Socialisme des Producteurs. Henri de Saint-Simon*, Paris, Marcel Rivière, 1924.

LEROY Maxime, *La véritable vie du Comte Henri de Saint-Simon (1760-1825)*, Paris, Grasset, 1925.

LEVALLOIS Michel, « Les saint-simoniens en Égypte », *Bulletin de la Sabix*, 2014, n° 54, pp. 43-45.

MACHEREY Pierre, « Un chapitre de l'histoire du panthéisme : la religion Saint-Simonienne et la réhabilitation de la matière », in *Philosophies de la Nature*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2000, pp. 357-366.

MAILLARD Alain, « Communismes égalitaires et saint-simonisme », in *L'actualité du saint-simonisme. Colloque de Cerisy*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004, pp. 131-147.

MUSSO Pierre, « L'organisateur-réseau ou la politique de Saint-Simon », in *Télécommunications et philosophie des réseaux*, Presses Universitaires de France, 1998, pp. 111-150.

MUSSO Pierre, « La « science politique » de Saint-Simon contre l' utopie », *Quaderni*, 2000, n° 42, pp. 75-93.

MUSSO Pierre, *La religion du monde industriel : analyse de la pensée de Saint-Simon*, Paris, Éditions de l'Aube, 2006.

MUSSO Pierre, *Saint-Simon, l'industrialisme contre l'Etat*, Paris, Éditions de l'Aube, 2010.

MUSSO Pierre, *La Religion industrielle: Monastère, manufacture, usine. Une généalogie de l'entreprise*, Paris, Fayard, 2017.

PICON Antoine, *Les saint-simoniens. Raison, imaginaire et utopie*, Paris, Belin, 2002.

PICON Antoine, « La religion saint-simonienne », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 2003, vol. 1, n° 87, pp. 23-37.

PILBEAM Pamela, *Saint-Simonians in Nineteenth-Century France From Free Love to Algeria*, New-York, Palgrave Macmillan, 2013.

PLANTÉ Christine, « Les féministes saint-simoniennes Possibilités et limites d'un mouvement féministe en France au lendemain de 1830 », in *Regards sur Saint-Simon et le saint-*

*simonisme*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1986, pp. 73-102, URL : <https://books.openedition.org/pul/1412?lang=fr>. Consulté le 20 octobre 2019.

PROCHASSON Christophe, *Saint-Simon ou l'anti-Marx*, Paris, Perrin, 2005.

RAUX Céline, « Saint-Simon et les saint-simoniens », *Gallica*, 1 janvier 2013, URL : <https://gallica.bnf.fr/blog/01012013/saint-simon-et-les-saint-simoniens?mode=desktop>. Consulté le 15 avril 2023.

RÉGNIER Philippe, « Les Saint-Simoniens, le Prêtre et l'Artiste », *Romantisme*, 1990, n° 67, pp. 31-46.

RÉGNIER Philippe, *Études saint-simoniennes*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 2002.

RÉGNIER Philippe, « Du Saint-Simonisme comme science et des Saint-Simoniens comme scientifiques : généralités, panorama et repères », *Bulletin de la Sabix*, 2009, n° 44, pp. 45-52.

RÉGNIER Philippe, « BAZARD Saint-Amand », *Le Maitron*, 2009, URL : <https://maitron.fr/spip.php?article24366>. Consulté le 5 juin 2023.

RÉGNIER Philippe, « Entre politique et mystique, sécularisation et resacralisation. Pour une nouvelle approche de la religion saint-simonienne », *Archives de sciences sociales des religions*, 2020, n° 190, pp. 87-108.

ROUVILLOIS Frédéric, *Liquidation. Emmanuel Macron et le saint-simonisme.*, Paris, Cerf, 2020.

SHIRASE Sayuri, *Le concept d'administration dans le système industriel : étude sur la pensée de Henri Saint-Simon*, Tours, Université de Tours, 2019.

STEDMAN-JONES Gareth, « Saint Simon and the liberal origins of the socialist critique of Political Economy », Stanford University, 2004, pp. 1-41  
URL : [https://stacks.stanford.edu/file/druid:jh263kk9829/stedman\\_jones.pdf](https://stacks.stanford.edu/file/druid:jh263kk9829/stedman_jones.pdf)

ZENKINE Serge, « L'utopie religieuse des saint-simoniens : le sémiotique et le sacré », in *Études saint-simoniennes*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 2002, pp. 33-60.



## 1.7 Socialisme

ALEXANDRIAN, *Le socialisme romantique*, Paris, Le Seuil, 1979.

BOUCHET Thomas, *Les fruits défendus. Socialismes et sensualité du XIXe siècle à nos jours*, Paris, Stock, 2014.

BRAHAMI Frédéric, « Le dieu intérieur », *Archives de Philosophie*, 2017, vol. 1, n° 80, pp. 99-118.

CHANIAL Philippe, « Le projet utopique des sciences sociales : le paradigme de l'association », *Quaderni*, 2000 1999, n° 40, pp. 79-95.

COSTE Clément, *Imposer ou créditer. Réformes et révolutions fiscales dans les économies politiques socialistes du XIXe siècle français*, Lyon, Université Jean Moulin, 2016.

FERRANDO Stefania, « Images de femmes libres. Pour une histoire esthétique des idées politiques », *Images Re-vues*, 2018, Hors-série 6, URL : <http://journals.openedition.org/imagesrevues/4284>. Consulté le 5 juin 2023.

FROBERT Ludovic, *Les Canuts ou la démocratie turbulente: Lyon, 1831-1834*, Lyon, Libel, 2017.

FROBERT Ludovic, *Vers l'égalité, ou au-delà. Essai sur l'aube du socialisme*, Lyon, ENS éditions, 2021.

JARRIGE François, « Machines et socialismes à l'ère industrielle », in *Dompter Prométhée. Technologies et socialismes à l'âge romantique (1820-1870)*, Toulouse, Presses Universitaires de Franche-Comté, 2016, pp. 7-53.

LAURICELLA Marie, *Une République d'associés. Histoire et analyse de la doctrine buchézienne (1825-1863)*, Lyon, ENS de Lyon, 2016.

MACHEREY Pierre, « Aux sources des rapports sociaux : Bonald, Saint-Simon, Guizot », *Genèses*, 1992, vol. 9, pp. 25-43.

MAZAURIC Claude, « Babeuf et le babouvisme », *Siècles*, 2020, n° 49, pp. 1-11.

PIGENET Michel et TARTAKOWSKY Danielle, « Les cris et la poudre ou la question sociale en quête d'espaces publics (de 1814 aux années 1880) », in *Histoire des mouvements sociaux en France*, Paris, La Découverte, 2014, pp. 15-33.

PIGUET Marie-France, « Individualisme : Origine et réception initiale du mot », *Œuvres & Critiques*, 2008, vol. 1, n° 23, pp. 39-60.

PIGUET Marie-France, « Individualisme. Du Producteur à Tocqueville », *Mots. Les langages du politique*, 2011, vol. 96, pp. 133-147.

PROCACCI Giovanna, *Gouverner la misère. La question sociale en France 1789-1848*, Paris, Seuil, 1993.

RENARD Marie-Reine, « Évolution religieuse et émancipation dans l'œuvre de George Sand (1804-1876) », *Nouvelle revue théologique*, 2004, vol. 4, n° 126, pp. 567-576.

RIGNOL Loïc, *Les hiéroglyphes de la nature : Le socialisme scientifique en France dans le premier XIXe siècle*, Paris, Les presses du réel, 2014.

VIARD Jacques, « Les origines du socialisme républicain », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 1986, vol. 1, n° 33, pp. 133-147.

## **1.8 Méthode**

ANGENOT Marc, *L'histoire des idées - Problématiques, objets, concepts, méthodes, enjeux, débats*, Liège, Presses Universitaires de Liège, 2017.

BONIN Hugo et DUPUIS-DÉRI Francis, « Quelle approche pour quelle histoire des idées politiques ? », *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, 2019, vol. 1, n° 49, pp. 273-303.

BOURDIEU Pierre, « Le champ littéraire », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 1991, n° 89, pp. 3-46.

BOURDIEU Pierre, *Les Règles de l'art : genèse et structure du champ littéraire*, Paris, Seuil, 1992.

BOURDIEU Pierre, « Le fonctionnement du champ intellectuel », *Regards Sociologiques*, 1999, n° 17/18, pp. 5-27.

CAMPUZANO CARVAJAL Francisco, « Du mythe à la mythification », in *Figures de la mythification dans l'Espagne du XXe siècle*, Montpellier, Presses universitaires de la Méditerranée, 2015, pp. 3-9.

EATWELL Roger, « On defining the ‘Fascist Minimum’: The centrality of ideology », *Journal of political Ideologies*, 2007, vol. 1, n° 3, pp. 303-319.

FAGNIEZ Guillaume, « Philosophie et Weltanschauung. Les Beiträge zur Philosophie comme dénouement », in *Lire les Beiträge zur Philosophie de Heidegger*, Paris, Hermann, 2017, pp. 87-103.

FAGNIEZ Guillaume, « Histoire et Weltanschauung : le problème de la métaphysique », in *Comprendre l’historicité. Heidegger et Dilthey*, Paris, Hermann, 2019, pp. 351-383.

FREEDEN Michael, *Ideologies and Political Theory: A Conceptual Approach*, Oxford, Clarendon Press, 2006.

GABORIAUX Chloé et SKORNICKI Arnault, « Introduction », in *Vers une histoire sociale des idées politiques*, Villeneuve-d’Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2017, pp. 9-24.

GABORIAUX Chloé, « Lire et dire la société : de l’histoire conceptuelle du politique à l’histoire sociale des idées politiques », in *Vers une histoire sociale des idées politiques*, Villeneuve-d’Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2017, pp. 265-278.

HAYAT Samuel et WEISBEIN Julien, *Introduction à la socio-histoire des idées politiques*, Paris, De Boeck supérieur, 2020.

HONNETH Axel, *La Lutte pour la reconnaissance*, Paris, Éditions du Cerf, 2000.

SAPIRO Gisèle, « Le champ est-il national ? La théorie de la différenciation sociale au prisme de l’histoire globale », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 2013, vol. 5, n° 200, pp. 70-85.

SKORNICKI Arnault et TOURNADRE Jérôme, *La nouvelle histoire des idées politiques*, Paris, La Découverte, 2015.

VAN HERPEN Marcel, « Defining Fascism: The “Thin” Method », in *Putinism: The Slow Rise of a Radical Right Regime in Russia*, Palgrave Macmillan, 2013, pp. 116-126.

## 1.9 Histoire générale

BRAHAMI Frédéric, « De la Révolution à l'Histoire », *Archives de Philosophie*, 2017, vol. 1, n° 80, pp. 7-12.

CARON Jean-Claude, *Frères de sang. La guerre civile en France au XIXe siècle*, Seyssel, Champ Vallon, 2009.

CHALINE Jean-Pierre, *Sociabilité et érudition. Les sociétés savantes en France, XIXe-XXe siècles*, CTHS, 1995.

CHARLÉTY Sébastien, *Histoire de la monarchie de Juillet*, Paris, Perrin, 2018 (1921).

CHEVALIER Louis, *Classes laborieuses et classes dangereuses pendant la première moitié du XIXe siècle*, Paris, Plon, 1958.

Collectif, « Antoine Léonard de Chézy et les débuts des études sanskrites en Europe. 1800-1850 (résumé des interventions) », URL : <https://www.fabula.org/actualites/68743/antoine-leonard-de-chezy-et-les-debuts-des-etudes-sanskrites-en-europe-1800-1850colloque.html>.

Consulté le 18 mai 2023.

CRAIUTU Aurelian, *Liberalism under Siege. The Political Thought of the French Doctrinaires*, Oxford, Lexington Books, 2003.

DÉMIER Francis, *La France du XIXe siècle. 1814-1914.*, Paris, Éditions du seuil, 2000.

DUPRAT Catherine, *Usages et pratiques de la philanthropie. Pauvreté, action sociale et lien social, à Paris, au cours du premier XIXe siècle*, Paris, Comité d'histoire de la Sécurité sociale, 1996, 2 vols.

GARRIGUES Jean et LACOMBRAGE Philippe, *La France au XIXe siècle*, Paris, Armand Colin, 2019.

GERBOD Paul, « La Société pour l'instruction élémentaire et la diffusion du modèle éducatif britannique en France de 1815 à 1848 », *L'Information Historique*, 1995, vol. 57, n° 1, pp. 32-36.

GUNN Alexander, « Renouvier: The Man and His Work », 1932, vol. 7, n° 25, pp. 42-53.

HARISMENDY Patrick (dir.), *La France des années 1830 et l'esprit de réforme*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2006.

JACOUD Gilles, « Droit de propriété et économie politique dans l'analyse saint-simonienne », *Revue économique*, 2014, vol. 2, n° 65, pp. 299-315.

LAURENS Henry, « L'orientalisme français : un parcours historique », in *Penser l'Orient. Traditions et actualité des orientalismes français et allemand*, Beyrouth, Presses de l'Ifpo, Orient Institut, 2004, pp. 103-128, URL : <https://books.openedition.org/ifpo/175>. Consulté le 18 mai 2023.

LEJEUNE Dominique, « Paradoxe des sociétés savantes : « bonnes filles » ou groupes de pression ? », in *Les groupes de pression dans la vie politique contemporaine en France et aux Etats-Unis de 1820 à nos jours*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2002, pp. 33-47.

PINKNEY David, *Decisive years in France, 1840-1847*, Princeton, Princeton university press, 1986.

REY Olivier, *Quand le monde s'est fait nombre*, Paris, Stock, 2016.

RIOT-SARCEY Michèle, *Le réel de l'utopie. Essai sur le politique au XIXe siècle*, Paris, Albin Michel, 1998.

RIOT-SARCEY Michèle, *Le procès de la liberté. Une histoire souterraine du XIXe siècle en France*, Paris, La Découverte, 2016.

SAID Edward W., *L'orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Paris, Seuil, 2005.

SKORNICKI Arnault, *L'économiste, la cour et la patrie*, Paris, CNRS éditions, 2011.

SPITZER Alan, *The French generation of 1820*, Princeton, Princeton university press, 1987.

### **1.9.1 Livre, édition et presse**

AGULHON Maurice, « Introduction », in *1848, une révolution du discours*, Saint-Étienne, Éditions des cahiers intempestifs, 2001, pp. 5-10.

ARTIAGA Loïc, *Des torrents de papier. Catholicisme et lectures populaires au XIXe siècle*, Limoges, Pulim, 2007.

BOURDEAU Vincent, CHAPPEY Jean-Luc et VINCENT Julien (dirs.), *Les encyclopédismes en France à l'ère des révolutions (1789-1850)*, Besançon, Presses Universitaires de Franche-Comté, 2020.

BOURDEAU Vincent, CHAPPEY Jean-Luc et VINCENT Julien, « Introduction », in *Les encyclopédismes en France à l'ère des révolutions (1789-1850)*, Besançon, Presses Universitaires de Franche-Comté, 2020, pp. 2-11.

RÉGNIER, « Les encyclopédies inachevées des saint-simoniens », in *La construction des savoirs. XVIIIe-XIXe siècles*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 2009, URL : <https://books.openedition.org/pul/11849?lang=fr>. Consulté le 18 mai 2023.

EVENO Patrick, *L'argent de la presse française des années 1820 à nos jours*, Paris, Éditions du CTHS, 2003.

MOLLIER Jean-Yves, « Introduction », in *Histoires de lecture. XIXe - XXe siècles*, Bernay, Société d'histoire de la lecture, 2005, pp. 7-15.

MOLLIER Jean-Yves, « Introduction », in *Des torrents de papier. Catholicisme et lectures populaires au XIXe siècle*, Limoges, Pulim, 2007, pp. 13-18.

MOLLIER Jean-Yves, *Une autre histoire de l'édition française*, Paris, La fabrique, 2015.

REVELLI Barbara, « Pratiques de lecture encyclopédiques à l'époque de la Restauration : la Revue encyclopédique (1819-1831), un projet méthodologique à vocation européenne », in *Les encyclopédismes en France à l'ère des révolutions (1789-1850)*, Besançon, Presses Universitaires de Franche-Comté, 2020, pp. 235-254.

REY Alain, *Miroirs du monde. Une histoire de l'encyclopédisme*, Saint-Amand-Montront, Fayard, 2007.

THERENTY Marie-Ève, « Pour une histoire littéraire de la presse au XIXe siècle », *Revue d'histoire littéraire de la France*, 2003, vol. 103, n° 3, pp. 625-635.

## **1.9.2 Histoire des intellectuels**

BÉNICHOU Paul, *Le Sacre de l'écrivain (1750-1830). Essai sur l'avènement d'un pouvoir spirituel laïque dans la France moderne*, Paris, Gallimard, 1996.

CHAUBET François, « Sociologie et histoire des intellectuels », in *L'histoire des intellectuels aujourd'hui*, Presses Universitaires de France, 2003, pp. 183-200.

HEYCK T. W., « From Men of Letters to Intellectuals: The Transformation of Intellectual Life in Nineteenth-Century England », *Journal of British Studies*, 1980, vol. 20, n° 1, pp. 158-183.

MASSEAU Didier, « Introduction », in *L'invention de l'intellectuel dans l'Europe du XVIIIe siècle*, Paris, Presses Universitaires de France, 1994, pp. 5-16.

## 1.10 Religion et politique

ANGENOT Marc, *Fascisme, totalitarisme, religion séculière: trois concepts pour le XXe siècle.*, 2014, n° Volume II: Le siècle des religions séculières, URL : <http://marcangenot.com/wp-content/uploads/2015/05/fascisme-totalitarisme-religion-s%C3%A9culi%C3%A8re-volume-3-nouveau.pdf>. Consulté le 20 avril 2023.

ARAMINI Aurélien et MACE Arnaud, « Introduction », *Romantisme*, 2019, vol. 3, n° 185, pp. 5-13.

ARAMINI Aurélien, « La philologie révolutionnaire d'Eugène Burnouf », *Romantisme*, 2019, vol. 3, n° 185, pp. 54-63.

BALLANCHE Pierre-Simon, *Essais de palingénésie sociale. Orphée*, Paris, Jules Didot, 1829.

BÉNICHOU Paul, « Le grand œuvre de Ballanche: chronologie et inachèvement », *Revue d'histoire littéraire de la France*, 1975, 75e année-numéro 5, pp. 736-748.

BERENSON Edward, *Populist Religion and Left-Wing Politics in France, 1830-1852*, Princeton, Princeton University Press, 1984.

BISSON Thomas, *La Crise du XIIe siècle. Pouvoir et seigneurie à l'aube du gouvernement européen*, Paris, Les Belles Lettres, 2014.

BOWMAN Frank Paul, *Le christ des Barricades*, Paris, Le Cerf, 1987.

BRAHAMI Frédéric, « La généalogie du genre humain. Quinet et la "renaissance orientale" », *Romantisme*, 2019, vol. 3, n° 185, pp. 64-73.

CHARLTON Donald Geoffrey, *Secular religions in France, 1815-1870*, Oxford, Oxford University Press, 1963.

CAMPBELL Joseph, *Des mythes pour se construire*, Paris, OXUS, 2011.

CUCHET Guillaume, « Le retour des esprits, ou la naissance du spiritisme sous le Second Empire », *Revue d'histoire moderne & contemporaine*, 2007, vol. 2, n° 54-2, pp. 74-90.

CUCHET Guillaume, *Une histoire du sentiment religieux au XIX<sup>e</sup> siècle. Religion, culture et société en France 1830-1880*, Paris, Éditions du Cerf, 2020.

COTTRET Monique, « Le traumatisme de la déchristianisation », in *Histoire du jansénisme*, Paris, Éditions Perrin, 2016, pp. 265-294.

DESPLAND Michel, *L'Émergence des sciences de la religion. La Monarchie de Juillet : un moment fondateur*, Paris, L'Harmattan, 1999.

EDELSTEIN Dan (dir.), *The Super-Enlightenment : daring to know too much*, Oxford, Voltaire Foundation, 2010.

EDELSTEIN Dan et MATYTSIN Anton (dir.), *Let There Be Enlightenment : The Religious and Mystical Sources of Rationality*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2018.

EDELSTEIN Dan et MATYTSIN Anton, « Introduction », in *Let There Be Enlightenment: The Religious and Mystical Sources of Rationality*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2018, pp. 1-20.

GENGEMBRE Gérard, « Ballanche, Pierre Simon », in *Dictionnaire de la Contre-Révolution*, Paris, Perrin, 2011.

GERMINO Dante, « Foreword », in *The New Science of Politics. An Introduction*, Chicago, The University of Chicago Press, 1987.

HERMON-BELOT Rita, « Religion et révolution, rencontres interdisciplinaires et interrogations du présent », in *La Révolution à l'Oeuvre. Perspectives actuelles dans l'histoire de la Révolution française*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2005, pp. 193-203.

JAUME Lucien, *Le religieux et le politique dans la Révolution française. L'idée de régénération*, Paris, Presses Universitaires de France, 2015.

JULIA Dominique, « Le catholicisme français et les Lumières », in TALLON Alain et VINCENT Catherine, *Histoire du christianisme en France*, Armand Colin, 2014, pp. 277-296.

KOUVOUAMA Abel, *Une histoire du messianisme. Un « monde renversé »*, Paris, Karthala, 2018.

LAURANT Jean-Pierre, « Ésoterisme et socialisme 1830-1914 », *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, 2006, vol. 1, n° 23, pp. 129-147.



LUBAC Henri de, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore. Vol. I : de Joachim à Schelling*, Paris, Lethielleux, 1978.

LUBAC Henri de, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore. Vol. II : de Saint-Simon à nos jours*), Paris, Lethielleux, 1980.

LYTTLE Charles, « Deistic Piety in the Cults of the French Revolution », *Church History*, 1933, vol. 1, n° 2, pp. 22-40.

MAIRE Catherine, *De la cause de Dieu à la cause de la Nation. Le jansénisme au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Galimard, 1998.

MAGEE Glenn Alexandre, *Hegel and the Hermetic Tradition*, Ithaca and London, Cornell University Press, 2001.

MANNHEIM Karl, *Idéologie et utopie*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2006.

MATHIEZ Albert, *La théophilanthropie et le culte décadaire : essai sur l'histoire de la Révolution, 1796-1801*, Genève, Slatkine, 1975.

MATHIEZ Albert, *Les origines des cultes révolutionnaires (1789-1792)*, Genève, Slatkine, 1977.

MILBACH Sylvain, « Lamennais : « une vie qui sera donc à refaire plus d'une fois encore ». Parcours posthumes », *Le Mouvement Social*, 2014, vol. 1, n° 246, pp. 75-96.

MILBACH Sylvain, *Les Chaires ennemies. L'Église, l'État et la liberté d'enseignement secondaire dans la France des notables (1830-1850)*, Paris, Champion, 2015.

MILBACH Sylvain, *Lamennais, 1782-1854*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2021.

MILBACH Sylvain, « 1832-1835, moment mennaisien. L'esprit croyant des années 1830 », *Revue de l'histoire des religions*, 2018, n° 3, pp. 451-484.

MIMOUNI Simon Caude, *Politiques de la religion : prophétismes, messianismes, millénarismes*, Paris, Presses Universitaires de France, 2023.

MONOD Jean-Claude, *La querelle de la sécularisation - de Hegel à Blumenberg*, Paris, Vrin, 2002.

ROUSSE-LACORDAIRE Jérôme, « Bulletin d'histoire des ésotérismes », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 2013, vol. 4, n° 97, pp. 567-583.

SCHWAB Raymond, *La Renaissance orientale*, Paris, Payot, 2014 (1950).

SHARP Lynn, « Metempsychosis and Social Reform. The Individual and the Collective in Romantic Socialism », *French Historical Studies*, 2004, vol. 27, n° 2, pp. 349-379.

SHEEHAN Jonathan, « Enlightenment, Religion, and the Enigma of Secularization: A Review Essay », *The American Historical Review*, 2003, vol. 4, n° 108, pp. 1061-1080.

SHEEHAN Jonathan, *The Enlightenment Bible : Translation, Scholarship, Culture*, Princeton, Princeton University Press, 2007.

STRUBE Julian, « Socialist religion and the emergence of occultism: a genealogical approach to socialism and secularization in 19th-century France », *Religion*, 2016, vol. 3, n° 46, pp. 359-388.

STRUBE Julian, « Occultist Identity Formations Between Theosophy and Socialism in fin-de-siècle France », *Numen*, 2017, vol. 5-6, n° 64, pp. 568-595.

VIATTE Auguste, *Les sources occultes du Romantisme, Illuminisme. Théosophie (1770-1820). Tome premier - Le Prérromantisme*, Paris, Champion, 1928.

VIATTE Auguste, *Les sources occultes du Romantisme, Illuminisme. Théosophie (1770-1820). Tome second - La génération de l'Empire*, Paris, Champion, 1928.

### **1.10.1 Gnosticisme**

« Abracabrant, ante », in *Le Robert historique de la langue française*, Paris, Le Robert, 2011.

ALTIZER Thomas, « The Challenge of Modern Gnosticism », *Journal of Bible and Religion*, 1962, vol. 1, n° 30, pp. 18-25.

COHN Norman, *The Pursuit of the Millenium*, Londres, Secker & Warburg, 1957.

CULIANU Ioan, *Les gnoses dualistes d'Occident: Histoire et mythes*, Paris, Plon, 1990.

DEPRAZ Nathalie et MARQUET Jean-François (dir.), *La gnose, une question philosophique. Pour une phénoménologie de l'invisible*, Paris, Cerf, 2000.

DUBOIS Jean-Daniel, « Gnose et manichéisme », *Annuaire de l'EPHE, section des Sciences religieuses (2010-2011)*, 2012, n° 119, pp. 149-156.

FRANZ Michael, *Ideology and Pneumopathological Consciousness: Eric Voegelin's Analysis of the Spiritual Roots of Political Disorder*, Chicago, Loyola University Chicago, 1988.

GALBREATH Robert, « Problematic Gnosis: Hesse, Singer, Lessing, and the Limitations of Modern Gnosticism », *The Journal of Religion*, 1981, vol. 1, n° 61, pp. 20-36.

GARAUDY Roger, « Faith and Revolution », *CrossCurrents*, 1973, vol. 1, n° 23, pp. 31-47.

GONTIER Thierry, « Corps mystique et société politique chez Eric Voegelin », *Noesis [En ligne]*, 2007, n° 12, pp. 1-19, doi:<https://doi.org/10.4000/noesis.1313>. Consulté le 20 mai 2023.

GONTIER Thierry, « Eric Voegelin et les "religions politiques" », URL : [hal-01744999](https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01744999).

GREEN Henry Alan, « Suggested Sociological Themes in the Study of Gnosticism », *Vigiliae Christianae*, 1977, vol. 3, n° 31, pp. 169-180.

KELSEN Hans, *Une nouvelle science du politique. Une réplique au livre d'Eric Voegelin*, Paris, Kimé, 2021.

KING Karen, « The Politics of Syncretism and the Problem of Defining Gnosticism », *Historical Reflections / Réflexions Historiques*, 2001, vol. 3, n° 27, pp. 461-479.

LAIGNEL-LAVASTINE, « La gnose, ferment de tous les maux », *Le Monde*, 2000, URL : [https://www.lemonde.fr/archives/article/2000/06/02/la-gnose-ferment-de-tous-les-maux\\_3715909\\_1819218.html](https://www.lemonde.fr/archives/article/2000/06/02/la-gnose-ferment-de-tous-les-maux_3715909_1819218.html). Consulté le 20 mai 2023.

LEBIEZ Marc, *Le culte du nouveau. La gnose dans la modernité*, Paris, Kimé, 2017.

LECOUTEUX Claude, *Le Livre des Grimoires : De la magie au Moyen Age*, Paris, Imago, 2008.

LEROY Thierry, *Les Templiers, légendes et histoire*, Paris, Imago, 2008.

LÖWITH Karl, *Meaning and History*, Chicago, The University of Chicago Press, 1957.

MYSZOR Wincenty, « Origène et les gnostiques : état de la question », *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne*, 2005, n° 38, pp. 48-57.

RIEDL Matthias, « Joachim of Fiore and Gnosticism (draft version) », 2009, URL : <https://sites01.lsu.edu/faculty/voegelin/wp-content/uploads/sites/80/2015/09/Matthias-Riedl1.pdf>. Consulté le 20 mai 2023.

SANDOZ Ellis, « Introduction », in *Science, Politics and Gnosticism*, Washington, Regnery publishing, 1997.

STOKES G. J., « Gnosticism and Modern Pantheism », *Mind*, 1895, vol. 4, n° 15, pp. 320-333.

TIRYAKIAN Edward, « Three Metacultures of Modernity. Christian, Gnostic, Chthonic », *Theory, Culture and Society*, 1996, vol. 1, n° 13, pp. 99-118.

VIEILLARD-BARON Jean-Louis, « Gnose et idéalisme », in *La gnose, une question philosophique. Pour une phénoménologie de l'invisible*, Paris, Cerf, 2000.

VOEGELIN Eric, *The New Science of Politics. An Introduction*, Chicago, The University of Chicago Press, 1987.

VOEGELIN Eric, *Les Religions politiques*, Paris, Cerf, 1988.

VOEGELIN Eric, *Science, politics and gnosticism*, Washington, Regnery publishing, 1997.

WEBB Eugene, « Voegelin's « Gnosticism » Reconsidered », *The Political Science Reviewer*, 2005, n° 34, pp. 48-76.

# La République comme technocratie religieuse au cours du premier XIX<sup>e</sup> siècle

Le savoir et le sacré des rangs du saint-simonisme au premier ministère de l'instruction publique et des cultes de la Deuxième République  
(Jean Reynaud, Hippolyte Carnot et Édouard Charton).

Quentin SCHWANCK

**Résumé :** Il s'agit dans cette thèse de mettre en lumière la diffusion d'un ensemble de conceptions technocratiques issues du saint-simonisme dans le mouvement républicain français au cours du premier XIX<sup>e</sup> siècle. Nous étudions l'itinéraire intellectuel et partisan du *triumvirat* constitué par Jean Reynaud, Hippolyte Carnot et Édouard Charton, dissidents saint-simoniens qui, en 1848, dirigent collégalement le premier Ministère de l'instruction publique et des cultes de la Deuxième République, et mettent en place la toute première École d'administration de l'histoire républicaine française. Avec celle-ci, le *triumvirat* entend appliquer le programme politique théorisé par Jean Reynaud dans l'*Encyclopédie nouvelle*, dont la philosophie religieuse hiérarchise ontologiquement et politiquement les hommes par rapport à leurs *capacités*, et où science et religion sont appelés à converger au sommet de l'État dans l'*administration*, entendue au double sens de rationalisation suprême du politique et de groupe organisé, constituant un contrepoids systématique à la souveraineté populaire.

**Mots-clés :** Technocratie, Republicanisme, Jean Reynaud, Henri Saint-Simon, saint-simonisme, administration, religion et politique, sécularisation.

**Abstract :** The aim of this study is to highlight the diffusion of certain Saint-Simonian technocratic ideas in the French republican movement during the early 19<sup>th</sup> century. To do so, we study the intellectual and partisan action of the *triumvirat* constituted by Jean Reynaud, Hippolyte Carnot et Édouard Charton, dissenting Saint-Simoniens who ruled collegially the first *Ministère de l'instruction publique et des cultes* of the Second Republic in 1848, and initiated the very first *École d'administration* of French republican history. With this institution, the *triumvirat* aims to apply the political program theorized by Jean Reynaud in his *Encyclopédie nouvelle*, of which the religious philosophy establishes a clear hierarchy between humans according to their "capacities", and where science and religion are supposed to converge at the top of the state in the *administration*, conceived as the supreme rationalization of politics as well as systematic counterbalance to popular sovereignty.

**Keywords :** Technocracy, Republicanism, Henri Saint-Simon, saint-simonism, administration, political religion, secularization.